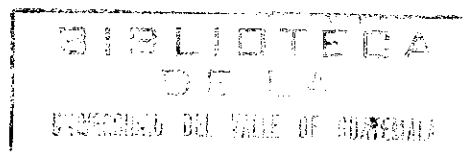


Universidad del Valle de Guatemala
Facultad de Ciencias Sociales
Departamento de Antropología

**CRISIS O COLAPSO EN CUATRO SOCIEDADES DE
PEQUEÑA ESCALA**

Verónica Leija Vázquez

Trabajo de graduación presentado para optar al grado académico de licenciado en
antropología



Guatemala 1999

Vo.Bo.

(f) *Marion Popenoe de Hatch*

Doctora Marion Popenoe de Hatch
Asesor

Tribunal:

(f) *Flavio Rojas Lima*

Doctor Flavio Rojas Lima

(f) *Eugenia Saenz de Tejada*

Licenciada Eugenia Saenz de Tejada Samayoa

(f) *Marion Popenoe de Hatch*

Doctora Marion Popenoe de Hatch

Fecha de aprobación: 29 de abril de 1999

**CRISIS O COLAPSO EN CUATRO SOCIEDADES DE
PEQUEÑA ESCALA**

RESUMEN

El objetivo del presente trabajo es describir y analizar los mecanismos socioculturales que permiten a determinadas sociedades de pequeña escala, adaptarse a presiones de tipo demográfico, ecológico, o bien sociopolítico. Enfoca cuatro casos etnográficos: 1) tsembaga, 2) yanomami, 3) ik, 4) lacandones. Examina los factores internos y externos de cambio que provocan las crisis y las respuestas de cada sociedad para enfrentarlas.

El marco teórico lo proporciona el modelo de J. Tainter, quien define el colapso como una adaptación de sistemas socioculturales, en un proceso que consiste en una reducción de la complejidad socio-política, cuando los costos exceden a los beneficios, aunque estos no sean precisamente económicos.

El modelo que Tainter elaboró para las sociedades complejas se aplica aquí a sociedades de pequeña escala, así llamadas porque sus poblaciones y territorios son proporcionalmente más pequeños que los de las sociedades complejas. Pero esto no significa que las sociedades de pequeña escala carezcan de complejidad, ya que los sistemas de parentesco y grupos de unificación que articulan sus formas de organización social son a menudo muy complejos.

AGRADECIMIENTOS

Deseo expresar mi profunda gratitud a la Doctora Marion Popenoe de Hatch, por la enseñanza que me brindó en sus clases y por su interés en los procesos de adaptación sociocultural. Fue ella quien me sugirió el tema desarrollado en el presente trabajo y a lo largo de dos años me ha ayudado con sus ideas, su análisis de los problemas, y sus críticas en cuanto a la redacción de este estudio. Sin su asesoría yo no hubiera podido llevarlo a cabo.

También quiero agradecer a mi esposo, Didier Boremanse, por su apoyo y sus comentarios críticos respecto de la redacción del texto. Finalmente, quiero dar las gracias al Dr. Flavio Rojas Lima y a la Lic. Eugenia Saenz de Tejada por la ayuda que me ofrecieron con sus observaciones y preguntas.

CONTENIDO

Resumen	
Agradecimientos	
I. INTRODUCCION	
A. Diferencias entre sociedades simples y complejas	2
B. El concepto de complejidad	4
C. Sociedades simples y colapso	8
D. Metodología	10
II. LOS TSEMBAGA	
A. Organización social	12
B. Patrón de asentamiento	14
C. Medios de subsistencia	14
D. Sistema político	18
E. Control social y brujería	19
F. Acceso a la tierra	21
G. Densidad de la población	23
H. Guerra	24
I. Importancia de los cerdos	30
J. Espíritus y ecosistema	32
K. El ciclo ceremonial <i>kaiko</i>	33
L. Interpretación	36
III. LOS YANOMAMI	
A. Modos de subsistencia	40
B. Distribución demográfica, patrón de asentamiento y guerra	41
C. Especulaciones acerca de las causas de la guerra	47
D. Escisión del shabono	49
E. El papel del líder	56
F. Interpretación	61
IV. LOS IK	
A. Situación geográfica	63
B. Medios de subsistencia	65
C. Vida social y relaciones interpersonales	65
D. Infancia	66
E. Hambruna y abundancia	67
F. Interpretación	69
G. Crítica y debate	75

V. LOS LACANDONES	
A. Introducción	79
B. Dos etnias lacandonas	80
C. Situación actual de los últimos hach winik	82
D. Modos de subsistencia	85
E. Patrón de asentamiento	86
F. Formas de solidaridad en el caserío	87
G. Conflictos y control social	90
H. El papel del líder tradicional	96
I. Nuevos líderes	99
J. Dispersión y nucleación	101
K. Adaptaciones matrimoniales	107
L. Interpretación	
VI. ANALISIS COMPARATIVO	
A. Comparación tsembaga/yanomami	112
B. Comparación ik/lacandón	124
VII. CONCLUSIONES	135
VIII. BIBLIOGRAFIA	148

I. INTRODUCCION: MARCO TEORICO

El objetivo de este trabajo es presentar algunos de los mecanismos de adaptación, mediante los cuales las sociedades de pequeña escala se adaptan a las presiones que conllevan los diferentes cambios a los que se ven sometidas. Estos cambios se dan casi constantemente; a veces son tan moderados que pasan casi desapercibidos, pero también suelen ser transformaciones radicales. Las transformaciones pueden deberse a diversos factores o fluctuaciones, ora de orden ecológico, ora de carácter demográfico, económico o sociopolítico. Sin embargo, la manera en la que se adaptan diferentes sociedades, parece responder a un determinado esquema de costos/beneficios. Este modelo lo presenta Joseph Tainter en su libro, *The Collapse of Complex Societies* (1988). Puesto que Tainter se ocupa principalmente de sociedades complejas, el presente trabajo tiene el propósito adicional de examinar si su modelo posee valor heurístico para sociedades de pequeña escala.

A. DIFERENCIAS ENTRE SOCIEDADES DE PEQUEÑA ESCALA Y SOCIEDADES COMPLEJAS.

Cuando se habla de sociedades de pequeña escala, lo que se está enfatizando es el hecho de que dichas unidades sociales tienen una menor complejidad en su estructura sociopolítica y en su estructura económica. Se les llama simples en relación a las sociedades complejas contemporáneas o antiguas. Pero no por eso se puede decir que sean totalmente homogéneas, pues hay una gran diversidad en tamaño y complejidad. Sin embargo, una característica fundamental es que son menos numerosas, pueden incluir de varios cientos a unos cuantos miles de personas, y ocupan territorios relativamente pequeños (Tainter: 1988:24). La definición de Evans-Pritchard es relevante aquí. Dice que las sociedades de pequeña escala son "sociedades pequeñas en número de individuos y territorio, de contactos sociales limitados, y que... poseen una tecnología y una economía simples" (Evans-Pritchard 1973:23).

La organización social de dichas sociedades tiende a estar basada en la red de parentesco. La división del trabajo se basa en la dicotomía sexual y en la diferencia de edad.

La cohesión de las sociedades de pequeña escala se basa en la similitud de actividades, costumbres y pensamiento de los individuos y grupos de que están compuestas, o sea lo que Durkheim llamó "solidaridad mecánica" (Durkheim 1978:cap.II) en contraposición con la "solidaridad orgánica", que es propia de las sociedades complejas, fundada en una división avanzada del trabajo. En una sociedad de pequeña escala, de cazadores/recolectores y/u horticultores, por ejemplo, cada familia es capaz de llevar a cabo todas las actividades requeridas para su subsistencia, vale decir que cada familia es económicamente autónoma, aunque permanece ligada a otras familias y a la unidad global por otro tipo de vínculos.

Durkheim define la solidaridad mecánica en términos idealistas. En las sociedades de solidaridad mecánica la conciencia colectiva engloba y determina en gran parte las conciencias individuales (Durkheim 1978:78), en el sentido de que todos los individuos comparten las mismas creencias, los mismos valores y la misma cosmovisión. Sin embargo, en el presente trabajo se hará también énfasis en el hecho de que la solidaridad de las sociedades de pequeña escala depende no sólo de factores ideológicos, sino también de factores de consanguinidad y afinidad, y de los derechos colectivos que los grupos locales ejercen sobre los recursos y los medios de producción.

Las sociedades de pequeña escala son básicamente igualitarias. En ellas casi no hay jerarquía política ni estratificación social. El liderazgo es mínimo, y existe por lo general con propósitos específicos. No hay un control formal basado en jerarquías institucionalizadas. El éxito de cualquier empresa depende, en gran parte, del poder de persuasión de aquel a quien se tiene como líder.

La igualdad en dichas sociedades está basada en el acceso directo e individual a los recursos destinados al sustento. Otra característica importante de esos grupos sociales es la movilidad de que disponen los individuos, es decir, que ante una situación insoportable socialmente, ellos tienen la opción de retirarse. También la igualdad se conserva mediante cierto tipo de prácticas restrictivas, las cuales evitan la acumulación de bienes por los individuos. Tal práctica se puede ilustrar con la repartición de la carne de puerco que realizan los tsembaga, lo que será discutido más adelante (Rappaport 1984). Tainter menciona el caso de los "hombres grandes", quienes basan su prestigio y fortuna precisamente en el número de sus seguidores. En estas sociedades, por lo general, no hay jefes que detenten un poder coercitivo sobre la población. La influencia

de ellos se limita estrictamente a sus seguidores y se refuerza por medio de su generosidad. Rebasar los límites de su influencia, significa aumentar el número de sus seguidores, o el tamaño de su facción, lo cual significa también, emplear más recursos para este propósito. Todo ello tiene como consecuencia la disminución de los recursos empleados para renovar constantemente la lealtad que los seguidores demuestran a sus líderes.

Las sociedades de pequeña escala exhiben una gran diversidad. Existen sociedades de pequeña escala, cuya organización es relativamente compleja. Es precisamente, uno de los argumentos principales de Tainter, quien considera que toda sociedad, por más simple que pueda parecer, posee un cierto grado de complejidad. Dicho autor opina que la complejidad debe verse como un continuo.

B. EL CONCEPTO DE COMPLEJIDAD

Para explicar mejor el concepto de complejidad Tainter (1988:23) recurre a dos conceptos: la desigualdad y la heterogeneidad. Es decir, mientras menos compleja sea una sociedad habrá menos desigualdad en ella y también habrá menos heterogeneidad, en el sentido de menos diversidad en las ocupaciones.

Las sociedades complejas se caracterizan por una división del trabajo tan avanzada y especializada que se ha vuelto prácticamente imposible, para una persona o un grupo pequeño de personas, llevar a cabo todas las tareas necesarias para el funcionamiento de la comunidad. La cohesión de estas sociedades se funda en la diferenciación y la interdependencia de las actividades en la esfera económica, política, religiosa, etc. La división del trabajo es formal y fomenta la jerarquía y la estratificación social (Wenke 1980:339-341).

Las sociedades complejas son relativamente recientes en la historia de la humanidad, existen desde hace unos diez mil años, pero han desplazado, asimilado, o destruido a las sociedades anteriores, más simples, que ahora se encuentran en vía de desaparición.

El tema del presente trabajo no es examinar los factores que puedan influir en el desarrollo de la complejidad sociocultural. Sin embargo, para comprender el modelo de Tainter, es necesario analizar los conceptos de complejidad y colapso, así como los conceptos que este autor toma prestados de la economía, tales, por ejemplo, los de costos/beneficios, ganancias y costos marginales. Tainter aplica estos últimos a actividades no puramente económicas, sino también sociopolíticas. Toda sociedad en crisis puede enfrentar un colapso, lo que, según Tainter, se traduce en una disminución de la complejidad sociopolítica. Dicho fenómeno puede darse tanto en sociedades de pequeña escala como en sociedades complejas. Los costos marginales son el incremento o decrecimiento del costo total por unidad de producción. Las ganancias marginales en cualquier inversión son el incremento en la producción total que resulta de la inversión. Todo esto está sujeto a una ley llamada "disminución de las ganancias marginales". Tainter sugiere que el incremento en los costos de la evolución sociopolítica alcanzan con frecuencia el punto de la disminución de las ganancias marginales. Después de un determinado punto, el incremento de la inversión en complejidad fracasa en la retribución de los beneficios. Los beneficios marginales declinan y los costos marginales se incrementan (Tainter 1988:91-95).

Las sociedades humanas están organizadas de tal manera que se mantienen por un flujo constante de energía, ya se trate de una sociedad simple (siempre con un cierto grado de complejidad) o bien de una sociedad compleja. Las sociedades complejas son más costosas per cápita en su manutención que las sociedades de pequeña escala. A medida que una sociedad

incrementa su complejidad, se crean más redes entre sus miembros, se crean controles jerarquizados para poder regular estas redes. Hay más procesamiento de información y más centralización del flujo de información. Por consiguiente, aumenta la necesidad de sostener a especialistas que no están involucrados directamente en la producción de recursos (Tainter 1988:91).

Tainter (1988:118-119) explica que una sociedad que incrementa su complejidad lo hace como un sistema, es decir, algunas de sus partes, que se encuentran interconectadas, son forzadas en dirección del crecimiento, mientras que otras tienen que ajustarse a las circunstancias. Por ejemplo, si la complejidad se incrementa para regular la producción de subsistencia regional, se deberán hacer las consecuentes inversiones en jerarquía, burocracia y en técnicas agrícolas. La jerarquía que se expande requiere incrementar aún más el rendimiento agrícola para sus propias necesidades. Mientras más y más recursos son drenados de aquellos recursos que se destinan al sostenimiento de la población, es decir, al mantenimiento del sistema, tendrá que darse un incremento en la asignación para la legitimación del sistema, o bien, un incremento en los recursos empleados para su aceptación por medio de la coerción (Tainter 1988:193).

Se puede decir que una sociedad crece en complejidad como un sistema; en algunos casos, un sector de la sociedad crece a expensas de otro, pero, para que el sistema se mantenga como un todo cohesivo, sólo puede tolerar ciertos límites en esas condiciones. Vale decir que, en un cierto punto en la evolución de una sociedad, el continuo incremento en complejidad, como estrategia para resolver problemas, dará una disminución en las ganancias marginales, es decir, habrá un desequilibrio entre costos y beneficios. (Tainter:1988:119).

El colapso, según Tainter, es fundamentalmente una rápida y pronunciada pérdida de un nivel establecido de complejidad sociopolítica. El colapso es un fenómeno sociocultural recurrente, como lo demuestran la Historia, la Arqueología y la Antropología. Este fenómeno afecta no únicamente a grandes civilizaciones, ya que el espectro de las variaciones abarca desde sociedades de pequeña escala de cazadores y recolectores hasta grandes imperios. La historia de la humanidad, como un todo, se ha caracterizado, de una manera aparentemente inexorable, por niveles más altos de complejidad, de especialización y, consecuentemente, de un mayor control sociopolítico, procesando más información y grandes cantidades de energía. Los asentamientos se vuelven más grandes y las tecnologías desarrolladas se vuelven más eficaces y complejas. Empero, el incremento en complejidad, dará resultado hasta cierto punto. Si excluimos la posibilidad de obtener nuevos recursos (la mayoría de las veces adquiridos por medio de conquistas) para el incremento continuo de la complejidad, habrá inevitablemente, una disminución en las ganancias marginales. Es decir, que para mantener un determinado nivel de complejidad, una sociedad tendrá que hacer inversiones más costosas, sin que éstas den como resultado beneficios extras. Según el autor citado, el colapso es, en sí, una cuestión que corresponde a la esfera sociopolítica, pero es un proceso político que tendrá, y de hecho tiene, repercusiones en otras esferas (Tainter 1988:4).

El Colapso no puede ser restringido a tipo alguno de sociedad en particular o a un nivel específico de complejidad, puesto que, según Tainter, la complejidad es un continuo, es decir, una escala ininterrumpida, en la que cualquier sociedad que incremente o decrezca en complejidad, lo hará a lo largo de dicha escala. Al incrementar su complejidad, la sociedad está respondiendo a una situación de tensión, que puede ser provocada por diversos factores, ya sean de índole demográfica o climática, o bien conflictos internos o externos. Una sociedad, cualquiera que sea, se verá enfrentada a diversos tipos de problemas por la misma dinámica

social, pero también porque se ve sujeta a fenómenos naturales, cambios y fluctuaciones en su medio ambiente, que escapan por completo a su control. Cuando la tensión aumenta, nuevas formas de organización y nuevas soluciones económicas se buscan, y la respuesta será el incremento de la complejidad (Tainter 1988:120).

Por lo tanto, la complejidad es una estrategia para resolver problemas. Sin embargo, según la ley del incremento del costo marginal y de la disminución de la ganancia marginal (Tainter 1988:195) este mismo desarrollo llegará a su límite, ya que ningún sistema puede crecer indefinidamente. La adaptación a esta situación puede ser el colapso, o bien, una disminución de la complejidad alcanzada para regresar a etapas anteriores con una menor complejidad.

C. SOCIEDADES DE PEQUEÑA ESCALA Y COLAPSO

Según Tainter (1988:195), la disminución en ganancias marginales puede provocar una reducción de la complejidad sociopolítica, en términos de escisión del grupo o de desintegración de las instituciones sociales.

Tainter explica que el colapso es, en realidad, un fenómeno universal. Existen registros de colapsos famosos, por ejemplo, el colapso del Imperio Romano. Pero el colapso ha afectado a todo tipo de sociedades, situadas dentro de la escala continua de la complejidad. Es decir, mientras más simple sea la sociedad, menos estruendoso será el colapso.

Tainter (1988:198) presenta el colapso, vale decir la reducción en la complejidad sociopolítica, económica y demográfica, como una estrategia en un proceso orientado a economizar recursos. El autor explica que hay una tendencia a considerar el colapso como el resultado de diversas

fallas en el proceso adaptativo hacia circunstancias que provocan tensión. Sin embargo, Tainter sostiene precisamente lo contrario, puesto que considera el colapso como una estrategia adaptativa, completamente coherente, que se produce cuando los beneficios no justifican los costos, vale decir, cuando los costos tienen un incremento que no corresponde a un incremento equivalente en los beneficios.

El sostenimiento de una determinada sociedad depende del funcionamiento equilibrado entre los costos y los beneficios. Cuando se rompe este equilibrio de una manera abrupta, ya sea por una catástrofe climática, por invasión o guerra, por un incremento o un descenso demográfico demasiado fuertes, la respuesta estará dirigida a salvaguardar al grupo, aunque para ello sea preciso poner en marcha estrategias quizás (aparentemente) incongruentes con la supervivencia del mismo grupo, como ocurre entre los ik. En este caso, como se verá más adelante, la supervivencia del grupo pasó a segundo plano, ya que las condiciones de extrema pobreza eran tales que ponían en peligro la propia existencia del individuo.

Tainter (1988:194-195) presenta a las sociedades humanas como organizaciones para resolver problemas. En vista de que los problemas a los que se enfrenta una sociedad son, por así decirlo, incontables en cuanto a su variación y su número, quiere decir que en un determinado momento habrá tensiones. Para resolver estas tensiones se requiere de nuevas estrategias económicas y de organización, y estas mismas estrategias serán las que lleven a la sociedad en cuestión a aumentar, o reducir, su complejidad en diferentes esferas.

D. METODOLOGIA

Para poner a prueba el modelo de Tainter respecto de sociedades de pequeña escala, se han escogido cuatro casos bien documentados en la literatura etnográfica: los tsembaga (Nueva Guinea), los yanomami (Venezuela), los ik (Uganda, Africa) y los lacandones (Chiapas, México).

Como ejemplos de sociedades que adoptan la escisión para reducir tensiones sociopolíticas internas se podría citar a los tsembaga y a los yanomami. Los ik representan un caso extremo, que ejemplifica la desintegración del grupo frente al deterioro de sus pautas de subsistencia. Se verá también, el caso de los lacandones, que adoptaron un patrón de asentamiento disperso, como medio de sobrevivencia frente a las epidemias que diezmaron su población, y que ahora se ven amenazados por fuerzas económicas y demográficas externas que escapan a su control.

El método adoptado en el presente trabajo consiste en una minuciosa revisión de la literatura y en un análisis comparativo de los datos. El método comparativo ha sido un problema perenne en la Antropología Cultural. Generalmente ha resultado ser un fracaso cuando el objetivo ha sido el de formular leyes sociológicas de supuesto alcance universal (Boas 1966:270-280, Evans-Pritchard 1971, Rivière 1984:6). Sin embargo, "la comparación es uno de los procedimientos esenciales de todas las ciencias, y uno de los procesos mentales del pensamiento humano" (Evans-Pritchard 1971:11). Por lo tanto, un estudio antropológico no puede prescindir de dicho método.

El método comparativo puede revelar su utilidad si se restringe al estudio de un área cultural relativamente homogénea o, como en el presente trabajo, si enfoca un problema teórico particular.

II. LOS TSEMBAGA

Los tsembaga pertenecen al grupo de hablantes del idioma maring, viven en el Distrito de Madang, en los territorios de Nueva Guinea, y son administrados por el gobierno de Australia. La zona que ocupan es completamente selvática. Esta zona es muy montañosa, con altitudes que varían desde los 660 metros hasta los 2,160 metros sobre el nivel del mar (Rappaport 1984:8).

A. ORGANIZACIÓN SOCIAL

La sociedad tsembaga está compuesta por cinco clanes patrilineales: los merkai, tomegai, tsembaga, kwibigai y kamungagai. Cada uno de dichos clanes comprende entre quince y setenta y ocho miembros. (En 1962-1963 la población tsembaga oscilaba entre unas 196 y 204 personas). En teoría, los miembros de un mismo clan tienen un ancestro común. Los clanes más numerosos (kamungagai, tsembaga y merkai) están segmentados en tres sub-clanes. Los dos clanes más pequeños (tomogai y kwibigai) no están segmentados (Rappaport 1984:14-18).

La historia de los clanes indica que la guerra jugó un papel preponderante en el proceso, y que a través de éste los cinco grupos agnaticios que conforman los tsembaga, se separaron de otros grupos agnaticios que se hallaban dispersos de un manera más o menos continua sobre toda el área maring.

Los tsembaga forman una unidad territorial y política. Todos pueden practicar la cacería y la recolección en cualquier parte de su territorio. Sin embargo, este territorio está dividido en subterritorios que pertenecen a determinados grupos, cuyos miembros comparten derechos

exclusivos sobre los terrenos de cultivo.

Idealmente, un clan debiera estar asociado a un determinado territorio. Sin embargo, a pesar de existir cinco clanes, el territorio tsembaga se divide en tres partes. El clan kamungagai reivindica la franja oeste del territorio y el clan merkai la franja este, mientras los clanes tsembaga, kwibigai y tomegai están conjuntamente asociados a la porción central del territorio (Rappaport 1984:17-18).

Aunque las reglas matrimoniales estipulan la exogamia de los clanes, de hecho ello parece estar más en correlación con la pertenencia a un determinado subterritorio. Vale decir que los tres grupos subterritoriales parecen ser exogámicos. Ahora bien, la sociedad tsembaga, en conjunto, no es exogámica (Rappaport 1984:18).

La pertenencia a un determinado subterritorio se expresa ritualmente y se ratifica, en ciertas ocasiones, por el acto de plantar en la tierra un pequeño árbol o arbusto, llamado *rumbim*. Cada hombre adulto, miembro del grupo subterritorial, participa en este rito para lo cual toma el *rumbim* mientras lo están plantando, y simboliza así su vínculo a la tierra y su pertenencia al grupo que reivindica dicho territorio.

Los rituales relacionados con el *rumbim* enfatizan la distinción entre los tsembaga y sus vecinos, dado que para los tres grupos subterritoriales, exclusivamente, el acto de plantar o desenraizar el *rumbim* tiene lugar el mismo día. Además, todos los tsembaga se reúnen para realizar rituales

posteriores. En base a la coordinación de algunos rituales, y a su participación exclusiva en otros, los tres grupos subterritoriales tsembaga se definen como una sociedad distinta de los otros grupos de lengua maring (Rappaport 1984:19).

B. PATRON DE ASENTAMIENTO.

El patrón de residencia es virilocal y no depende del uso de la tierra. En general, el modo de subsistencia, pero en particular el que atañe a la crianza de los cerdos, funciona en contra de la nucleación. La dispersión de los asentamientos está correlacionada con el tamaño de la piara, pues, para evitar conflictos, los individuos tienen que alejar unos de otros, y ésto mismo los hace militarmente más vulnerables. Por lo común, pequeños caseríos esparcidos siguen siendo la regla. Mediante lazos de afinidad y transferencias de tierra a perpetuidad, la propiedad inmueble de grupos adyacentes se traslapa (Rappaport 1984:21).

C. MEDIOS DE SUBSISTENCIA

La horticultura, la crianza de cerdos, la caza y la recolección, y la silvicultura son las principales fuentes de subsistencia de los tsembaga.

1. La horticultura.

De la horticultura los tsembaga obtienen la mayor parte de sus requerimientos nutricionales. Los

huertos están plantados, predominantemente, de bosque secundario. Si una pareja tiene muchos cerdos, tendrá que plantar especialmente para estos. Hay dos tipos de huertos: 1) Los huertos de camote, que es lo que se da a los cerdos; se cultivan en altitudes más elevadas; 2) los huertos de ñame, que se plantan en altitudes menores. Cuando el número de cerdos es pequeño, no se planta separadamente el huerto de camotes (Rappaport 1984:43).

El tiempo en el que se dejan los huertos en barbecho varía según la altitud en que éstos encuentren. Para el huerto de ñame, que se ubica en una altura menor, el tiempo de barbecho es aproximadamente de 15 años. Para el huerto de camote, situado a mayor altura, el período de barbecho se estimó entre 20 y 25 años. La cosecha, sin embargo, continúa por períodos que pueden variar entre 14 y 24 meses después de que un terreno ha sido dejado en barbecho (Rappaport 1984:52-53).

Rappaport (1984:53) observó que las prácticas agrícolas de los tsembaga, tienen un valor altamente conservacionista. Por ejemplo, en seguida de la siembra (cinco u ocho semanas después), empiezan a desyerbar el huerto. Las semillas de árboles de segunda crecida se dejan, mientras que las herbáceas se arrancan. Esto evita que, después de cultivar el huerto, un terreno se convierta en un lecho completamente herbáceo. Ello también permite, durante el período de cosecha, que las raíces profundas penetren más en el sustrato y recobren nutrientes que las raíces de la mayoría de los cultivos no podrían recuperar. Esto protege el suelo del huerto de los aguaceros tropicales y, por último, propicia el abandono de la tierra, por el agricultor, antes de que ésta quede agotada, pues resulta difícil cosechar lo que queda de las siembras, dado el

crecimiento de los árboles que se han dejado. Otra de las prácticas consiste en podar árboles grandes durante el período de la cosecha, pues sus raíces pueden recuperar algunos de los nutrientes que se van filtrando. Por último, también se dejan algunos cerdos en los huertos abandonados por períodos cortos, lo que parece contribuir a la recuperación del sitio.

La cantidad de tierra sembrada por los tsembaga depende exclusivamente del tamaño de la población humana y porcina. A medida que crece la población porcina crece también, la cantidad de tierra cultivada, pues los cerdos no se alimentan únicamente de los excedentes de los huertos, sino que, como se dijo anteriormente, se planta para ellos (Rappaport 1984:65).

2. Caza y recolección.

Los tsembaga aprovechan una enorme variedad de recursos que el medio ambiente les proporciona. Algunos de éstos son sumamente importantes; por ejemplo, la madera que sirve como leña y como material para construcción, las lianas etc. Además cazan víboras, ranas, anguilas, marsupiales, etc. Todo ello se encuentra dentro de un sistema biótico, sostenido por un equilibrio entre la explotación y el aprovechamiento. La sobreexplotación no solamente causaría un desequilibrio ecológico de consecuencias nefastas a mediano y/o largo plazo, sino que les privaría de todo lo que su hábitat natural les proporciona de inmediato para su sustento (Rappaport 1984:71).

3. Crianza de cerdos.

Como se ha visto, la cantidad de tierra sembrada depende de la población humana como del número de cerdos, pues se siembra especialmente para alimentar a estos últimos. La crianza de cerdos se puede ver como un potencial transformador de carbohidratos en grasa y proteína de alta calidad, para el consumo en tiempos de crisis; y ello, es de suma importancia para el bienestar de los tsembaga.

Rappaport (1984:85-87) sostiene que, tomando en consideración la dieta diaria de los tsembaga, se puede decir que lo que se produce es suficiente para las actividades diarias "normales". Pero, en tiempo de desgracia o de emergencia, la matanza de cerdos cubre lo que, con la dieta ordinaria, sería ciertamente un déficit alimenticio. Así, los cerdos consumidos ritualmente benefician, en primera instancia, a aquellos que fisiológicamente más lo necesitan, ya sea porque se encuentran sometidos a tensiones debido a enfermedades y/o heridas, o porque están combatiendo en tiempo de guerra. La carne también, será consumida por los parientes más cercanos de las personas en cuestión. De esa manera, la proteína suplida por el cerdo servirá para optimizar el sistema inmunológico de los individuos más necesitados y tenderá a restablecer el equilibrio y bienestar corporal perdido. Es decir, el consumo de puerco contribuye grandemente a la dieta de la población tsembaga en tiempos de actividad de alto nivel: guerra, enfermedad, heridas, duelo, etc.

D. SISTEMA POLITICO

Los tsembaga tienen una verdadera estructura social igualitaria. No hay jefes formalmente electos, pero sí existen los hombres "importantes" o "grandes" (*big men*). Estos, tienen una gran importancia en asuntos públicos, pero no comparten rasgos con los hombres grandes de otros lugares del área, como el hecho de la competencia por dar fiestas. Tampoco dan órdenes a los demás. La efectividad de estos hombres para hacer que se cumplan sus deseos, depende mucho del poder de persuasión que ejerzan. Puede haber varios de estos hombres en un subclan. Se puede definir a estos hombres como aquellos que, con más frecuencia, inician el curso de las acciones a seguir. Tienen opiniones bien formadas respecto de diversos asuntos que conciernen a la comunidad como: huertos, mujeres, peleas y rituales.

La influencia que los hombres grandes ejercen sobre la comunidad, disminuye con la distancia física. Es decir, su influencia es muy grande dentro de su propio subclan y entre los residentes de su propia "casa de hombres"; pero es más reducida en otros subclanes dentro de su clan, y es aún menor entre los residentes de otras "casas de hombres". Y es nula del todo, o en buena medida, entre los miembros de otros clanes de la población local.

El proceso de toma de decisiones se evita en las sesiones. Allí, más bien se habla, se discute, pero no se llega a un consenso abierto y formal sobre el asunto sometido a discusión. En la mayoría de las acciones no hay sesiones previas; sin embargo, hay discusiones, ya sea en la "casa de los hombres", en los huertos, o en los senderos. Dice Rappaport (1984:28-31) que, por ejemplo, un

hombre puede iniciar el curso de una determinada acción cuando piensa que ha habido suficiente discusión. La acción iniciada derivará evidentemente, de lo que él piense que fue el resultado de las discusiones. Sin embargo, se puede equivocar y en este caso nadie lo seguirá.

E. CONTROL SOCIAL Y BRUJERIA

Se podría decir que entre los tsembaga existe un mecanismo de autorregulación de la igualdad entre ellos mismos. En un conflicto, por ejemplo, se llevan a cabo ritos de adivinación, para saber quién podría ser una víctima fácil en el campo de batalla. Los combatientes llevan colgados pequeños fardos llamados "paquetes de pelea", los cuales contienen hojas espinosas de un árbol raro conocido como "árbol de pelea"; también contienen materiales personales del enemigo, como pelo, fragmentos de hojas que usan sobre las nalgas, y suciedad raspada de la piel del enemigo. Estas hojas, frotadas en el corazón y en la cabeza del combatiente, ayudan a que disminuya el miedo. Poseer algo del enemigo y llevarlo dentro del mismo paquete en el que están las hojas, incrementa las oportunidades para asesinar a aquellos representados por dichos objetos. Estos se obtienen por medio de gente "neutral", alguien que tiene relaciones de parentesco con los enemigos, lo cual permitiría visitarlos. Uno de estos hombres "neutrales", en un momento dado, si sospecha que un hombre es brujo o hechicero, puede adquirir tales objetos a hurtadillas. También se dice que, a veces, los miembros del mismo clan del supuesto brujo o hechicero, pueden dar dichos objetos a un "neutral" con el propósito de entregarlos al enemigo. De esta manera, cuando el enemigo posee estos objetos de un individuo, éste se considerará como un buen blanco, ya sea fácil o difícil, en el campo de batalla. Debe señalarse que en estas batallas, no se mata mucha

gente; y ello resulta importante importante, porque se concentrará fuerza y energía en matar a esa determinada persona. De ese modo queda cumplida la profecía. En general, las personas que son señaladas como blancos, son sospechosas de brujería, aunque existe la posibilidad de que en realidad sean víctimas de un simple antagonismo. También existe la otra posibilidad de que ésta persona en cuestión, se haya alejado del comportamiento convencional. Es decir, cuando hay consenso general acerca del antagonismo entre el grupo y uno de sus miembros, hay consenso también, en cuanto a considerarle brujo. Cuando esto sucede, traicionar a este hombre ante el enemigo se vuelve innecesario, pues sus mismos hermanos de clan lo matarán. A estos hombres se les describe como personalidades de mal genio, a quienes les gustan los argumentos, y son dogmáticos. Hay personalidades que no llegan a ser clasificadas como brujos, pero que, sin embargo, despiertan codicia, porque tienen muchas mujeres, bienes, cerdos y buenas cosechas, pero no son generosos. En las personas que tienen éxito en sus huertos y en la crianza de sus cerdos, se tiende a ver una conexión con la brujería. Es decir, que estos hombres de éxito son sospechosos de brujería, y es posible que se manden al enemigo los materiales u objetos necesarios (pelo, pedazos de hojas usadas como taparrabo etc.), para que sean considerados como "blanco" en el campo de batalla. Para estos hombres es importante ser generosos, pues así mitigan la envidia de aquéllos que les rodean. Vale decir que el miedo a la traición, ya sea porque alguien es acusado de practicar brujería (en cuyo caso se manda el material necesario al enemigo, lo que convierte al implicado en blanco en el campo de batalla), o bien el miedo a la misma brujería, actúan como factores reguladores de la conducta, obligando a promover la igualdad socioeconómica en la comunidad (Rappaport 1984:130-132).

F. ACCESO A LA TIERRA

Los subterritorios, a su vez, se subdividen en áreas reducidas, controladas por unidades patrilineales más pequeñas, que pueden ser clanes o subclanes. Cada uno de estos grupos, posee áreas que no son contiguas y que, en las zonas arables, se subdividen en huertos de menos de un acre, controlados por individuos determinados.

La cantidad de recursos, como los terrenos de cultivo, son suficientes para cubrir las necesidades alimenticias de los tsembaga, pero ello no implica que cada individuo o grupo tenga el acceso a la tierra que tienen otros individuos o grupos. Esto se debe a que algunos grupos de descendencia poseen más terrenos que otros.

Los hombres poseen derechos sobre los terrenos de cultivo del grupo subterritorial, en virtud de su pertenencia a un determinado clan o subclan. La propiedad de la tierra es colectiva, en cuanto que cualquier individuo que carezca de un sitio para hacer su huerto, solicitará un terreno a otro miembro de su subclan, quien le dará el terreno para siempre. La distribución desigual de la tierra se ve contrarrestada por este tipo de arreglos entre miembros de un mismo clan.

El mismo principio opera también entre miembros de los tres clanes que ocupan la porción central del territorio. Respecto del acceso a la tierra, estos tres clanes se relacionan entre sí, como si fuesen los tres subclanes de un mismo clan. Ahora bien, los miembros de estos tres clanes no se casan entre sí, ya que creen que en las generaciones pasadas practicaron tales matrimonios; por lo

tanto, se consideran a sí mismos como cognados, vale decir, emparentados por lazos a través de mujeres, aunque dichos lazos no pueden verificarse en las genealogías.

En conclusión, puede decirse que la estructura multiclánica consiste legalmente (en términos ideales) en un agrupamiento de tres grupos de descendencia patrilineal; pero de hecho, este agrupamiento funciona como un solo grupo de descendencia cognaticio corporativo, ya que sus miembros comparten derechos de propiedad sobre la tierra, tanto mediante lazos genealógicos a través de las mujeres, como por lazos agnaticios. En la sociedad tsembaga el agrupamiento cognaticio que integra a los tres clanes (tsembaga, kwibigai y tomegai) es llamado "tsembaga-tomegai".

Como ya se ha dicho, las diferencias en cuanto a la distribución de terrenos de cultivo son superadas mediante transferencias de tierras a perpetuidad entre parientes, ya sean agnados o cognados. El sistema de tenencia de la tierra entre los tsembaga tiende a reducir las desigualdades socioeconómicas, y además, protege el medio ambiente impidiendo la sobre-explotación de determinadas áreas.

Los mencionados derechos de acceso a la tierra tampoco excluyen a miembros de otros grupos subterritoriales. Así, un hombre a menudo hace sus huertos en terrenos que no pertenecen a su grupo corporativo agnaticio o cognaticio, y que pertenecen al grupo agnaticio de su esposa. Entre parientes por afinidad la transferencia de terrenos de cultivo normalmente estará vigente durante toda la vida del beneficiario (marido de una agnada); sin embargo, este derecho puede transmitirse

a la generación siguiente. Empero ello no implica residencia uxori-local para el beneficiario. Entre los tsembaga el patrón de residencia marital es independiente del uso de la tierra, y tiende a ser virilocal. Un hombre puede vivir virilocalmente y cultivar un terreno que pertenece a los agnados de su esposa, lo que permitirá a aquélla ayudar a sus hermanos, cuyos huertos colindan con el suyo. El resultado de este proceso es que los huertos de miembros de diferentes grupos subteritoriales se hallan entremezclados (Rappaport 1984:17-28).

G. DENSIDAD POBLACIONAL

Los datos referentes a los tsembaga sugieren que cuando la densidad poblacional es baja y distancias considerables separan a grupos vecinos, hay poca mezcla permanente de la propiedad (tierras para huertos). Cuando esto sucede es porque la tierra, adquirida a través de la afiliación en un grupo agnático, conviene a la residencia del hombre, mientras otras tierras no son de su conveniencia. Con una densidad de población moderada/alta y distancias reducidas entre los grupos vecinos -condiciones que prevalecen frecuentemente entre los tsembaga - la mezcla de la tenencia de los huertos se incrementa, pues tierras mejor localizadas se pueden obtener a través de conexiones de afinidad y cognación. Cuando la densidad de población alcanza un punto crítico o se acerca a éste, el principio primario de filiación es enfatizado como la base para determinar los derechos sobre la tierra. La mezcla de la propiedad de huertos es inhibida y grupos sociales se fusionan o separan y pueden empezar a practicar la endogamia. Dice Rappaport (1984:26-27) que esta interpretación tiende a apoyar el argumento que concierne a la relación entre la agnación y la presión poblacional en las tierras altas de Nueva Guinea.

Los tsembaga están flanqueados, tanto al este como al oeste, por vecinos cercanos. Entre los tsembaga y estos grupos, las distancias pueden variar de media milla a milla y media. Entre los vecinos, se encuentran amigos y enemigos, con quienes se han peleado varias guerras. Con los vecinos amigos se intercambian artículos de consumo, y los territorios se encuentran separados, ya sea por un río o por una serie de colinas. Con los enemigos, no hay separación física dentro del mismo valle compartido. Es decir, su misma proximidad les hace tener más posibilidades de fricciones, ya sea porque algunos cerdos invaden huertos, o porque, eventualmente, pueden competir por tierras, puesto que estas son adyacentes (Rappaport 1984:99-101).

H. GUERRA

Parece que la pelea que originó la formación de los tsembaga como entidad política, fue propiciada por el aumento de la densidad de población. Fue la guerra que delimitó el actual territorio tsembaga y esta agrupación de facto, de unidades anteriormente autónomas, se ratificó en forma simbólica a través de la sincronización de los rituales que siguieron el término, exitoso para ellos, de las hostilidades (Rappaport 1984:27-28).

La población local forma una unidad militar que hará frente, eventualmente, al enemigo. Cuando surgen disputas entre dos subclanes que comparten un territorio que tiene acceso a recursos no domesticados y cuyos huertos se encuentran entremezclados, los dos grupos tratan de resolver o contener la disputa, a fin de evitar una escisión. Vale decir que la redispersión de la población dañaría los intereses de ambos grupos. Pero, una vez que se han establecido las hostilidades, la

venganza juega un papel fundamental en el mantenimiento de la pelea, pues cada muerte debe ser vengada. Sin embargo, como es difícil establecer un registro exacto de muertes, se dan treguas, y estas pueden durar años.

Las peleas entre grupos separados territorialmente son más frecuentes que entre grupos agnaticios. Estos constituyen una población local en la que todos los miembros de la población están íntimamente relacionados en una extensa red de parentesco, que sirve como canal para resolver conflictos. Sin embargo, ocurren peleas internas o peleas de "hermanos"; y pueden, eventualmente, llevar a una fisión, y al establecimiento formal de una enemistad. Sin embargo, Rappaport (1984:113) no se ocupa aquí de peleas internas.

Entre dos grupos combatientes, existen aliados de cada lado. Ahora bien, las muertes sufridas en los bandos de los aliados, serán puestas bajo responsabilidad del grupo al cual ellos apoyan. Es decir que, aunque la venganza juega un papel fundamental en la guerra, las muertes sufridas por los aliados no serán imputadas al grupo enemigo que se combate, sino al grupo amigo que se está ayudando. Dice Rappaport (1984:118) que esto, tal vez sirva para disminuir la frecuencia de las peleas y mitigar el sentimiento de antagonismo y venganza hacia el enemigo.

1. Guerra por Tierra.

No hay datos suficientes acerca de los motivos que han empujado a los tsembaga a la guerra. Tampoco los informantes aceptan las presiones sobre la tierra como el motivo que los induce a la

actividad bélica. Rappaport (1984:117) dice que es posible que el aumento demográfico y las consecuentes presiones sobre la tierra hayan creado tensiones y, consecuentemente, haya aumentado la irritabilidad entre los miembros de las comunidades. Aunque no hay información suficiente sobre el estado de la demografía o la ecología en el tiempo en el que se produjeron otras peleas, Rappaport sugiere que al menos la frecuencia de algunos tipos de conflictos depende de la densidad demográfica (Rappaport 1984:116).

Una de las consecuencias directas de conflictos graves, es decir, de enfrentamientos bélicos, es la redistribución de los grupos; empero, no hay información suficiente ni censos acerca de la población durante e inmediatamente después de una pelea. Sin embargo, uno de los ejemplos que presenta Rappaport (1984:114-115) es un conflicto surgido 30 o 40 años antes de que hiciera su trabajo de campo. Parece que la población en ese tiempo oscilaba entre 250 y 300 personas en un territorio más pequeño que el ocupado después, lo cual bien puede significar que se estaba ejerciendo presión sobre la tierra. El motivo del conflicto fue más bien trivial, pues no se produjo el asesinato de una persona o una afrenta grave. Rappaport señala como un factor significativo la filiación agnática de los principales implicados en el conflicto. Uno de éstos, que había herido con una flecha al intruso que había entrado en su huerto y consumido su caña de azúcar, era un tsembaga por nacimiento, pero se encontraba viviendo con los dimbagai-yimyagai. El que robó la caña de azúcar vivía con los tsembaga, pero era un hablante del karam. Otro punto importante que señala Rappaport (1984:115-116) es el hecho de que en ese tiempo había ocho hombres merkai (los merkai pertenecen a un subclan tsembaga) viviendo y haciendo sus huertos en forma uxorilocal, o sororal, en territorio de los dimbagai-yimyagai, mientras que había solamente un individuo

dimbagai-yimyagai que estaba haciendo huertos en territorio merkai. El hombre que fue herido, pero no de gravedad, no era entonces, un merkai. Es decir que los merkai no estaban obligados a vengarlo. En lugar de tomar el incidente como un asunto puramente local, se engancharon en una guerra. Lo interesante en este suceso, es lo que explica Rappaport acerca del incidente. Los citados hombres merkai trabajaban sus huertos en territorio dimbagai-yimyagai, porque había escasez de tierra en su propio territorio. El hecho de que estos hombres hayan peleado del lado de los dimbagai-yimyagai, contra sus propios agnados, indica que se habían adherido a los dimbagai-yimyagai, o que de hecho ya se estaban fusionando. Pero, la posibilidad de fusión de dos grupos deja de existir cuando hay escasez de tierra.

Es decir que, aunque no se hable de guerra por tierras, la presión poblacional subyace en esta. En este caso, como subraya Rappaport, el problema no ameritaba la guerra, sin embargo se engancharon en ella, y la consecuencia fue la expulsión definitiva del grupo supuestamente agresor, pero que, en realidad, estorbaba a uno de los clanes tsembaga. Las condiciones de subsistencia eran tales que se había creado un clima propicio para el surgimiento de hostilidades, que no serían resueltas sino con la guerra y eventual expulsión de uno de los grupos (que no pertenecía al conglomerado de los tsembaga).

La ocupación del territorio del grupo derrotado no se lleva a cabo de inmediato, pues hay restricciones supernaturales. Sin embargo Rappaport (1984:144) , menciona un caso en que similares restricciones no fueron suficientes para contener las presiones demográficas y económicas, pues el grupo vencedor, que quería ocupar de inmediato el territorio de los vencidos,

llegaba al límite de capacidad de soporte de su propio territorio.

Los vencidos no son los únicos que abandonan su territorio, sino también, y esto es importante, el territorio ha sido abandonado por sus ancestros. El grupo vencido realiza sacrificios de cerdos para sus ancestros, invitándolos a venir al nuevo lugar, que les ha sido otorgado por grupos que les han dado refugio. Es decir que con los conflictos hay un movimiento importante de redistribución de la población y de la tierra. Pero estos procesos de anexión de tierra por medio de conquistas y guerras son reversibles a través de procesos pacíficos. Dejar la tierra conquistada está relacionado directamente con ideas nativas acerca del origen de enfermedades o muertes que la población actual esté sufriendo. Se atribuye la causa a fuerzas supernaturales (espíritus de ancestros, magia). Pero lo que señala Rappaport es que estos grupos tienen efectivamente, menos población y consecuentemente ya no necesitan esa tierra (Rappaport 1984:171-173).

2. Tipos de guerras.

Los tsembaga tienen al menos dos tipos de peleas (Rappaport 1984:120-121). A una la llaman "pelea pequeña o de nada". En ésta las armas que se usan no son letales. Son peleas que se alargan lo suficiente para que los ánimos se calmen, y salga la agresividad acumulada. En este tipo de confrontación, los aliados de cada bando tratan de apaciguar los ánimos de los principales contendientes. Al otro tipo de pelea Rappaport la llama "la verdadera pelea" o la "pelea del hacha". Los tsembaga la llaman pelea "verdadera". En ésta se utiliza otro tipo de armas además de las hachas, como lanzas, arcos y flechas. Los rituales que anteceden a una pelea de tal

envergadura son mucho más elaborados. Es decir que, para engancharse en una de estas peleas, hay que llevar a cabo ciertos preparativos que pueden tomar tiempo (como el festival *Kaiko*). No pueden iniciar este tipo de hostilidades de la noche a la mañana.

3. La tregua

La ceremonia de la tregua marca el fin de los combates. Se lleva a cabo con el sacrificio de cerdos. El número de cerdos sacrificados varía en relación con el tamaño de la piara, la duración del conflicto y el número de bajas en el combate. Algo de suma importancia en estos rituales, aparte de poner fin a las restricciones supernaturales, es que reorientan las actividades de los participantes hacia actividades pacíficas y reafirman a éstos como individuos apegados a su grupo particular, y la unidad social global. Esto se lleva a cabo por medio de la plantación, en su territorio, del arbusto simbólico *rumbin*, que será desenraizado en tiempo de nuevas hostilidades. Sin embargo, en tiempo de tregua quedan aún muchas restricciones y tabús referentes a comida y a las posibles relaciones con el enemigo (Rappaport 1984:146-152).

Los tabús y los rituales juegan un papel muy importante en la vida de los tsembaga. Los tabús y sus prácticas concomitantes juegan un papel preponderante en el apaciguamiento de los guerreros, pues, por lo general, conciernen a partes antagónicas en conflictos pasados. Por medio del tabú, las partes antagónicas pueden llegar a una convivencia pacífica y hasta cooperativa en determinadas circunstancias, al verse separadas, por ejemplo, en el caso de comer la misma comida o utilizar los mismos fuegos para cocinar, pero no les impide trabajar juntos en el bosque,

o en el huerto. Es decir que, cumpliendo los preceptos que los tabús indican, se impide que los sentimientos negativos lleguen a prevalecer en detrimento de los demás aspectos de las relaciones entre los dos grupos antagónicos (Rappaport 1984:209-210).

En uno de los rituales concernientes al establecimiento de la paz se intercambian mujeres o, por lo menos, se promete hacerlo en un futuro. Por medio de estas mujeres se pretende reemplazar a los que fueron asesinados por el grupo al que pertenecen dichas mujeres. Aunque no se reemplaza a cada uno por una mujer, sí se supone que, con el tiempo, ellas darán suficientes hijos para ponerles los nombres de las víctimas. Con esto se acaban las antiguas enemistades y se establecen lazos de parentesco entre viejos enemigos (Rappaport 1984:220).

Durante los combates hay alto al fuego ritual y también ofrecimiento de puercos. Cuando los heridos están graves se requieren interrupciones de la pelea y se sacrifica un puerco. Este puerco, que será ofrecido a los espíritus rojos (a los cuales se les considera "calientes", al igual que los guerreros) que ayudan en el combate, será consumido por el herido y sus agnados. Rappaport explica que el consumo inmediato de proteína ayuda a restablecer los niveles de nitrógeno en el cuerpo que, debido a la tensión del combate, o en el caso específico de un herido y sus parientes, serían los que estarían sufriendo más el correspondiente desequilibrio (Rappaport 1984:142).

I. LA IMPORTANCIA DE LOS CERDOS ENTRE LOS TSEMBAGA

La crianza de los cerdos lleva un intrínseco costo alto, pues se gasta mucha energía para

alimentarlos. También sucede que es necesario buscar a muchos cerdos que se pierden. Hay que reparar los cercos y los huertos que hayan arruinado dichos animales. Aunque con su carne se obtiene una buena cantidad de proteína y de grasa, es muy posible, dice Rappaport (1984:63), que se gaste más energía en su crianza que lo que se obtiene de regreso con su carne. Tainter (1988:95) afirma que el costo de la crianza de animales sigue el mismo patrón de la disminución de las ganancias marginales.

Desde el punto de vista puramente nutricional, es seguro que los cerdos prestan importantes servicios a la población tsembaga. Por ejemplo, una piara pequeña ayuda a mantener las áreas residenciales limpias, así como los huertos (Rappaport 1984:58).

Una piara numerosa requerirá trabajo extra y causará muchos problemas ya que los cerdos pueden invadir huertos y destruir los cultivos, pues se comen todo. También hacen daño a los terrenos en barbecho, cuya recuperación se impide. Vale decir que, desde el punto de vista ecológico, una piara grande es nefasta. Además, cuando una piara crece demasiado, los caseríos tenderán a fragmentarse, pues habrá una tendencia a alejarse para que los cerdos no causen problemas a los vecinos, puesto que pueden surgir conflictos entre dueños de cerdos y dueños de huertos (Rappaport 1984:68-70).

Los tsembaga pagan un precio alto por sus cerdos, pues éstos implican el gasto no sólo de comida, tierra y energía, sino que también obligan a que los hombres se alejen unos de otros, perdiendo así oportunidades para tener más interacción social. También la desnucleación de los

hogares los hace más vulnerables frente a posibles ataques enemigos. Alejándose, los individuos consiguen una disminución de la intensidad en sus contactos sociales, lo cual influye negativamente en su sistema político, puesto que el medio para obtener un consenso en asuntos de relevancia política son las pláticas informales, las cuales se llevan a cabo en senderos o en visitas informales.

Hay diversos factores que intervienen en el tamaño de la piara. Por ejemplo, si el lugar es bueno habrá abundancia de comida para todos, y esto incidirá directamente en el crecimiento de la piara. Pero, si la población humana sufre un número elevado de infortunios en ese lugar, en un determinado período, tendrá que sacrificar cerdos para que los espíritus le ayuden. La carne de puerco será consumida por los afectados, es decir los enfermos, heridos, y sus parientes. Esto quiere decir que, si el lugar no es bueno, se tendrá, por diversas razones que sacrificar más cerdos, y será imposible acumularlos (Rappaport 1984:153-157).

J. ESPIRITUS Y ECOSISTEMA

Para los tsembaga los espíritus son un componente significativo del medio ambiente y, por lo mismo, les dedican toda una serie de rituales. Relacionan determinados espíritus a determinados niveles de su territorio. Los tsembaga consideran que los espíritus de tierra baja están implicados en el ciclo de la fertilidad, crecimiento y descomposición, en el que, forzosamente, entran todas las cosas vivientes. Pero, aunque la descomposición es necesaria a la vida también implica muerte, y por ello dichos espíritus son peligrosos.

Los espíritus rojos *rawa mugi* residen en la selva alta y son de aquellos tsembaga que han tenido una muerte sangrienta. Los tsembaga creen que esa parte de la selva es su residencia y que han prohibido cortar árboles, salvo en algunas ocasiones para llevar a cabo rituales. Vale decir que estas creencias ayudan a la preservación de la selva virgen. Estos espíritus, en contraste con los de tierra baja, son considerados calientes, secos y duros, lo que implica fuerza, a diferencia de la fertilidad de los otros. Estos últimos ayudan a los combatientes en tiempo de guerra (Rappaport 1984:38-40). La cosmovisión que tienen los tsembaga del medio que les rodea, y la relación con el mundo de los espíritus, tiene una incidencia positiva en la preservación de su ecosistema.

K. EL CICLO CEREMONIAL *KAIKO*

Son las mujeres las que cuidan y alimentan a los cerdos. Como los cerdos son propiedad individual, algunas mujeres, cansadas del trabajo que los cerdos representan, empiezan a quejarse con sus maridos de una manera insistente, ejerciendo así presión sobre ellos. Declaran que la piara es lo suficientemente numerosa como para desenraizar el *rumbin* y empezar una "ceremonia de cerdos *Kaiko*". Dice Rappaport (1984:158) que en realidad es difícil establecer cuántos cerdos son suficientes para empezar un "festival *Kaiko*". Se podría decir que cuando la piara se hace demasiado costosa, en términos de costo-beneficio, las mujeres empiezan a decir que ya es tiempo de empezar un ciclo ritual de cerdos. Cuando la piara aumenta, la mujer tiene que trabajar muy duro para poder alimentarla, y cuando esto sucede parece que se llega a un consenso para hacer presión sobre los hombres y llevar a cabo el festival, en el que serán sacrificados muchos cerdos.

Dice Rappaport (1984:160-161) que este ciclo ceremonial sirve por lo menos dos propósitos:

1) acabar con una relación de parasitismo que se ha tornado muy costosa, pues demanda demasiada energía por parte de las mujeres el alimentar y cuidar a los cerdos, 2) proteger los huertos de la destrucción que hacen los cerdos. (Aquí, la relación se vuelve de competencia, pues los cerdos comen la misma comida que los tsembaga).

Ambas situaciones se desencadenan por la densidad de población de cerdos y gente. Pero, en la situación en la que los cerdos se vuelven verdaderos competidores del hombre por la tierra, es decir, cuando la población humana es también densa, es más fácil que los puercos se vuelvan una amenaza real para los huertos, puesto que habrá más huertos y menos distancia entre estos.

Sin embargo, parece que los procesos de regulación del sistema operan por debajo de la capacidad de soporte de la tierra. Es decir, que hay una relación directa entre los ciclos rituales y la relación simbiótica entre los cerdos y la gente. Cuando se rompe el equilibrio entre los requerimientos de los cerdos y la gente, ya sea por razones de parasitismo y/o de competencia por parte de los cerdos, es cuando se llega a un consenso sobre la conveniencia de llevar a cabo el festival *Kaiko*, o de los cerdos. El hecho de que esto se lleve a cabo por debajo de la capacidad de soporte de la tierra tiene consecuencias ecológicas sumamente importantes, pues, según Rappaport (1984:160-165) ayuda a que se tengan ciclos adecuados de barbecho para la tierra, donde hoy es bosque secundario. También ayuda a preservar bosques vírgenes que, aunque no están en las mismas zonas donde los tsembaga tienen sus huertos, si hubiese presión demográfica

sobre la tierra se convertirían en tierras de cultivo.

Además, el festival Kaiko cumple varias funciones sociales: estimula alianzas tribales, el movimiento de bienes, y en estas ceremonias las mujeres, que vienen de otras comunidades, tienen oportunidad de ver a los danzantes quienes desplegarán todo su arte en la danza. Dice Rappaport (1984:190-196) que el *kaiko* facilita el apareamiento sexual.

Desenraizando el *rumbin*

Esta dinámica implica ciertos elementos claves, como los cerdos y el desenraizamiento del arbusto llamado *rumbin*. Como se ha mencionado antes, para acumular suficientes cerdos y poder llevar a cabo el desenraizamiento del *rumbin*, el terreno tiene que ser "bueno", y esto puede tomar hasta cinco años. Sin embargo, aun si el lugar es "malo", con el tiempo se logrará acumular cerdos, aunque ello tarde de 15 a 20 años. De un modo u otro, los cerdos se convertirán, eventualmente, en competidores (cuando no haya suficiente comida) o en parásitos más que molestos (cuando sean tan numerosos que el alimentarlos y el cuidarlos sea demasiado costoso para las mujeres). Al lograrse la acumulación suficiente de cerdos, o al menos el consenso de que así es, se podrá empezar un festival *kaiko*.

La ceremonia empezará desenraizando el *rumbin* y las ceremonias pueden tener una duración hasta de un año. En estas se llevan a cabo casamientos, alianzas tribales e intercambios comerciales. Al término del ciclo ritual se sacrificará la mayoría de los cerdos, y se compartirá la

carne con grupos vecinos y con los aliados. El pago a los aliados es sumamente importante, pues mientras no se hayan pagado las "deudas", tanto a los aliados como a los espíritus, no se pueden enganchar en otra guerra. Una vez que el grupo ha finalizado con las ceremonias, es libre de empezar hostilidades hacia otro grupo (Rappaport 1984:151-152).

Así empieza un nuevo ciclo de cambios, por ejemplo, la redistribución de tierra y/o de población. Aunque no se puede afirmar que el *kaiko* sirva como contenedor de la población humana, sí tiene una relación directa con el hecho de que la población se engancha en una guerra, puesto que para llevar a cabo hostilidades hay que desenraizar el arbusto llamado *rumbin*, y este se arranca con un festival *kaiko*. Pero, como cuando hay presión demográfica hay competencia entre cerdos y humanos, esto hace que disminuya el número de cerdos necesarios para llevar a cabo el *kaiko*, y poder así arrancar el *rumbin*. Dice Rappaport (1984:164-165) que con una densidad de población alta se hacen más frecuentes los ataques a los vecinos, porque habrá consenso en que el número de cerdos necesarios sea menor, y será más fácil acumularlos. Ahora bien, entre grupos antagónicos, el hecho de que un grupo empiece con el *kaiko*, pone en guardia al otro grupo. Pero, como el festival dura más o menos un año, el otro grupo tiene tiempo de prepararse y empezar su propio festival antes, o poco después de que el primero haya finalizado el suyo. Nunca se ataca a un grupo que está ocupado con el festival *kaiko*.

L. INTERPRETACION

Dice Rappaport (1984:224) que los rituales maring, aparte de servir a la reelaboración de las

relaciones económicas que surgen de la interdependencia de los grupos, también proporcionan formas para reunir grupos de magnitud supralocal para empresas forzosas, y proporciona un conjunto de convenciones que regirán estas empresas. Se argumenta que la función reguladora del ritual entre los tsembaga y otros grupos maring ayuda a mantener el medio ambiente, a no degradarlo; limita las guerras a una frecuencia que no pone en peligro la existencia de la población regional, ajusta la relación entre hombre y tierra, facilita el comercio, distribuye el excedente de cerdos en forma de carne de puerco entre la población regional, asegurándole a la gente proteína de alta calidad cuando más la necesita.

En el trabajo de Rappaport se puede observar la manera en que la sociedad tsembaga maneja diferentes aspectos de su integración social, política, económica y religiosa, en un medio ecológico donde tienen, todavía, la suficiente libertad para aplicar sus propias reglas y resolver sus conflictos.

Las cuestiones más importantes (aunque los mismos tsembaga no las reconozcan como causantes de sus guerras, Rappaport demuestra que sí subyacen en los conflictos), son la demografía y la distribución de tierra. Como Rappaport sugiere, lo verdaderamente importante es el hecho de que los tsembaga tengan un sistema que les permita desencadenar una serie de mecanismos encaminados a recuperar el equilibrio del sistema mismo, es decir el equilibrio entre hombre-cultura-medio ambiente. Es así como vemos las diferentes acciones que están encaminadas a recuperar dicho equilibrio. Uno de los factores, tal vez el más importante, que determina el éxito del sistema es, precisamente, el hecho de que se ponga en operación cuando no se han rebasado

aún los límites de soporte de la tierra. Esto es de suma importancia, pues permite la recuperación del nivel de vida perdido, ya sea porque hubo escisión del grupo, o bien porque se ganó territorio mediante la guerra, abriendo la posibilidad de expansión. Una de las consecuencias directas es que se evita el deterioro ecológico.

Según autores como Tainter (1988) y Harris (1986), la evolución está enmarcada por un esquema de costos/beneficios, en cualquiera o casi cualquiera actividad humana racional. Los tsembaga permiten observar claramente la manera en la cual los beneficios aportados por los cerdos se ven sobrepasados por los costos enormes que su crianza implica. Sin embargo, cuando se alcanza un determinado punto en el que se empieza a ejercer demasiada presión sobre el sistema, se llega al consenso tácito de que es "tiempo" de llevar a cabo un festival *Kaiko*, en el cual se sacrificarán casi todos los cerdos. El ciclo ritual determina y regula las relaciones de los tsembaga con sus recursos y sus vecinos.

III. LOS YANOMAMI

Los yanomami forman una sociedad compuesta de pueblos política y económicamente autónomos. En los años de la década 1980, la población yanomami sumaba unas 15,000 personas, distribuidas en aproximadamente unas 200 comunidades independientes, dispersas en la selva amazónica de Venezuela y Brasil (Chagnon 1988:986, 1983:1). Los pueblos yanomami se denominan *shabono*. El shabono es una casa grande con un techo comunal semi-circular y una plaza central, donde cada familia construye la porción del techo común que le corresponde y tiene su propio hogar (Chagnon 1977:27, 1983:52).

Los yanomami viven en la selva tropical. Buscan las llanuras interfluviales de los ríos mayores para establecer sus shabonos. Dos estaciones mayores dominan su ciclo anual: la estación de lluvias y la estación seca. La selva que ocupan es relativamente densa y contiene una variedad de palmas y árboles de madera dura. La selva provee también una gran variedad de plantas y animales para su sustento (Chagnon 1983:4-5).

La vida diaria de los yanomami gira alrededor de las siguientes actividades: el trabajo en los huertos, la caza, la recolección de frutos y semillas silvestres, la recolección de madera y agua, visitas sociales y fabricación de las pocas posesiones materiales que tienen, como canastas, hamacas, arcos, flechas y tintes vegetales con los cuales decoran sus cuerpos.

A. MODOS DE SUBSISTENCIA

La subsistencia de los yanomami se basa principalmente en la horticultura, se complementa con

los productos de la caza y la recolección (Chagnon 1983:59-60). Aunque los yanomami dedican casi el mismo tiempo a la cacería que a sus huertos, el 85% de su alimentación consiste en plantas cultivables (Chagnon 1977:33). Una gran parte de su dieta consiste en plátanos y bananos (Lizot 1971:157). También son importantes algunas raíces (mandioca, taro, camote), el fruto de una palmera cultivada, el aguacate y la lechosa. Los huertos proporcionan también tabaco, plantas alucinógenas y mágicas usadas en la hechicería, material para la fabricación de flechas, el algodón para fabricar hamacas, plantas fibrosas y pigmentos. Los yanomami utilizan alrededor de unas 50 plantas cultivables (Chagnon 1973:127-128).

Cuando el huerto está invadido con maleza y las cosechas se han reducido, se le añade una nueva extensión de tierra a un extremo del mismo huerto limpiando lo que sea necesario. Un huerto yanomami puede durar alrededor de tres años contando desde el inicio de su plantación (Chagnon 1983:68). La disposición de las parcelas en el huerto comunitario es una expresión espacial de la disposición de los patrilinajes y de las familias en el interior del shabono. El lugar donde se planta un nuevo huerto y la distribución de las parcelas en el interior del mismo, se determinan por consenso (Lizot 1971:155).

B. DISTRIBUCION DEMOGRAFICA, PATRON DE ASENTAMIENTO Y GUERRA

Según Vayda (1961) la guerra entre los horticultores de corte y quema en Melanesia, América del Sur, así como entre los maoris de Nueva Zelandia, opera como un mecanismo para redistribuir la población en determinadas áreas cultivables (veáse el caso de los tsembaga), ya que este tipo de

horticultura requiere que un grupo tenga más tierra a su disposición de la que realmente cultiva. Sin embargo, entre los yanomami los movimientos de población ocurren antes de que la comunidad haya alcanzado los límites de la productividad agrícola. La guerra es el factor primordial que causa esos movimientos, pero no produce los resultados adaptativos en términos de la relación hombre-tierra como lo sugiere Vayda. Dicho de otro modo, la causa de la guerra entre los yanomami no es la lucha por la tierra. Los yanomami no utilizan el bosque de crecimiento secundario, como lo hacen otros horticultores de quema y roza, ya que poseen una cantidad ilimitada de selva virgen para hacer sus huertos. (Chagnon 1973:124-125). Los shabonos enemigos rara vez estarán a menos de tres días de camino, y los aliados se encuentran a un día o medio-día de camino.

Chagnon (1973:126) distingue dos determinantes ecológicas que influyen en la movilidad de los shabonos yanomami. La adaptación de los yanomami a su entorno es resultado de factores físicos y sociales. Su ecología cultural y patrón de asentamiento deben comprenderse tomando en cuenta estos dos tipos de variables. Por lo tanto Chagnon hace la distinción entre los micro-movimientos, los cuales son una adaptación a la rotación de huertos, y los macro-movimientos que constituyen una adaptación a circunstancias bélicas y son de naturaleza política.

1. Micro-movimientos

Los micro-movimientos son una adaptación a la rotación de los huertos por medio de la anexión de una nueva parte al huerto existente, o bien, la limpieza de un terreno para hacer un nuevo

huerto a unos cientos de metros más lejos del ya existente. La razón que exponen los yanomami para estos micro-movimientos es que cuando la vegetación empieza a crecer en los huertos viejos, se pone densa y es muy espinosa, por lo tanto, limpiar el sitio se vuelve una tarea ardua y tediosa. Según Chagnon (1983:69-70) los yanomami prefieren quedarse en un área por largo tiempo, especialmente si esta es una fuente fiable de caza en un perímetro razonable. Dice que hay varios casos en los que una aldea se ha quedado en una misma zona durante 30-40 años, abandonándola únicamente cuando las presiones bélicas son abrumadoras. Otra de las razones para quedarse en una zona son los frutos de la palmera *rasha* que se planta cada vez que se hace un huerto y sigue dando fruto mucho tiempo después de que el huerto es abandonado.

2. Macro-movimientos

Chagnon (1983:72-73) introduce el concepto de "circunscripción social", análogo al de "circunscripción ambiental" de Carneiro (1970), para explicar la relación entre distribución demográfica, movilidad, guerra y tendencia hacia una mayor complejidad socio-política entre ciertos grupos yanomami.

Los movimientos de larga distancia provocados por la guerra, tienden a ser más largos en la periferia del territorio enfocado en el estudio, que los movimientos efectuados en el centro del mismo. Chagnon hace la aclaración que la noción de periferia es difícil de precisar. Hay diferencias entre la periferia este y la periferia oeste. En la periferia oeste los grupos son más belicosos. Chagnon cree que ésto se debe a lo reciente de la penetración yanomami a estos

territorios desde el centro de la distribución tribal original, mientras que los territorios del este han sido ocupados desde hace más tiempo (hay referencias a los yanomami en esta zona a principio del siglo pasado) (Chagnon 1983:72-73).

Chagnon observa que los shabonos situados en el centro del área estudiada tienen restringida su habilidad para moverse, porque están rodeados de vecinos. Dicho de otro modo, la densidad de población es más alta (los pueblos están más cercanos unos de otros) en el centro de un bloque de población yanomami que en la periferia. Los pueblos del área central tienden a ser más grandes y más numerosos que los de las otras áreas, y también necesitan más guerreros. Como consecuencia de esto, la guerra es más intensa en esta zona porque los pueblos del centro tienen menos movilidad que los de la periferia, es decir, tienen menos oportunidades de huir o de trasladarse a otro lugar cuando se enfrentan a enemigos poderosos (Chagnon 1973:173).

Otro factor demográfico que influye sobre la intensidad de la guerra, es una tasa mayor de infanticidio femenino en el centro. Las formas de planificación familiar que practican los yanomami son la abstinencia sexual durante el período de lactancia y el infanticidio. Pero existe una tendencia a matar más frecuentemente a niñas que a niños por razones ideológicas, dado que los varones son considerados como futuros guerreros y protectores de la comunidad. Además, se ejerce presión sobre las mujeres para que el primogénito sea un varón, de lo contrario los maridos se enfadan y pueden maltratarlas. Por lo tanto, si una mujer tiene como primer bebé a una niña, existe la probabilidad de que la mate por miedo a represalias del esposo. Esta práctica ocasiona una escasez de mujeres a largo plazo y más conflictos entre los hombres. La escasez de esposas

aumenta aún más con la práctica de la poliginia por hombres de poder y prestigio. El resultado es que hay conflictos internos entre los hombres de un mismo shabono, porque pueden ser agnados y estarían en competencia para conseguir esposas. Los casos de adulterio también producen conflictos. Ahora bien, demasiados conflictos pueden provocar la escisión del shabono. Se dan también guerras entre shabonos debido a la escasez de mujeres, los guerreros realizan expediciones contra grupos enemigos para raptar a sus mujeres (Chagnon 1973:134, Bates 1996:133).

Por consiguiente, los shabonos del centro tienden a desarrollar alianzas políticas que permiten que comunidades independientes establezcan relaciones pacíficas entre sí, lo que contribuye a reducir el riesgo de guerra entre las mismas. La formación de alianzas implica un largo proceso (Chagnon 1983, cap.5). En la primera fase los miembros de dos shabonos diferentes intercambian regalos, en la segunda fase se dan fiestas y en la tercera fase se intercambian mujeres. La alianza entre dos comunidades culmina en alianzas matrimoniales. Esta última etapa del proceso es la más difícil de lograr.

El sistema de alianzas exige una mayor entrega a los cultivos. Las fiestas entre grupos aliados se hacen en forma recíproca. Los habitantes de un shabono no sólo deben producir suficiente comida para ellos mismos, sino que sus huertos deben producir excedentes a fin de alimentar a sus aliados invitados a una fiesta, o a un grupo de refugiados que se hayan visto obligados a abandonar su shabono y sus huertos a causa de los ataques de enemigos más fuertes. Por consiguiente, los shabonos del centro poseen huertos más grandes que los de la periferia, lo que a su vez reduce su

movilidad. Las variedades de plátanos y bananos que constituyen los cultivos principales de los yanomami, se reproducen por esquejes, los cuales hay que transportar al nuevo huerto, y esto requiere mucho tiempo y esfuerzo, especialmente si éste se encuentra a una distancia de varios días de camino del huerto original. Un huerto representa una gran inversión de trabajo y no puede ser fácilmente abandonado. Tener huertos más grandes implica tener menos movilidad, y esto a su vez ocasiona un aumento en intensidad de la guerra, ya que en el centro los grupos no pueden emigrar tan fácilmente como lo hacen los de la periferia. Se establecen alianzas para evitar así los conflictos intergrupales, dando como resultado relaciones socio-políticas más intensas. Como dice Chagnon (1973:136), "donde la guerra es intensa y la emigración fuera del área no es posible, hay una selección para grupos locales más numerosos y relaciones intergrupales más elaboradas". Los jefes de los pueblos del centro tienen más poder, puesto que son ellos los líderes en la guerra. En síntesis, los pueblos del centro del territorio muestran características de un desarrollo político más avanzado que el de los pueblos de la periferia.

Para que se de un macromovimiento, lo primero es que se reconozca el peligro (peleas violentas, algún pariente cercano o uno mismo puede ser herido o muerto) de seguir viviendo en la aldea o en la zona donde se está. Los miembros de la aldea tienen que actuar conjuntamente para el desplazamiento de la misma. Cuando se temen incursiones enemigas, el estado de ansiedad de la población es alto, nadie sale solo de la aldea. En otros casos, puede haber facciones dentro de la misma aldea, entre las cuales se incrementan las discusiones, la mutua hostilidad y la agresividad de los duelos debido a casos de adulterio. También, la tensión puede aumentar por cosas triviales. Lo importante aquí, es que parece que hay un límite máximo en el tamaño de un grupo para que

éste pueda trabajar de una manera cooperativa y organizada, basado en principios de parentesco, descendencia y casamientos. Los grupos organizados a través del parentesco pueden alcanzar cierto tamaño antes de que empiecen a fragmentarse en pequeñas facciones. Este límite en tamaño, parece que está relacionado con las propiedades inherentes del parentesco y las alianzas matrimoniales en función de la organización tribal y los recursos estratégicos para su subsistencia (Chagnon 1983:73). Es precisamente ésto lo que nos lleva a la teoría de Tainter: alcanzado un cierto límite de crecimiento y complejidad el grupo se escindirá, pues los beneficios de seguir juntos no compensan los costos.

En los shabonos más grandes se incrementarán los conflictos internos entre sus miembros y eventualmente se escindirán en shabonos más pequeños con una cohesión social más fuerte (Chagnon 1983:129-132). La distancia entre los grupos que se han separado puede ser grande o pequeña, ésto dependerá de la naturaleza de la confrontación. Pueden darse diversas soluciones. Es posible que hagan dos shabonos que estén separados uno de otro solamente por unos cuantos metros. Pero ésto se definirá dependiendo de las circunstancias, pues el hecho de la escisión los hace más vulnerables a un ataque de vecinos hostiles, que tal vez no los hayan atacado hasta entonces por ser una aldea grande. Sin embargo, si en la confrontación interna se da la muerte de alguien, la separación es definitiva y se asumen los riesgos. Una de las partes se irá lejos y tendrá que hacer un nuevo huerto. Ahora, el tener que irse lejos y hacer un nuevo huerto implica varias cosas. Pueden buscar refugio con vecinos amistosos, lo cual implica también ciertos costos, pues los anfitriones harán avances sexuales a las mujeres de sus huéspedes, o exigirán esposas. A menudo, los refugiados se ven obligados a ceder mujeres (hermanas, hijas) a sus aliados y

hospederos sin que estos tomadores de esposas tengan que cumplir con el servicio de yerno (éste puede durar hasta dos años e implica la residencia uxorilocal). Por esta razón los refugiados tratarán de salir cuanto antes del shabono hospedero y recobrar su independencia.

También pueden decidir vivir extensamente de comida silvestre y hacer visitas periódicas a aldeas amistosas donde descansarán y donde comerán hasta la saciedad para después irse. Mientras, trabajarán preparando su nuevo huerto. En general, quieren irse lo más lejos posible de sus enemigos, pero también estar lo más cerca posible de sus aliados. También, tomarán en consideración la distancia a sus antiguos huertos, pues así pueden seguir explotando los frutos de las palmeras que cultivan. No quieren hacer movimientos con los cuales se vean obligados a transportar los esquejes a grandes distancias y tampoco quieren ser demasiado dependientes de sus aliados.

C. ESPECULACIONES ACERCA DE LAS CAUSAS DE LA GUERRA

Para descubrir las causas subyacentes a la guerra entre los yanomami M. Harris (1986) plantea ciertas cuestiones que tienen que ser explicadas, como el hecho de tener: 1) aldeas chicas y baja densidad de población, a pesar de la abundancia de recursos (esto sucede en lo que Chagnon llamó zona periférica) 2) una mayor densidad de población y un mayor grado de ferocidad masculina en la denominada zona central (es decir, al centro de un bloque de población) 3) el infanticidio femenino, a pesar de la necesidad de tener más mujeres a causa de la proporción sexual desequilibrada y de la poliginia. En algunas zonas muy belicosas hay menos mujeres. La proporción mundial esperada por sexos es de 105:100 -niños:niñas, mientras en la zona estudiada

por Chagnon, la proporción es de 148:100 -niños:niñas.

Según Harris la población Yanomami tuvo un incremento demográfico drástico hace unos 100 años. Este aumento se puede relacionar a la introducción de un cultivo productivo y eficiente como son los plátanos y la introducción de las herramientas de acero, las cuales hicieron posible hacer huertos más eficientes y productivos. La ingestión de calorías extra, daría el mismo resultado que en la mayoría de sociedades pre-industriales, es decir, la posibilidad de procrear más niños. La intensificación en la producción provocó, consecuentemente, un aumento demográfico y éste a su vez provocó presión sobre los recursos del medio ambiente. Con el aumento de la población se ejerció presión en el ecosistema, es decir, menos consumo de calorías per cápita. En resumen, Harris dice que la intensidad de la guerra es una respuesta a la presión por mantener un determinado nivel de vida a través de la explotación de otras zonas más grandes de cacería y/o más productivas que estarían en competencia con aldeas vecinas. En cuanto a la intensificación del infanticidio femenino sería una respuesta para controlar el tamaño de la aldea. (Harris 1986:59-61).

Sin embargo, la deficiencia proteínica en la dieta de los yanomami se ha visto ampliamente refutada por los estudios de Chagnon y de Lizot. Según Lizot (1984:180-181, 1977) el argumento de M. Harris acerca de la carencia crónica de proteína en la dieta yanomami no toma en consideración la verdadera dieta de éste grupo, pues la carencia proteínica del plátano se ve grandemente compensada por la recolección de frutos silvestres que son ricos en proteína y por la cacería. Desconoce también los datos etnográficos: demografía, modos de producción, historia de

los yanomami, el tiempo invertido en la producción, la actitud hacia el trabajo (que no siempre es la misma en todas las comunidades), y la ideología respecto de la obligación de vengar las deudas de sangre, que promueve precisamente la guerra. Respecto del problema de la supuesta escasez de caza en territorio yanomami según M. Harris (1986:60), Lizot (1984:195) nos dice que cada comunidad yanomami tiene sus propios territorios de caza y que esos territorios son exclusivos y determinados por el uso y que nunca son objeto de discusión. Tanto Lizot como Chagnon, demuestran que los yanomami no sufren de una escasez endémica de proteína, sino todo lo contrario, su dieta es rica y variada. Incluso, otros grupos indígenas de América del Sur consumen más que lo suficiente en proteína animal, comparándolos con poblaciones industrializadas (Chagnon 1983:85-87).

D. ESCISION DEL SHABONO

Entre los yanomami, los miembros de un linaje lo son en función de la descendencia agnaticia. Cada shabono comprende varios patrilinajes. Cada linaje ocupa una serie de "fuegos contiguos", es decir espacios domésticos vecinos en el interior del shabono (Lizot 1984:113) y sus miembros comparten derechos respecto de las mujeres. No ejercen sus derechos acerca de un territorio, lo cual no tiene nada que ver con su corporación, sino que dominan y controlan a las mujeres, y las intercambian en función de sus intereses políticos. Arreglan los matrimonios de ellas para lograr alianzas políticas con otros shabonos. Existen también factores de división internos en un patrilinaje. Los hermanos nacidos de madres diferentes tienden a formar facciones opuestas que, al surgir conflictos, prefiguran una posible fisión del shabono (Lizot 1971:149).

La escisión de las aldeas yanomami puede considerarse como una falla en la solidaridad y Chagnon (1983:131) se propone descubrir los factores que influyen en la cohesión del shabono. Existen muchas variables que afectan el tamaño de las aldeas, ya sean de orden ecológico, demográfico, militar y social. Mucha de la cohesión interna en las aldeas yanomami se genera a través de las relaciones de parentesco, lazos matrimoniales y el carisma de individuos particulares.

Chagnon compara dos bloques de población específicos: los namoweiteri y los shamatari (Chagnon 1983:79). Las aldeas shamatari tienden a ser más grandes y más pobladas y están más lejos las unas de las otras. En algunas de las aldeas shamatari, la población del shabono ha alcanzado hasta 400 personas, mientras que en las de namoweiteri lo máximo ha sido 200 personas. Chagnon cree que esto se debe principalmente a dos causas: 1) los shamatari tienen menos vecinos hacia el sur, lo cual les permite expandirse y practicar lo que se llama agricultura pionera, que consiste en cortar selva virgen, 2) la guerra entre los shamatari parece ser más intensa, ya que 30 por ciento de las muertes se deben a la guerra o a duelos mortales, mientras que en el bloque namoweiteri éste porcentaje es de 25. El hecho de que la guerra sea más intensa es casi proporcional al tamaño de la aldea, pues una aldea pequeña se sentirá intimidada con mayor facilidad que una grande. Para Chagnon, el tamaño de la aldea está íntimamente ligado al grado de parentesco que existe entre sus miembros. En caso de escisión los agnados cercanos querrán quedarse juntos. En las aldeas shamatari, que crecen mucho más que las de namoweiteri, el grado de parentesco de sus miembros es más alto, como se verá adelante. Según Chagnon la razón para esto tiene que ver con los patrones de casamiento y parentesco en cada bloque de

población.

Los principios generales del modelo de la sociedad yanomami incluyen la descendencia patrilineal y el casamiento entre primos cruzados bilaterales (lo que implica la clasificación de primas cruzadas bilaterales como "esposas"). Es decir, que en términos ideales la sociedad yanomami se puede representar como dos mitades: una, X da esposas a Y, y recibe a cambio las mujeres con quienes se casarán sus varones. Cada persona pertenece al patrilineaje de su padre y, según el modelo generado por la terminología de parentesco, todos los hombres se casarán con mujeres que sean sus primas cruzadas bilaterales (Lizot 1971:146). Sin embargo, Chagnon advierte que, aunque los dos bloques de población yanomami se rigen por este sistema ideal, en la práctica existen diferencias notables entre los dos grupos (Chagnon 1983:128-145).

Existen divergencias entre el modelo (el matrimonio prescriptivo entre primos cruzados bilaterales) y la práctica, por razones genealógicas y demográficas (Chagnon (1983:132). Lo que quiere conocer Chagnon es la frecuencia relativa de estos tipos de matrimonios en el sistema real yanomami, y si el bloque shamatarí posee más o menos de un tipo cuando se le compara con el bloque namoweiterí.

Para esto hay que tomar en consideración todas las relaciones genealógicas entre cónyuges en todas las comunidades yanomami, no sólo la distribución de matrimonios individuales, sino la distribución de los tipos de relaciones para todos los matrimonios. Los arreglos matrimoniales entre miembros de grandes linajes, tienen como consecuencia que las aldeas shamatarí se

caracterizan por una cantidad más alta de consanguinidad entre todos los individuos. Estos tienen más parientes y parientes más cercanos que los habitantes de las aldeas namoweiteri.

Para medir el coeficiente de consanguinidad, Chagnon compara un determinado individuo con todos los demás en el mismo shabono. Se toman dos tipos de medidas. 1) Fg.con, que es la consanguinidad media entre un individuo y sus parientes genealógicos (excluyendo a los habitantes del shabono que no sean sus parientes, 2) Fg.all, es la consanguinidad media con todos los habitantes del shabono incluyendo los que no estén emparentados con él. Después se mide la diferencia entre Fg.con y Fg.all. Si ésta es relativamente pequeña, se deduce que el individuo está rodeado de parientes. Si por el contrario, la diferencia entre Fg.con y Fg.all es grande, se deduce que el individuo está rodeado de forasteros. Este cómputo se hace para cada habitante de la aldea y así se llega a un promedio para todo el shabono.

Al investigar la distribución de todos los tipos de relaciones para todos los matrimonios, Chagnon llega a la conclusión que en las aldeas shamatarí los hombres tienden, con más frecuencia, a estar emparentados con sus esposas como primos cruzados de primer grado que los hombres de namoweiteri. Dicho de otro modo, los hombres de las aldeas shamatarí se casan con primas en primer grado con mayor frecuencia que con primas más lejanas (Chagnon 1983:133-134). Chagnon pretende ver si es posible encontrar algún factor en los patrones de casamiento en los dos grupos que ayude a explicar esta diferencia. Dice que es fácil casarse con una prima cruzada si hay muchas mujeres de esta categoría en la comunidad (Chagnon 1983:136-137), pero la pregunta es ¿por qué hay más de estas mujeres en las aldeas shamatarí que en las aldeas

namoweiteri?

Según Chagnon, la respuesta hay que buscarla en la frecuencia de la poliginia y, a través de ella, los resultados reproductivos espectaculares a los que han llegado algunos hombres. Los fundadores del bloque shamatarí fueron menos numerosos y, a través de la poliginia tuvieron muchísimos descendientes, quienes a su vez, tuvieron la posibilidad de dar más mujeres a cambio de esposas. El resultado es que los hombres shamatarí poseen más primas cruzadas de primer grado. En el bloque namoweiteri hay más fundadores y ésto se refleja en la composición lineal de las aldeas. Un número más grande de linajes en un mismo shabono crea más oportunidades de conflictos en el intercambio de mujeres. Las promesas a largo plazo son substituídas por oportunidades a corto plazo. Otra de las consecuencias de tener un número más grande de linajes, como en el bloque de namoweiteri, es precisamente el grado más bajo de parentesco que existe entre todos los habitantes del shabono, lo cual reduce el grado de cohesión socio-política del mismo.

Chagnon (1983:134) concluye que el tamaño que puede alcanzar una aldea shamatarí está relacionado, de cierta manera, con que los hombres se estén casando con parientas más cercanas. El resultado es que los miembros de la población del bloque shamatarí están más emparentados entre sí que los del bloque namoweiteri. Y hay más solidaridad entre parientes cercanos que lejanos. Se puede decir entonces que las aldeas shamatarí pueden crecer más porque hay más solidaridad y esta es mayor porque el grado de parentesco es también mayor. Hay que notar que cuando se da la escisión de una aldea los parientes más cercanos (los agnados) tratan de quedarse

juntos y se separan de los parientes más lejanos.

Sin embargo, con el paso del tiempo y de las generaciones, los adultos hombres en cada aldea tendrán un parentesco más remoto. Sus padres tal vez hayan sido hermanos o primos hermanos, pero sus hijos y sus nietos estarán menos emparentados. La escisión produce dos nuevas aldeas, en las cuales, los coeficientes de parentesco entre sus miembros será más alto para los dos nuevos grupos que antes de la escisión. Pero no todos pueden quedarse con sus parientes más cercanos cuando se da la escisión del grupo. Algunos escogen quedarse con sus parientes por alianza (los parientes de su esposa) para no romper con su matrimonio. Una guerra entre estos dos nuevos grupos pone en una situación ambigua a estas personas. Estos hombres rehusan participar en incursiones contra el otro grupo que incluye parientes consanguíneos suyos. Si alguno de sus parientes cercanos es asesinado por venganza en una incursión llevada por su grupo actual, un hombre puede sentirse tan afligido que decide abandonar a su esposa y sus hijos, e irse a reunirse con sus parientes cercanos en el otro grupo, o bien, decide quedarse pero albergando resentimiento y odio hacia aquellos que participaron en el asesinato de su pariente. En la próxima pelea apoyará a aquellos que pelean contra los asesinos de su pariente. Por todo esto dice Chagnon que es sumamente difícil interpretar la guerra entre los yanomami, pues no es un fenómeno que contrapone a todos los miembros de una comunidad política contra todos los miembros de otra comunidad política distinta (Chagnon 1988:988).

El factor de densidad de parentesco parece estar relacionado con las incursiones por venganza, puesto que los agnados tienen la obligación de apoyarse mutuamente y vengar la muerte de sus

"hermanos" (hermanos y primos paralelos). Es difícil para un grupo pequeño organizarse y llevar a cabo una incursión. Los costos son altos y los hombres están dispuestos a tomarlos en proporción al apoyo mutuo que reciban de sus parientes. Mientras más alto sea el factor de densidad de parentesco hay más seguridad de que un alto número de individuos tomen esos riesgos. Saben que habrá represalias en el caso de que alguno del grupo sea asesinado. La existencia de la tradición del asesinato por venganza promueve también la cohesión, pues estimula a los individuos a quedarse cerca de sus parientes más cercanos cuando se forman nuevas comunidades a causa de la escisión (Chagnon 1988:989).

Según el sistema de parentesco clasificatorio de los yanomami la esposa ideal debe ser una prima cruzada bilateral. Sin embargo, los casamientos incestuosos (aunque la definición de incesto es más amplia que la nuestra) son bastante frecuentes y se llevan a cabo por medio de la manipulación de las genealogías, pero esto implica que en bloques de población como el de namoweiteri donde el grado de parentesco es menor y donde hay más linajes, al manipular las genealogías se está dando la posibilidad de tomar mujeres que estarían destinadas a otros hombres, lo cual puede provocar, y de hecho provoca, conflictos graves que pueden llevar incluso a la escisión del grupo (Chagnon 1983:142).

E. EL PAPEL DEL LIDER

En una de sus últimas publicaciones Chagnon (1988) argumenta que la guerra es consecuencia de la competencia entre organismos que combaten entre sí por recursos reproductivos. Tanto organismos como grupos de organismos cercanamente emparentados, tratarán de apropiarse de estos recursos a expensas de sus vecinos. Chagnon nos dice que la guerra es promovida por individuos "feroces" ("asesino", *unokai*), quienes son más violentos y tienen la reputación de serlo. El resultado, según Chagnon, es que estos hombres tienen más éxito reproductivo pues logran tener muchas esposas (poliginia), ya sea por alianzas o porque se las han apropiado. Por consiguiente tienen numerosos descendientes, los cuales tendrían un coeficiente de consanguinidad más alto, lo que aumentaría las posibilidades de que en caso de conflicto estos individuos sean más apoyados y también vengados por sus agnados.

Según Chagnon son estos individuos los que promueven las acciones bélicas para defender sus intereses y los de sus agnados cercanos. El líder del linaje más numeroso es invariablemente el jefe de la aldea, pero si la aldea comprende dos o tres linajes de aproximadamente el mismo tamaño habrá dos líderes o más (Chagnon 1988:987-988). Los líderes políticos tendrán, en promedio, muchos más parientes en la aldea que los otros hombres de su misma edad. Los líderes son generalmente poliginos, al cabo de una vida un líder exitoso habrá tenido una docena de esposas y el resultado será una progenie muy numerosa. También, son los que deciden qué asesinatos serán vengados. Según Chagnon es más acertado ver las incursiones yanomami para vengar asesinatos, como acciones promovidas por hombres prominentes para beneficiarse ellos mismos o sus

parientes cercanos. El poder político de un individuo, el apoyo económico que pueda recibir, sus posibilidades de matrimonio y protección derivan enteramente de sus parientes. Altos niveles de parentesco harán que cada muerte violenta desencadene asesinatos por venganza, pues la mayoría de los miembros de la aldea de la víctima serán sus parientes cercanos. Otra de las funciones importantes del grupo de parientes es juntar recursos y llevarlos a los miembros necesitados, como muestra de solidaridad.

Cuando un yanomami ha asesinado tiene que llevar a cabo, después del asesinato, un ritual de purificación llamado *unokaimou* (Chagnon 1988:987). El propósito de tal ritual es descontaminarse. Así, los yanomami que han matado son llamados *unokai*. No hay un reclutamiento para llegar a ser *unokai*, aunque la cultura refuerza la agresividad. La mayoría de las víctimas son hombres asesinados en incursiones contra grupos enemigos, sin embargo, hay un cierto número de asesinatos dentro del mismo grupo. Muchos de estos asesinatos tienen que ver con celos sexuales, una causa muy común de pugna entre los yanomami. Algunos hombres nunca participarán en incursiones. El número de víctimas por incursión es generalmente pequeño (uno o dos individuos muertos), pero ocasionalmente hay masacres que resultan en la muerte de una docena de personas.

Debido al estado transitorio de la membresía en las aldeas yanomami, las acciones violentas no se pueden entender como acciones tomadas en nombre de toda la aldea, pues en un momento dado cualquier *unokai* puede estar atacando a miembros de una aldea en la que él mismo vivió. Es decir, que estas acciones se entienden mejor, como se dijo anteriormente, cuando se ven como

incursiones promovidas por hombres prominentes, que las llevan a cabo para beneficiarse ellos mismos o sus parientes cercanos. Todos los asesinos han llevado a cabo el rito *unokaimou* por lo menos una vez, pero hay quienes lo han hecho más de diez veces, ganando así la reputación de *waitieri* (feroces/violentos). Las aldeas de donde vienen estos hombres, que han participado en el asesinato de muchas personas, adquieren la reputación de *waitieri*. (Chagnon 1988:987-989). Los hombres que han asesinado tal vez ganen beneficios maritales y reproductivos. Contraen matrimonios poligínicos. Chagnon (1988:990) hace referencia al argumento que sugiere que: "el éxito cultural nos lleva al éxito biológico". Dice que, con respecto a los yanomami, quizás sea esto lo que ayude a explicar el éxito reproductivo de los unokais. Los yanomami dicen que hay hombres valiosos, y entre las razones que dan para que se les aprecie es que son unokais, vengan muertes, son *waitieri* (feroces /violentos) en nombre de sus parientes. En resumen, los logros bélicos son apreciados y se les asocia a una alta estima.

El mayor éxito reproductivo de los unokais es debido, en su mayoría, a su gran éxito en encontrar esposas, ya sea apropiándose mujeres que pertenecen a otros hombres, o por medio de los arreglos matrimoniales por alianza como es la costumbre, en los cuales parece que son más atractivos como pareja que los no-unokais. Entre los yanomami los no-unokais tal vez estén dispuestos a conceder más oportunidades reproductivas a los unokais a cambio de una vida con menos riesgos.

Chagnon presenta una hipótesis interesante cuando muestra los datos estadísticos acerca de la guerra y del éxito reproductivo de los unokais. Ser unokai tiene un significado y una remuneración reproductiva individual, pero al mismo tiempo tiene significado y remuneración a

nivel colectivo, pues para la aldea el tener unokais es, o puede ser, un salvoconducto, una manera de preservar sus intereses, su integridad y sobre todo sus mujeres. Para el individuo ser unokai representa un riesgo latente, pues el hecho de participar directamente en las incursiones lo hace más vulnerable, el porcentaje de riesgo que corre es más alto, pues será el blanco en una emboscada. Lo que gana es prestigio y éste le sirve precisamente para tener ventajas reproductivas, tendrá la ocasión de tener más mujeres, ya sea por alianzas matrimoniales o simplemente, debido a su prestigio de unokai, osará raptar mujeres sabiendo que los hombres alrededor de ellas se sentirán intimidados por el mismo hecho de que él es unokai.

Los unokais tendrán más esposas y más descendientes, y estos tendrán un alto grado de parentesco entre sí, lo que a su vez reforzará la cohesión social de sus shabonos.

Lizot (1994:847-849) responde que estas ideas estuvieron en la base de muchos estudios de costos/beneficios en el comportamiento social de poblaciones y organismos pertenecientes a especies muy diferentes. Según este argumento (sociobiológico) las conductas humanas son simplemente las diferentes formas de expresión genética, es decir que existen para ampliar la difusión de los genes que las controlan. Lizot (1994:848) continúa su argumento diciendo que no es al nivel del organismo, ni siquiera de la familia que la selección toma lugar, sino al nivel de la población o de la especie. Tampoco es el organismo que lucha por las ventajas, sino toda la población que es obligada a adaptarse a un medio ambiente donde entra en competencia con otras especies. Además Lizot (1994:853) afirma que las relaciones de parentesco son tan manipuladas para poder expandir la red potencial de posibilidades para casarse, que están muy lejos de coincidir con las verdaderas relaciones genéticas. Aparte de este tipo de manipulación, están las

adopciones de huérfanos, el adulterio y lo que éste representa respecto de la paternidad. Vale decir que no se puede esperar conocer las relaciones genéticas basándose en las relaciones de parentesco (genealógicas).

Según Lizot (1994:859), la paz y la guerra no son percibidos por los propios Yanomami como relaciones antagónicas en el sistema global de comunicación, sino como dos modalidades de intercambio y reciprocidad. Los Yanomami no hacen la guerra para robar mujeres pues el porcentaje que roban es muy bajo y las bajas que sufren son superiores. Vale decir, que en la escala de costos y beneficios no se justifican los costos. Según Lizot (1994:855) no hay correlación entre la poliginia y la posición de guerrero o asesino (unokai).

Para Lizot (1994:855-856) las causas de la guerra son múltiples. Es decir que la situación antagónica entre grupos enemigos se desarrolla como un proceso. Puede haber una causa específica que precipite el conflicto, pero la situación ya se ha deteriorado lo suficiente para empezar una guerra. Lizot piensa que se puede decir que los hombres se pelean a causa de las mujeres, pero no por ellas. Una de las causas de la guerra son las acusaciones de brujería. Por medio de esta se enferman y mueren personas y estos son sucesos lo suficientemente graves como para desencadenar una guerra. Para Lizot (1994:858-859) la guerra es un evento social y no individual como pretende Chagnon.

F. INTERPRETACION

Hemos visto que la escisión del shabono no coincide con la explosión de la guerra y por lo tanto no se puede explicar en términos de guerra, puesto que a veces se produce la escisión y luego vienen las incursiones guerreras. Como lo sugiere Tainter, las sociedades humanas son organizaciones para resolver problemas, y para ésto se requiere de un sistema sociopolítico que demandará energía para mantenerse y para eso tendrá que haber un incremento en complejidad. Pero este aumento en complejidad no puede ser indefinido, ya que llegado el momento en que los beneficios no justifiquen los costos se tendrán que buscar otras soluciones. En el caso de sociedades de pequeña escala se puede dar la escisión del grupo (Tainter 1988:118).

Antes se tenía la idea de que los huertos de quema y roza en la selva tropical tenían que ser abandonados porque los suelos se encontraban exhaustos, y por lo mismo se tenían que tener nuevas tierras para cultivo. Por esta misma razón las aldeas no podían exceder ciertos límites demográficos. Se pensaba también que el desarrollo de culturas más complejas era imposible debido a la limitante de los suelos. Roberto Carneiro demostró de una manera convincente que aldeas de más de 500 personas en las selvas tropicales eran completamente factibles. Las aldeas no tenían que moverse a causa del agotamiento de los suelos, pues Carneiro demostró también un alto nivel de productividad en la horticultura y esta puede ser sostenida en las tierras a inmediaciones de las aldeas. En su estudio Carneiro (citado por Chagnon 1983:69) decidió hacer una prueba empírica acerca del argumento de la pobreza de los suelos en la selva tropical. Con su propio trabajo de campo entre los indios kuikuru del área brasileña de Xingu, Carneiro (1969-

1961) midió la productividad de las cosechas en los huertos kuikuru, tomando muestras para medir la disminución de la fertilidad, anotando variables medibles como el tamaño de la parcela que se necesitaba para mantener a una familia promedio o a un individuo, la distancia desde el huerto hasta la aldea que los cultivadores estaban dispuestos a cubrir, y el tiempo de barbecho necesario para que el bosque pudiera regenerarse. Dice Chagnon que la cuestión es muy compleja y hay muchas variables involucradas detrás del movimiento de las aldeas.

Cuando Chagnon menciona el trabajo de Carneiro donde éste demuestra que no es la pobreza de los suelos lo que obliga a mantener conglomerados humanos relativamente pequeños en las selvas del Amazonas, deja abierta la posibilidad para introducir la teoría de Tainter, puesto que parece que hay un cierto límite máximo en el tamaño de un grupo humano, para que pueda ser organizado de una manera cooperativa. Cabe recordar el principio de la teoría de Tainter donde dice que el colapso se puede ver simplemente como la reducción en la complejidad socio-política. Es decir que llegado un momento, tanto la organización, la defensa, como la toma de decisiones son llevadas a cabo en base a mecanismos integradores como el parentesco, las alianzas matrimoniales y la descendencia, los cuales forman la piedra angular de la estructura social de las sociedades de pequeña escala. Cuando estos mecanismos dejan de funcionar de una manera óptima debido a la intensidad de los conflictos, hay un retroceso en la escala de la complejidad sociopolítica, y eso es precisamente lo que vemos con la escisión de los shabonos yanomami.

IV. LOS IK

A. SITUACION GEOGRAFICA

Hoy día los ik están asentados en el norte de Uganda. La región inhóspita que ocupan se encuentra entre el escarpado de Kenia y Uganda, y el norte del monte Morungole. Antes de verse confinados allí, los ik habían merodeado en bandas nómadas como cazadores y recolectores en una región bastante más extensa, y pasaban por lo que es hoy el Parque Nacional Kidepo, de donde fueron expulsados (Turnbull 1972:20-22).

El valle de Kidepo, abajo del monte Morungole, era el territorio más amplio de caza que tenían. Cuando las lluvias torrenciales venían, los suelos del valle Kidepo se saturaban de agua y la cacería se dificultaba, entonces los ik se movían hacia las montañas Didinga, hacia el sudoeste hasta introducirse en el Sudán y, al final de las lluvias, los cazadores bajaban hacia el norte de Kenia, al oeste del lago Rudolf, regresando después al escarpado, recolectando miel en su camino. Después trepaban un escarpado de más de 2000 pies hasta el monte Morungole, y bajaban de nuevo al valle de Kidepo, en Uganda (Turnbull 1972:20-21).

El ciclo descrito fue desalentado por razones administrativas. Después de la Segunda Guerra Mundial los ik fueron trasladados por la fuerza a su territorio actual, donde tuvieron que dejar de ser cazadores y recolectores para practicar una agricultura de subsistencia en condiciones sumamente difíciles.

La región montañosa, donde actualmente se encuentran los ik tiene una topografía difícil, incluso

peligrosa, ya que está llena de barrancas y escarpados. El clima es extremo. Durante el día el sol calcina la tierra y todo lo que en ella crece y las noches son muy frías. En esta región, se espera que de cada cuatro años haya tres en los cuales los ik puedan tener lluvia suficiente para mantener los campos de cultivo con vida. Sin embargo, dice Turnbull (1972:256-258), para los ik, la lluvia no era bienvenida, como se hubiera podido esperar. Ellos se enojaban y sentían mucha frustración cuando iba a llover. Cortaban árboles sin otro propósito que expresar su ira. Las lluvias eran impredecibles, torrenciales y muy destructivas; arrasaban los cultivos, arrastrando piedras y rocas, y podían inundar las barrancas en una tormenta de apenas diez minutos, seguida por un viento huracanado. Raras veces había lluvias ligeras.

A medida que Turnbull fue conociendo algunas aldeas, se dió cuenta de que no sólo estaba el caserío rodeado por una estacada, sino que dentro del mismo las chozas estaban separadas también por una estacada. Al llegar a algún caserío ik siempre lo encontraba desierto. Sus habitantes, salvo los muy viejos o enfermos, nunca se encontraban y cuando preguntaba dónde estaban y qué hacían, nunca recibía una respuesta concreta. Más tarde Turnbull se dió cuenta de que todos, salvo los viejos y enfermos, estaban buscando "su comida". Cada uno se ocupaba de su alimentación en forma individual. Las parejas salían por separado y los hijos también. El trabajo cooperativo era algo excepcional (Turnbull 1972:49-51).

B. MEDIOS DE SUBSISTENCIA

Con las condiciones climatológicas descritas las actividades agrícolas de los ik resultaban prácticamente estériles. Como sabían que ocurría una sequía cada cuatro años, no dedicaban mucho esfuerzo a la agricultura. Preferían ahorrar su energía. Los cultivos se encontraban muy esparcidos porque las lluvias, aunque violentas, eran insuficientes y muy localizadas. Fuera de la agricultura, el único camino para la supervivencia era la cacería en zona vedada, y/o la ayuda que los ik prestaban a sus vecinos pastores, los dodos y los turkanas, en las incursiones de éstos para robar ganado.

C. VIDA SOCIAL Y RELACIONES INTERPERSONALES

Las aldeas de los ik no poseían una verdadera estructura social. No se realizaba ningún tipo de actividad colectiva en ellas. La distribución misma de las aldeas y de los recintos familiares, ambos cercados, demuestra el grado de la desconfianza existente entre dichas unidades. Turnbull (1972:133-134) informa que los miembros de una aldea desconfiaban y temían el uno del otro en proporción a su proximidad. Los lazos familiares no jugaban un papel positivo, pues la desconfianza empezaba dentro del mismo recinto familiar, entre cada miembro de la pareja y sus hijos.

Existe, sin embargo, una especie de "amistad" entre los ik. Dar o recibir un regalo o servicio, representa una cadena importante de dependencia mutua. Es decir, el que recibe algo se ve comprometido en una deuda hacia la persona que le dió el regalo (véase Mauss 1967). La reciprocidad de un regalo no debe interpretarse como pago, sino simplemente como un

mecanismo para asegurar una ayuda cuando ésta sea requerida. Subsiste, por lo tanto, cierto grado de solidaridad social entre los ik, lo cual impide la anarquía total (Turnbull 1972:243).

Existe, también, una cierta intimidad entre generaciones alternas. Los niños hacen bromas a los viejos y viceversa. Es una relación jocosa recíproca. Los ancianos representan el pasado, la historia, y son una especie de espejo en el que los niños ven su porvenir. Y para los viejos, los niños representan el futuro, la certeza de la continuidad. Precisamente, los niños y los viejos son los más afectados por la desintegración y la disfunción familiar en una sociedad al borde de la inanición, ya que son dependientes y representan un estorbo para el grupo reproductor. De tal suerte, hubo casos de ancianos que se estaban muriendo y fueron rechazados por sus propios hijos, quienes no les dieron ni ayuda ni refugio (Turnbull 1972:225-227).

D. INFANCIA

A los niños de tres años, cuando ya han sido destetados, no se les permitía dormir en la misma choza que sus padres. En adelante dormirían a la intemperie, pero dentro del recinto familiar. Para protegerse, tal vez duerman bajo el granero, o tal vez encuentren o construyan algún refugio dentro del mismo recinto. Debido a que los niños ik son librados a ellos mismos a tan temprana edad, se ven forzados a unirse en bandas. Las de los más jóvenes incluyen niños de tres a siete años de edad, y la de los mayores incluyen niños de siete a trece años. A los trece años, salen de la banda, supuestamente son autosuficientes y dependen menos del grupo para sobrevivir. En la medida en la que van creciendo y entrando en la adultez, se van haciendo más solitarios, menos

comunicativos. Su preocupación fundamental es "su comida" (Turnbull 1978:136-138).

E. HAMBRUNA Y ABUNDANCIA

Cuando los ik padecían hambruna los más afectados eran los más viejos y los niños. La ayuda humanitaria que recibían los hacía más dependientes y era llevada a cabo de una manera paternalista. La ayuda acentuaba el parasitismo de los ik sin aliviar a los más necesitados. El puesto al cual llegaban los viveres se encontraba a unas diez ó quince millas de las aldeas y los beneficiados eran aquellos que estaban lo suficientemente fuertes y jóvenes para recorrer esta distancia. Ahora bien, éstos privilegiados no compartían la ayuda con los más débiles. Al contrario, se comían todo antes de llegar a casa, incluso se ponían a vomitar para poder seguir comiendo. No se redistribuía nada. La falta de responsabilidad moral y de solidaridad (tal y como se conoce) respecto de los demás, incluso los familiares, era patente todo el tiempo (Turnbull 1972:281-283).

Durante el segundo año de sequía, la hambruna había matado a casi todos los "viejos" (según el autor envejecían prematuramente) y a los niños más débiles. La ayuda externa para sobrevivir era esencial, pues los campos de cultivo habían sido abandonados hacía tiempo y la colaboración que los ik prestaban a los dodos y a los turkanas, a cambio de leche y sangre de ganado, había disminuído (Turnbull 1972:265).

Cuando Turnbull regresó, al cabo de un año de ausencia, las lluvias habían llegado finalmente y habían transformado el paisaje. Los campos eran verdes, y por doquier había cultivos - calabazas,

tomates, maíz, sorgo, etc. - debido, en parte, a la germinación de semillas que habían quedado esparcidas durante muchos meses. En todo se percibía un toque de decadencia, de absoluta negligencia, a pesar de la abundancia de comida. El paisaje conservaba su aspecto desolado, con árboles que los ik habían cortado sin ningún propósito y que dejaban tirados pudriéndose. Los cultivos no eran vigilados, se pudrían o los pájaros y los babuinos se los comían. Nadie se tomaba la molestia de limpiarlos y cuidarlos. Los ik parecían satisfechos de poder comer cuanto y cuando quisieran sin tener que hacer el más mínimo esfuerzo. Comían un vegetal, aún cuando no estuviese maduro o incluso cuando estaba infestado de gusanos. No les importaba, puesto que estaban acostumbrados, en tiempos de escasez, a comer corteza, semillas de pasto crudas e incluso piedrecillas (Turnbull 1972:270).

Seguían haciendo nada, mirando el horizonte, deambulando por ahí, comiendo sólos, no porque tuvieran miedo a que los demás les fueran a pedir, puesto que había alimentos en abundancia para todos. En estos tiempos de abundancia, nadie pensaba en guardar algo para el futuro. Los graneros eran inservibles. Cuando Turnbull les hizo esta reflexión, ellos respondieron: "Sólo los viejos mueren" (1972:278). Los ik ya no estaban a punto de sufrir inanición, todos los viejos y los enfermos habían muerto el año anterior. Nada había cambiado pese a esta inusual abundancia. El autor dice que si en tiempo de hambruna los ik eran mezquinos, egoístas, codiciosos y glotones, ahora, en tiempos de abundancia, éstos rasgos de su personalidad sobresalían aún más (1972:280).

F. INTERPRETACION

Aunque su interpretación de los hechos pueda ser cuestionada, como se verá adelante, Turnbull (1978:52-58) plantea una serie de cuestiones críticas concernientes a nuestro entendimiento de la conducta y la sociabilidad humana.

1. Cambio y adaptación

El autor pone de manifiesto la dificultad de saber cuándo empezaron los cambios que dieron paso a la situación actual de los ik, puesto que las transformaciones son parte de un proceso continuo. Los mismos ik estaban conscientes de que las cosas no habían sido siempre así. Los viejos no estaban seguros acerca de las causas para que se dieran esos cambios en la relación parental, sin embargo la sequía y la creciente efectividad de las fronteras nacionales fueron citadas. Según Turnbull esta transformación social (disfuncional desde la perspectiva habitual) se había estado gestando por lo menos durante treinta años, dando paso a un cambio continuo, predecible y gradual que permitió una adaptación sistemática. El sistema actual les permitía sobrevivir de una manera predecible, aunque con una población reducida y con una expectativa de vida también altamente reducida. La mejoría en las condiciones de vida se percibía como algo anómalo, excepcional, de ahí la actitud de negligencia absoluta para llevar a cabo un cambio o un regreso a condiciones de sociabilidad pasada. Es decir que conceptualizaban su situación de extrema precariedad como la única característica verdaderamente predecible de su medio ambiente a largo plazo. El hambre permanente era percibida como la "norma" y cuando ésta se revertía, ya fuera por la ayuda humanitaria que recibían, o bien, por un año de excepcional abundancia, no cambiaba

su actitud respecto de la distribución o al compartir alimentos, pues ésto no estaba acorde con su sistema, que a fin de cuentas les había permitido sobrevivir el colapso de su sociedad. El estar desnutrido, enfermo o débil, era una señal de la inadaptación al nuevo sistema. Casi siempre los desnutridos morían rápido, los que sobrevivían estaban desproporcionadamente sanos, aunque esta condición no duraba sino unos meses y sólo se encontraba en el grupo de los adolescentes más grandes y activos.

El sistema permitía la aceptación de condiciones aberrantes como, por ejemplo, ver a dos hermanos, uno sano y activo y el otro muriéndose de hambre. Se observa hasta qué punto el sistema da cuenta de la conceptualización de los costos/beneficios: el más fuerte sobrevivirá. El contexto económico de apenas lo mínimo para la subsistencia física, no había sido el resultado de un solo desastre, sino de una serie de privaciones de intensidad creciente, acentuadas por la desertificación progresiva, del excesivo pastoreo de pueblos vecinos, y de las prácticas agrícolas de los mismos ik que, cuando quemaban sus campos para prepararlos para la siembra, dejaban que el fuego se propagara a zonas verdes, ya fueran barrancas o terrenos aledaños. Turnbull (1978:64) dice que los mismos ik señalaban que las viejas tradiciones requerían banquetes y que, dadas las circunstancias de precariedad, ellas eran impracticables. Sin embargo, los que sobrevivían veían el medio ambiente como adecuado.

2. Aspectos demográficos

Si aceptamos la hipótesis de que los ik eran cazadores/recolectores, que se vieron obligados a cambiar su modo de vida por la agricultura, después de haber sido reubicados a fuerza en una zona ecológicamente desfavorable, hay que tomar en consideración el factor demográfico que presenta Turnbull (1978:57). En 1964, la población ik ascendía a 2,000 personas. Pero, cuando la hambruna había hecho estragos en la población al final de 1965, había matado a todos los viejos, enfermos y niños débiles, vale decir, a la población fisiológicamente menos preparada para soportar la crisis. Esto sucedió así porque se había establecido un sistema perfectamente coherente con la ley de la supervivencia: sólo el más fuerte sobrevive. Tan efectivo resultó el sistema que, en 1971, Towells reportó a Turnbull que la población era estable, en el sentido demográfico. El censo 1,000 personas.

Según Turnbull esta población era en realidad la que ese hábitat podía soportar. Es decir, lo que se había visto como una incapacidad de la población ik para enfrentar una situación de tensión ecológica, resultó ser una verdadera adaptación ante circunstancias adversas. Estas circunstancias adversas los han empujado a crear una sociedad disfuncional desde la perspectiva tradicional, donde se ha desechado todo lo que no atañe directamente a la supervivencia del individuo. Es decir que instituciones como la religión y la familia, por lo tanto, resultan obsoletas ante la perspectiva de la supervivencia individual. Lo que se vió como incapacidad, no es sino un nuevo sistema adaptativo y funcional, dadas las nuevas circunstancias ambientales a las que se vieron confinados los ik.

3. Desintegración social

Las aldeas ik no tenían ninguna función política, tampoco tenían reivindicaciones sobre tierra, agua u otros recursos. Según Turnbull (1978:71) toda la información recabada apunta al debilitamiento del papel tradicional de la familia, de los linajes y de los ancianos del clan, pues esas instituciones ya no existían, ni siquiera en el sentido conceptual, excepto por los nombres clánicos que se seguían transmitiendo. Es decir que su sistema sociopolítico colapsó, y lo que se observa es la supervivencia de los individuos más aptos. El costo fue el colapso del sistema sociopolítico, con todo lo que ésto puede implicar. El beneficio fue la supervivencia de los individuos mejor adaptados al nuevo sistema, los cuales siguen formando el grupo de los ik.

El proceso de desintegración sociocultural de los ik es, de hecho, una adaptación. ¿Qué función podían tener la religión, la moral e incluso la familia, en un mundo donde no existe un mínimo para la supervivencia, y donde el objetivo fundamental del día es apaciguar el hambre? Las instituciones, por más simples que sean o puedan parecer, tienen un cierto grado de complejidad, y a pesar de su aparente simpleza necesitan energía para funcionar. Cuando los beneficios no justifican los costos se restringe el gasto de energía, como lo muestra el esquema de costos/beneficios de Tainter. Las instituciones sociales se derrumban, pero los individuos sobreviven.

4. Cohesión social

Cabe preguntar entonces ¿qué era lo que mantenía a los ik unidos? ¿Cuál era el pegamento de la cohesión social entre ellos?

Primero, todos los ik compartían un mismo sentimiento de identidad. Se identificaban con su lugar de origen, Morungole, la montaña sagrada en la que Dios puso al hombre (ik), y donde desde entonces le ha proporcionado su subsistencia (aunque precaria). Los ik se identificaban a si mismos como gente de montaña, que compartían una relación especial con su montaña sagrada Morungole. En este sentido ideológico se puede considerar a los ik como un grupo social con cierta solidaridad. Además, los ik estaban unidos por su idioma (que se diferenciaba bastante del de sus vecinos Karamojong) (Turnbull 1978:65-69).

Segundo, la solidaridad social no había desaparecido totalmente entre los ik. La reciprocidad organizada, institucionalizada, que crea lazos formales y perdurables entre personas, o grupos de un modo predecible y con metas también predecibles, había caído en desuso. Pero ciertas formas de reciprocidad aún persistían. Se reconocía, por ejemplo, que una prestación o un servicio implicaba alguna reciprocidad. La gente hablaba, se comunicaba; unos individuos hacían favores a otros. Pero esta conciencia de la reciprocidad social nunca fue observada entre los jóvenes. La solidaridad observada entre ellos se limitaba al beneficio de mantenerse juntos en las bandas que formaban, puesto que éstas les proporcionaban protección contra depredadores, o bien contra adultos que osaran quitarles su comida (Turnbull 1978:67).

En tercer lugar, existía un consenso entre los ik acerca del valor adaptativo de su sistema actual.

Según Turnbull (1978:53-56) este sistema, altamente adaptativo dadas las circunstancias de precariedad permanente, se había empezado a gestar unos 40 años antes de su trabajo de campo (1964-65). Los ik no manifestaban resentimiento alguno en contra del medio hostil que ocupaban. Todo lo contrario, el sistema funcionaba de tal manera que había una aceptación total de los hechos. Se puede hablar de una cierta solidaridad en esas condiciones. Es decir que ellos aceptaban su suerte como algo "natural", tanto los viejos y enfermos como el resto de la población. Los viejos y enfermos no condenaban la actitud indiferente y egoísta de los más fuertes ante sus necesidades. Cuando Turnbull trataba de ayudarles con medicinas o con comida, recibía exclamaciones de rechazo tanto de los sanos y fuertes como de los viejos y enfermos. En esas circunstancias, esa ayuda era percibida por ambas partes como un desperdicio. Los ik no recurrían a la violencia para proteger sus "excedentes" (es decir cuando encontraban más comida de la que podían consumir in situ), pero tampoco daban la bienvenida a otros consumidores (Turnbull 1978:68).

Se habían establecido entre ellos patrones extremos de conducta, pero acordes a las circunstancias de supervivencia individual. Es decir que esta ideología de subsistencia, que había funcionado bastante bien puesto que sobrevivían como grupo, era también un factor de cohesión social. Esto lo vemos reflejado en la máxima ik (1972:183) "Cada hombre debe hacer lo que quiere y cuando no lo hace es porque no puede". Todos estaban de acuerdo con la veracidad y eficacia de estas palabras.

G. CRITICAS Y DEBATE ACERCA DEL LIBRO DE TURNBULL

John Knight (1994:1-3) ha hecho una recopilación de las críticas que ha suscitado el libro de Colin Turnbull (1972). Se ha dicho que el libro presenta fallas graves, tanto en el aspecto metodológico como en el aspecto ético, ya que el autor menciona nombres de individuos que cometen actos ilegales, inmorales o criminales. Además, la competencia lingüística de Turnbull, la calidad de su etnografía y su comprensión básica de la cultura ik han sido puestas en tela de juicio. La exactitud y la honestidad del estudio han sido cuestionadas.

El lingüista Bernd Heine (1985) afirma que Turnbull tenía un prejuicio al llegar al territorio de los ik, debido a su trabajo de campo anterior entre los pigmeos mbuti del Congo (véase *The Forest People*, 1961). Su objetivo inicial era comparar dos sociedades africanas de cazadores y recolectores, los mbuti y los ik, que desempeñaban actividades económicas similares, pero en hábitats completamente diferentes. Según Heine, al encontrar que los ik eran agricultores Turnbull simplemente inventó la historia de que eran originalmente cazadores/recolectores que habían sido forzados a transformarse en agricultores. Así la comparación entre las dos sociedades (ik y mbuti) se haría plausible.

Empero, si, como lo afirma Heine, los ik habían sido agricultores desde hacía mucho tiempo atrás, cabe preguntar ¿por qué dejaban podrirse los productos sin vigilar los campos de cultivo? ¿Cómo explicar otras actitudes que no son realmente típicas de un pueblo de cultivadores, como su rechazo hacia la lluvia, el hecho de que comían todo sin salvar nada para el futuro, su falta de interés para restablecer los graneros?

Lo que estremeció a la comunidad antropológica fue que Turnbull abogó por la desintegración forzada de la sociedad ik, a fin de que sus miembros fueran separados y asimilados por otros grupos étnicos. Se habló, incluso, de genocidio cultural (Knight 1994:2). Turnbull defendió sus opiniones diciendo que no podía haber genocidio cultural, cuando no hay cultura que exterminar y que el programa que él proponía podía haber salvado al individuo e integrarlo en una sociedad sana.

Los ik estuvieron indignados cuando supieron lo que Turnbull contaba sobre ellos en su libro. Turnbull, por ejemplo, escribió que habría que vivir con los ik todo el tiempo y verlos defecar en los peldaños de las chozas de unos y otros, ver cómo quitan la comida de la boca de los que se están muriendo de hambre, para tener una idea del grado de desintegración social que han sufrido (Turnbull 1972:283).

El libro ha recibido también críticas favorables. Se ha dicho que la descripción de Turnbull de los aspectos negativos de los ik, es decir, su individualismo extremo, es una admonición que el autor quiso lanzar acerca de la decadencia de la vida urbana en la civilización moderna. Turnbull simplemente puso a los ik un paso adelante de nosotros, miembros de la civilización occidental. Nuestro comportamiento para con nosotros semejantes y para con la naturaleza, nuestro agresivo individualismo económico en un mundo en el que los recursos disminuyen, no son compatibles con la moral social (Obituary, "Colin Turnbull" 1994:25).

Don Moody (1995:27), quien conoció a Turnbull en Africa, recuerda que el etnógrafo estaba a punto de tener un colapso nervioso. Estaba tan aterrorizado porque nunca había tenido contacto con un grupo en plena lucha por sobrevivir. En realidad, dice Moody, el comportamiento de los ik no tiene nada de "anormal", pues se trata de gente que está en el umbral de la supervivencia. Moody asevera que, en realidad, en las mismas circunstancias, todo ser humano tiene el potencial de llegar a ser como los ik.

John Knight (1994:3) compara *The Mountain People* con el libro de David Maybury-Lewis, *Millenium* (1992), en el cual también se nos advierte acerca de lo que estamos perdiendo, a pesar de la riqueza material y toda la tecnología moderna, con la desaparición de las sociedades tribales. Maybury-Lewis hace énfasis en la posibilidad de apreciar la sabiduría de dichas sociedades. Dice Knight que si Maybury-Lewis nos enseña lo que hemos perdido, Turnbull nos anuncia que podemos perder mucho más. El primero instruye a sus lectores, el segundo lanza una advertencia. Continúa Knight diciendo que, en su primer libro *The Forest People* (1961), Turnbull pone claro que el mundo moderno se puede beneficiar de la sabiduría tribal. Pero, en *The Mountain People* el mensaje significa que el mundo moderno también puede aprender donde la sabiduría tribal ha fracasado. Harry A. Powell (1995:27) opina que en las discusiones antropológicas, resumidas en el artículo de Knight (1994), no se hace un examen sobre la posibilidad de que el libro contenga información válida acerca del comportamiento colectivo de una sociedad en plena crisis ecológica. Continúa diciendo que la respuesta adaptativa ante una amenaza para la supervivencia del grupo, es un comportamiento colectivo que preservará a los miembros procreadores, incluso a costa de los dependientes, pues estos últimos se pueden reponer, pero los primeros no. Esto puede traer

como consecuencia la suspensión de patrones de conducta y de formas culturales establecidos en la sociedad anteriormente a la crisis, ya sea ésta natural o provocada por el hombre; pero ésto será lo suficiente para que la cultura y las instituciones se pierdan parcial o totalmente. Concluye Powell que si los datos son fiables, entonces no hay grupo humano que pueda escoger entre su humanidad y su supervivencia.

En estos comentarios se puede encontrar un punto de intersección con la tesis de Tainter, en la que se habla de las estrategias adaptativas para la supervivencia del grupo procreador, incluso a costa de los dependientes (niños y viejos), pues éstos, eventualmente, se pueden reemplazar.

En resumen, debido a la sequía y al trastorno de su ciclo de movimiento anual por las fronteras nacionales, los ik viven en un medio donde el agua y la comida son tan escasas que la reciprocidad y la solidaridad social no presentan ninguna ventaja. Por consiguiente, la organización social de los ik es tan fragmentada que la mayoría de las actividades, en particular las de subsistencia, se llevan a cabo en forma individual. Los ik poseen nombres de clanes, que ya no tienen significación. Moran en pueblos, pero estos pueblos no desempeñan ninguna función política. La autoridad tradicional de la familia, de los cabezas de clanes y linajes se ha debilitado gradualmente. Parece que los ik han abandonado su organización anterior porque es inadecuada, es decir, no rentable, en su situación de miseria actual. (Turnbull 1978, Tainter 1988:17-18).

V. LOS LACANDONES

A. INTRODUCCION

Los mayas "lacandones", que viven ahora en el este del Estado mexicano de Chiapas, se llaman a sí mismos *hach winik*, expresión que significa "los verdaderos hombres" en su idioma maya yucateco. La población total, dividida en varios grupos, sumaba aproximadamente unas 364 personas en 1979 (Boremanse 1998, Apéndice A).

Según la evidencia etnohistórica y lingüística disponible parece ser que los lacandones actuales (*hach winik*) son descendientes de fugitivos procedentes de El Petén occidental (Guatemala), quienes atravesaron los ríos Usumacinta, Chixoy y Lacantún y se establecieron en Chiapas durante los siglos XVII-XIX (Scholes y Roys 1948:46, Hellmuth 1972:182,207; De Vos 1980:232-236, Thompson 1982:96-97, Boremanse 1994)

La población lacandona (*hach winik*) había sido diezmada por epidemias en la época Colonial y durante el siglo XIX. Los grupos de sobrevivientes que se establecieron en la selva chiapaneca se encontraban al borde de la extinción física y cultural. De hecho, los *hach winik* que permanecieron en El Petén murieron víctimas de enfermedades contagiosas, o fueron asimilados por colonos mestizos (Schwartz 1990:318, Boremanse 1998, cap.1).

En el siglo pasado había muchos grupos de *hach winik*, dispersos en la cuenca de los ríos Usumacinta y La Pasión, y distribuidos de sureste a noroeste. Existían diferencias étnicas, lingüísticas y culturales entre esos grupos, aunque todos compartían un mismo patrón cultural.

Los hach winik que moraban al sureste del pueblo de Palenque, a finales del siglo XVIII, eran parte del grupo noroeste, y los miembros del grupo sureste estaban asentados cerca del río La Pasión, en Sayaxché, y hasta en Petexbatún (Thompson 1977:14,18).

B. DOS ETNIAS LACANDONAS

En la actualidad los etnógrafos hacen la distinción entre los lacandones "del norte" y los "del sur", con base en criterios geográficos, lingüísticos y culturales (Baer y Merrifield 1972:9). Según Bruce (1976:7-8), "los lacandones del norte y del sur son casi tan diferentes lingüísticamente los unos de los otros, como son los miembros de cualquiera de estos grupos de los yucatecos o los itzaes". Los hach winik del noroeste y los del sureste constituyen dos grupos étnicos distintos. Cada uno de estos dos grupos está subdividido en grupos más pequeños que estaban dispersos en un área muy grande y tenían grados variables de contacto unos con otros (Baer y Merrifield 1972:9).

A finales de los años 1960 el territorio de los lacandones del sureste y del noroeste se había reducido considerablemente, y los diversos grupos tuvieron que reagruparse en tres comunidades. En el noroeste las comunidades de Naha' y Mensabäk se encuentran al este de Ocosingo y a unos 60 km al sureste de Palenque. Los lacandones del sur viven en Lacanha' Chan Sayab, cerca de las ruinas de Bonampak, a una distancia aproximada de 70 km al sureste de las comunidades del norte. Durante los años 1970 varias familias de Naha' y Mensabäk emigraron hacia el sureste debido a conflictos con sus congéneres, y también porque había aún un poco de selva en la región

de Lacanha' Chan Sayab. Ocurrieron matrimonios entre hombres del norte y mujeres del sur (Boremanse 1998, Apéndice A).

Hasta entonces los lacandones del norte siempre habían evitado todo contacto con los del sur, ya que éstos eran temidos por su ferocidad. De hecho, los lacandones del norte no consideran a los del sur como *hach winik*; les llaman *chukuch nok*, "tunicas largas", porque su vestido es notablemente más largo. Los lacandones meridionales designan a los del norte como *naachi winik*, "gente lejana". Los miembros de estos dos grupos hablan dos variantes mutuamente inteligibles del maya yucateco (Boremanse 1998:8).

Los lacandones del sur son más agresivos y violentos, y practicaron, hasta los años 1940, el rapto de esposas. Son también más extrovertidos, más amigables y generosos que sus congéneres del noroeste. Estos últimos son más tímidos, reservados y distantes, más pesimistas y dóciles que los del sureste. A estas diferencias de mentalidad hay que agregar diferencias en las instituciones sociales.

En el sureste la residencia postmarital es estrictamente uxorilocal (o sea, el yerno se establece siempre en el caserío de sus suegros), en tanto que en el norte el principio de residencia postmarital no está claramente definido: se dan casos de residencia virilocal, uxorilocal, neolocal y bilocal (Boremanse 1986:14-15).

Estas diferencias respecto de la residencia postmarital determinan, cómo se verá en adelante,

distintas formas de relación entre los géneros, diferentes relaciones de poder, diversas formas de oposición entre dadores y tomadores de esposas, y diferentes pautas ideológicas en cuanto a la expresión de conflictos y el control social en las dos sociedades lacandonas.

C. SITUACION ACTUAL DE LOS ULTIMOS HACH WINIK

En el siglo pasado los hach winik restringieron sus contactos con la civilización occidental, a lo mínimo. Seguían desconfiando de los forasteros y los evitaban. Vivían aislados, excepto por encuentros esporádicos con madereros en el tiempo del comercio de la caoba, con algunos exploradores o etnógrafos; hacían visitas breves a pueblos mestizos (Palenque y Tenosique en el norte, La Libertad en el sureste), a fin de practicar el trueque y obtener manta, sal, abalorios, anzuelos y machetes de metal (Boremanse 1998, cap.1).

A partir de los años 1950, miles de campesinos pobres empezaron a inmigrar a la selva lacandona. Los primeros colonos fueron indígenas tzeltales de la región de Bachajón y Ocosingo, y choles procedentes de Palenque, Tila y Tumbalá. Luego, indígenas tojolabales, tzeltales y tzotziles del Altiplano de Chiapas también emigraron, y fueron seguidos por campesinos de otros estados mexicanos (Tabasco, Puebla y Guerrero). En los años 1980 el número de colonos asentados en la selva lacandona se aproximaba a doscientos mil (Gonzalez Pacheco 1983:186).

La agricultura de quema y roza, la industria ganadera y la explotación maderera destruyeron totalmente el medio ecológico (Duby Blom 1978:534). El desmonte sin control hace bajar los

cauces de los ríos y lagos, causa la erosión del suelo, afecta las precipitaciones y destruye la fauna. Rodeados por miles de invasores miserables y hambrientos, los hach winik se vieron forzados a renunciar a su patrón de asentamiento disperso, y debieron reagruparse. Sin embargo, dentro de las tres comunidades lacandonas actuales, el caserío o grupo de chozas sigue siendo la unidad básica de residencia.

En 1971, por medio de un decreto presidencial se otorgaron a los lacandones de Lacanha' Chan Sayab, 614,321 hectáreas de selva, y la zona se declaró como parque nacional. En 1975 el parque fue expandido a 662,000 hectáreas para incluir a las comunidades lacandonas de Naha' y Mensabäk. Luego los lacandones firmaron contratos con una empresa estatal para la explotación de la madera preciosa en su territorio. Con los derechos sobre la caoba la comunidad lacandona se volvió millonaria. El 70 por ciento de los fondos comunales fueron administrados por el Fondo Nacional de Fomento Ejidal (FONAFE), con el objetivo de promover el desarrollo de la población lacandona e integrarla a la economía nacional. El resto del dinero fue distribuido, en pagos sucesivos, entre todos los jefes de familias. Los hach winik, transformados en "latifundistas", utilizaron parte de su dinero para pagar a vecinos tzeltales que emplearon como mozos en sus milpas, o para realizar otros trabajos. Naha' y Lacanha' tienen una tienda cada una, así como un centro de salud con un médico que atiende a la población lacandona y a sus vecinos choles y tzeltales (Boremanse 1978:4-5, 1981).

Desde 1979 todas las comunidades lacandonas están vinculadas entre sí, y con las otras colonias y ciudades del país, por una red de carreteras inicialmente construidas por la compañía que reanudó

la explotación de la madera preciosa. La destrucción de la flora y la fauna ha afectado la dieta de los hach winik. Por la escasez de caza tienen que comprar víveres en la tienda, o en pueblos vecinos, para completar así su alimentación. Muchas veces la comida se reduce a tortillas con frijoles. A pesar de su "riqueza", los lacandones actuales sufren malnutrición, alcoholismo, y padecen enfermedades intestinales por falta de higiene. Muchos dependen de la venta de sus arcos y flechas a los turistas que visitan Palenque, de quienes obtienen dinero en efectivo. Los numerosos contactos con la sociedad nacional, con funcionarios del gobierno, turistas, antropólogos, periodistas, y con los representantes de diversas sectas religiosas norteamericanas han causado, en las últimas décadas, un profundo cambio socio-cultural entre los hach winik. Los jóvenes desean aculturarse, se han cortado el pelo y visten ahora pantalón y camisa. Muchos han perdido sus valores tradicionales y todo sentido de identidad. En el norte, en su mayoría las mujeres se adornan y visten como mestizas.

En los años 1980 varios lacandones de Lacanha' Chan Sayab trabajaban como peones para la Compañía Nacional de Petróleos Mexicanos (PEMEX), que estaba explorando la región. Varios adolescentes de la comunidad asistían a la escuela secundaria en un pueblo vecino. En 1991 la electricidad llegó a Naha', y pronto los lacandones adquirieron aparatos de televisión, video, y hasta una antena parabólica.

Las sociedades lacandonas ya no son endogámicas. No sólo han ocurrido matrimonios mixtos entre lacandonas del sur y lacandones del norte, sino también entre lacandones y miembros de otros grupos étnicos. No cabe duda que los hach winik pronto podrían desaparecer, al ser

absorbidos por la población que los rodea (chol, tzeltal o mestiza) mucho más numerosa que ellos (Boremánse, comunicación personal).

El presente estudio enfoca los fenómenos de liderazgo, nucleación, conflictos y división entre los hach winik durante los años 1970 y 1980.

D. MODO DE SUBSISTENCIA

Los lacandones practican la agricultura de quema y roza. En su milpa siembran maíz, frijol, calabaza, chile, camote, yuca, ñame, tomates, plátanos y piña. En la milpa abandonada plantan tabaco, agave, caña de azúcar, así como árboles de corcho, aguacates, limones y papayas.

Los cultivos están dispersos en la milpa, para evitar grandes conjuntos de una misma especie y utilizar el espacio, el agua y los nutrientes del suelo de la manera más eficiente (Nations y Nigh 1980:11).

Los lacandones complementaban su dieta con la pesca, la cacería y la recolección. Cazaban aves, dos especies de monos, dos especies de pecáris, así como agutis, venados y armadillos. Recolectaban plantas silvestres o semi-silvestres (varias clases de palmitos, achiote, cacao, mameyes, zapotes y algodón). También recolectaban miel selvática y cera (Baer y Merrifield 1972: 210-252). Las mujeres crían aves de corral.

Antes de la deforestación los hach winik gozaban de una dieta balanceada con productos

agrícolas, silvestres, y con la proteína animal que la cacería proporcionaba. Toda familia nuclear, en circunstancias normales, era completamente autosuficiente, sin embargo las familias de un mismo caserío comparten carne cruda o cocida, pescado, así como calabazas y frijoles (Boremanse 1998:28).

E. PATRON DE ASENTAMIENTO

La población lacandona ha estado luchando por sobrevivir como grupo étnico desde hace varios siglos. Como grupo de refugiados tuvieron que adoptar un patrón de asentamiento muy disperso como medio de protección contra las enfermedades contagiosas y las incursiones enemigas. A principios del presente siglo se mantenían completamente separados de los mestizos, porque creían que éstos les traían fiebres y resfriados (Tozzer 1982:21,42,55). El descenso demográfico y el aislamiento causaron cambios importantes en su religión y su organización social y política (Thompson 1977:19).

La distancia que separaba un caserío - o grupo de familias - de otro se recorría en uno, dos, o más días de camino. La dispersión de los caseríos implicaba su relativo aislamiento, interrumpido por visitas esporádicas realizadas por miembros de otros caseríos.

Dentro de las tierras comunales los grupos lacandones actuales también se caracterizan por un asentamiento diseminado y por su movilidad, que está ligada a sus actividades de subsistencia (agricultura de quema y roza) y determinada en parte por los conflictos. Varios factores pueden

influir a la vez en la movilidad de la población lacandona. Así, un conflicto abierto o latente, el deseo de estar cerca o lejos de sus parientes consanguíneos o por alianza, la necesidad de buscar una nueva fuente de agua o de cortar una nueva porción de bosque para los cultivos son factores que pueden ocurrir por separado o en conjunto, y causar la mudanza de una o varias familias (Boremanse 1998:17, Table 2.2).

Cabe mencionar también que el miedo a las enfermedades, entre los lacandones del norte, influyó probablemente en algunas de sus actitudes y reglas de cortesía. Así, un individuo enfermo se abstiene de visitar a sus parientes o de recibir visitas. Algunos lacandones no visitan a sus parientes que padecen una gripe y el enfermo no deja que otros lo visiten. La expresión *yan se'm* ("hay catarro") se usa para advertir el riesgo de contagio, pero también sirve de excusa para evitar a toda persona con la cual existe algún conflicto (Boremanse 1998:18).

E. FORMAS DE SOLIDARIDAD EN EL CASERIO

1. Norte

La unidad social básica es el caserío, que incluye las familias de dos, tres o cuatro hombres - usualmente un hombre mayor con sus hijos casados y/o sus yernos. Las familias del caserío viven su vida cotidiana en forma independiente y son económicamente autárquicas, pero comparten la carne de caza y otros alimentos (calabaza, frijol), y los hombres y mujeres de cada familia participan en las ceremonias religiosas celebradas por los jefes de las otras familias. La

redistribución de la carne de caza entre los miembros de un mismo caserío es una muestra de solidaridad entre sus miembros, la cual delimita la pertenencia al grupo. El hombre es el cazador y la mujer es quien lleva a cabo la repartición de la carne. También hay muestras de solidaridad cuando una mujer va a dar a luz.

En algunos casos los hombres del grupo comparten un mismo templo, aunque cada uno tiene su propio anaquel para sus incensarios. Los hombres cooperan en cualquier tarea relacionada con el templo, si hay que reparar el techo de palmas, limpiar el sendero que lleva al mismo, etc. Si alguien ha hecho un cayuco los demás hombres le ayudarán a llevarlo al lago. Si alguien no tiene un hacha, alguno de sus vecinos que la posea se la prestará.

La solidaridad entre las distintas familias del caserío se manifiesta también cuando llevan a cabo rituales religiosos importantes, como el ofrecimiento de las primicias de la cosecha a los dioses o el pago a los dioses en forma de una ceremonia de balche' (bebida ceremonial embriagante). Cuando hay una persona enferma, quien ofrece la ceremonia recibe ayuda para la preparación de la bebida ceremonial y la comida. Los invitados, que son todos los miembros del caserío, presentan también las ofrendas a los incensarios, cantando y rezando (Boremanse 1998:28-30).

Sin embargo, un grupo de casas no es una unidad social estable y permanente. A través del tiempo se dan cambios, nuevos matrimonios, los hombres con hijas casaderas se hacen de yernos. Algunas familias se separan para formar sus propios conglomerados. La escisión está relacionada con el incremento de la población y la formación de nuevos matrimonios. Los lacandones del

norte no poseen una regla de residencia postmarital claramente definida. La residencia puede ser virilocal, uxoriocal, neocal o bilocal (Boremanse 1998:105, Table 6.2). Generalmente, las familias de un mismo caserío tienen más privacidad e independencia, y menos solidaridad, que las familias lacandonas del sur.

2. Sur

En contraste, en Lacanha' Chan Sayab la residencia postmarital es uxoriocal (Boremanse 1998:116, Table 6.3) y el servicio de yerno dura toda la vida. Un caserío consiste generalmente en la familia de un hombre mayor y su(s) esposa(s) y las familias de sus hijas y yernos. Cada familia tiene su propia casa y cocina, distantes de unos quince a treinta metros de las demás casas. La uxoriocalidad permite y fomenta una estrecha relación entre madre e hija, así como un mayor control de los suegros sobre los yernos (Boremanse 1998:48).

El hecho de que los lacandonas del sur practiquen la residencia uxoriocal, es decir que los yernos vivan cerca de los suegros y que les presten servicios por un tiempo indefinido, fomenta las relaciones entre madre e hija y promueve formas de solidaridad, que se dan precisamente debido a la cercanía de la hija con sus padres, especialmente con su madre. Una mujer hará sus tortillas y quizá cocine en la cocina de su mamá, e incluso pasará gran parte del día con su madre. Cuando los hombres están en la milpa, o en la selva cazando o pescando, las mujeres se reúnen para trabajar y platicar. La carne y el pescado son compartidos por madre e hijas y sus respectivas familias.

Debido a la proximidad de las chozas, la relación será estrecha e informal. Si a una mujer le hace falta sal, aceite, o huevos, para cocinar, simplemente irá con su madre y le pedirá lo que necesita. En cambio, en el norte, una mujer en la misma situación comprará lo que necesita, ya sea a su propia madre o a su suegra, o si no lo paga, lo pedirá de una manera más formal.

En el norte, si se da una pelea entre una pareja que vive en residencia uxorilocal, ni siquiera los padres de la mujer intervendrán. En el sur, si una pareja tiene peleas graves los padres de la mujer pueden intervenir y de hecho lo hacen para proteger a su hija, ellos siempre velarán por ella. La solidaridad y la complicidad intrafamiliar en el sur son más acentuadas que en el norte, especialmente entre madre e hija. Pero también otras familias, pertenecientes al conglomerado, pueden involucrarse en caso de conflicto (Boremanse 1998:58).

F. CONFLICTOS Y CONTROL SOCIAL

1. Norte

Los lacandones del norte evitan la confrontación (a diferencia de los lacandones del sur, como se verá más adelante), aún cuando el conflicto, o el delito cometido sea grave (robo, agresión física, homicidio). En el norte, una de las funciones de la religión es que a través de ella se expresan conflictos y disputas. Las confrontaciones se dan al nivel supernatural.

Los lacandones septentrionales mencionan sus conflictos con otros hombres en sus oraciones y suponen a menudo que un infortunio, causado por la ira de una deidad, se debe a que una persona mal intencionada se ha quejado con ésta, ha pedido su ayuda y ha denunciado alguna falta ritual cometida por su enemigo. El rito de adivinación revela la causa de la enfermedad o del infortunio. Si se trata de una maldición enviada por los incensarios de algún enemigo, el adivino hablará con sus propios incensarios e intentará convencer a los dioses de su inocencia, denunciando las calumnias para que castiguen al culpable.

El incensario lacandón consiste en una olla de barro de unos 10 a 15 cm de altura y 15 a 20 cm de diámetro, de cuyo borde sale una cabeza antropomórfica estilizada con una proyección del labio inferior para recibir ofrendas de comida y bebida. Cada incensario lacandón representa a una deidad específica y sirve de vehículo entre el oficiante del rito y el espíritu de esta deidad. El poder místico del incensario estriba en las reliquias que contiene, son piedrecillas que provienen de la “casa” de la deidad; es decir, del altar que se encuentra en el interior de una cueva (deidad terrenal), o bien en algún edificio de las ruinas de Yaxchilán (deidad celestial). El celebrante quema incienso sobre estas reliquias y pide ayuda y protección a la deidad (Tozzer 1982:109-110, Bruce 1968:138-139).

La religión permite a los antagonistas expresar sus conflictos sin enfrentarse directamente, pues los conflictos se ventilan entre dioses llamados a vengar, mediar o tener misericordia de los males infligidos al hombre, ya sean éstos motivados por peticiones malévolas de enemigos, o bien, por sus propias faltas. Pero esto mismo significa que una disputa puede volverse perenne, incluso si

uno de los hombres involucrados en la disputa elige trasladarse a un lugar más lejano.

Normalmente, un hombre no cree que su vecino haga peticiones para perjudicarlo a través de sus incensarios. Si llegara a suceder un infortunio, se sospechará de gente que vive en otro caserío. Cuando sucede una pugna entre dos individuos de un mismo caserío, o de caseríos vecinos, el más débil generalmente opta por irse. Si un hombre estima que un vecino le es hostil se alejará de él, u obligará a éste a cambiar de campamento. Por eso, no es raro que los *hach winik* consideren a los habitantes de otros caseríos como enemigos potenciales. Hablan de la gente que vive "lejos" y de la que está "cerca", y recurren a esta polarización (*naach/xok'or*) como expresión simbólica de relaciones ambiguas, las que se dan entre gente que no son extraños y tampoco vecinos. La noción de "distancia" relativa expresa simbólicamente las relaciones amistosas y de conflicto entre individuos y grupos. Es decir que en el caso de tener adversarios, o enemigos, éstos viven fuera de la propia localidad, ya sea porque uno se trasladó o el otro fue forzado a moverse. Dicho de otro modo, los conflictos se resuelven a través de la evitación y la movilidad (Boremanse 1998:60-65).

2. Sur

Los conflictos sociales en Lacanha' Chan Sayab son casi invariablemente relacionados con acusaciones de adulterio. "Las relaciones extramaritales son un tema constante de conversación entre las mujeres", dice Baer, "y son frecuentes las acusaciones entre los hombres" (Baer y Merrifield 1972:172). El delito puede ser real, o supuesto. Al igual que los dioses de los *hach*

winik del norte, las acusaciones y los chismes acerca de relaciones extramaritales en el sur constituyen un modo de expresión simbólica de disputas, envidias, celos y otros conflictos. En Lacanha' Chan Sayab, donde la residencia es uxoriocal, existe un antagonismo latente entre los géneros, así como entre tomadores y dadores de esposas.

Los hombres dominan la esfera pública, intercambian a las mujeres a través del matrimonio, y controlan a otros hombres (sus yernos) a través de sus hijas. Los hombres toman las decisiones respecto de los asuntos comunitarios, emiten juicios acerca de la moralidad pública. En sus conversaciones hablan de los cultivos, del tiempo, de la caoba, de las relaciones con el gobierno, o de la invasión de sus tierras por colonos o ganaderos. Nunca se mencionan casos de adulterio en las conversaciones masculinas. Este tipo de información pertenece a la esfera femenina, y constituye una fuente de poder que contrarresta el de los hombres.

En el caserío, las mujeres forman un núcleo formado por abuela, madres, hijas - en contra de los hombres: esposos, cuñados, yernos y sus propios hijos solteros. Un yerno debe trabajar en la milpa de su suegro, y para su suegra debe cortar leña, acarrear agua, traerle maíz de la milpa y molerlo, y realizar otras tareas. Si la suegra no está satisfecha con el trabajo de su yerno, puede hasta agredirle verbalmente y amenazar arrebatarle a su hija. De hecho, en Lacanha' se han dado casos de anulación del matrimonio por parte de suegros descontentos con su yerno. En tal caso, el hombre no tiene más remedio que buscar otra esposa. Esto no ocurre en el norte.

Los hombres de Lacanha' Chan Sayab declaran que son las mujeres las que exigen que la regla de

uxorilocalidad sea cumplida. La relación entre una mujer y su yerno es ambigua. Una suegra hace trabajar a su yerno, pero también lo invita a comer en su propia cocina con su hija, algo que tampoco ocurre en el norte. En el sur, una mujer no debe dirigir la palabra a su yerno, de lo contrario la gente podría acusarla de hacerle una propuesta indecente. Según el rumor, la suegra que no exige trabajo de parte de su yerno recibe prestaciones sexuales de éste. A menudo la relación sexual entre una mujer y su yerno se da con el consentimiento tácito de su hija. Las mujeres actúan en colusión, y su conducta provoca riñas entre los hombres del caserío.

Este tipo de acción refuerza la cohesión de las mujeres (unidas por lazos de sangre) y aumenta la tensión entre suegro y yerno (Boremanse 1998:115-117).

Las mujeres de diferentes caseríos también actúan en colusión para controlar a los hombres mediante relaciones extramaritales. Una mujer se pondrá de acuerdo con otra mujer para que ésta tenga una relación sexual con su marido. Es probable que el marido no esté enterado del arreglo hecho por su esposa con su amante. La mujer que presta su esposo a otra mujer recibirá de ésta algún regalo, o lo hace a cambio de su silencio respecto de un adulterio cometido por ella misma. Las mujeres hablan entre sí del asunto, de un caserío a otro intercambian chismes y collares en signo de amistad. Cuando las mujeres se pelean, entonces se acusan mutuamente, pero estas acusaciones no afectan su posición social puesto que la actividad de las mujeres es restringida al caserío. En cambio el tipo de información que manejan es amenazante para los hombres, que ocupan una posición en la esfera pública y deben cuidar su reputación. Cuando la información acerca del adulterio pasa al circuito de comunicación de los hombres, estos pelean entre sí. Hasta cierto punto los hombres están conscientes de que los chismes de las mujeres les hacen pelear,

pero no pueden hacer nada al respecto. Los comportamientos individuales son determinados por un contexto sociológico (la residencia uxorilocal) en que se traslapan conflictos entre géneros y entre parientes políticos (suegros y yernos) (Boremanse 1998:53-55).

En Lacanha' Chan Sayab, una vez a la semana o cada quince días, hay una reunión pública que se lleva a cabo en un lugar considerado "neutral", éste puede ser la escuela o la pista de aterrizaje. Todos pueden asistir y, quienes tengan algún resentimiento contra algún miembro de la comunidad, pueden expresarlo públicamente. El líder de la comunidad introduce el caso a tratar y luego los querellantes hablan. Se ventilan casos personales como disputas de parejas por diferentes razones: maltrato físico, celos, pereza, y también disensiones entre individuos y familias de diferentes caseríos, riñas entre suegros y yernos, disputas por linderos, envidias, resentimiento por algún robo o daño causado. El hecho de exponer los problemas públicamente ayuda a resolver los conflictos, pues el acusado admite su falta y se explica públicamente frente al líder y a la comunidad. En estas reuniones también se tratan problemas que conciernen a toda la comunidad, como pueden ser el estado del camino, proyectos y promesas del gobierno. Esta forma de resolver los conflictos puede considerarse como una especie de derecho consuetudinario entre los lacandones. Se trata de un desarrollo relativamente reciente, puesto que en el pasado no muy lejano los conflictos y los problemas se resolvían con el asesinato, la brujería y también a través de los incensarios, cuando aún practicaban su religión (Boremanse 1998:53-59).

G. EL PAPEL DEL LIDER TRADICIONAL

1. Norte

Alrededor de 1797 los *hach winik* carecían de sacerdotes y jefes; "ni tenían Gobierno ninguno civil, ni político, y sólo obedecían, y respetaban cada uno, al mayor de su familia" (Hellmuth 1972:211).

Los lacandones de hoy tampoco tienen jefes formales, pero sí hay hombres de prestigio que son muy respetados y temidos, y poseen autoridad sobre los demás. Estas características se basan en su sabiduría y el poder de persuasión que tengan entre sus vecinos y parientes. El término lacandón para designar a tales hombres de prestigio, es *t'o'ohil*, que se deriva de *t'o'oh*, "grande", "venerable". El *t'o'ohil* es "la única autoridad tradicional de los lacandones, que puede describirse como una especie de 'consejero, mediador de argumentos, distribuidor de terrenos de cultivo y caudillo religioso dentro de la comunidad'" (Bruce et al. 1971:98).

Estos hombres poseen también ciertas características como el hecho de tener éxito económico, son más hábiles para obtener esposas, son buenos consejeros y mediadores. Tienen cualidades morales y psicológicas, pero también poseen más discernimiento, vale decir una mejor comprensión de las cosas y de los problemas que surgen. Tienen también un buen conocimiento de la mitología, de la magia y de los ritos religiosos. Tienen la capacidad para ser mejores mediadores en la comunicación con los dioses y esto último es de vital importancia, puesto que los lacandones del norte creen que cuando un hombre ha cometido una falta, los dioses lo

castigarán, ya sea que le manden una enfermedad a él o a algún miembro de su familia, o tal vez la destrucción de su cosecha, de algún modo le llegará el infortunio. En estos casos se practicará una adivinación y si los dioses están muy enojados el transgresor pedirá a un buen mediador que averigüe cuál ha sido su falta. En casos importantes, el líder será consultado acerca de qué pecado se trata y qué ceremonia deberá llevar a cabo el penitente para hacerse perdonar por el dios ofendido. Este tipo de consultas le confieren más poder y prestigio al *t'o'ohil*, puesto que los dioses le escucharán a él y no a un hombre ordinario.

El hecho de que un líder sea exitoso económicamente y que practique la poliginia nos lleva directamente al hecho de que ese hombre procreará más hijos y así tendrá más gente trabajando en sus campos de cultivo. Un *t'o'ohil* y su familia trabajarán más que otras familias. Este hombre tendrá, consecuentemente, más comida y más gente a quien alimentar, pero, también estará en una posición más holgada para poder llevar a cabo importantes ceremonias religiosas y aún tendrá la posibilidad de vender o dar algo de su cosecha a quien lo necesite, incrementando así su propio prestigio. Un factor importante en el papel que juega un líder, es el hecho de ser capaz de obtener esposas y luego de conservarlas contentas y en armonía. Este hombre no tomará a todas las esposas al mismo tiempo, sino que cuando la primera entre en la menopausia, la más joven le seguirá dando hijos, de tal suerte que tendrá hijos jóvenes que trabajarán para él cuando sea viejo.

Otra de las consecuencias importantes de la posición social del *t'o'ohil* es que a través de su éxito económico y su prestigio, será capaz de mantener a su lado a sus hijos casados, pero también a sus hijas y a sus yernos, de tal manera que a través de los años se irá convirtiendo en cabeza de un

caserío que puede incluir hasta seis o siete familias, lo cual es un grupo relativamente grande para los parámetros lacandones. Este es precisamente el caso del viejo Chan k'in, el último *t'o'ohil*, quien vivía en Naha' (Boremanse 1998:66-68).

2. Sur

Entre los lacandones meridionales, quienes practicaron el rapto de mujeres y las incursiones armadas para asesinar a sus rivales hasta 1942, el hombre de poder era *tah*, es decir "valiente", "feroz". Este líder dominaba a sus congéneres mediante el miedo que les inspiraba por su capacidad de eliminar físicamente a sus enemigos a flechazos, o machetazos, o pronunciando algún encanto mágico, o por hechicería, y también mediante el poder de sus incensarios. En contraste con el *t'o'ohil*, este tipo de líder promovía la confrontación en lugar de la mediación (Boremanse 1998:68-69).

Por esta misma razón estaba condenado a desaparecer. En la medida en que los lacandones meridionales tuvieron más contactos con el mundo exterior al suyo ya no pudieron recurrir al homicidio para resolver sus conflictos, por temor a las autoridades mexicanas, y ya no surgieron más líderes de éste tipo.

H. NUEVOS LIDERES

Con la creación del Parque Nacional y de las tierras comunales, fue necesario para el gobierno federal establecer lazos institucionales con la comunidad lacandona, a fin de poder firmar contratos con ella y administrar los fondos generados por la venta de la caoba.

Las diferencias étnicas entre los lacandones del norte y los del sur son desconocidas, excepto por algunos etnógrafos; por tanto se consideró a la comunidad lacandona como homogénea. Dado que la mayor extensión del Parque está en la región de Lacanha' Chan Sayab, se determinó que el Presidente de la "comunidad lacandona" sería un miembro de dicha comunidad. Se acordó nombrar delegados de las comunidades lacandonas de Naha' y Mensabäk, obligando así a los hach winik del norte a tener contactos y a comunicarse con sus congéneres del sur.

A principios de los años 1970 José Pepe (Chan Bor) fue designado por los hombres de Lacanha' el primer presidente de la comunidad lacandona. (La duración del cargo corresponde al sexenio presidencial, lo que hizo que los hach winik vieran dicha posición como análoga a la del presidente de la república mexicana).

José Pepe era el protegido del misionero protestante, Phil Baer, del Instituto Lingüístico de Verano (ILV), establecido éste en Lacanha' desde 1958. Le había servido de informante para traducir la Biblia al lacandón (dialecto del sur), era predicador en el templo, y era el hombre que más yernos tenía, lo cual implica una mejor posición económica. José Pepe no era *tah*, pero compartía muchas de las características del líder tradicional entre los lacandones del norte, era un buen mediador, pero también un buen líder moral y religioso. En 1976 le sucedió en el cargo uno

de sus yernos, Carmelo. Y en 1982 fue elegido Juan (Chan Bor), padre de Carmelo y consuegro de José Pepe. Juan (Chan Bor) era también un fiel seguidor de Felipe (Phil Baer, el misionero), y un hombre inclinado hacia la mediación.

En el norte, surgieron nuevos líderes jóvenes, como representantes oficiales de las comunidades de Naha' y Mensabäk. Rápidamente se transformaron en pequeños caciques, actuando en colusión con funcionarios del gobierno estatal o federal, para obtener ellos mismos más poder personal, prestigio y ventajas materiales. Estos nuevos líderes, por ejemplo, utilizaban las camionetas (adquiridas con el dinero de la venta de la caoba) de la comunidad como si hubieran sido de su propiedad. Intentaban ejercer coerción sobre sus congéneres mediante la intimidación, pretendían que los podían hacer encarcelar por el "Juez" si no reconocían su autoridad. Algunos se sirvieron del dinero de la comunidad para sus propios fines (Boremanse 1998:69-70, y comunicación personal).

Con el surgimiento de estos jóvenes caciques, en el norte, se hace evidente por qué antes los líderes tradicionales tenían que tener cierta edad (tener por lo menos hijos casados). Tenían más experiencia y una perspectiva más amplia de las necesidades de la comunidad, no daban prioridad a sus propias necesidades.

I. DISPERSION Y NUCLEACION

La nucleación es un fenómeno relativamente nuevo en la sociedad lacandona y hay diversas causas

para ello. En primer lugar, la colonización de la selva lacandona y la creación de la comunidad lacandona con las ventajas que implica el negocio de la madera preciosa, han obligado a las familias que se encontraban fuera de las tierras comunales a integrarse a una de las tres comunidades existentes. De lo contrario, no hubiesen tenido acceso a tierras de cultivo, al dinero, a la clínica, la radio, la escuela, las camionetas, etc.

Cada comunidad está compuesta por varios caseríos, que se encuentran a una distancia que varía entre treinta y quinientos metros los unos de los otros. Cada caserío forma una unidad social relativamente independiente de los demás. Los caseríos pueden aumentar en tamaño en ciertas circunstancias, y luego dividirse en caseríos más pequeños. Este fenómeno de nucleación y división está determinado por varios factores.

1. Norte

La religión puede ser un factor de cohesión. Los lacandones no poseen sacerdotes, xamanes o curanderos. Cada jefe de familia debe actuar como sacerdote y hacer ofrendas a los dioses, mediante sus incensarios de barro, para el bienestar de su familia. Pero, adquirir una colección de incensarios implica una compleja y larga secuencia de ritos. Por lo tanto es más fácil para un hombre joven usar los incensarios de su padre o de su suegro que adquirir su propia colección de incensarios.

En Naña', los hombres jóvenes en residencia uxorilocal rezan ante los incensarios de su suegro, y

los que viven virilocalmente queman copal en los incensarios de su padre. En este sentido una colección de quemadores de incienso puede ser un factor de cohesión en el caserío, puesto que existe una relación de dependencia religiosa entre algunos hijos y su padre, o entre los yernos y su suegro. Además las familias del grupo de Chan K'in "viejo" se reúnen y comparten la comida y bebida rituales cuando se llevan a cabo importantes ceremonias religiosas.

La personalidad de un hombre excepcional como Chan Kin, ayuda también a mantener la cohesión del caserío. Su prestigio y sabiduría hacen que sus hijos y sus yernos se queden cerca de él. Chan K'in falleció en diciembre de 1996. Cabe preguntarse si su desaparición no implicará la desintegración del grupo que él controlaba. (Boremanse, comunicación personal). Pero existen además factores de cambio sociocultural que promueven la nucleación, así como el hecho de estar cerca de la carretera, la escuela, la tienda y, desde 1991, tener luz eléctrica.

Sin embargo, los conflictos y el espíritu lacandón de independencia hacen que, tarde o temprano, algunas familias lacandonas se separen y formen grupos más pequeños. Así un yerno, que tiene conflictos con su suegro y cuñados puede decidir regresar al caserío de su padre, y vice versa, un hijo casado que se pelea con su padre, puede dejarlo e irse a vivir cerca de su suegro. En Naha', cuando el yerno mayor del viejo Chan K'in tenía él mismo dos yernos, decidió separarse del grupo de Chan K'in y formar su propio caserío a unos cincuenta metros de distancia. Cuando un hombre ya tiene hijos casados, o cuando adquiere yernos, quiere ser la cabeza de su propio caserío. En Naha' hay tres caseríos vecinos - el de Chan K'in, el de su padrastro y el de su yerno mayor - que están vinculados entre sí por relaciones consanguíneas y de alianza, lo cual refuerza la cohesión

del grupo social que integran.

Del otro lado del lago de Naha' hay otros caseríos que tienen muy pocos contactos con el grupo de Chan K'in. De hecho siempre ha habido disensión entre los dos grupos. En 1979 el conflicto se había vuelto tan áspero que el hijo de Chan K'in viejo, que es el "delegado" de la comunidad de Naha', desterró a sus rivales obligándolos a emigrar a la región de Lacanha' Chan Sayab. Así varias familias se fueron de Naha'. Las causas del antagonismo se relacionaban con envidias respecto del manejo del dinero y de las camionetas por parte del "delegado", hijo de Chan K'in viejo, pero remontaban también a generaciones anteriores. La gente del caserío de Chan K'in temía a los incensarios del otro grupo, creía que la muerte de varios niños y mujeres era resultado de la ira divina, debido a que miembros del grupo rival habían hablado con sus incensarios para echarles una maldición. Es obvio que los incensarios pueden ser no sólo una fuente de cohesión, sino también un factor de división, y que la religión es una serie de pautas culturales mediante la cual se expresan relaciones de poder y conflicto.

A principios de los años 1970 un misionero yucateco adventista del Séptimo Día logró convertir a la mayoría de los habitantes de la comunidad de Mensabäk. Un núcleo de familias se formó alrededor del líder, quien había apoyado al misionero a fin de asentar su propia autoridad. El conflicto, que ya existía entre este grupo y las tres familias que moraban del otro lado del lago Mensabäk, se volvió más agudo porque dichas familias no quisieron abrazar la nueva religión, y conservaron sus incensarios. Unos años más tarde se vieron obligadas a trasladarse a Naha'. Después de la salida del misionero el líder del grupo adventista tuvo que ceder el poder frente a

un joven lacandón, aculturado y apoyado por funcionarios del gobierno mexicano, y las familias adventistas optaron por emigrar a la región de Lacanha'. Hoy en día, las familias que residen en Mensabäk se caracterizan por su asentamiento disperso y algunas conservan su religión lacandona tradicional (Boremanse 1998:31-32, y comunicación personal).

2. Sur

En el siglo pasado los lacandones meridionales vivían dispersos en una extensa porción de selva tropical. Había grupos asentados cerca de las ruinas de Yaxchilán, en la orilla del río Usumacinta, y de Bonampak en el valle del río Lacanha', así como en la región del lago Miramar situado más al sur. Estos grupos estaban separados por grandes distancias a causa de conflictos y de venganzas de sangre. El explorador francés, D. Charnay, en su visita al sitio arqueológico de Yaxchilán, tuvo contacto con los hach winik de esta zona y observó: "las mujeres son la causa principal de sus contiendas" (Charnay 1887:457, citado por Boremanse 1998:55).

Había una escasez de mujeres producida por el descenso demográfico y la práctica de la poliginia. Por este motivo los lacandones del sur practicaban el rapto de mujeres, incluso asesinaban a otros hombres para llevarse a sus hijas, hermanas o esposas. En la reconstrucción histórica que hace de los lacandones meridionales, Baer calcula que el 28% de las muertes fueron violentas, incluyendo mujeres asesinadas y familias exterminadas (Baer y Merrifield 1972:26). Por lo mismo, los hach winik huían los unos de los otros, es decir que se encontraban muy dispersos. Sin embargo, también se daban alianzas, pues el hecho de vivir tan dispersos los hacía más vulnerables a

posibles ataques. Tomando en cuenta el papel activo que actualmente las mujeres desempeñan en los conflictos, uno puede suponer que en el pasado también ellas provocaban riñas entre los hombres (Boremanse 1998:55).

A finales del siglo pasado la población lacandona del sur fue diezmada por una epidemia de fiebre amarilla (Baer y Merrifield 1972:39) y por una epidemia de sarampión en la década de los años 1940s. Las epidemias y las luchas sangrientas la llevaron al borde de la extinción. Cuando el misionero Phil Baer los visitó en los años 1950s la situación de los lacandones era desastrosa (Baer y Merrifield 1972:129) y muchos ya habían renunciado a sus incensarios.

El deseo de sobrevivir como grupo étnico fue una de las razones que los llevó a agruparse en Lacanha' Chan Sayab, bajo la égida del misionero que los ayudó con medicinas. Además la pista de aterrizaje y el descubrimiento de las ruinas y de los murales de Bonampak, contribuyeron a que se consolidara la comunidad de Lacanha' con sus pobladores permanentes (Baer y Merrifield 1972:145-146). Durante los años 1960s y 1970 el misionero realizó una eficiente labor de salud preventiva. La mortalidad de la población adulta se redujo considerablemente y la mortalidad infantil casi desapareció, lo que permitió un crecimiento demográfico. Los lacandones del sur invitaron a los del norte a emigrar a Lacanha', y una parte de ellos lo hicieron (debido a los conflictos mencionados arriba). Los lacandones del sur se mostraron anuentes a ceder mujeres a sus congéneres del norte y, a partir de 1974, ocurrieron matrimonios mixtos entre hombres del norte y mujeres del sur. Generalmente la pareja vive en residencia uxorilocal.

Los hach winik del sur estaban conscientes de su frágil situación demográfica y, con las tierras comunales invadidas por ganaderos y colonos choles, sentían la necesidad de unirse con los del norte para defender sus derechos. Esta opinión, sin embargo, no es compartida por muchos lacandones del norte que siguen observando a los del sur con desconfianza.

En Lacanha' Chan Sayab los caseríos se encuentran relativamente dispersos. La cohesión interna del caserío se debe a la regla de uxorilocalidad, que impide a un yerno salir del grupo y establecerse en otro lugar con su familia, como puede ocurrir en el norte. En Lacanha' el trabajo de evangelización del misionero y los contactos con el gobierno mexicano eliminaron los conflictos armados y la necesidad de adoptar un patrón de asentamiento sumamente disperso como medio de protección. La expresión de las disputas a través de los chismes y de las acusaciones de adulterio parece ser una adaptación cultural reciente.

En 1986, las contiendas eran tan fuertes que la distancia entre varios caseríos había aumentado en comparación con la mayor nucleación de los años 1970s. La pérdida de los valores culturales ha ocasionado en la generación joven una desorientación que podría incrementar los conflictos, pero se desconoce la situación actual en Lacanha' Chan Sayab (Boremanse, comunicación personal).

J. ADAPTACIONES MATRIMONIALES

El deseo de los lacandones del sur de acoger a sus congéneres del norte en Lacanha', para casar a

sus hijas con ellos y absorberlos dentro su comunidad, puede verse como una estrategia para reducir el exceso de endogamia que la población lacandona ha sufrido en los últimos siglos. En 1979 había 106 lacandones del sur por 244 lacandones del norte (Boremanse 1998:149-150). Estas cifras podrían explicar el sentimiento que tenían los lacandones del sur acerca de la necesidad de consolidarse como un solo grupo, una sola "comunidad lacandona".

El decrecimiento poblacional aunado a la institución de la poliginia, que permite a los hombres más viejos monopolizar varias esposas, creó una escasez permanente de mujeres (Boremanse 1998:140). Sabemos que a finales del siglo XVIII, los lacandones del norte practicaban la poliginia y que sus uniones matrimoniales eran fuertemente endogámicas y a veces incestuosas. Así uno de los documentos dice: "...los tales indios ... estan casados muchos de ellos con primas hermanas y otros con sus cuñadas...", es decir que un hombre podía "casarse con la viuda de su propio hermano", o con la hermana de su esposa. Algunas de estas uniones eran incluso incestuosas, por ejemplo cuando estaban "casados dos hermanos, o un abuelo con su nieta" (Orozco y Jimenez 1911,II:163-164, citado por Boremanse 1994).

La baja densidad demográfica obligó a los lacandones a casarse con parientes cada vez más cercanos. En el norte casarse con una prima paralela o con la hija de un hermano, se acepta por falta de opciones, sin embargo se admite que en el pasado no era aceptado. Es decir que las reglas del matrimonio se flexibilizan ante una situación de urgencia. También se han dado matrimonios con niñas, pero esperando que llegaran éstas a la pubertad para consumir la unión. Otra de las estrategias fueron los matrimonios entre parejas donde la diferencia de edad es generacional

(veinte y a veces hasta cuarenta años) (Boremanse 1998:120-121).

Tanto los *hach winik* del sur como los del norte han recurrido al matrimonio incestuoso para sobrevivir como grupos. En el pasado, en el sur se registraron "varios casos de matrimonio entre hermanos completos o entre medio hermanos, y muchos con los hijos de hermanos", algunos hombres se casaron con sus propias suegras, "teniendo a madre e hija como esposas al mismo tiempo" (Baer y Merrifield 1972:31). En el norte, ha habido casos de incesto en tiempos recientes. Un hombre se casó con su abuela paterna, otro con la hija de su hijo, y uno con su propia hermana.

Cuando los beneficios son la continuación de la procreación, se pasa por alto el costo del castigo en el otro mundo, puesto que la transgresión de las reglas en contra del incesto auguran la quema del alma del individuo después de su muerte. Aunque el conocimiento de las reglas sea evidente, se ignorarán en situaciones de presión extrema (Boremanse 1998:141-144).

En la actualidad la institución de la poliginia ha caído en desuso. Los matrimonios mixtos entre lacandones del norte y del sur, y entre lacandones y miembros de otros grupos étnicos que empezaron a darse en la década de los 1980s, constituyen una adaptación a la nueva situación en que se encuentran los *hach winik*, y una estrategia para salir de la endogamia. Puede conjeturarse que estos cambios conlleven una transformación de la sociedad lacandona y, quizás a largo plazo, la asimilación de la población lacandona por las poblaciones chol, tzeltal y mestiza, más numerosas, que la circundan.

K. INTERPRETACION

El hecho de haber recibido tierras comunales ha obligado a los lacandones a tener una cierta identificación como grupo étnico. Sin embargo, esta identificación es algo relativa, pues precisamente una de las características de su cultura era el hecho de mantenerse relativamente aislados los unos de los otros, lo cual inhibe la formación del sentimiento de identidad grupal.

La creación de la comunidad lacandona ha tenido efectos contradictorios. Por un lado ayudó a la formación o toma de conciencia de la identidad lacandona, puesto que se concedía a los hach winik un trato absolutamente preferencial, tomándolos como los herederos de los antiguos mayas y devolviéndoles los derechos legales sobre esas tierras, incluyendo el usufructo de las maderas preciosas. Por otro lado, la interacción de la comunidad lacandona con el gobierno, con las comunidades vecinas, los funcionarios, los obreros de las compañías madereras y petroleras, los turistas y los comerciantes de Palenque y otras ciudades, sus conflictos internos y su integración a la economía nacional constituyen cambios que pueden conducirlos pronto a la desintegración de su cultura.

Los lacandones han recurrido a varias estrategias de supervivencia. Cuando vivían aislados y se encontraban en una situación demográfica precaria, tuvieron que modificar las reglas de acceso a las mujeres, incluso suspender la prohibición del incesto en casos extremos. En la situación presente varios jóvenes han optado por casarse fuera de su grupo. Los que se casan con mujeres

tzeltales, choles o mestizas lo hacen porque las mujeres lacandonas siguen siendo relativamente escasas, y también porque tratan de identificarse con una parte de la nación mexicana. Muchos jóvenes ya no comparten el acervo cultural lacandón, ya sea simplemente porque lo desconocen o bien porque están en busca de otra identidad. Los líderes modernos han aprendido ciertas prácticas individualistas, en las que el bienestar de la comunidad pasa a segundo plano. Estas conductas aceleran la desintegración de los lacandones como grupo étnico.

VI. ANALISIS COMPARATIVO

Las sociedades humanas son conglomerados dinámicos que interactúan constantemente con su medio ambiente a diversos niveles. Las transformaciones y los cambios se dan como respuesta a diversas necesidades de adaptación, ya sean éstas de índole económica, político-social o bien ecológica. Las sociedades de pequeña escala constituyen sistemas donde cada parte o cada esfera se encuentra integrada para que el todo funcione de una manera adecuada, y pueda acomodarse o reacomodarse en la adaptación a los procesos de cambios que, por la dinámica social o de la misma naturaleza, se dan constantemente.

Sin embargo, para que una sociedad de pequeña escala encuentre el equilibrio en el proceso adaptativo tiene que tener la posibilidad de ejercer de una manera autónoma su cultura. Es decir, la experiencia y el conocimiento acumulado de muchas generaciones ancestrales proporcionan la pauta para manejar los imponderables, tanto sociopolíticos como medio-ambientales.

Si tomamos como base la premisa de J. Tainter que dice que hay que ver al colapso como una adaptación ante una situación que se ha vuelto, por diversas razones insostenible, podríamos pensar en la efectividad de los mecanismos de control global que practicaban todavía, hasta tiempos recientes, algunas sociedades de pequeña escala. Podemos dividir las sociedades estudiadas en dos sub-grupos. Tanto los tsembaga como los yanomami comparten características que los hacen apropiados para un análisis comparativo en contraposición a los ik y los lacandones.

A. COMPARACION TSEMBAGA/YANOMAMI (veáse Cuadro 1)

Ambas sociedades poseen mecanismos que permiten reducir la complejidad sociopolítica en tiempos de crisis.

1. Medio ambiente y población

Los tsembaga habitan un territorio limitado, se encuentran confinados en un área dentro de un territorio más amplio ocupado por entidades políticas pertenecientes al grupo Maring. Es decir que se encuentran circunscritos socialmente. Aunque tienen la posibilidad de expandirse hacia las montañas no lo hacen, pues esta zona tiene restricciones supernaturales (mitológicas) muy específicas. Hay que notar que gracias a éstas restricciones esta zona boscosa de selva virgen ha sido preservada.

Pero también se debe subrayar que la presión demográfica ha sido tal que se ha tenido que resolver a través de la guerra y de la subsecuente conquista de territorio. Cuando disminuye la presión demográfica la tierra conquistada es abandonada. Es decir, que la conquista es puramente utilitaria, no tiene ningún otro fin que aliviar la presión demográfica, y en el momento en el que ésta desaparece también desaparece el interés por la tierra.

La adaptación de los yanomami a su medio ecológico se remonta a miles de años atrás, es ejemplar ya que ellos han vivido en armonía y equilibrio con la naturaleza. En contraposición a los

CUADRO 1

Sociedad	TSEMBAGA	YANOMAMI
Medio ambiente	Selva tropical montañosa	Selva tropical entre ríos
Modos de subsistencia/Economía	Cacería, recolección, horticultura y crianza de cerdos. Correlación entre número de cerdos, cantidad de tierra cultivada y conflictos. Necesidad de piara numerosa para celebrar el ciclo ritual e iniciar guerra o período de paz	Cacería, recolección y horticultura. Necesidad de producir excedentes para compartir con los aliados convidados a fiestas. Trueque para consolidar alianzas políticas. Tamaño de huertos en relación con intensidad de la guerra.
Densidad de población	Baja, pero su aumento produce conflictos y una consiguiente redistribución de la tierra y de la población.	Muy baja. No se dan conflictos por tierra. Circunscripción social en el centro de ciertos bloques de población (shabonos más grandes).
Organización social	Cinco clanes patrilineales exogámicos que integran tres grupos territoriales. Residencia virilocal.	Patrilineajes dispersos exogámicos. Matrimonio entre primos cruzados. Residencia virilocal. Reciprocidad.
Patrón de asentamiento	Oscila entre disperso y concentrado en función del tamaño de la piara y del estado de paz o guerra. La dispersión permite reducir las tensiones, pero hace a los grupos locales más vulnerables frente a sus enemigos.	Los shabonos se encuentran a una distancia que varía entre medio día y tres días de camino en función de relaciones pacíficas o de hostilidad. Miembros de distintos linajes integran un shabono (poseen parientes en otros shabonos).
Derechos sobre la tierra	En función de la pertenencia a un patrilineaje, o por matrimonio, o por parentesco cognaticio. Los linajes no poseen la misma cantidad de tierras.	Cada shabono posee tierras ilimitadas. Los agnados que son vecinos en un shabono cultivan parcelas contiguas en el huerto comunitario.
Sistema político	Los 3 grupos (subterritorios) forman una unidad política, simbolizada por el <i>rumbin</i> . En cada subclan existen hombres influyentes que actúan en base a decisiones por consenso. Su influencia disminuye con la distancia. Se forman alianzas durante el ciclo ritual que marca el inicio de un período de guerra.	El shabono es una unidad política autónoma, con divisiones internas (linajes). Representación espacial de las facciones dentro del shabono. El jefe del shabono es el líder del linaje más numeroso en el mismo. Se dan alianzas y guerras entre shabonos, y conflictos internos en el mismo shabono.
Control social	Brujería, actos mágicos;	Duelos, exhibición de

CUADRO 1

	objetos enviados a enemigos para deshacerse de hombres poderosos y avaros, sospechosos de ser brujos.	ferocidad, presión de agnados para ceder mujeres a cambio de alianzas, creencias mágicas (chamanismo).
Guerra	Por venganza y para tomar posesión de terrenos de otros grupos, cuando la presión demográfica es fuerte. Después de la guerra se da una redistribución de la tierra y de la pob.	A causa de, o por las mujeres, para vengar agnados asesinados en combate o por hechicería, para ganar prestigio, mostrar ferocidad y dar miedo a enemigos potenciales
Ritual	Festival <i>Kaiko</i> : sacrificio de cerdos a los ancestros, comida, fiesta, cortejo, formación de alianzas, intercambios, inicio de un nuevo ciclo bélico o de paz. Se fortalecen los sentimientos de identidad y cohesión del grupo.	Las mujeres beben sopa de plátanos que contiene cenizas de parientes muertos para dar valor a los hombres que deben vengarlos. Su pena contribuye a perpetuar a las venganzas de sangre y la solidaridad del linaje.

tsembaga, los yanomami poseen un territorio extenso, donde tienen una cantidad casi ilimitada de selva (ésto como se ha dicho anteriormente, ha cambiado en los últimos años, debido a las constantes invasiones a su territorio).

2. Economía y Política

Tanto con los tsembaga como con los yanomami la producción de alimentos cumple una función de consolidación de alianzas políticas, aparte de la función puramente nutricional.

Entre los tsembaga los huertos crecen en la medida en la que crece la población porcina, pues se tiene que plantar exclusivamente para los cerdos y ésto se vuelve un trabajo pesado. El desarrollo del festival *kaiko*, dependerá del consenso que haya acerca del número de cerdos considerado como suficiente para llevarlo a cabo. Hay una evaluación entre costos y beneficios respecto de la crianza de cerdos y también respecto de la presión demográfica, en relación con el ciclo ritual que permitirá desencadenar la guerra y aliviar así las presiones que se estén ejerciendo sobre la tierra. En la sociedad tsembaga los modos de subsistencia se encuentran íntimamente relacionados con los tabús y el ritual.

Rappaport demuestra que cuando se ejerce presión sobre la tierra, porque tanto la población porcina como humana han aumentado a un punto donde se pone en riesgo el equilibrio del sistema, esta presión desemboca en guerra. La consecuencia directa de la guerra es la redistribución de la población y de la tierra. Con el triunfo en la guerra se accede de inmediato

(después de que los espíritus del grupo derrotado han abandonado también el lugar) al territorio del enemigo, lo cual resuelve las tensiones por la tierra a causa de la presión demográfica.

Con la matanza de los cerdos se estará suministrando proteína/carne a quienes más lo necesitan. La contraparte política de este aspecto de la economía tsembaga es precisamente el hecho de promover las alianzas, los intercambios comerciales e incluso matrimoniales.

A diferencia de los tsembaga, no se puede afirmar que la presión demográfica y la necesidad de tierras de cultivo ocasionen conflictos entre los yanomami. Los yanomami no padecen escasez de tierra. Los habitantes de cada shabono tienen acceso ilimitado a la selva para sus terrenos de cultivo, pero prefieren quedarse en un mismo lugar, si éste los provee con suficiente alimento (cacería y recolección, además de los productos agrícolas). El lugar dónde hacer un huerto se escoge por consenso. Las unidades domésticas que ocupan sitios vecinos en el interior del shabono (generalmente familias de hermanos de linaje) cultivan parcelas vecinas en el huerto comunitario.

Los shabonos yanomami efectúan micro-movimientos cuando necesitan trasladar sus terrenos de cultivo a otro sitio, debido a la técnica de quema y roza. Los shabonos implicados en un proceso de guerra y alianzas deben producir excedentes a fin de organizar fiestas y poder alimentar a sus invitados de manera decorosa. La contraparte de tener un huerto grande es que se restringe la movilidad de larga distancia, los macro-movimientos a los que son sometidos los shabonos que se ven amenazados por enemigos más poderosos.

3. Organización social

Los tsembaga están organizados en cinco clanes patrilineales exogámicos que integran tres grupos territoriales. No todos los patrilinajes poseen la misma cantidad de tierra. La residencia es virilocal, pero el uso de la tierra no está restringido al grupo agnaticio. En efecto, los terrenos de cultivo de un patrilinaje son accesibles también a cognados y parientes por matrimonio.

Aunque unos linajes poseen más tierra que otros, este desequilibrio es contrarrestado por la costumbre de que cualquier persona puede pedir tierra a su clan y ésta le será otorgada a perpetuidad. También se otorgan terrenos en calidad de préstamo por tiempo indefinido a los afines y cognados. De esta forma el grupo que controla un territorio está conformado por lazos de parentesco cognaticio y también por alianza. Esta práctica permite aliviar tensiones e impedir conflictos por la tierra.

Los yanomami tienen patrilinajes dispersos. En un shabono conviven varios patrilinajes que intercambian mujeres (en función del matrimonio prescriptivo entre primos cruzados). El modo de residencia es virilocal, pero para un yerno en servicio es uxoriocal. Algunos hombres practican la poliginia. La sociedad yanomami estriba en la estructura de reciprocidad. Diferentes grupos intercambian regalos, servicios, danzas, fiestas, mujeres e incluso venganzas de los asesinatos. La reciprocidad se da también en el interior del shabono con la repartición de alimentos entre distintas unidades domésticas.

4. Patrón de asentamiento

El patrón de asentamiento de los tsembaga oscila entre disperso y nucleado. Esto depende de dos variables: 1) el tamaño de la piara, 2) el tamaño de la población humana. De estos dos factores dependerá también la producción agrícola y las relaciones de hostilidad que se establezcan entre grupos vecinos. La dispersión tiene ventajas y desventajas. A medida que los grupos se alejan unos de otros se hacen más vulnerables a posibles ataques enemigos, pero también les da la posibilidad de tener menos problemas con sus vecinos a causa de los destrozos que sus cerdos provoquen.

El patrón de asentamiento de los yanomami es disperso, aunque puede haber más comunidades en el centro de un determinado bloque de población. La distancia entre shabonos varía en función de las relaciones políticas amistosas o de hostilidad. Chagnon afirma que al centro de ciertos bloques de población se da una relativa circunscripción social, los shabonos son más grandes y albergan un mayor número de personas. En la periferia de estos bloques de población, los shabonos están más dispersos y son más pequeños, y su misma posición les da más posibilidades de huir en caso de un ataque enemigo. Los costos y beneficios de la nucleación y dispersión se deben evaluar según las posibilidades demográficas, sociopolíticas y económicas de cada shabono.

5. Sistema político

Los tsembaga forman una unidad política integrada por tres grupos subterritoriales. Dicha unidad se expresa simbólicamente en el ritual de desenraizar y de plantar el arbusto *rumbin*, ya sea con fines bélicos o para establecer la paz. Este ritual los hace más solidarios y conscientes de su pertenencia al grupo. Cada grupo local posee autonomía política y tiene su propio líder, pero las decisiones se toman en consenso y esto se logra de una manera informal. La influencia de cada jefe disminuye con la distancia que lo separa de otros grupos. Las alianzas son fundamentales tanto en el ciclo bélico como en establecimiento de la paz.

Los yanomami, a pesar de poseer vastos territorios sufren de una relativa circunscripción social al centro de ciertos bloques de población. Una más alta densidad de población tiene como resultado un mayor desarrollo político y una mayor cohesión social debido, según Chagnon, a un grado más alto de consanguinidad entre los miembros de un determinado shabono. Sin embargo, Lizot afirma que hay que desconfiar de los coeficientes de consanguinidad, ya que las relaciones genealógicas son sujetas a manipulación y también se ven modificadas por la práctica del adulterio y la adopción. Chagnon, por otra parte, afirma que cuando se da la escisión de un shabono los agnados genealógicamente más cercanos permanecen juntos, y se separan de sus parientes más lejanos, lo que produce un grado mayor de consanguinidad y de cohesión en el nuevo shabono.

Lo que nos concierne aquí es la división del grupo, ya sea en términos amigables o en términos violentos, la relación entre costos y beneficios en cuanto a separarse o seguir juntos. El resultado

es la reducción del shabono más o menos a la mitad de su población. Con la escisión habrá menos complejidad en la organización sociopolítica del nuevo shabono.

Entre los yanomami el jefe del shabono es el líder del patrilineaje más numeroso, pero si los demás linajes son igual de numerosos habrá más de un jefe. La escisión del shabono ocurre cuando los conflictos internos se vuelven demasiado fuertes debido al elevado número de habitantes en el shabono y a la rivalidad entre hombres por mujeres, o prestigio. La escisión del shabono alivia las tensiones, da un vuelco a las relaciones de poder dentro de los nuevos shabonos, de tal suerte que al verse reducido a la mitad, la reconfiguración del shabono será menos compleja en todos sus aspectos.

Por motivos políticos los shabonos yanomami establecen alianzas con otros grupos. Cuando dos shabonos inician un proceso de formación de alianza política, crean entre sí una interdependencia comercial artificial. Es decir que una aldea dejará de confeccionar cestería y otra dejará de fabricar cerámica, por ejemplo, a fin de adquirir estos productos de sus aliados y así consolidar el vínculo entre las dos comunidades. Esto es parte del proceso de consolidación de alianza, la cual culmina con el intercambio de mujeres. Este proceso implica también invitar a los aliados a participar en fiestas, las cuales requieren la producción de excedentes de alimentos (cultivos y caza).

Quienes llevan a cabo estas fiestas son los jefes de los shabonos y ellos poseen generalmente los huertos más grandes. El hecho de ser jefe de un gran shabono obliga a tener huertos grandes y ésto tiene como consecuencia una movilidad reducida, en caso de necesidad, para todo el shabono. Tanto entre los yanomami como entre los tsembaga el hecho de ofrecer comida y fiestas a los aliados desempeña un papel importante en el sistema político.

6. Control social

Entre los tsembaga la brujería es un medio efectivo de control social. Existe la tendencia a ver en el éxito desmedido de otra persona la influencia de la brujería. El tener más éxito que los demás y no compartir los beneficios de esa riqueza tiene consecuencias negativas inmediatas. La función de las creencias en la brujería refuerza el igualitarismo de la sociedad tsembaga, ya que contribuye a la aniquilación de los individuos que tienen comportamientos que van en contra de las normas de generosidad y redistribución, y por tanto del bienestar colectivo.

El shamanismo tiene un lugar importante en la vida cotidiana de los yanomami, aunque no ejerce un control social tan evidente como con los tsembaga. Un shamán local ejerce varias funciones: cura enfermedades, guía a otros en el mundo de las alucinaciones, manda enfermedades a los habitantes de otros shabonos enemigos. Por medio de esta última práctica se abre un escape a las tensiones y agresividad hacia el enemigo, pero sin que haya necesidad de recurrir a la guerra, aunque según Lizot (1994) acusaciones de hechicería hacia grupos enemigos pueden llevar a la guerra.

Dentro del mismo shabono hay ocasiones de exhibir la agresividad y ferocidad por medio de duelos que permiten agredir a miembros de un linaje rival, pero de una forma controlada. Los duelos incluyen varios niveles de agresividad (palmadas en el costado, golpes en el pecho con el puño, golpes en la cabeza con un palo) y tienen lugar en presencia de las facciones rivales, o sea

constituyen formas institucionalizadas de combate individual entre miembros de grupos antagónicos (Chagnon 1977:118-122).

Otro modo de control social es el que ejerce un suegro sobre sus yernos en servicio. Intentará retener a sus yernos (dándoles otras hijas en matrimonio) para fortalecer su facción (básicamente compuesta por los miembros de su propio linaje) (Lizot 1984:121).

Los hombres jóvenes de un patrilineaje pueden ejercer presión sobre sus agnados maduros para que cedan a sus hijas en matrimonio a miembros de otros linajes a cambio de esposas para ellos, o para consolidar alianzas políticas con hombres de otros shabonos.

7. Guerra

La guerra entre los tsembaga es un proceso social que de un modo u otro envuelve a toda la comunidad. La guerra como mecanismo estabilizador del sistema comprende varios elementos importantes y activos dentro del proceso como es la venganza, los tabús, las treguas y las alianzas. Lo que hace que se desencadene el proceso de la guerra es la presión que se ejerce sobre la tierra debido al aumento de población porcina y humana.

Aunque el costo de la guerra es inevitable, pues se perderán vidas, estas pérdidas nunca serán tan numerosas como para poner en riesgo a la totalidad de la población. Estos riesgos se ven ampliamente rebasados por los beneficios inmediatos del festival *kaiko*. La presión del exceso de

población porcina desaparecerá y la presión demográfica humana se distenderá con el restablecimiento de las hostilidades y la eventual conquista de nuevo territorio. El beneficio social del respeto a las normas excede el costo individual que ésto pueda representar.

Desde una perspectiva ecológico-cultural los tsembagas mantienen un equilibrio entre los costos y los beneficios que sostienen su sistema global. Hay que notar que la adaptación de los tsembagas a su medio ambiente es una adaptación evolutiva. Su cultura y sus estrategias se han ido adaptando a las necesidades de la población en armonía con su entorno ecológico.

No hay consenso entre los autores acerca de las causas de la guerra entre los yanomami. Lo cierto es que no implica redistribución de tierra entre grupos vecinos, como entre los tsembaga. Aunque los yanomami no están rodeados por otras sociedades indígenas, sí pueden sufrir cierta circunscripción social en el centro de un mismo bloque de población. Uno de los resultados aparentes son los movimientos a grandes distancias y la conformación de las relaciones políticas entre shabonos. Chagnon afirma que donde la concentración de población es más densa la guerra es más intensa y la organización política es relativamente más compleja.

Entre los yanomami la guerra no se ha podido explicar de una manera tan nítida como entre los tsembaga por diversas razones. Primero hay varios antropólogos que la ven desde perspectivas diferentes. Segundo la población yanomami cuenta con unos 15,000 individuos viviendo en 200 shabonos aproximadamente, dispersos en un territorio inmenso, lo que hace que sea imposible para un etnógrafo llevar a cabo trabajo de campo en toda el área. Pero, aunque no se pueda hablar

del objetivo de la guerra entre los yanomami, sí se puede decir que forma parte de su sistema global. Según Lizot la guerra forma parte de un sistema más amplio de reciprocidad.

8. Ritual

El ritual, además de la economía, desempeña una función esencial en la vida política de ambas sociedades.

Entre los tsembaga el ciclo ritual regula mecanismos que contribuyen a proteger el medio ambiente, restringir la frecuencia de los combates a niveles que no pongan en peligro la sobrevivencia de la población, mantener en equilibrio la relación hombre/tierra, favorecer el comercio, distribuir los excedentes de carne porcina en la población regional y asegurar a los miembros de grupos locales una reserva de proteínas de alta calidad (Rappaport 1979:255-256).

Entre los yanomami existe un rito importante en el hecho de perpetuar las venganzas de sangre. Las cenizas de un pariente asesinado se guardan en pequeños guacales, y en una comida ceremonial los parientes adultos del finado consumen pequeñas cantidades de éstas en una sopa de plátanos en la víspera de cada expedición de venganza que deben efectuar los hombres en contra de la comunidad del homicida. El consumo ritual de las cenizas incrementa la ira y el valor de los guerreros que deben llevar a cabo la venganza (la cual incluye varias expediciones bélicas) (Chagnon 1988:986,991,nota 25). Es claro que dicho ritual contribuye a fortalecer la cohesión de un linaje así como el liderazgo de ciertos hombres "feroces".

9. Resumen

En ambas sociedades, el proceso de división del grupo y reducción de la complejidad sociopolítica ocurre como respuesta a presiones de tipo sociopolítico (el caso de los yanomami), o bien a presiones demográficas sobre la tierra (el caso de los tsembaga). En ambos casos la respuesta a las diferentes presiones se da de una manera consensual y viene precisamente del seno de la misma población. No es una respuesta impuesta desde fuera. El modelo teórico de Tainter parece ser relevante para estas sociedades de pequeña escala.

En el caso de los tsembaga tenemos un sistema que funciona eficientemente hasta que llegado un determinado momento en el crecimiento de la población tanto porcina como humana, se presenta un desequilibrio entre los costos y los beneficios para mantener el sistema como tal en operación. Los elementos estabilizadores son el ritual que restablece el equilibrio entre cerdos/comida/hombres, y la guerra que restablece el equilibrio entre hombres/tierra/ecosistema.

En el caso de los yanomami la división del shabono sucede cuando la población alcanza cierto límite. Esta escisión no se debe a problemas puramente económicos, pues se ha demostrado que es posible alimentar aldeas de un número aún mayor de habitantes que el actual en este tipo de ecosistemas. Sin embargo, los problemas de liderazgo, de rivalidad, las contiendas a causa de mujeres y los problemas de tipo sociopolítico en general son más difíciles de resolver, el consenso es más difícil de alcanzar. El costo para seguir creciendo o soportar las presiones es más alto que

el posible beneficio de seguir juntos. Se opta por la separación aún sin haber guerra. Una de las dos facciones se tendrá que mover. Si ésto se logra sin violencia se asentará no muy lejos del shabono original. Si por el contrario, la escisión se da con violencia, una de las partes tendrá que irse lejos, dejando atrás sus huertos para buscar refugio con sus aliados. De cualquier modo resulta menos costoso que el cúmulo de pleitos y tensión cotidiana, que tendría necesariamente repercusiones negativas en el funcionamiento de todo el grupo social.

En ambos casos se opta por reducir la complejidad de la estructura sociopolítica como respuesta a una situación de crisis.

B. COMPARACION IK/LACANDON (veáse Cuadro 2)

A diferencia del caso anterior los ik y los lacandones tuvieron que reducir su complejidad sociopolítica y religiosa, debido a factores externos que pusieron en juego su mera existencia. No se trata aquí de una adaptación programada en el sistema sociocultural para reducir tensiones y resolver una crisis interna, sino de adaptaciones para lograr la sobrevivencia del grupo en circunstancias adversas, tales como las epidemias o la hambruna.

1. Deterioro del medio ambiente

Los ik habitan un territorio inhóspito, con un clima extremo, donde las lluvias no son ni suficientes ni predecibles. Este territorio no es bueno para la agricultura, cada tres años hay

CUADRO 2

Sociedad	IK	LACANDON
Medio ambiente	Inhóspito con mucha sequía y una topografía difícil	Selva tropical en proceso de deforestación
Modos de subsistencia/Economía	Cacería, recolección y agricultura. Agricultura muy difícil debido a las condiciones climáticas Cada individuo busca alimentos por su propia cuenta. No hay división del trabajo. Ayuda del gobierno con alimentos en tiempo de hambruna. Los ik ayudan a grupos vecinos a robar ganado de otros grupos.	Cacería, recolección y agricultura. Un hombre influyente debe producir excedentes para hacer ritos religiosos. La división del trabajo corresponde a la dicotomía sexual. Las familias de un mismo cacerío comparten los productos de la caza. Cada familia es económicamente autárquica. Hoy día los lacandones dependen de relaciones económicas con el mundo capitalista para sobrevivir.
Densidad de población	Baja. 2000 personas en 1964. Después de la hambruna la población se redujo a 1000 en 1965.	Baja. La selva lacandona ha sido invadida por miles de campesinos en busca de tierras, lo que obligó a los lacandones a reagruparse. En 1979 había 364 lacandones en Chiapas.
Organización social	Estructura social desintegrada, las relaciones de parentesco no cumplen un papel importante. Los niños forman grupos para conseguir sus alimentos y protegerse. Los caseríos no cumplen ninguna función social o política.	Caseríos formados por hombres maduros con sus hijos casados y/o yernos. Las relaciones de parentesco son el cemento de la sociedad, pero ahora varios hombres jóvenes se casan con mujeres de otros grupos étnicos.
Patrón de asentamiento	Pequeños caseríos rodeados por una estacada, en que cada casa está rodeada por otra estacada. Puede haber subgrupos compuestos por amigos/vecinos en cada caserío.	Disperso tradicionalmente. En los últimos 30 años los lacandones han tenido que reagruparse en 3 ó 4 asentamientos debido a la presión que ejercen sobre ellos los invasores y porque el gobierno mexicano les otorgó tierras comunales.
Derechos sobre la tierra	No hay información	Antes: tierras ilimitadas. El líder tradicional daba permiso a una familia para asentarse y cultivar su milpa en un determinado lugar. Hoy las familias deben asentarse dentro de las tierras comunales.
Sistema político	No hay jefes, no hay institución política alguna. Cada individuo lucha por su propia sobrevivencia.	La autoridad del líder tradicional descansaba en su aptitud para realizar ritos religiosos complejos, tener varias esposas y éxito

CUADRO 2

		económico. La autoridad de los nuevos líderes se basa en sus buenas relaciones con el gobierno.
Control social	Dicen los ik: "Cada individuo debe hacer lo que quiere, y si no lo hace es porque no puede".	Norte: Incensarios, sanciones místicas, influencia del líder. Sur: Incensarios y hechicería, antes. Ahora: acusaciones de adulterio y chismes. Reuniones para discutir públicamente temas de discordia.
Ritual	Antes existían ritos del ciclo de la vida, pero la falta de comida impide su celebración en la actualidad.	Las ceremonias religiosas consolidaban la solidaridad entre los miembros de un mismo cacicazgo. Estos ritos están cayendo en desuso (Norte).

sequía. La cacería no es fácil pues la zona donde solían hacerlo es ahora un parque nacional. Es decir que debido a la sequía y al trastorno de su ciclo de movimiento anual por las fronteras nacionales, los ik viven en un medio donde el agua y la comida son tan escasas que la reciprocidad y la redistribución social no presentan ninguna ventaja (Turnbull 1978. Tainter 1988:17-18).

Los últimos lacandones viven hoy en el este de Chiapas, donde la famosa selva se encuentra en proceso avanzado de deforestación. La agricultura de quema y roza practicada por centenas de miles de colonos y la ganadería causan la erosión de los suelos. Con la deforestación, la caza ha desaparecido. Las compañías madereras no sólo han acabado con la caoba de los lacandones, sino que han abierto caminos y brechas que permiten el acceso a la selva chiapaneca tanto de inmigrantes como de gente involucrada en la tala de las maderas preciosas y la ganadería.

2. Descenso demográfico

Debido a las circunstancias adversas en las cuales vivían los ik, la mortalidad entre la población más débil era tan alta que se vió reducida a la mitad con la hambruna de los años 1960 (de 2000 a 1000 personas) (Turnbull 1978:57). También, debido a estas circunstancias, la tasa de mortalidad infantil era elevada, dando paso a que los que se encontraban mejor dotados tanto genéticamente como circunstancialmente, sobrevivían.

La población lacandona se ha visto diezmada en los últimos siglos, principalmente a causa de epidemias (sarampión, viruela, malaria, fiebre amarilla, infecciones respiratorias e intestinales). A

mitad del siglo pasado había aproximadamente unos 3000 lacandones en Petén occidental, Guatemala (Schwartz 1990:318), sin embargo a final del siglo se encontraban al borde de la extinción. Hoy en día no hay lacandones en Petén. En 1979 se censaron 364 personas en total en la selva chiapaneca. Es evidente que esta baja demográfica ha contribuido a la pérdida de múltiples elementos de su cultura y al colapso de la complejidad sociopolítica y religiosa (Thompson 1977:19).

3. Desorganización social

Entre los lacandones el decrecimiento de la población aunado a la institución de la poliginia provocó una escasez permanente de mujeres casaderas. Para contrarrestar tal escasez los lacandones hicieron más flexibles las reglas matrimoniales, casándose con parientes genealógicamente más cercanos y en algunos casos practicando el incesto. También recurrieron al matrimonio con niñas-esposas.

Otra consecuencia del decrecimiento poblacional fue el colapso del sistema de patrilinajes, el cual según el registro etnográfico era el vestigio de una forma de organización social prehispánica en las tierras bajas, ciertamente más compleja que la organización social lacandona actual. Los nombres clánicos no tienen significado respecto de su organización social actual.

Los ik poseen aún nombres clánicos pero ya no tienen ningún significado respecto de su organización social. Como unidad social, la familia se ha vuelto disfuncional. No tienen

actividades colectivas. La organización social de los ik es tan fragmentada que la mayoría de las actividades, en particular las de subsistencia, se llevan a cabo en forma individual. Los esposos buscan sus alimentos en forma individual y no comparten la comida.

Los ik mantienen sus cultivos de forma individual, aunque existe una forma de cooperación con las banda infantiles, pues entran en los campos para espantar a los pájaros y al mismo tiempo se les permite comer. Se dice que causan menos daño que los babuinos y los pájaros. Turnbull no hace ninguna descripción específica sobre los derechos y el uso de la tierra. Tal vez ésto se deba a que cuando él estuvo con ellos, fueron años de sequía severa.

El principal motivo para casarse, según los ik, es que una persona sola no puede construir su choza. Cada individuo vive y trabaja para su sobrevivencia. Cada grupo doméstico está separado de los demás por un cercado de estacas y postes, un conglomerado de tales grupos forma un pueblo. Pero el pueblo no posee ni organización ni función política, ni siquiera tiene una plaza central (Turnbull 1978, Tainter 1988:17-18).

Sin embargo, la solidaridad no ha desaparecido por completo, ya que se hacen regalos. Esto crea lazos y obligaciones entre personas y grupos, pero existe únicamente entre los miembros más viejos de la sociedad. Los niños son librados a ellos mismos a muy temprana edad. Forman bandas para protegerse y también para buscar comida juntos.

4. Patrón de asentamiento

Los ik viven en caseríos muy pequeños. No existen plazas o áreas de uso común dentro de los caseríos. Todas las chozas tienen salidas independientes y están protegidas individualmente por una empalizada, la aldea en su conjunto también se encuentra protegida por una empalizada. Se mantienen alejados los unos de los otros.

Los lacandones adoptaron un patrón de asentamiento sumamente disperso para protegerse de las epidemias y deportaciones en tiempo de la Colonia. La dispersión de los caseríos les permitió sobrevivir de manera semi-autónoma en la selva tropical, pero debilitó la cohesión social y favoreció diferencias lingüísticas y culturales entre los diferentes grupos.

Sin embargo, en tiempos recientes se les reunió en tres asentamientos ubicados dentro del Parque Nacional, territorio que les fue otorgado por decreto presidencial en los años 1970. La población tiene todavía cierta movilidad, determinada en parte, por la agricultura de quema y roza y por los conflictos intra-comunitarios o intra-familiares.

Con las carreteras y la ayuda pagada con el dinero del cedro y la caoba, llegaron los camiones otorgados a las comunidades lacandonas. Por medio de éstos, se intensificó el contacto de los lacandones con otros pueblos vecinos e incluso ciudades de Chiapas y Tabasco. Ya no están aislados, y se encuentran en una etapa avanzada de aculturación.

5. Deterioro de los modos de subsistencia

El modo de subsistencia de los ik ha cambiado drásticamente. Según Turnbull, los ik eran cazadores/recolectores que fueron obligados a convertirse en agricultores. Según Heine, los ik eran agricultores desde antes de la llegada de los europeos al este de África. Lo que es evidente es que es una región donde la subsistencia es difícil debido a la topografía y clima de la zona. La horticultura que practicaban, por lo menos en lo que le tocó presenciar a Turnbull, no tenía mucho éxito ni tampoco importancia en una época de sequía extrema. La cacería se practicaba más durante los años de sequía, aunque era ilegal. Una de las zonas donde solían cazar, se transformó en parque nacional y ahora tiene veda permanente.

Cada individuo dedicaba días o semanas a la búsqueda solitaria de comida y agua. Sólo algunos campos de hortalizas se trabajaban al mínimo y muchos otros habían sido abandonados. La cacería y la recolección se realizaban lejos del hogar. El hambre era común, especialmente entre los más jóvenes y los más viejos. La manera en que la ayuda internacional era canalizada hacía que la gente que se beneficiaba con ella fuera la que menos la necesitaba.

Durante mucho tiempo los lacandones practicaron la agricultura, la cacería y la recolección de tal modo que preservaban el equilibrio ecológico. Tienen sus campos de maíz relativamente cerca de sus viviendas y cuando se hace necesario limpian un nuevo terreno dejando la vieja milpa en barbecho. No conocían la escasez de tierra, pues poseen tierras comunales en el Parque Nacional, pero éstas se encuentran circunscritas y parcialmente invadidas por comunidades choles, tzeltales

y tojolabales. Todos los lacandones tenían igual acceso a los medios de producción. El jefe del caserío daba el visto bueno para que un advenedizo se instalara y empezara a trabajar el terreno para preparar su milpa.

El deterioro del medio ambiente y por consiguiente de su economía tradicional, obliga ahora a los lacandones a depender del sistema capitalista para subsistir. Con el dinero de los derechos por la explotación de la madera preciosa en su territorio, los lacandones alquilan mano de obra de otros grupos indígenas asentados en la selva para trabajar sus milpas, y compran insumos (como comida enlatada) en la tienda del caserío. Sin embargo, la venta de madera preciosa no ha favorecido el desarrollo económico de los lacandones. El dinero ha sido desperdiciado y la ecología destruída. Muchas familias lacandonas se encuentran ahora sumidas en la pobreza.

6. Sistema político y control social

Los informes etnográficos revelan que los lacandones no poseían jefes ni sacerdotes. Existían empero hombres de autoridad, que ejercían influencia sobre los demás a través de las creencias mágico-religiosas. Tanto en el norte como en el sur los líderes eran importantes por el papel que jugaban en la resolución de conflictos, aunque las estrategias eran diferentes. En el norte el líder tradicional era respetado por su sabiduría y sus conocimientos de los rituales, mitos y encantos mágicos. Tenía varias esposas y lograba mantener en el mismo caserío a sus hijos casados y yernos. Su éxito económico le permitía ser generoso con sus semejantes y adquirir más prestigio. En el sur el líder tradicional era un hombre violento y agresivo, temido por su hechicería y el

poder malévolo de sus incensarios. La residencia uxori-local incrementaba el poder económico de un hombre con muchas hijas casadas.

Estos líderes tradicionales que promovían los valores y la cultura lacandona han ido desapareciendo y su lugar lo han tomado los nuevos líderes, que están cada vez más alejados de la cultura tradicional lacandona y deben actuar conforme a la política del gobierno mexicano.

Entre los ik no hay jefes formales, existen algunos encargados del orden nombrados por el gobierno, pero no tienen como función la organización de las aldeas. Existe un puesto de policía, y éstos son los guardianes del orden. Cuando surgen problemas por cacería furtiva o pleitos y acusaciones dentro de los caceríos, se les llama y pueden meter a la cárcel a los infractores. En el pasado había hechiceros que detentaban cierto poder. El continuo estado de precariedad los ha empujado a un individualismo exacerbado donde cada individuo busca su sustento. ¿Cuál era su organización social antes de su desintegración actual? La autoridad tradicional de la familia, de las cabezas de clanes y linajes se ha debilitado gradualmente. Parece que los ik han abandonado su organización anterior porque en las circunstancias actuales es inadecuada, es decir no es rentable en las condiciones de miseria actual (Turnbull 1978, Tainter 1988:17-18).

Durante los años 1970, entre los lacandones del norte muchos conflictos se expresaban a nivel sobrenatural, mediante plegarias y ofrendas a los incensarios. La religión tradicional cumplía una función de control social. Los conflictos se evitaban, pero cuando surgían se resolvían a través de ceremonias y peticiones a los dioses. En el sur, el control social y los conflictos se manifestaban a

través de acusaciones de adulterio y se resolvían parcialmente en reuniones en las que participaban hombres y mujeres expresando sus quejas y opiniones en público. En estas reuniones se acusa al culpable públicamente y éste tiene derecho a defenderse, o por lo menos, tratar de explicar su conducta frente a otros miembros de la comunidad. De esta forma se ventilan los conflictos y asuntos comunales (Boremanse 1998:57-66).

Las mujeres ejercen control sobre los hombres a través de la difamación y las acusaciones, casi siempre en relación a relaciones sexuales extramaritales. Mediante la regla de uxorilocalidad los suegros ejercen control sobre sus yernos a través de sus hijas.

7. Ritual

Otra reducción de la complejidad cultural entre los lacandones se dió en la esfera religiosa. Como dijo Tozzer a principio del siglo XX: "la vida religiosa de los lacandones del presente no sólo es una supervivencia de su antigua religión, sino de todos los antiguos mayas de Yucatán... al tiempo de la Conquista" (Tozzer 1982:103). Durante los últimos cien años las ceremonias religiosas se han simplificado y su frecuencia también ha disminuído. Tozzer observó ritos que hoy en día han caído en desuso (Tozzer 1982:153-154). Actualmente, la mayoría de los lacandones ha renunciado a su religión tradicional.

Entre los ik los rituales del ciclo de la vida (nacimiento, pubertad, matrimonio, muerte etc.) eran importantes. Sin embargo, debido a las condiciones de extrema precariedad donde no hay

excedentes, difícilmente se pueden llevar a cabo rituales en donde la comida juega un papel importante. Tampoco había dinero para pagar al hechicero para llevar a cabo el ritual.

8. Resumen

Al aplicar la teoría de J. Tainter al colapso que han sufrido los ik, vemos que las instituciones se han desintegrado, pero la gente subsiste. Los costos son demasiado altos para tener actividades sociales, políticas, religiosas, o de subsistencia agrícola en un medio donde la misma topografía y la escasez permanente de agua dificultan esta actividad. Lo que los mantiene juntos es el idioma y la creencia de que todos ellos comparten un origen común: la montaña sagrada Morungole.

La solidaridad no ha desaparecido por completo, se hacen regalos, ésto crea lazos y obligaciones entre personas y grupos, pero existe únicamente entre los miembros más viejos de la sociedad. Los más jóvenes forman grupos solamente para protección de los depredadores o para resistir presiones de los adultos. De cualquier manera, a pesar del hecho de que lo más importante es que el individuo subsiste por y para sí mismo, los Ik tienen un sentimiento de cohesión en su adaptación al medio ambiente. Poseen una identidad de grupo a través del idioma que es bastante diferente del de sus vecinos, comparten un mismo origen y la habilidad de subsistir en condiciones extremadamente difíciles.

El medio ambiente es tan hostil, la falta de comida y agua es tan crítica que no hay ninguna ventaja para la organización social, puesto que lo que prevalece es la subsistencia del más apto. La

aplicación del modelo de Tainter es la eliminación por inanición de los más débiles: los viejos y los niños. Vale decir que en las condiciones de pobreza extrema en un medio ecológico por demás desfavorable, lo que vemos en el caso de los Ik, es la adaptación al colapso al menor costo posible para el grupo. La falta misma de estructura social es parte de la adaptación.

Respecto de los lacandones, tener tierra comunal promueve su identidad como grupo étnico, pero la cultura lacandona está en proceso de desintegración debido a varias causas. Se trata de un grupo marginal sumamente pequeño, dividido por conflictos internos y rodeado por otros grupos étnicos. Por consiguiente algunos lacandones han empezado a casarse con miembros de estos grupos. La destrucción de su ecología y su interacción con el mundo moderno aceleran su aculturación. El resultado puede ser su asimilación a otros grupos mayenses-mexicanos.

Tanto con los ik como con los lacandones tenemos una adaptación a situaciones de crisis y colapso provocados por factores exógenos a su propia cultura y dinámica social. Ambas sociedades vieron su población y medio ambiente trastornados o destruídos, lo cual conllevó una desintegración sociocultural que los llevó al borde de la extinción. En ambos casos la adaptación ha sido impuesta en el sentido que no pudieron desarrollar estrategias que tal vez les hubieran permitido salvar su integridad como grupos étnicos.

VII. CONCLUSIONES

Las primeras sociedades humanas fueron sociedades de pequeña escala, que consistían en pequeños grupos en los que la división del trabajo estaba basada en la dicotomía de los géneros y la organización socio-política estaba articulada con el sistema de parentesco. En el transcurso de la evolución han aparecido sociedades caracterizadas por una división del trabajo muy diferenciada y un sistema socio-económico y político complejo y jerarquizado. Hoy día las sociedades complejas van destruyendo y/o absorbiendo a las sociedades de pequeña escala que aún persisten. Aunque cada vez menos numerosas y más aculturadas por el contacto con la civilización occidental, las últimas sociedades de pequeña escala nos muestran los principios básicos que les han permitido adaptarse a su ecología sin destruirla y desarrollar instituciones y formas culturales aptas para enfrentar y resolver las crisis cíclicas que son causadas por presiones ecológicas, sociopolíticas y demográficas (considerando que siempre se dan fluctuaciones dentro de un ecosistema). Estas adaptaciones implican a menudo una reducción de su complejidad sociocultural.

La complejidad sociocultural, según Tainter, debe considerarse como un continuo, ya que toda sociedad por más simple que pueda parecer presenta cierto grado de complejidad. Dicho de otro modo, toda sociedad posee un cierto grado de organización cuya complejidad varía dentro de este continuo. La posibilidad de incrementar o reducir la complejidad depende de la relación entre los costos y beneficios. Si se da un desequilibrio entre costos y beneficios puede ocurrir una crisis, donde una de las medidas correctivas para reequilibrar la balanza, sea precisamente la reducción de la complejidad. De hecho, Tainter (1988:198) nos presenta el colapso como una reducción drástica de la complejidad socio-política, económica y demográfica. Pero, en lugar de

ver esta respuesta como una falla del sistema social, el autor nos explica que el colapso es una estrategia adaptativa para economizar recursos y hacer frente a una situación de tensión extrema que ocurre precisamente cuando los beneficios no justifican los costos en el sistema anterior al colapso.

El tema del presente trabajo ha sido el conjunto de cambios y adaptaciones que atañen a las crisis y al colapso, vale decir a las fluctuaciones en la complejidad sociopolítica respecto de cuatro sociedades de pequeña escala. Estas cuatro sociedades pueden dividirse en dos categorías, con base en el carácter de los mecanismos socioculturales que operaron para superar la crisis, o lograr la mera supervivencia del grupo.

En la primera categoría tenemos a los tsembaga y yanomami. Estas sociedades estaban dotadas, al momento del estudio etnográfico, de mecanismos aptos para enfrentar y resolver crisis de tipo cíclico respecto de factores ecológicos, demográficos, socio-económicos y políticos. Los cambios estudiados en el caso de los tsembaga y yanomami, son cambios que se dan para mantener el equilibrio del orden social y conservar el medio ambiente.

En la segunda categoría, el caso de los ik y lacandones ilustra sociedades cuya autonomía y cuyo equilibrio interno han sido rotos por el impacto de la civilización occidental. Ambos grupos fueron reubicados, sufrieron una baja demográfica que los llevó al borde de la extinción, y el deterioro de su medio ambiente conllevó el deterioro de sus medios de subsistencia. La cohesión social ha disminuido a tal grado que la existencia misma de estas sociedades está en peligro.

Ambas sociedades han sufrido el colapso de sus instituciones y formas culturales, éstas se han simplificado o han caído en desuso lo cual refleja el costo, pero esto mismo permitió su mera supervivencia lo que refleja el beneficio.

Los tsembaga, que viven en un ecosistema privilegiado, han logrado mantener una densidad de población baja. Sin embargo, aunque ellos mismos no lo reconozcan, la presión poblacional y de la tierra, que es recurrente, provoca conflictos que desencadenan algunas de sus guerras cíclicas, como lo demuestra Rappaport. Su sistema sociocultural y de interacción con su medio ambiente ha podido evolucionar de tal manera que ha integrado elementos que tienen como función la preservación del sistema en sí.

Una de las características del sistema económico de los tsembaga es la crianza de los cerdos, que benefician a la población proporcionándole proteínas animales. Sin embargo, la crianza lleva un costo intrínseco alto. No solamente hay que alimentar a los cerdos sino también cuidarlos, y por último se hace insostenible cuando llegan a ser verdaderos competidores con el hombre, por comida.

Tainter (1988:95) afirma que el costo en la crianza de animales sigue el mismo patrón de la disminución de las ganancias marginales. La balanza de los costos/beneficios se desequilibra a medida que la piara aumenta ejerciendo presión sobre los huertos, pues los cerdos comen lo mismo que la gente. La situación se exagera cuando, eventualmente, la población humana también aumenta. Ahora bien, este sistema ha desarrollado los mecanismos pertinentes para

revertir la situación y aliviar las presiones demográficas respecto del patrón de asentamiento, el tamaño de la piara y el control sobre la tierra. Los mismos cerdos, que son la causa del desequilibrio en ésta balanza, serán también los que sirvan de medio para poner en marcha los rituales necesarios para el restablecimiento del equilibrio entre los costos y los beneficios del sistema en general.

El sistema sociocultural pone en marcha los mecanismos pertinentes para desencadenar el ritual, la guerra, las alianzas, la paz, regulando la sobrepoblación porcina y eventualmente la humana a través de la redistribución de la tierra. El proceso adaptativo incluye fases de nucleación y dispersión. La dispersión de las aldeas ocurre a causa del eventual daño que los cerdos puedan causar en otros huertos. Pero este alivio implica un costo, puesto que debilita la interacción social, la cual es esencial en esta sociedad para obtener el consenso necesario en asuntos de relevancia sociopolítica.

El ciclo ritual concierne a la organización para la matanza de los cerdos, la declaración de guerra, las alianzas políticas y matrimoniales. Desde el punto de vista económico es fundamental, pues habrá una reducción en la producción de comida, una redistribución de proteína, y una redistribución de tierra y población. Desde el punto de vista ecológico se preservarán los huertos en barbecho y también se preservarán las zonas de selva virgen que se encuentran en las montañas y que son las zonas habitadas por los espíritus de guerreros muertos en guerra.

El sistema de los tsembaga se preserva a sí mismo, preservando la población tanto desde el punto de vista sociocultural como desde el punto de vista ecológico. La tesis de Tainter se aplica a la funcionabilidad del sistema de los tsembaga, que reduce periódicamente su complejidad.

En el caso de los yanomami, hemos visto también cómo el sistema ha desarrollado los mecanismos pertinentes para la preservación del grupo y de su ecosistema. A diferencia de los tsembaga, los yanomami tienen suficiente espacio, no tienen vecinos de otros grupos étnicos en las cercanías de su inmenso territorio. Sin embargo, sí están sujetos a la circunscripción social entre diferentes grupos yanomami que se encuentran más concentrados hacia los centros de los distintos bloques de población. Aunque no se pueda hablar de presiones demográficas en la región en términos generales, pues la densidad demográfica por milla cuadrada es muy baja, sí se puede hablar de cierta presión poblacional en dichos bloques de población y de las consecuencias políticas de la misma. Es decir que en los centros de los bloques de población donde la densidad poblacional es más alta, tenemos un incremento en la actividad política de esos shabonos. Se puede decir que al estar bajo circunscripción social, pues están rodeados por otros shabonos, se ven obligados a aumentar sus actividades políticas, y consecuentemente aumentan también sus alianzas políticas. Esto conlleva un aumento en sus actividades económicas, ya que las alianzas implican festejos y banquetes que tienen que ser sufragados por el jefe del shabono y su familia, que tendrán obligadamente que poseer huertos más grandes y productivos. Sin embargo, la misma organización del shabono provee los mecanismos para que se reduzcan las tensiones que inevitablemente aumentarán debido al tamaño del shabono y a su organización interna, necesariamente más compleja.

La guerra entre los yanomami no se puede explicar de una manera tan nítida como con los tsembaga. Pero para ilustrar los ajustes en términos de costos y beneficios del sistema, lo más evidente es la escisión del shabono. Es decir que es a través de la escisión del shabono que podemos ver de qué manera se aplica el modelo de Tainter.

Es a través del parentesco consanguíneo y por alianza que éstos grupos están organizados social y políticamente dentro del shabono, como económicamente en el trabajo y distribución de los huertos. Los grupos organizados de tal manera pueden alcanzar cierto tamaño antes de que empiecen a fragmentarse. Pero como vimos, Carneiro demostró que se puede alimentar a más gente en este tipo de ecosistema. Sin embargo, hay un cierto límite en éste tipo de organización para que siga funcionando de una manera adecuada. En el caso de los yanomami, son los conflictos internos los que acaban causando la división del shabono.

Mientras más crezca la población de un determinado shabono habrá también un incremento en la demanda de energía para su funcionamiento. Se crean más redes entre sus miembros, se crean controles un poco más jerarquizados (aunque se trate de una sociedad simple) para poder regular estas redes hay más procesamiento de información. Pero este aumento en complejidad no puede continuar indefinidamente, pues pronto los costos sobrepasan los beneficios, como lo hemos visto con la ley de la disminución de las ganancias marginales, que nos dice que los costos siempre se incrementan y por consiguiente los beneficios disminuyen. Llega un punto límite en que el shabono se tiene que escindir.

Sin embargo, existe un costo intrínseco en la escisión del shabono. Al dividirse se hace más vulnerable al ataque de algún posible enemigo, que se haya visto disuadido por la anterior población del mismo. Pero hay un beneficio inmediato en la escisión, pues se distenderán tensiones sociopolíticas internas, y también habrá más cohesión interna en el nuevo shabono, puesto que los parientes cercanos querrán quedarse juntos. Esto reforzará el poder del jefe del shabono puesto que su poder político real, su poder económico (para llevar a cabo festejos y alianzas con otros shabonos), y sus posibilidades de contraer alianzas matrimoniales se derivan todas del apoyo de sus parientes.

Vemos cómo el sistema cultural yanomami ha podido desarrollar los mecanismos necesarios para manejar su entorno ecológico y socio-político y satisfacer sus necesidades sociales y económicas de manera óptima.

El colapso, o bien la reducción en complejidad, en las sociedades de pequeña escala no está tan bien documentado (por falta de información etnohistórica y etnográfica) como lo está para las sociedades complejas. Según Tainter, la disminución en los beneficios marginales puede provocar una disminución de la complejidad sociopolítica en términos de escisión del grupo o desintegración de las instituciones sociales. El funcionamiento adecuado de una determinada sociedad depende del equilibrio entre los costos y los beneficios. Cuando este equilibrio es roto abruptamente, ya sea por catástrofes climáticas, demográficas o políticas (guerra, invasión), la reacción será para salvaguardar al grupo, aunque para ello se puedan poner en marcha estrategias

que, aparentemente, atenten contra el grupo mismo. Este es el caso de los ik, aunque lo que vemos en este grupo no es el colapso en sí, sino la adaptación al mismo. Es decir que el estudio de Turnbull se realizó cuando las instituciones sociopolíticas de los ik ya habían caído en desuso, y lo que observó el antropólogo fue el resultado de esta adaptación: una sociedad disfuncional donde se desechaba todo lo que no atañía a la supervivencia del individuo.

Desde el punto de vista ecológico, vimos que los ik sufrieron un trastorno de su ciclo de movimiento anual. En el hábitat al que se vieron confinados, el agua y la comida son tan escasas que hacen imposible la redistribución social. Las actividades de subsistencia en particular, se llevan a cabo individualmente. La familia como unidad social primaria se ha vuelto disfuncional. Los niños son librados a ellos mismos a la edad de tres años, cuando se supone que pueden valerse por sí mismos. Por tal motivo estos niños forman bandas para protegerse, buscar comida juntos, pero no la comparten. Cada grupo doméstico está separado de los demás por un cercado de estacas y postes, un conjunto de estos grupos forma un pueblo, pero ni siquiera tiene una plaza central.

Con una sociedad tan fragmentada, donde muchas instituciones sociales han caído en desuso, el sistema no tiene tampoco función alguna, pues cada individuo lucha por su propia subsistencia. Aunque todavía poseen nombres clánicos, éstos no tienen ningún significado socio-político.

La organización social de cualquier sociedad requiere una inversión en energía. Cuando el equilibrio entre costo (energía) y beneficio (funcionamiento del sistema) se rompe, da lugar a una

crisis que se podrá resolver si se puede re-equilibrar la balanza, pero ésto es posible solamente si existen los elementos suficientes dentro del sistema sociocultural, tomando en consideración la capacidad de los recursos de subsistencia. En el caso contrario se dará lugar a una disminución de la complejidad, y en el extremo de los casos se dará lugar al colapso, como es el caso de los ik y los lacandones.

Como explica Tainter, el colapso es una rápida y pronunciada pérdida de un nivel establecido de complejidad socio-política. Para mantener un determinado nivel de complejidad, una sociedad tendrá que hacer inversiones más costosas sin que éstas den como resultado beneficios adicionales.

Lo que parece evidente en el caso de los ik, es que al verse confinados por un gobierno más fuerte y completamente ajeno a su cultura a un territorio sumamente hostil, la adaptación a esta situación de precariedad extrema es el colapso del grupo como entidad sociocultural. Sin embargo, el grupo étnico sigue sin desmembrarse a pesar de la falta de instituciones sociopolíticas. Los ik conservan el sentido de seguir siendo miembros del mismo grupo, unidos por la lengua y por la creencia de un origen común sagrado.

La conceptualización que ellos mismos tienen de su ecosistema es interesante: no hay repudio a su situación de miseria, sino una aceptación total. Cabe decir que los ik han abandonado su organización anterior (familia, linajes, rituales, religión etc.) porque no es adecuada, se podría decir que ya no es rentable en su situación de miseria actual. Sin embargo, su falta de

organización socio-política sí es adecuada en su situación actual, ya que como grupo han sobrevivido.

Tainter explica el caso de los ik en función de la relación costos/ beneficios, es decir que lo que se presentaba como un fracaso se puede ver como una adaptación positiva desde esta perspectiva.

La estructura social de los lacandones se vio afectada por las estrategias adaptativas que se vieron obligados a tomar desde el tiempo de la Colonia. El patrón de asentamiento disperso fue el costo que tuvieron que pagar para poder beneficiar de un menor riesgo de contagio de epidemias y deportaciones. Este patrón de asentamiento tuvo efectos negativos sobre su organización socio-política, la cual se vio ampliamente simplificada. El sistema de patrilinajes colapsó y lo único que queda hoy día son los nombres clánicos que no tienen ninguna función. También en el nivel religioso hubo una reducción de complejidad. Muchas ceremonias religiosas se han simplificado y otras tantas han desaparecido.

Desde el punto de vista económico los lacandones eran completamente autónomos. Todas sus actividades económicas se llevaban a cabo en completa armonía con su medio ambiente (la selva), el cual les proveía suficiente caza, materiales para construir sus chozas, fabricar arcos y flechas, y otros utensilios.

Sin embargo, en las últimas décadas la colonización de la selva chiapaneca por miles de campesinos sin tierra, la ganadería, la agricultura de quema y roza y la necesidad de leña para

una creciente población de emigrantes, así como la explotación de las riquezas madereras causaron la deforestación de gran parte del territorio, la erosión del suelo y la desaparición de la caza. La destrucción ecológica priva a los Hach Winik de los recursos de la selva y ellos dependen ahora de la civilización capitalista para sobrevivir, aunque siguen trabajando sus milpas. Muchos hombres venden arcos y flechas y otros artículos de artesanía a los turistas para obtener dinero en efectivo, a fin de comprar víveres y otros artículos de consumo.

En resumen, el patrón de asentamientos dispersos que habían adoptado los lacandones debilitó su sistema socio-político, pero al mismo tiempo les permitió subsistir a pesar de una tremenda baja demográfica. Por los datos etnohistóricos que se tienen sabemos que los lacandones han sido un grupo marginal durante mucho tiempo. El aislamiento, la dispersión, la marginación, la reducción de su complejidad sociocultural y la desaparición de muchas de sus costumbres fueron el precio que pagaron para poder sobrevivir. Sin embargo, con una estructura socio-política sumamente frágil, una densidad de población baja y habiendo estado aislados o semi-aislados durante siglos, era difícil que los lacandones pudieran soportar los embates del capitalismo.

Desde 1979, todas las aldeas lacandonas están vinculadas entre sí, y también con los otros pueblos y ciudades del país, por una red de caminos construidos por la compañía que reanudó la explotación de la madera preciosa. Desde los años 1990 las aldeas lacandonas reciben energía eléctrica y varias familias han adquirido aparatos de sonido y televisores. Los lacandones se encuentran ahora en contacto directo y constante con la sociedad y cultura occidentales. Los jóvenes, experimentan un rápido proceso de aculturación. Desafortunadamente no han sido

preparados para el cambio, y el costo parece ser su asimilación a las filas del resto de los pobres indígenas de México.

El tema del presente trabajo ha sido estudiar cómo diversas sociedades de pequeña escala han enfrentado cambios de tipo socio-político y/o ambiental, en diferentes circunstancias para evitar o sobrevivir al colapso. Tanto el caso tsembaga/yanomami como el caso ik/lacandón muestran que el modelo de Tainter se puede aplicar a sociedades de pequeña escala y que los dos tipos de cambios son adaptaciones socioculturales a situaciones de tensión y crisis. El modelo permite comprender por qué ocurren las adaptaciones, cómo se llevan a cabo, y arroja luz sobre los mecanismos de colapso en sociedades de pequeña escala.

Los yanomami y los tsembaga pertenecen a aquellas sociedades que vivían hasta hace poco tiempo en ecosistemas privilegiados¹, que aunque puedan sufrir algún tipo de circunscripción ambiental o bien social, pueden y de hecho ejercen una relativa autonomía para hacer funcionar los mecanismos de su sistema socio-político, que se han ido adaptando a sus necesidades para hacer frente a las crisis que se presenten.

En contraste, el caso de los ik y lacandones muestra que cuando los cambios son impuestos desde fuera por una sociedad más poderosa, las sociedades de pequeña escala pierden su autonomía

¹En la actualidad, los yanomami ven su territorio invadido por mineros que buscan oro, causan la polución de los ríos y han traído enfermedades contagiosas que diezman a la población indígena. Muchas comunidades yanomami ahora están semi-aculturadas. No tengo información acerca de la situación actual de los tsembaga.

económica y política, son marginadas, y las adaptaciones que tienen que realizar para hacer frente a estos cambios se llevan a cabo en detrimento de su integridad sociopolítica y cultural.

A partir de los resultados arrojados por el análisis de estos cuatro casos, podríamos proponer la siguiente hipótesis.

Las sociedades de pequeña escala, cuando todavía gozan de una relativa autonomía tanto económica como socio-política, son capaces de hacer frente a las crisis recurrentes que todo grupo humano enfrenta; resolviéndolas en el contrapeso de los costos y beneficios.

Aunque como se ha mencionado su autonomía sea relativa, la ejercen salvaguardando su integridad sociocultural, pues es precisamente esto lo que les permite resolver las crisis, optimizando los beneficios y minimizando los costos (como en el caso de los tsembaga y yanomami).

Cuando a estas sociedades de pequeña escala se les priva, por diversas circunstancias (el caso ik y lacandón), de ejercer esa relativa autonomía, la resolución de las crisis o la sobrevivencia al colapso se lleva a cabo con un desequilibrio en la balanza de los costos y beneficios, pues su sistema se vuelve inoperante ante los cambios impuestos desde fuera. Es decir que el grupo se adapta, pero el costo de la adaptación va en detrimento de su integridad sociocultural. Habrá que poner esta hipótesis a la prueba de los hechos con investigaciones futuras.

BIBLIOGRAFIA

- Baer, Ph. y Merrifield, W.R.
1972 *Los Lacandones de México: Dos estudios*. (trad. de C. Viqueira), INI, México.
- Boas, F.
1966 "The Limitations of the Comparative Method of Anthropology". En *Race, Language and Culture*. pp.270-280(ed.orig.en 1940), The Free Press, New York.
- Boremansé, D.
1978 The Social Organization of the Lacandon Indians of Mexico. Tesis doctoral, Universidad de Oxford.
1981 "Final Link with Maya Indians", *The Geographical Magazine*, 53 (4): 250-256 (January 1981).
1986 *Contes et Mythologie des Indiens Lacandons*. L'Harmattan, Paris.
1994 "Orígenes de los lacandones actuales", pp.393-398. *Historia General de Guatemala. T.III: S.XVIII Hasta la Independencia*. (Dir. Del tomo: María Cristina Z. de Luján), Asociación de Amigos del País, Fundación Para la Cultura y el Desarrollo, Guatemala.
1998 *Hach Winik*. The Lacandon Maya of Chiapas, Southern Mexico IMS Monograph 11. The University at Albany, Albany, New York.
- Bruce, R.D.
1968 *Gramática del Lacandón*. INAH, México.
1976 *Textos y Dibujos Lacandones de Naja*. Edición Trilingüe: Lacandón-Español-Inglés. INAH, México.
- Bruce, R.D., Robles U., C., y Ramos Ch., Ma.E.
1971 *Los Lacandones: 2.-Cosmovisión Maya*, INAH, México.
- Carneiro, R.
1970 "A Theory of the Origin of the State", *Science*, v.169, August 21, 1970.
- Chagnon, N.A.
1973 "The Culture-Ecology of Shifting (Pioneering) Cultivation among the yanomamö Indians". Reimpreso en *Peoples and Cultures of Native South America*, (comp. D. Gross), Doubleday, New York.
1977 *Yanomamö. The Fierce People*. (2da ed.), Holt, Rinehart and Winston, New York.
1983 *Yanomamö. The Fierce People* (3ra ed.). Holt, Rinehart and Winston. New York.
1988 "Life Histories, Blood Revenge, and Warfare in a Tribal Population", *Science*, v.239, February 1988: 985-992.

- Charnay, D.
1887 *The Ancient Cities of the New World*. Chapman and Hall, London.
- De Vos, J.
1980 *La Paz de Dios y del Rey*. La Conquista de la Selva Lacandona: 1525-1821.
Fonapas Chiapas, Mexico.
- Dichtl, S.
1988 *Cae una estrella*. Desarrollo y destrucción de la Selva Lacandona. Secretaría de Educación Pública, México.
- Durkheim, E.
1978 *De la division du travail social*. P.U.F. (décima ed.), Paris.
- Duby Blom, G.
1978 "La Selva Chiapaneca", *México Geográfico*, 1(6):523-537.
- Evans-Pritchard, E.E.
1971 "El método comparativo en la antropología social". En *La Mujer en las Sociedades Primitivas*. Ed. Península, Barcelona.
1973 *Antropología Social*, Ed. Nueva Visión, Buenos Aires.
- Gonzalez Pacheco, C.
1983 *Capital Extranjero en la Selva de Chiapas, 1863-1982*. Inst. de Inv. Económicas, UNAM, México.
- Gross, D. (comp.)
1973 *Peoples and cultures of native South America*. Doubleday. New York.
- Harris, M.
1986 *Canibales y Reyes*. Los orígenes de la cultura. Salvat, S.A. Barcelona.
Salvat, S.A. Barcelona.
- Heine, B.
1985 "The Mountain People: Some Notes on the Ik of North-Eastern Uganda", *Africa*, 5 (1):3-16.
- Hellmuth, N.M.
1972 "Progreso y Notas sobre la Investigación Etnohistórica de las Tierras Bajas Mayas de los siglos XVI a XIX", (trad. De D. Sodi), *América Indígena*, 32 (1):179-244.
- Knight, J.
1994 "'The Mountain People' as Tribal Mirror". *Anthropology Today*,

v.10, No. 6, December 1994:1-3.

Lessa, W.A. y Vogt, E.Z. (editors)

1979 *Reader in Comparative Religion: An Anthropological Approach* (cuarta ed.), Harper and Row Publishers, New York.

Lizot, J.

1971 "Economie ou Société? Quelques thèmes à propos de l'étude d'une communauté d'Amérindiens", *Journal de la Société des Américanistes*, 60:137-175.

1977 "Population, resources, and warfare among the Yanomami", *Man*, J.R.A.I. 12:497-517.

1984 *Les Yanomami Centraux*. Chap.IX: "Population, Ressources et Guerre". Ecoles des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris.

1994 "Comments and reflections on warfare: an answer to N.A. Chagnon", *American Ethnologist*, 21(4):845-862.

Mauss, M.

1978 "Essai sur le Don", pp.143-279. En *Sociologie et Anthropologie* (Primera ed. en 1950), P.U.F. Paris.

1967 *The Gift* (trad.:I.Cunnison), W.W.Norton & Company, New York.

Maybury-Lewis, D.

1992 *Millenium*. Tribal Wisdom and the Modern World. Viking. New York.

Moody, D.

1995 Letters: 'The Mountain People'. *Anthropology Today*, v.11, No.1, Feb. 1995:27.

Nations, J.D.

1979 Population Ecology of the Lacandon Maya. Tesis doctoral, Southern Methodist University.

Nations, J.D. and Nigh, R.B.

1980 "The evolutionary potential of Lacandon Maya sustained-yield Tropical Forest agriculture", *Journal of Anthropological Research*, 36 (1):1-30.

Obituary

1994 "Colin Turnbull", from the obituary in *The Times*, *Anthropology Today*, v.10, No.5, October 1994:24-25.

Orozco y Jimenez, F.

1911 *Colección de documentos inéditos relativos a la Iglesia de Chiapas*, 2 t. Imprenta de la Sociedad Católica, San Cristobal de Las Casas, Chiapas, México.

Powell, H.A.

1995 Letters: 'The Mountain People'. *Anthropology Today*, v.11, No.1, Feb. 1995:27.

- Rappaport, R.A.
 1984 *Pigs for the Ancestors*. Ritual in the Ecology of a New Guinea People. (Primera ed.1968) Yale University Press, New Haven and London.
 1979 "Ritual, Sanctity, and Cybernetics". En *Reader in Comparative Religion*. (comp.Lessa y Vogt),pp.254-266.
- Rivière, P.G.
 1984 *Individual and Society in Guyana*. A comparative study of Amerindian social organization. Cambridge University Press, Cambridge.
- Scholes, F.V., and Roys, R.L.
 1948 *The Maya Chontal Indians of Acalan-Tixchel*. Carnegie Inst. of Washington, Pub.560, Washington D.C.
- Schwartz, N.B.
 1990 *Forest Society*. A Social History of Peten, Guatemala. University of Pennsylvania Press, Philadelphia.
- Tainter, J.A.
 1988 *The Collapse of Complex Societies*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Thompson, J.E.S.
 1977 "A Proposal for Constituting a Maya Subgroup, Cultural and Linguistic in the Peten and Adjacent Regions". En *Anthropology and History in Yucatan*. (comp. G.D.Jones), pp.3-42. University of Texas Press, Austin and London.
 1982 *Historia y Religión de los Mayas*. Siglos XXI Editores, (Quinta Ed.), México.
- Tozzer, A.M.
 1982 *Mayas y Lacandones*. *Un estudio comparativo*. INI. México (ed. original en inglés en 1907).
- Turnbull, C.M.
 1972 *The Mountain People*. A Touchstone Book published by Simon and Schuster, N.Y.
 1978 "Rethinking the the Ik: a Functional Non-Social System". En *Extinction and Survival in Human Populations*. (comp.Ch.D.Laughlin,Jr.y Y.A. Brady. Columbia University Press, New York.
 1983 *The Mbuti Pygmies*. Change and Adaptation. Holt, Rinehart and Winston. N.Y.
- Vayda, A.P.
 1961 "Expansion and Warfare Among Swidden Agriculturalists". *American Anthropologist* 63:346-358.
- Wenke,R.J.
 1980 *Patterns in Prehistory*. Oxford University Press. New York and Oxford.