



Comunidad, sociedad, cultura. Tres claves para comprender las identidades en conflicto*

Maurice Godelier**

I

Me gustaría invitar a reflexionar sobre el contenido de cuatro conceptos –comunidad, sociedad, cultura e identidad–, probablemente los más utilizados en las ciencias sociales pero también más allá de ellas, dado que los encontramos en abundancia en los discursos de los políticos, en los artículos de los periodistas, etc. Teniendo en cuenta sus múltiples usos en contextos tan diversos, ¿son esos cuatro conceptos todavía útiles para la producción de conocimiento científico? Pienso que sí, pero bajo ciertas condiciones que intentaré definir.

En realidad, desde los años que pasé en el campo junto a los baruya de Papúa Nueva Guinea, entre 1966 y 1988, nunca dejé de reflexionar acerca del contenido que debíamos dar a esos conceptos en nuestras disciplinas. Desde el comienzo, un hecho me interpeló. Fue el enterarme de boca de los baruya que tres o cuatro siglos atrás su sociedad no existía. Aunque otro hecho era aun más sorprendente. Los baruya hablan la misma lengua, tienen el mismo sistema de parentesco y los mismos ritos de iniciación, en suma, comparten con sus vecinos, amigos o enemigos, lo que llamaríamos la misma “cultura”. En fin, haber vivido cerca de siete años entre ellos me permitió comprobar las profundas transformaciones de su sociedad, así como las de sus identidades personales o colectivas.

* Conferencia dictada en el Royal Anthropological Institute, Londres. Huxley Memorial Lecture 2008. © CNRS Éditions, Paris, 2009. Traducción: Carolina Ciordia. Revisión: María Inés Fernández Álvarez y María Josefina Martínez.

** École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris.

Consideré los dos primeros hechos como una oportunidad favorable. El que los baruya existieran como sociedad desde hacía relativamente poco tiempo me generaba interrogantes: “¿cómo se fabrican las sociedades en la historia?”, “¿cuáles son las relaciones sociales que reúnen a los grupos humanos y producen una sociedad, es decir, un Todo que se reproduce y los reproduce?”. El segundo hecho me intrigaba: si los baruya y sus vecinos compartían la misma lengua, la misma cultura, la misma organización social, ¿la noción de “cultura” me permitía comprender por qué todos esos grupos locales se afirmaban como sociedades distintas llevando nombres diferentes como los baruya, los wantekia, los boulakia, los usarampia, etc., pero de cierta forma todos semejantes?

Comencé entonces a investigar cómo se había formado la sociedad baruya, y enseguida me apasioné por ese tipo de problemas y me embarqué en la búsqueda de otros ejemplos de sociedades que hace algunos siglos no existían. Hay una muy conocida, la de los tikopia, magníficamente analizada por Raymond Firth sin que él se haya interrogado por ese problema en su obra. Las circunstancias me llevaron a interesarme también por el wahhabismo, y entonces descubrí que Arabia Saudita no existía antes del siglo XVIII y había comenzado a nacer a partir de 1742.

Debo precisar ahora cuál es la naturaleza de mi problema. Éste no tiene nada que ver con la cuestión que preocupó eternamente a los filósofos, a saber, la pregunta por el llamado fundamento del lazo social. Mi problema es puramente sociológico e histórico. Para mí, la humanidad es naturalmente una especie social. Los seres humanos no comenzaron a vivir en sociedad luego de firmar un contrato entre ellos o de consumir la muerte de un padre. Pero ellos no se conforman con vivir en sociedad. Producen nuevas formas de existencia social, es decir sociedades, para continuar viviendo. Y al transformar sus modos de vivir, transforman sus modos de pensar y de actuar y, por lo tanto, su cultura.

II

Retornemos al primer interrogante y también a las ideas que yo llevaba conmigo al campo en 1966. Estábamos en los años 1960-1980 y por entonces en París triunfaban el estructuralismo de Lévi-Strauss y diversas variantes del marxismo. Lévi-Strauss veía en la prohibición del incesto y en las relaciones de parentesco nada menos que las causas del pasaje de la humanidad de la na-

turalidad a la cultura. En cuanto a la vulgata marxista, para explicar la historia de la humanidad luego de su paso de la naturaleza a la cultura, les otorgaba un papel fundamental a las relaciones que los hombres tuvieron que engendrar entre ellos en la producción de los medios materiales de su existencia social, es decir, en todos sus aspectos y no sólo en los materiales.

Ustedes entenderán por qué, cuando me puse a analizar mis datos para identificar las relaciones sociales que habían logrado reunir a los grupos de parentesco baruya en una sociedad, comencé por examinar la naturaleza de su sistema de parentesco y luego la naturaleza de las relaciones que los grupos de parentesco mantenían entre ellos en la producción de sus medios materiales de existencia social. Me apresuro a decirles que mi conclusión fue que ni las relaciones de parentesco ni las relaciones de producción generadas entre esos grupos podían explicar el nacimiento de la sociedad baruya, una sociedad nueva, pero que no era de ninguna manera diferente de las sociedades vecinas en su estructura y en su cultura. Era necesario entonces buscar en otra parte.

En esa época, en los manuales de antropología y en los libros de nuestros maestros se nos explicaba que cuando uno se encontraba frente a una sociedad que no estaba dividida en castas, en clases, en órdenes, y que se gobernaba sin Estado, se hallaba ante una sociedad llamada primitiva y que era *kin-based*.¹ Al comprobar rápidamente que la sociedad baruya estaba compuesta por quince clanes patrilineales, la conclusión se imponía: me encontraba en el seno de otra sociedad *kin-based*.

Todos estos presupuestos concernientes al papel del parentesco o de los modos de producción irían perdiendo su verdad científica a medida que avanzaran mis análisis. Comencemos entonces por resumir brevemente el nacimiento de la sociedad baruya.

Hasta el siglo XVII, e incluso antes, probablemente esta sociedad no existía. Nació luego de dos actos de violencia, de dos masacres; una sufrida, la otra provocada. En primer lugar, un grupo de hombres, mujeres y niños pertenecientes a diversos clanes de una tribu, los yoyué, que vivían cerca de Menyamyá y a algunos días de marcha del sitio donde habitan hoy los baruya, estaban desde hacía varias semanas ocupados en cazar para acumular grandes cantidades de presas antes de celebrar las iniciaciones, cuando se enteraron de que todos aquellos que habían quedado en la aldea, entre ellos los futuros iniciados, habían sido masacrados del primero al último por una tribu enemiga que había sido invitada a realizar esta matanza por los otros clanes de su propia

tribu, los yoyué. Aterrorizados, sin poder regresar por miedo a sufrir la misma suerte, esos hombres y mujeres buscaron refugio cerca de diversas tribus que podían estar dispuestas a acogerlos, es decir, a poner a su disposición tierras de cultivo y territorios de caza. Un grupo finalmente lo consiguió con los andjé, una tribu que vivía en el valle de Marawaka, al pie del volcán Yelia. Allí, los ndélié –un clan de los andjé– los acogieron y les permitieron hacer uso de una parte de su territorio. Algunas generaciones más tarde, cuando los intercambios de mujeres con sus anfitriones se habían multiplicado y sus niños habían aprendido la lengua local, poco diferente a la suya, los descendientes de los refugiados se pusieron secretamente de acuerdo con sus protectores, los ndélié, para apoderarse de las tierras de los otros clanes de los andjé. Invitaron a estos últimos a participar de una ceremonia, en el transcurso de la cual masacraron a un gran número de los presentes. El resto huyó, abandonando sus tierras a los conspiradores.

III

En principio, para explicar el nacimiento de la sociedad baruya tenemos la violencia, las masacres. Pero la violencia no explica el modo de existencia que las víctimas, devenidas vencedoras a su turno, se dieron para vivir juntas y reproducirse. Fue necesario que se establecieran entre ellos relaciones sociales que precisamente los reunieran y los hicieran existir como un Todo. ¿Cuáles fueron esas relaciones? La respuesta me fue proporcionada un día por un baruya, pero no la comprendí inmediatamente. Me dijo: “Mauricio, nosotros llegamos a ser los baruya cuando construimos nuestra propia Tsimia y cuando iniciamos a nuestros muchachos para convertirlos en guerreros y chamanes”. ¿Qué quería decir refiriéndose a la Tsimia? Aquí debo brindar algunos elementos de etnografía sobre los cuales me apoyo, aunque muchos otros que abonan mi argumento deberán ser dejados de lado.

En esta región, cuando se encuentran dos individuos pertenecientes a sociedades diferentes, pero que hablan la misma lengua, se preguntan: “¿A qué Tsimia perteneces?”. Es decir, “¿a qué sociedad perteneces?”. Luego se preguntan: “¿A qué árbol perteneces?” o “¿Quiénes son iguales a ti?”, lo que quiere decir: “¿A qué clan perteneces?”.

Estamos aquí sobre la pista de las relaciones sociales que han dado nacimiento a la sociedad baruya. Porque, ¿qué es la Tsimia? (ver Godelier, 1986). Es el gran

edificio que los baruya, al igual que sus vecinos, construyen aproximadamente cada tres años para esconder de las miradas de las mujeres y de los jóvenes no iniciados algunos de los ritos más secretos de las iniciaciones masculinas. Para los baruya –y aquí tomo prestadas sus categorías– la Tsimia es, dicen, como su “cuerpo”; sus postes constituyen los “huesos” y la paja sobre el techo la “piel”. En el centro del edificio se levanta un inmenso mástil hacia el cual convergen todas las vigas del techo. Este poste es llamado precisamente “Tsimié” y representa al ancestro de los baruya. En su vértice se clavan cuatro pedazos de madera tallados que apuntan a las cuatro direcciones del cielo y son llamados “nilamayé”, las flores (*mayé*) del Sol (*Nila*). A través de ellos, la divinidad Sol se encuentra conectada con los baruya iniciados y los futuros iniciados reunidos en la Tsimia. Agregaré algunos datos esenciales para comprender el significado mítico y la naturaleza de las prácticas simbólicas que rodean la Tsimia y que están en el corazón de los ritos de iniciación. Todos los postes que sostienen las vigas del techo representan para cada baruya un futuro iniciado. Cada poste ha sido cortado en el bosque y transportado hasta el sitio de la Tsimia por el padre de un futuro iniciado. A partir de una señal del maestro de los iniciados –un baruya del clan de los Baruya, flanqueado por el gran chamán responsable de la iniciación de los chamanes–, esos hombres clavan todos al mismo tiempo los postes que representan a sus hijos. Hay que remarcar que esos hombres no se agrupan uno al lado del otro según los lazos de parentesco, sino según su pertenencia a una misma aldea, es decir, a un mismo lugar de co-residencia y de cooperación cotidiana con sus vecinos.

Entonces, la pregunta es: ¿qué representan los ritos de iniciación para la vida de los baruya? Señalemos solamente al pasar que las mujeres baruya son igualmente iniciadas desde sus primeras menstruaciones y el nacimiento de su primer hijo. Todos estos ritos de iniciación distribuyen a toda la población, masculina y femenina, en clases de edad, cuyos miembros deben en principio cooperar entre ellos y respetar a sus mayores, esperando el momento de tener que iniciar ellos mismos a los más jóvenes. En el transcurso de los ritos, con la ayuda de los ancestros y de los espíritus, los maestros de las iniciaciones adivinan quiénes serán, en el seno de la nueva generación, los grandes guerreros, los grandes chamanes o los cazadores de casuario, en resumen, los “grandes hombres” con los cuales la sociedad podrá contar. Porque los chamanes, hombres y mujeres, son a su modo guerreros, ya que cada noche sus espíritus se posan en las fronteras de su territorio para impedir que los espíritus dormidos de los

baruya atraviesen esas fronteras y sean devorados y, al mismo tiempo, para repeler a los espíritus de los enemigos que podrían venir a agredir y a llevarse los espíritus de los baruya.

Las iniciaciones presentan otra cuestión clave que se manifiesta en el hecho de que sólo los clanes que descienden de los antiguos yoyué, así como el clan de los ndélié que había inicialmente traicionado a los suyos, los andjé, asumen todas las funciones rituales bajo el pretexto de que ellos son los únicos que detentan los objetos sagrados y los saberes indispensables para su ejercicio. De esta manera, se encuentran excluidos los clanes que se aliaron e incorporaron a los baruya. Sus hijos son iniciados por los vencedores. Los ritos son entonces la ocasión para reafirmar en cada oportunidad la jerarquía entre vencedores y vencidos, es decir, para recordar la historia pasada.

Al analizar estos hechos y muchos otros que van en el mismo sentido, la conclusión se impone. Los ritos de iniciación han permitido a esos grupos existir como un Todo, tanto ante sus propios ojos como ante los de sus vecinos, amigos y enemigos. Estos ritos, al producir y reproducir cada vez el sistema de las clases de edad y la jerarquía entre los sexos y entre los clanes, involucran a todos los miembros de la sociedad y atribuyen a cada uno un estatus diferente, pero útil a todos, según su edad, su sexo y sus capacidades. Ellos ponen de manifiesto aquello que en Occidente llamaríamos relaciones político-religiosas. “Religiosas”, porque en el curso de las iniciaciones los dioses, los espíritus de la naturaleza y los ancestros están presentes y cooperan con los detentores de los objetos sagrados para iniciar a las nuevas generaciones. “Políticas”, porque los ritos imponen y legitiman un régimen de poder, un orden en el seno de la sociedad que reserva el gobierno a los hombres. Finalmente, es eso que un baruya se esforzaba en hacerme comprender el día que me dijo: “Nosotros llegamos a ser nosotros mismos cuando construimos nuestra propia Tsimia y nosotros mismos iniciamos a nuestros hijos”.

IV

En definitiva, aquello que los baruya afirman y reafirman con cada iniciación es su derecho a ejercer en común una forma de soberanía sobre un territorio, sus recursos y los seres que lo habitan, un territorio cuyas fronteras son conocidas, si no reconocidas, por sus vecinos. Pero al mismo tiempo, lo que ellos afirman y legitiman es el derecho de los hombres a dominar a las mujeres

y a los no iniciados, y a ser los únicos que pueden gobernar y representar a su sociedad. De hecho, el sentido de las iniciaciones masculinas se presenta como la realización del deseo de los hombres de reengendrar sus hijos sin pasar esta vez por el vientre de las mujeres. Este deseo explica el gran secreto de los hombres, es decir, la práctica de la homosexualidad entre los iniciados. En efecto, los jóvenes iniciados del 3º y el 4º estadio están encargados de nutrir con su semen todavía puro de todo contacto con las mujeres, a los nuevos iniciados del 1º y el 2º estadios. Pero una vez casados, los hombres no pueden ya dar su semen a los jóvenes porque su sexo ha penetrado en la vagina de una mujer. Vemos entonces que es imposible comprender la naturaleza de las relaciones sociales, sin comprender la manera en que ellas son pensadas y vividas. Esas maneras de pensar, de actuar y de sentir constituyen eso que llamamos una “cultura” particular, y vemos que la cultura es inseparable de las relaciones sociales a las cuales da sentido.

Entre los baruya, diré yendo más lejos en el análisis, el orden social se funda sobre hechos imaginarios que relatan los mitos y ponen en escena ritos que movilizan a toda la sociedad, y eso crea relaciones así como un sentimiento de *dependencia general* de unos con respecto a los otros. La creencia en la existencia y en la verdad de hechos imaginarios que se habrían desarrollado en los tiempos de los orígenes –tales como el robo llevado a cabo por los hombres de las flautas poseídas originalmente por las mujeres, o la donación de los objetos sagrados realizada por el Sol al ancestro de los baruya– confiere a los ritos su eficacia social, su capacidad de convencer a los individuos de que ellos dependen los unos de los otros en el seno de un orden socio-cósmico.

Pero es necesario aun explicar en dos palabras por qué entre los baruya las relaciones de parentesco y las actividades económicas no pueden crear tales lazos de interdependencia de cada uno respecto de todos los otros y así reunir a esos grupos humanos en una sociedad. Los baruya practicaban el intercambio de mujeres entre los linajes y los clanes, y las reglas para esos intercambios establecían que un hijo no podía reproducir el matrimonio de su padre tomando esposa en el clan de su madre, y que dos hermanos no podían tomar mujeres del mismo clan. A pesar de esta presión para diversificar las alianzas, observé que ningún clan estaba aliado a todos los otros, incluso si se buscaban esas alianzas a lo largo de cuatro o cinco generaciones. Por otro lado, todos los linajes eran ampliamente capaces de bastarse a sí mismos mientras produjeran excedentes indispensables para procurarse, a través del comercio con otras tribus, aquello

que no producían ellos mismos. Ni las relaciones de parentesco ni las actividades económicas creaban entonces una interdependencia general entre todos los grupos de parentesco.

No he dicho nada todavía acerca de las transformaciones que provocaron la llegada de los europeos y la imposición del poder colonial australiano, y luego del Estado independiente de Papúa Nueva Guinea, en los modos de vida y de pensamiento de los baruya; en pocas palabras, en sus identidades. Pero antes, estimulado por el ejemplo de los baruya, querría comparar otros casos de nacimiento de sociedades, comenzando por el ejemplo de Tikopia (Firth, 1967a, 1967b).

Cuando Raymond Firth arribó a Tikopia en 1928, la antigua organización política y religiosa de la isla estaba casi intacta. Un misionero lo había precedido en 1924. La sociedad estaba dividida en cuatro clanes no exógenos y jerarquizados entre ellos según las funciones que asumían en el ciclo de los ritos que aseguraban la fertilidad de la tierra, del mar y de los seres humanos. En este ciclo, el clan de los kafika y su jefe ocupaban el primer lugar. Pero los jefes no estaban solos al momento de llevar a cabo los ritos, los dioses estaban a su lado. Ahora bien, Firth señala en una nota que unos siglos antes Tikopia no existía. Diversos grupos humanos, provenientes de distintas islas, habían ocupado la isla en épocas diferentes: Puka Puka, Anuta, Rotuma, etc. Esos grupos habían primero combatido entre sí, hasta que un ancestro de los kafika logró convencerlos de que cada uno tomara un lugar en el ciclo de los ritos ligados al trabajo de los jefes con los dioses. Una vez más, advertimos que son las relaciones político-religiosas las que integraron a los grupos humanos de orígenes diversos en un Todo que se volvió sociedad.

El ejemplo de Tikopia nos permite superar los límites que nos imponía el caso de los baruya. En Tikopia comienza a aparecer otro tipo de jerarquía social y otro papel de las relaciones económicas. En efecto, los jefes responsables de los rituales eran considerados poseedores de alguna cosa divina y el ancestro del jefe de los kafika era considerado como el Atua, es decir, el dios de la isla. Los jefes se veían exceptuados de realizar las tareas productivas más penosas, lo que no era el caso de los maestros de iniciaciones baruya. Al mismo tiempo, eran ellos quienes asignaban a la gente del común las parcelas de tierra para cultivar, y eran también ellos quienes establecían y levantaban tabúes colectivos que regulaban las campañas de pesca y los trabajos agrícolas. Y si nosotros hubiéramos pasado de Tikopia a Tonga, a Tahití, incluso a Hawai antes de la llegada

de los europeos, habríamos podido observar que el control de las personas y de la economía por los jefes y sus linajes rebasaba por mucho el poder de los jefes de Tikopia. En Tonga, los eiki, es decir los nobles, disponían de un poder casi absoluto sobre las personas, así como sobre el trabajo de la gente del común y sobre su acceso a la tierra. El jefe supremo de Tonga, el Tu'i Tonga, era pensado y venerado como el descendiente de Tangaloa, el gran dios polinesio (Douaire-Marsaudon, 1998). En Tonga, los nobles no están en absoluto implicados en ninguna tarea productiva. Su rol se circunscribe exclusivamente a cumplir los ritos al lado del Tu'i Tonga o a hacer la guerra. Una vez más, la fundación de esas sociedades se explica por el establecimiento de relaciones político-religiosas, pero el hecho de que aquellos que ejercen esas relaciones estén enteramente apartados de las actividades productivas tiene como consecuencia necesaria que las relaciones económicas entre la nobleza y la gente del común devengan una cuestión esencial para la producción y la reproducción de este tipo de sociedad.

V

Vayamos más lejos en el espacio y más cerca de nuestra actualidad. Arabia Saudita no existía antes del encuentro en 1742 de dos hombres que representaban dos fuerzas sociales, Mohammed Bin Abd-al-Wahhab y Mohammed Ibn Séoud (ver Godelier, 2007). El primero era un reformador religioso expulsado de su confederación tribal por haber querido predicar el djihad contra los malos musulmanes que poblaban, según él, la Meca y Medina, los lugares santos del Islam, y el segundo era un jefe tribal local que reinaba sobre una pequeña aldea de Nadjd, en el centro de Arabia, y tenía la ambición de someter a todas las tribus vecinas. Ahora bien, en el mundo musulmán ninguna ambición política puede ser satisfecha sin invocar la religión, y ninguna reforma religiosa puede realizarse sin el apoyo de un poder político. Según los historiadores, Mohammed Ibn Séoud acogió a Mohammed Bin Abd-al-Wahhab diciéndole: “Este oasis es el tuyo, no temas a tus enemigos. En el nombre de Dios, aunque el Nadjd entero quisiera desterrarte, nosotros no aceptaremos jamás abandonarte”. Mohammed Bin Abd-al-Wahhab habría respondido: “Tú eres el jefe de este oasis, y tú eres un hombre sabio. Yo quiero que prometas que lanzarás el djihad contra los no creyentes. A cambio, tú serás Imam, jefe de la comunidad musulmana, y yo me ocuparé de los asuntos religiosos” (citado en Al-Rasheed, 2002:17). En esa época, Occidente no había sometido bajo su poder esta parte

de Arabia (Nadjd) que el propio Imperio Otomano no había verdaderamente conquistado. En el siglo XVIII, el wahhabismo promovía pues el djihad contra los “malos” musulmanes, aquellos que se permitían interpretar el Corán según sus intereses (Vassiliev, 2002). Actualmente, el wahhabismo djihadista tiene como adversarios no sólo a los malos musulmanes sino también a los judíos, a los cristianos y a Occidente.

Antes de abordar el último concepto, el de “identidad”, me gustaría extraer algunas consecuencias teóricas de los análisis precedentes. En primer lugar, comprobé que los baruya no eran una sociedad *kin-based*. Las relaciones de parentesco no habían servido jamás de “base” para su sociedad. Y pienso que nunca ha existido una sociedad *kin-based*. En ninguna parte las relaciones de parentesco ni la familia han sido capaces de servir de fundamento ni de fundación para una sociedad, aunque en todas partes las relaciones de parentesco y las formas de familia sean componentes esenciales de la vida social.

Nuestro análisis nos permite igualmente precisar la diferencia que existe entre una “comunidad” y una “sociedad”. Es esencial no confundir esos dos conceptos ni las realidades sociales e históricas distintas a las cuales ellos reenvían. Un ejemplo bastará para mostrar claramente esta diferencia. Los judíos de la diáspora que viven en Londres, en Nueva York, en París o en Ámsterdam forman comunidades en el seno de esas diferentes sociedades y de esos Estados, Gran Bretaña, Estados Unidos, Francia, los Países Bajos, etc. Ellas coexisten con otras comunidades, turcas, pakistaníes, etc., que tienen cada una sus propias maneras de vivir, sus tradiciones. Por el contrario, los judíos de la diáspora que dejaron esos países para ir a vivir a Israel, viven desde ese momento en una sociedad que ellos han hecho nacer en el Cercano Oriente, y que está representada y gobernada por un Estado cuyas fronteras ellos quieren ver reconocidas definitivamente por las poblaciones y los Estados vecinos. Esto es lo que reivindican igualmente los palestinos: un territorio y un Estado. Aquí también, el criterio que hace sociedad es el de la soberanía sobre un territorio. Es importante remarcar que todas esas comunidades llevan en el seno de su sociedad de acogida una existencia social que les es particular. Para dar otro ejemplo, en la mayoría de las metrópolis del mundo existen Chinatown donde los chinos continúan hablando su lengua, mantienen su calendario de fiestas y abren restaurantes. Ellos forman comunidades, pero no constituyen una sociedad.

Me gustaría igualmente hacer una distinción que parece hoy obsoleta para muchos de nosotros. Llamé “tribu” a la forma de sociedad de los ba-

ruya, como llamé “clanes y linajes patrilineales” a sus grupos de parentesco. Y también llamé “etnia” al conjunto de grupos locales que dentro de esa región afirman tener un origen común y ser el resultado de la dispersión de los grupos que en otro tiempo vivían cerca de Menyama. Los baruya y sus vecinos, para designar este conjunto de grupos del cual se consideran parte, utilizan la expresión “los que llevan los mismos ornamentos que nosotros”. Sin embargo, el hecho de ser consciente de pertenecer a ese mismo conjunto no le proporciona a un baruya ni el acceso a la tierra ni el acceso a las mujeres y, por otro lado, no le impide entrar en guerra con las tribus vecinas pertenecientes al mismo conjunto. Vemos entonces que es solamente la “tribu” lo que constituye para un baruya una “sociedad”, mientras que “la etnia” constituye para él una comunidad de cultura y de memoria, pero no una “sociedad”. Esto ilumina el hecho de que, para devenir una sociedad, una etnia frecuentemente debe hoy en día llegar a formar un Estado que le asegurará una soberanía sobre un territorio. Esta es, por ejemplo, una reivindicación de los grupos kurdos distribuidos en diversos Estados, y fue ayer una reivindicación de los bosnios o de los kosovares. Y en algunos casos una etnia, al reivindicar para ella sola la apropiación de un Estado y de un territorio, se autoriza a proceder a depuraciones étnicas.

En las sociedades occidentales cuyo régimen político es en principio democrático, es posible constatar dos respuestas de los Estados frente a la existencia en su seno de comunidades de diversa naturaleza, religiosas o étnicas: el comunitarismo a la manera británica, o la integración a la francesa de todas las comunidades en el seno de la República. Ninguna de las dos fórmulas parece haber logrado responder verdaderamente a los problemas planteados por la diversidad cultural y religiosa en el seno de las sociedades modernas.

Otra conclusión teórica se puede extraer de estos análisis. Las actividades económicas y las relaciones sociales que las ponen en marcha, ya no parecen ser capaces de producir sociedades, es decir, unidades sociales que engloban cierto número de grupos humanos de la naturaleza que sean (clanes, castas, órdenes, clases, etc.), confiriéndoles una identidad suplementaria común que se agrega a sus identidades particulares. Los ejemplos de Tikopia, de Tonga y de Arabia Saudita nos permiten comprobar que eso que llamamos “actividades y relaciones económicas” parece jugar papeles muy diferentes en el curso de la historia humana, particularmente cuando aparecen grupos sociales que tienen a su cargo y controlan las actividades políticas y religiosas.

No son entonces los modos de producción los que explicarían la formación de sociedades concretas, sino el desarrollo a lo largo de los siglos de nuevas formas concretas de poder que mezclan o fusionan política y religión, lo que habría provocado las transformaciones de los modos de producción. Desde luego, a partir del momento en que aquellos que ejercen el poder dependen para existir materialmente de los que no lo tienen, los lazos de lo económico y de lo político devienen recíprocos. En líneas generales, esto es lo opuesto de la hipótesis de Marx.

Un último punto, antes de abordar la cuestión de las identidades. Las relaciones sociales no existen solamente entre los individuos y los grupos, existen al mismo tiempo en cada uno de los individuos y de los grupos comprometidos en esas relaciones. Esta parte de las relaciones sociales que existe en el interior de los individuos es lo que yo llamo su armazón “ideal y subjetiva”, que no está hecha solamente de representaciones sino también de principios de acción y de prohibiciones. Vimos en el ejemplo de los ritos de iniciación de los baruya que en el corazón de la parte ideal de sus relaciones sociales existen núcleos de realidades completamente imaginarias (a nuestros ojos). Y podríamos decir lo mismo de los mitos bíblicos, o del Nuevo Testamento que nos describe el breve pasaje por la tierra de un Dios que habría muerto por nosotros en la Cruz. Se puede apreciar entonces el inmenso papel de lo imaginario en la construcción de las realidades sociales y de las subjetividades que las viven y las reproducen. Pero subrayemos que existen hechos culturales que desbordan las relaciones sociales locales en las que los actores están comprometidos, y que tienen influencia en la historia de sus sociedades. Por ejemplo, el cristianismo o el Islam, religiones monoteístas nacidas hace siglos y que devinieron un elemento de la cultura y del desarrollo de centenares de sociedades locales, son al mismo tiempo un elemento de la subjetividad de cientos de millones de individuos a quienes ninguna otra cosa unió excepto su religión. Con esta alusión al cristianismo, abordaré la última parte de mi exposición, el análisis de las transformaciones de la identidad de los individuos pertenecientes a sociedades sometidas a enormes presiones exteriores de todos los órdenes –militar, económico, político y cultural–, como las que han vivido los baruya desde que en 1960 Australia decidió extender su poder colonial sobre esa parte todavía sin control de Papúa Nueva Guinea.

VI

¿Qué entiendo por “identidad”? Para mí, es la cristalización al interior de un individuo de las relaciones sociales y culturales en el seno de las cuales él/ella está comprometido/a y a las cuales es inducido/a a reproducir o a rechazar. Uno es el padre o el hijo de alguien, por ejemplo, y esta relación con el Otro ha definido la relación que existe entre nosotros y, al mismo tiempo, a cada uno de nosotros, pero de un modo diferente: el padre no es su hijo. Esta definición es la del Yo social, que cada uno de nosotros ofrece a los otros. Pero existe también otra faceta del Yo, el Yo íntimo, nacido de encuentros felices o dolorosos de ese Yo social con los otros. Es por eso que la identidad social de cada individuo es a la vez una y múltiple, por el número de relaciones que mantenemos con los otros.

En lo que concierne a los baruya, voy a describir algunas etapas de su historia reciente y transmitirles ciertos comentarios que algunos de ellos me hicieron a propósito de las transformaciones de su sociedad, porque su historia los colocaría necesariamente en conflicto con ellos mismos y con los otros. Esto es lo que yo llamo “identidades en conflicto”.

Hasta 1960 los baruya se gobernaron a sí mismos, y hasta 1951 jamás habían visto al blanco, aunque desde la guerra en el Pacífico conocían su lejana existencia. Aquel año, el gobierno australiano montó una expedición militar para pacificar la región donde vivían los baruya, por esa época en plena guerra con sus vecinos y enemigos, los youwarrounatché. Los baruya, que hasta ese momento ejercían libremente su forma de soberanía sobre su territorio y sobre ellos mismos, fueron colonizados y transformados en súbditos de Su Majestad la reina de Inglaterra. Para una sociedad, ser colonizada significa simplemente que de la noche a la mañana su soberanía es anulada y usurpada por otros, en este caso por el Estado colonial. Su futuro dependerá ampliamente, de ahí en adelante, de las decisiones tomadas fuera de ella. En 1975, nuevamente sin haberlo solicitado y sin comprenderlo verdaderamente, los baruya dejaron de ser súbditos para convertirse en ciudadanos del Estado de Papúa Nueva Guinea, que acababa de obtener su independencia gracias a Australia y la llegada al poder del Partido Laborista. Esto no significó sin embargo que ellos recuperaran su antigua soberanía sobre sí mismos. Devenidos ciudadanos de una nación multicultural, cuya creación era necesaria para consolidar la existencia de un Estado artificialmente producido y recientemente independiente, los baruya se

vieron dotados de nuevos derechos y deberes sin recuperar jamás sus antiguos derechos de hacer justicia por sí mismos o de atacar a sus vecinos para expandir su territorio. La sociedad baruya no desapareció, pero dejó de ser una sociedad soberana para convertirse en un grupo territorial local, que figura en la lista de las tribus inventariadas por la Administración.

En 1960 Australia hizo construir un puesto de control y una pista de avión en Wonenara, sobre el terreno que servía para los enfrentamientos bélicos de los baruya con sus vecinos. Rápidamente llegó un misionero del *Summer Institute of Linguistics* enviado a aprender la lengua de los baruya para traducir la Biblia y convertirlos. También en 1960, un joven oficial quemó una de sus aldeas para castigar a los baruya que combatían entre ellos. En el incendio desaparecieron los sílex sagrados que servían para renovar el fuego utilizado durante las iniciaciones, así como los dedos disecados de Bakiltchatché, el héroe que había conducido a los baruya en el combate contra los andjé.

En 1961, una misión luterana construyó una escuela que sería frecuentada por algunos muchachos y muchachas de los baruya y de sus enemigos. Pero en 1965 la región fue declarada “reserva”, es decir, prohibida a los europeos más allá de la protección del puesto de control.

Llegué a Wonenara en 1966. En esa época sólo un baruya, el joven que servía siempre de informante al misionero-lingüista encargado de traducir la Biblia, se había convertido al cristianismo. Los primeros alumnos partían a las ciudades para continuar sus estudios en otras instituciones religiosas. Le pregunté a uno de los muchachos que estaban por partir qué era lo que pensaba de las costumbres de los baruya. Él me respondió: “Escupo sobre los taparrabos de los ancianos, sobre sus costumbres, son una mierda”.

En 1968 tuvieron lugar grandes iniciaciones en ocasión de las cuales un viejo guerrero baruya, Bwarimac, se dirigió a mí en público blandiendo un *casse-tête* de piedra. Él me dijo: “Mauricio, tú ves aquí lo que hizo nuestra fuerza. Pero hoy todos nuestros *casse-têtes*² han sido comprados por los Blancos para convertirlos en souvenirs. A ellos les hemos mostrado las ramas y las hojas. A ti acabamos de mostrarte el tronco y las raíces”.

Era perfectamente consciente de su identidad y de su cultura.

En 1979, luego de la independencia, los baruya volvieron a iniciar a sus hijos al tiempo que continuaban enviando una gran cantidad de jóvenes, niños y niñas, a las escuelas. En 1983 los Youwarrounatché, enemigos de los baruya, decidieron reconquistar el terreno de aviación y mataron a varios de sus

adversarios, entre los cuales estaba uno de mis amigos, Gwatayé, cuyo cuerpo fue acribillado a flechazos mientras uno de ellos le aplastaba la cara con una piedra diciendo: “Que tu espíritu retorne a Bravegareubaramandeu”, es decir al lugar donde los ancestros de los baruya vivían cuando todavía eran los yoyué y aún no habían sido masacrados por sus hermanos. La policía arribó al lugar en helicóptero, pero no osó aterrizar y se contentó con incendiar una aldea baruya lanzándole granadas.

En 1985, los baruya iniciaron nuevamente a sus jóvenes. En 1988 iniciaron a un cierto número de chamanes durante los ritos que se repiten cada quince años. Yo estaba presente. Después todo se detuvo hasta 2006, cuando paradójicamente, luego de veintiún años, los baruya, devenidos todos cristianos, recomenzaron la iniciación de sus jóvenes (sin perforarles la nariz) para gran asombro de todas las tribus de la región que habían dejado de hacerlo. Y el mismo año recomenzaron a iniciar a nuevos chamanes. Mientras tanto, los baruya habían dejado de producir su moneda de sal y habían utilizado el suelo para plantar café, que exportaban pero no consumían. Dado que habían perdido definitivamente el acceso a la pista de aviación, siempre ocupada por los enemigos ahora armados ya no con arcos y flechas sino con kalachnikovs, construyeron en el interior de su territorio una pista de aviación para exportar su café y salir de su valle. Podemos imaginarnos bien, a través de este resumen demasiado breve de aproximadamente medio siglo de historia, cuánto han cambiado los baruya sus maneras de pensar y actuar, en síntesis, su identidad.

Para dar un primer ejemplo, el muchacho que me había respondido “escupo sobre el taparrabos de los ancianos” volvió durante las iniciaciones de 1985, vestido a la europea y transformado en empleado del servicio forestal. Contra todas las reglas, se puso delante de los maestros de las iniciaciones y comenzó a arengar a los iniciados y a los ancianos diciendo lo siguiente: “Está bien lo que ustedes hacen aquí, realicen los ritos. Lo que ustedes hacen es lo que los blancos llaman ‘*caltiare*’ (cultura), aquí está nuestra fuerza, es sobre ella que ustedes deben apoyarse cuando estén en las ciudades, solos, sin trabajo, sin amigos, pasando hambre”.

En 1988, cuando acababa de participar de los ritos de entronización de los nuevos chamanes (hombres y mujeres) que habían durado casi un mes y movilizado una gran parte de la población, aunque algunos ya no quisieron participar, un grupo de hombres y mujeres vino a pedirme que escribiera sus apellidos en un cuaderno, agregándole a cada uno un nombre extraído de la

Biblia: David, Sarah, John, Mary, etc. Lo hice, y cuando pregunté para qué era esto, me dijeron que todos esperaban el próximo viaje de los misioneros, cualquiera fuera su secta, para ser bautizados. Cuando les pregunté: “¿Para qué ser bautizados?”, la respuesta de un muchacho que tenía una fuerte personalidad fue: “Para ser hombres y mujeres nuevos”. Frente a mi pregunta “¿Qué es un hombre nuevo?”, la respuesta fue: “Ser un hombre nuevo es hacer dos cosas: seguir a Jesús y hacer Bisnis”.

VII

Veintiún años más tarde, los baruya son en efecto todos cristianos. Cinco sectas protestantes diferentes se reparten sus almas, y algunos de ellos ya han pertenecido a tres sectas a lo largo de su vida. Va de suyo que todas estas decisiones, que los individuos toman solos o colectivamente, son elecciones que están destinadas ya sea a mantener todavía alguna cosa de su pasado sobre la cual apoyarse, ya sea a adherir a alguna cosa nueva que igualmente los ayude en el futuro. Los baruya son cristianos, por cierto, y ciudadanos, pero al mismo tiempo están siempre en guerra con sus enemigos tradicionales, y quizás también es eso lo que reafirma la construcción en el año 2006 de una Tsimia, así como la realización de los ritos, evidentemente redefinidos y aligerados por ellos.

Detengo aquí estos relatos que mezclan la vida de los individuos con la de su sociedad. Para concluir, me gustaría reafirmar que la antropología es necesaria más que nunca en el mundo en que vivimos. La biología molecular y las nanotecnologías no nos van a enseñar lo que significa ser chiíta o sunita o Pachtoun, ni nos van a explicar la historia de la expansión colonial de Occidente. Si la practicamos sobre el terreno con conciencia del lugar que allí ocupamos, efectuando investigaciones sistemáticas y de larga duración, con la cooperación y la inteligencia de aquellos entre los cuales hemos ido a vivir y a trabajar, sometiendo nuestros métodos, nuestros análisis y nuestras conclusiones a una reflexión crítica permanente, la antropología es una disciplina indispensable para comprender un poco mejor el mundo globalizado en el cual vivimos y continuaremos viviendo. Ahora bien, este mundo hoy se transforma según un doble movimiento. Ninguna sociedad, grande o pequeña, puede esperar a tener un desarrollo económico sin integrarse cada día más en el sistema capitalista devenido mundial. Pero, paradójicamente, a medida que sus economías se integran en él, estas sociedades muestran mayores reivindicaciones de soberanía

sobre su propio desarrollo político y cultural, sea bajo la forma de la reinven-
ción de las tradiciones o bajo la forma del rechazo al respeto de los Derechos
Humanos definidos por Occidente. Este doble movimiento de integración de
las economías y de reafirmación de las identidades nacionales o locales es de
ahora en adelante el contexto en el cual nosotros vamos a ejercer nuestro oficio.
Y nosotros podemos y debemos comprender ese contexto.

La antropología tiene pues un bello futuro ante sí, aunque el precio sea la
muerte de algunas de sus antiguas verdades teóricas. Por mi parte, continuaré
analizando las diferentes formas de soberanía que los grupos humanos han
elaborado e impuesto a lo largo de la historia.

NOTAS

¹ Expresión habitual en antropología para designar a las sociedades que estarían fundadas
en la existencia de relaciones y grupos de parentesco.

² N de T: la expresión hace referencia a las mazas de piedra (keuleka) “rompe cabezas” que
algunos guerreros baruya utilizan como arma en los enfrentamientos cuerpo a cuerpo con
sus enemigos, que son conservadas celosamente, transmitidas de generación en generación
y exhibidas al final de las iniciaciones masculinas, cuando se exalta la fuerza de los baruya
y la gloria de su historia, tal como explica el autor en su libro *La producción de grandes
hombres* (Godelier, 1986).

BIBLIOGRAFÍA

- AL-RASHEED, Madawi. 2002. *A History of Saudi Arabia*. Cambridge: Cambridge
University Press.
- DOUAIRE-MARSAUDON, Françoise. 1998. *Les Premiers Fruits: parenté, identité sexuelle
et pouvoirs en Polynésie occidentale. Tonga, Wallis et Futuna*. Paris: Editions de la
Maison des sciences de l'Homme, CNRS Éditions.
- FIRTH, Raymond. 1967a. *Tikopia Ritual and Belief*, Boston: Beacon Press, pp. 15-30.
- FIRTH, Raymond. 1967b. *The Work of the Gods in Tikopia*. London: The Athlone Press.
- GODELIER, Maurice. 1986. *La producción de grandes hombres. Poder y dominación mas-
culina entre los Baruya de Nueva Guinea*. Madrid: Akal.
- GODELIER, Maurice. 2007. *Au fondement des sociétés humaines: ce que nous apprend
l'anthropologie*. Paris: Albin Michel.
- VASSILIEV, Alexei. 2002. *The History of Saudi Arabia*. London: Saqi Books.