

SUPERFICIES QUE ENGAÑAN. DOS EXPERIENCIAS¹

MARK MÜNDEL²

Universidad de Marburgo

RESUMEN: Se comparan dos experiencias de trabajo de campo que a primera vista parecen muy diferentes: Por un lado, una sociedad tradicionalista que defiende su cultura y no da mucha importancia al antropólogo. Por otro lado, una comunidad dependiente de comerciantes no indígenas y que considera al antropólogo como otro invasor representante de la sociedad nacional poderosa con el que hay que colaborar. En los dos casos, el antropólogo al final debe admitir que no había comprendido muy bien la situación: debajo de las diferencias, descubre paralelos. La sociedad indígena a primera vista destruida y dependiente, a segunda vista se mantiene muy fuerte. Y es una esencia del trabajo antropológico: comprender lo aparente y lo oculto en la medida en que la sociedad a la que se visita quieran bien dejarnos comprender.

PALABRAS CLAVES: trabajo de campo, comercio, política indigenista, endogamia.

ABSTRACT: Two fieldwork experiences are compared here. At a first glance they seem to be quite different: On the one side, a traditionalist society is defending its culture and does not take the anthropologist for important. On the other side, a community depending on non-indigenous merchants respects the anthropologist as one more of those mighty invaders with whom you better cooperate. But in both cases, at the end the anthropologist must admit that he had not understood the situation. Under the surface of the differences, he discovers parallels. At a second glance, the indigenous society apparently dependent proves to be quite strong. And this is the anthropologist's profession: To understand the apparent and the occult of a society we visit, to the degree up to which this society decides to admit our understanding.

KEYWORDS: fieldwork, trade, indian policy, inbreeding.

¹ Este texto se ha elaborado en el marco del Proyecto de Investigación I+D+i del Ministerio de Ciencia y Tecnología «Los pueblos indígenas y la modernidad en América Latina» (HAR 2011-25988).

² muenzel@uni-marburg.de

«[...] la historia de la exploración del Pacífico es la historia de gentes que descubren siempre la tierra que no iban buscando, un dar vueltas de locos entre islotes, arrecifes, coralinos y continentes, equivocándose siempre de longitud» (Umberto Eco, *Geografía imperfecta de Corto Maltés*).

Los antropólogos avanzamos por errores y malentendidos. Detrás de cada descubrimiento se esconde otro. Nunca llegamos a trazar un mapa fijo, permanente, ya que los paisajes humanos cambian y las culturas están en continua remodelación. El trabajo de campo nos hace comprender un momento, una apariencia, un primer estrato de la realidad debajo del cual más tarde, si tenemos suerte, destapamos otros niveles.

1. ¡Que vivan las tradiciones! —Y al antropólogo le cuenten mitos bonitos

Puede que yo me haya portado como una estúpida. Durante las visitas, quiero decir. No sé cómo hacer esas cosas; nunca las he hecho, y siempre me persigue la idea de lo diferente que todo debía de ser antes en Manderley, cuando vivía aquí alguien que estaba educada y criada en este ambiente, y que, claro, lo hacía todo bien y sin darle importancia (Recuerdo del fallo de integración en la buena sociedad, en la novela *Rebeca* de Daphne du Maurier, 1993 [1938]: 90).

En mi primer trabajo de campo antropológico, en los años sesenta y aún sin ninguna experiencia, me vi confrontado con un sistema económico indígena en el que todavía no se utilizaba dinero sino una forma de trueque según reglas que yo desconocía. Para visitar la comunidad kamayurá, área del Alto Xingu³ en el sudeste de la Amazonia brasileña, había seguido religiosamente los consejos de antropólogos conocedores del área, comprando los objetos de trueque en la calidad y cantidad aconsejadas machetes, tejidos (con los que mi esposa cosía vestidos para las mujeres), balas para armas de fuego, anzuelos, sal, etc., para

³ En el Alto Xingu (parte sur, marcadamente diferente del norte, del territorio indígena *Parque Indígena do Xingu*), cohabitan 10 etnias de cuatro familias lingüísticas diferentes pero que culturalmente llegaron a cierta unidad. Suman un total de 2.397 personas, entre ellos 355 kamayurá en 2002 (ver Enciclopédia 2002), o 467 en 2011 (ver PEAX – Instituto de Pesquisa Etno Ambiental do Xingu, apud Carmen Junqueira 2013) de la familia lingüística tupí-guaraní en cuatro pueblos. En 1967 no eran más de 120 en una única aldea.

pagar mi estancia y eventuales trabajos de los informantes. Pero por lo general, mi forma de pago no les resultaba la adecuada. Pidieron más.

Al buscador de mitos que yo era, narraron historias edificantes como aquella del Coronel Fawcett, aventurero británico de los años treinta que había corrido por la región en búsqueda de ruinas imaginarias. Nunca más reapareció, parece que indígenas (aunque no los kamayurá) lo habían matado, tal vez por considerarlo loco⁴. Ahora me confirmaron que sí, que el coronel había sido un loco, y su locura consistía en no querer dar la cantidad suficiente de objetos de trueque. Otra historia ilustraba lo que era, al contrario, un antropólogo ejemplar: Un cierto «Hóke» había traído muchos objetos para apilarlos en un montículo enorme. Y a él, en cambio, le contaron un montón cada vez más elevado de mitos. «Pero para ti, como no nos das nada, ni mitad de mito, así de cortito...» En la práctica, sí me contaron mitos, pero no sin mencionar que al otro antropólogo le habían contado más. Odiaba a aquel «Hóke», evidentemente un personaje rico con acceso a enormes facilidades de transporte (ya que no era tanto el precio comercial de los objetos sino su peso de carga rumbo a aquellos pueblos donde no llegaba ni carretera ni línea regular de avión).

Más tarde, llegué a conocer a aquel antropólogo mítico que en realidad era un estudiante de doctorado como yo (aunque un poco más viejo y ya con más experiencia con los indígenas), no con más riqueza, y había conocido también las peticiones incesantes para conseguir más objetos. Pero estando previamente mejor informado, él ya a su llegada había entregado todos sus objetos de trueque al jefe de la comunidad, en un montón. Se lo llevaron todo. Y a partir de aquel día, se sintieron en la obligación de retribuir los presentes, lo trataron con la mayor amabilidad posible, le dieron de comer y le narraron mitos en cantidad y casi no tenía que pagar nada más, ya que no llevaba más. Así me lo contó «Hóke», y de él he aprendido. En mi segunda visita a la comunidad, ya desde el principio organicé la distribución de mis objetos de trueque en una ceremonia llamada *moitará*, es decir, un gran intercambio en el que la relación exacta de los valores intercambiados es menos importante que el gesto de iniciar un va y viene permanente de objetos.

⁴ Ver al respecto Oberg (1953: 4,6) y Münzel (2004: 32). En la Wikipedia en español, la entrada «Percy Fawcett» (visto 28-X-2012) se refiere en parte a fuentes fantásticas o malinterpretadas. La «civilización monumental» que buscó Fawcett, nunca ha existido.

El episodio ilustra varios aspectos. Mi error fue suponer un sistema de compra y venta: Yo pagaría, y ellos me venderían por ejemplo, comida. Pero la lógica era otra: aquel que hubiera adquirido un excedente no lo debería guardar para sí mismo, sino distribuirlo. Este comportamiento se nos exigía también a nosotros: como poseíamos una cantidad relativamente mayor de objetos, la deberíamos distribuir. Y cuando no nos sobraba nada, ya seríamos iguales e incluso más pobres que los otros, entonces serían ellos quienes nos ayudarían, dándonos su excedente no solo en comida sino también en mitos.

Por lo tanto, había una diferencia entre la situación de «Hóke» y la nuestra. Cuando el primero se aseguraba el apoyo del jefe del pueblo, resultó eficaz. Yo también me puse después bajo la protección del mismo personaje, pero en los tres años pasados entre la visita de «Hóke» y la nuestra, una crisis había surgido en la política del pueblo, entrando en rebeldía una parte de los miembros de la comunidad. Ya no aceptaron la distribución de los productos organizada por el cacique a quien acusaron de favorecer a sus familiares. Esta disconformidad se saldó más tarde con la muerte del jefe de la oposición, pero por el momento pesaba y no era suficiente hacer pasar los objetos de trueque por el jefe, se tenía que organizar aquella ceremonia de *moitará* que incluiría a las dos fracciones.

Otra diferencia era que «Hóke» venía solo, y yo con mi mujer. Esto me facilitó muchas cosas, pero al estar la comunidad indígena dividida como estaba en aquel momento en dos fracciones, casi automáticamente nos veían también como integrantes de una de esas fracciones. Estas, no eran únicamente políticas. En el Brasil Central, algunas sociedades indígenas son lo que se ha llamado «dialécticas» (Maybury-Lewis 1979), esto es, divididas en «mitades», como las llama la antropología (Lombard 1997 [1994]: 205), o «fratrías» (Gómez, 2001:76) sociales, rituales, fundadas míticamente por ejemplo en un conflicto entre Sol y Luna. Las «mitades» suelen ser exogámicas, es decir que la pareja en un principio debería venir de la otra. Entre los kamayurá, esta división no está muy marcada. Solo en el momento de crisis en que llegamos, se había reactivado o, por así decir, puesto en modo activo este fenómeno. Como un marido frecuentemente pertenece a la mitad opuesta a aquella de su esposa, a nosotros también nos asociaban a las dos mitades, a mi mujer a una (la del cacique), a mí a la otra (la de la oposición). Con esto, nos resultó difícil establecer buenas relaciones con todos: O éramos amigos de los unos y en consecuencia enemigos de los otros, o viceversa. Y como mi mujer, que se ocupaba del trueque, era asociada a la mitad del jefe, las protestas de la oposición se dirigían contra ella, y contra nuestro trueque en general.

Un segundo estrato de explicación se adentra más en la cultura indígena. Con referencia a sociedades amazónicas y su «*animismo*», Philippe Descola (1993) y Alexandre Surrallés (2009:210) hablan no solo de proximidad con los dueños de la selva, sino también del otro lado de la moneda que es la «ideología de la predación» e incluye asaltos brutales a los seres (reales o, para los occidentales, irreales) de la selva para apropiación de sus bienes. Al observar esta idea entre los kamayurá, llegamos a dos observaciones. La primera, es que al dueño de la selva, de animales y plantas, se lo atrae al pueblo para allí maltratarlo (simbólicamente, en rituales) hasta que, ya totalmente humillado y sin más fuerza de resistencia, lo integran en la comunidad aunque con un status de siervo; lo tratan bien, le dan de comer y lo hacen trabajar para el bien de los humanos. La segunda observación es que hay paralelismos evidentes entre el trato reservado a estos dueños por un lado y a forasteros por otro. Donde esta semejanza estructural era más evidente, era en el trato al prisionero de guerra de los tupinambá (siglos XVI e XVII, parientes próximos o tal vez antepasados de los kamayurá actuales). Se lo llevaban al pueblo donde lo maltrataban, lo humillaban para después integrarlo en la comunidad y ofrecerle en casamiento a una mujer del pueblo. Finalmente, se lo comieron⁵. Esta es un poco la manera que tienen los kamayurá de tratar al antropólogo aunque más amable, sin el maltrato (también sin el casamiento) y sin el triste final.

Un tercer aspecto ya trasciende la cultura indígena para incluir en nuestra consideración también la sociedad nacional envolvente. La tradición, ni es siempre lo contrario del cambio, sino una reacción, en este caso consecuencia de la política indigenista. Esta, ha sido guiada en el Brasil por lo menos desde la cúpula y hasta los años sesenta del siglo XX,⁶ por el ideal de conservación de las culturas indígenas. Una de sus expresiones era el afán de salvar las sociedades indígenas de los extremos del capitalismo moderno limitando en la medida de lo posible la entrada y la economía incontroladas de dinero. Aquí radica una de las causas de que en muchas comunidades indígenas del Brasil la economía de trueque se haya mantenido por más tiempo que en otras regiones comparables de Sudamérica. El ejemplo modelo de esta política ha sido el *Parque Indígena do Xingu* en el que vive el pueblo kamayurá.

⁵ O así lo contaron. No entramos aquí en la discusión sobre la veracidad de la antropofagia indígena. Aún si fuese un mito, siempre es mito indígena. Ver Münzel, 2010.

⁶ El *Serviço de Proteção aos Índios*, SPI, órgano oficial de administración de los territorios indígenas, fue disuelto en 1967 y substituido por la *Fundação Nacional do Índio*, con otras premisas, pero siendo evidente que la influencia de las ideas del SPI nunca se ha extinguido totalmente.

Para evitar la entrada prematura de la economía capitalista moderna en una sociedad mal preparada, se tendía a limitar el principio de compra y venta. Los productos industriales machetes, vestidos, etc., que poco a poco se iban volviendo indispensables para los indígenas, no los tenían que comprar sino que se les distribuía gratuitamente (en teoría; la práctica dependía de los medios económicos y grado de organización de las entidades encargadas de la distribución). En el *Parque Indígena do Xingu*, el sistema funcionaba, la distribución se organizaba según la demanda de los indígenas. Escuché una entrevista radiofónica con Darcy Ribeiro, antropólogo comprometido con la lucha por la sobrevivencia indígena e influyente en esta política en los años 50 y 60, en la que mencionaba el Alto Xingu como ejemplo de aplicación de conocimientos antropológicos en la práctica administrativa⁷. Una de estas realizaciones era el apoyo a la ceremonia indígena del *moitará*, ya mencionada, a antropólogos brasileños el nombre les recuerda el *mutirão* (es la misma palabra tupí), ceremonia en la que campesinos no-indígenas del interior combinan ayuda mutua en trabajos agrícolas o de construcción con una fiesta. El *moitará* indígena del Alto Xingu es algo semejante, pero la diferencia es que no se da entre gente de la misma comunidad y no expresa su solidaridad, sino por el contrario con ocasión de la visita de forasteros. Hay alegría, pero no como en el interior no-indígena, sino con pocas bebidas o comidas y con ningún trabajo común, en cambio con gritos que no se distinguen mucho del júbilo de victoria en una guerra. La celebración de esta ceremonia fue apoyada y promovida por las autoridades indigenistas. El gran montón de objetos del que los indígenas nos hablaron a los antropólogos, no era solamente la tradición milenaria, sino también, y en gran parte, lo que pedían en ejecución de tradiciones nuevas o reforzadas: la distribución gratuita de productos industriales, y el montón de objetos de trueque acumulado en la ceremonia del *moitará*. En cierta manera, casi se puede decir que el hecho de que los paisanos del pueblo indígena insistiesen en su tradición estaba, en este caso, influido por el punto de vista que la administración cultivaba acerca de los peligros de la modernidad.

⁷ Lamentablemente, no recuerdo fecha y datos exactos de la entrevista, solo la menciono aquí como ejemplo ilustrativo de una política bien conocida y de gran éxito. El territorio indígena *Parque Indígena do Xingu* (antes *Parque Nacional Indígena do Xingu*) establecido por los indigenistas hermanos Vilas Boas, fue legalizado en 1961 cuando Darcy Ribeiro, quien había elaborado el proyecto legal, era ministro de la Educación (v. Agostinho 1972, Junqueira 1973), Ribeiro había trabajado en el *Serviço de Proteção aos Índios* desde 1947. Dirigía la Sección de Estudios de este órgano de 1957 a 1959. Era Ministro de Educación y Cultura de 1962 a 1963, y jefe del Gabinete de la Presidencia de la República de 1963 hasta el golpe militar de 1964 que lo condenó al exilio de donde regresó en 1976.

2. Un sueño de antropólogo

«Anoche soñé que había vuelto a Manderley» (comienzo de la novela *Rebeca* de Daphne du Maurier, 1993 [1938]:3).

En 1967, después de mi primera estancia en el pueblo kamayurá, por diversos motivos no pude volver allí pronto⁸ y tuve que buscar otro campo de trabajo. El jefe del departamento de antropología brasileño al que yo estaba afiliado, me aconsejó ir con los makú: «Entre ellos, no ha vivido aún ningún antropólogo. Ud. puede cubrir este hueco.»

Los makú son una familia lingüística-cultural en el noroeste de la Amazonia brasileña (Río Negro y Vaupés) y partes adyacentes de Colombia (sobre todo el Vaupés colombiano), dispersado en pequeñas unidades poblacionales entre otros indígenas⁹. Encontré un subgrupo de cerca de 200 personas (hoy conocidos como nadëb del Río Negro) en el curso medio del Río Uneixu, afluente del curso medio del Río Negro.

En esta parte del Brasil, se suele distinguir entre «*índios do rio*» e «*índios do mato*». Los primeros, viven en orillas de las grandes vías fluviales y comerciales que son el Río Negro y el Vaupés y en los cursos inferiores de sus principales afluentes, tienen acceso más directo a productos industriales y pueden viajar con más facilidad a las ciudades (de las que Manáus es la mayor), están pues más expuestos a influencias nuevas. Los «*índios do mato*» (de la selva), por lo contrario, habitan en los cursos superiores de los afluentes y selva adentro entre los ríos, están más retrasados por las dificultades de abastecerse con productos industriales y comerciales y se los considera más «primitivos».

Hasta comienzos de los años setenta, en las observaciones antropológicas de segunda mano a los makú, «*índios do mato*», se los describía como principalmente, cazadores y colectores, con apenas un poco de horticultura incipiente¹⁰. Más tarde, al publicarse relatos de antropólogos que habían vivido entre ellos, esta idea

⁸ Un malentendido con la administración que después se aclaró, desde entonces hemos podido volver varias veces, gracias a la amistad tanto de muchos kamayurá como del administrador Orlando Vilas Boas y su esposa.

⁹ Según un cálculo acumulativo (Pozzobon 1999b), en el Brasil de los años 90 sumaron 3226.

¹⁰ Por el contrario Métraux (1963 [1948]:866 y pl. 126) en su síntesis de los grupos de la Bacía del Río Negro para el *Handbook of South American Indians*, había resumido indicaciones de exploradores según las cuales los makú guariba, más aislados que los otros, practicaban mucho la

de que representarían una etapa primordial de la evolución se disipó. Hoy se sabe que son horticultores asiduos tal como otros indígenas amazónicos, solo que en sus regiones lejanas de las grandes vías al haber más fauna los motiva a completar su dieta con la caza. Su economía parece, pues, más un aprovechamiento hábil de un nicho ecológico y menos un estado de primitivismo¹¹.

Otra diferencia que se suele trazar en el Brasil, es entre *índios bravos* y *mansos*. Los *bravos*, atrincherados en sus selvas, rechazaban cualquier contacto pacífico con los blancos utilizo aquí la terminología popular de la Amazonia brasileña que se refiere menos al color de la piel que a la situación social, y donde *branco* significa lo contrario de *índio*. El *branco* es la persona integrada en la sociedad no-indígena, sea la tez blanca o morena, y el contraste con los indígenas en sus comunidades separadas no es de color sino social. Si se conseguía «atraer» y «amansar» a estos últimos, lo que se lograba normalmente por ofertas de productos útiles como machetes o sal y tras la dependencia de éstos, se volvían, *mansos*. Hoy en día, los *índios bravos* de la Amazonia ya no son más que unos centenares y en su mayoría ya han tenido contactos extensos con los *brancos*, pero en los años 60 eran miles todavía.

Hasta hace unos 20 o 25 años, aquel grupo de los makú nadëb que encontré, eran *índios bravos*, casi sin acceso a productos industriales a no ser por incursiones a veces sangrientas en ranchitos pioneros a orillas de la selva o por ataques a viajeros aventureros. Finalmente, un comerciante logró «amansarlos», esto era, convencerlos para el contacto y comercio pacífico, lo que significaba el comienzo de su integración rápida en la sociedad nacional. Pero esta no se les presentaba bajo la forma de un capitalismo moderno y urbano, sino a través de un segmento de la economía, atrasado a los ojos de la gente de la ciudad. Era una variante de lo que en Brasil se denomina «*regatão*» (sobre este sistema social y comercial, v. Meira 1996) una modernidad de comienzos del siglo XX, adaptada a las circunstancias regionales del noroeste de la Amazonia.

En el caso de los nadëb, he aquí el sistema en el que entraron y que se caracteriza por superficies y estratos sobrepuestos. El primero, aparente, es de

horticultura y vivían en casas comunales largas. Pero a esta afirmación, aunque publicada en una obra consultada por los antropólogos, no se prestó mucha atención.

¹¹ Los únicos makú de los que hasta hoy se continúa afirmando que serían cazadores nómadas o «semi-nómadas», son los nukak de Colombia (Politis 2001) – ¿será porque hasta ahora ningún científico ha vivido entre ellos más que unas pocas semanas?

intercambio comercial. Un comerciante sube el río con su embarcación llena de productos industriales (como machetes, vestidos) que vende a los ribereños para, en cambio, comprar productos silvestres o de huerta (como caucho, pieles felinas, harina de mandioca...) Pero debajo de este primer estrato se encuentra un segundo: Quien fija los precios es el comerciante que toma en cuenta el valor alto de la producción industrial en relación al precio bajo de los productos de los ribereños, o dicho en otras palabras se arregla para que sus clientes siempre estén en deuda. El resultado es un estado de dependencia por endeudamiento permanente. Un cliente que quiere cambiar de comerciante, primero tendría que pagar sus deudas, lo que le resulta casi imposible. Solo le queda escaparse selva adentro, solución relativamente fácil para un silvícola en una región vasta y de escasa densidad demográfica, pero que lo obliga a abandonar su río y a veces a su familia.

Pero este no es el estrato más profundo que domina las relaciones personales entre ribereños y comerciante. Éste es llamado *patrão* (patrón) por sus *fregueses* (clientes), en una relación a veces más personal que comercial. A la espera de la llegada del *patrão*, sus *fregueses* acumulan los productos, principalmente la harina, para entregárselo todo en el momento en que llegue. En cambio, al *patrão* se ve en la obligación de ayudarles a sus *fregueses* en sus necesidades materiales básicas. P.ej. una mujer le muestra su único vestido, ya bastante roto, le dice: «¡ves!», e implica que él tiene que proveerle a ella de un vestido nuevo o, si no lo lleva en su embarcación esta vez, por lo menos debe prometérselo para la próxima. Casi se podría describir este sistema en los términos de la economía tradicional indígena que había conocido en el Alto Xingu: A cada uno según sus necesidades, y quien tiene un excedente (almacenado a la espera del *patrão* o traído por éste en su embarcación) lo debe entregar a quien no lo tenga con la diferencia que en el *regatão*, no hay igualdad, se definen necesidades diferentes, para los *fregueses* nada más que las más básicas. Entre los kamayurá era el visitante a quien desvalijaron, en el sistema del *regatão* él desvalija más bien a aquellos a quienes visita. Pero esta es una interpretación desde afuera, en los ojos de los propios *fregueses* la situación parecía más complicada y había entre ellos puntos de vista diferentes. Algunos describieron y criticaron con bastante claridad la explotación de la que eran objeto, otros o a veces los mismos en otra ocasión destacaron la buena voluntad del *patrão* de quien sabían que no era mucho menos pobre que ellos mismos.

Los jóvenes solían pasar algunos meses o hasta años en casa del *patrão* donde ejecutaban trabajos domésticos y rurales en una posición de miembros inferiores de la familia. Las jóvenes no siempre escaparon de los favores del *patrão* cuya

esposa las echaba de la casa si concebían un hijo. Los muchachos con quienes logré hablar sobre este período de su vida mostraron más bien orgullo de haber podido, durante un tiempo, «vivir como blancos» y entrar en funciones de responsabilidad como dirigir un barco a motor. De las mujeres, no supe ni insistí en saber lo que pensaban de esta vida, pero en el caso individual del grupo familiar con el que conviví varios meses, noté que hablaron con respecto del *patrão* y de su esposa.

Aquellos nadëb estaban dispersos en grupos familiares de entre 20 y 50 personas. Se dispersaban fácilmente, «cambiaron de río», y los grupos eran inconstantes. Esto correspondería a una idea de la antropología evolucionista según la cual los grupos más primitivos, en especial los cazadores-colectores, serían más pequeños y menos estables. Pero me parecería más bien una consecuencia de su situación económica y social: cambiaron de *patrão* cuando éste se revelaba tiránico o (lo que sucedía no raras veces) en el curso de una de las frecuentes crisis económicas cuando ya no podía suministrar tantas mercancías como se necesitaban.

Entre los kamayurá había aprendido la lección de evitar una percepción de comercio a la occidental y de respetar un sistema de trueque que no tomaba en consideración tanto los precios como las necesidades. Pero este aprendizaje no me había preparado para los nadëb integrados, en la superficie por lo menos, en un sistema comercial occidental. Me hablaron de precios y de salarios. A diferencia de los kamayurá, no conocían todavía la noción de antropología. No me ofrecieron mitos (ni hicieron caso de no querer ofrecer, como a veces hicieron los kamayurá para mostrar que no estaban contentos con mis ofertas). Querían saber para qué había venido yo: ¿Para ser su *patrão*? ¿Tal vez *patrão* misionero? ¿Qué me podían ofrecer para que les pagase bien? Entre ellos, ya había vivido durante más de un año un misionero de la institución de trabajo lingüístico y de confesión protestante norteamericana, el «Instituto Lingüístico de Verano»¹²; me preguntaron si yo también quería que encontraran a Jesús. Según ellos, el misionero les había pagado por hora para encontrar a Jesús, un buen salario por un hallazgo continuamente repetido. De hecho, la interpretación del propio misionero con quien había conversado antes de iniciar mi viaje, fue diferente. Según él, los nadëb le habían dado lecciones de su idioma (aprenderlo es siem-

¹² Del sinnúmero de publicaciones y discusiones sobre esta institución muy controvertida, mencionemos sólo su propia página web <http://www.sil.org/mexico/ilv/eInfoILVMexico.htm> (se refiere a México, pero también a otros países).

pre el primer paso para los predicadores del Instituto Lingüístico), y les había pagado por hora de trabajo de enseñanza según el salario mínimo del Estado del Amazonas. Evidentemente, les había hablado también de Jesús a quien, según la firme tesis misionera de esta rama del protestantismo¹³, los indígenas debían encontrar un día, empero no por adoctrinamiento misionero sino de inspiración divina. El humano encuentra a Jesús cuando ha llegado el momento espiritual, y aquellos nadëb ya estaban a punto de esta experiencia. En cuanto a mí, les expliqué que no era misionero y no les pagaría cada vez que encontraran a Jesús ya fuera en la selva o en un libro.

Estábamos sin idea de cómo empezar, tanto los nadëb que no sabían qué ofrecerme para ser pagados, como yo quien no encontraba hacia dónde dirigir mi pesquisa. «Cubrir este hueco» —¿con qué?—. El director del departamento que me asignara esta tarea, y el profesor con quien él había aprendido, ambos ya habían realizado trabajos de campo en pueblos de la población rural no-indígena del Amazonas (Galvão, 1953; Wagley, 1976 [1953]), pero justamente por eso el tema me parecía reservado a ellos, mientras que yo como aprendiz debía enfocar en la antropología clásica que suponía investigaciones sobre culturas ajenas y en el mejor de los casos exóticas. Y los nadëb no parecían exóticos.

Vivían como pequeños productores rurales *brancos* (en el sentido arriba mencionado, esto es, integrados en la sociedad nacional), aunque más pobres que la mayoría, en una dependencia un poco mayor. Tenían su idioma propio que los distinguía y que yo no comprendía, pero eran bilingües: junto a la lengua nadëb hablaban la *Língua Geral* (o *nheengatú*, «hablar manso»)¹⁴ que habían aprendido con los patrones, un habla indígena de la familia lingüística tupí que en tiempos coloniales servía como medio de contacto tanto entre colonizados y colonizadores como entre indígenas de idiomas diferentes, y que se ha vuelto el idioma materno de «*indios mansos*» y mestizos en algunas partes remotas del Brasil. Los hombres, también hablaban portugués mejor o peor. A parte de su mayor pobreza, de su forma de hablar (que desde el punto de vista de la Academia no era correcto, pero no era esto lo que dificultaba la comprensión), y de su aspecto

¹³ Principalmente anglosajón de creyentes «born again» (nacidos de nuevo), para los que la conversión religiosa es un acto de inspiración divina, no de enseñanza. Cf. Por ejemplo Sandoval, 2005.

¹⁴ Literalmente, se puede traducir de diversas maneras: «hablar bueno, perfecto, manso». Esta última traducción me parece la más adecuada: El idioma se propagó a través de *indios mansos* reunidos en colonias. Está emparentado con el guaraní hablado por descendientes de indígenas y españoles en el Paraguay. Las lenguas guaraní y parte de las tupí se clasifican en una familia lingüística llamada tupí-guaraní.

físico menos europeo que en la mayoría de sus vecinos *brancos*, no ofrecían nada de extravagante, y nada de esto parecía de naturaleza capaz de entusiasmar a un antropólogo.

Les hice escuchar grabaciones de mitos que había traído de los kamayurá, con la esperanza de que comprenderían algo y se dieran cuenta de que los textos incluían mitos y creencias del tipo que me interesaba, siendo que el idioma kamayurá y la *Língua Geral* (que los nadëb conocían bien) pertenecen a la misma familia lingüística y son bastante cercanos uno del otro. Pero afirmaban no entender nada de aquel idioma forastero.

Una mañana, de esas un poco aburridas cuando algunos han ido a trabajar al campo, a cazar o a pescar y los que quedan en casa no tienen mucho más que hacer que esperar la vuelta de los que salieron, tres mujeres nos visitaron a mi mujer y a mí en nuestra cabaña, como solían hacer frecuentemente para ver si algo pasaba que matara la monotonía. Se sentaron allí y nos preguntaron qué hacíamos (era evidente que estábamos limpiando nuestras hamacas, la pregunta solo servía para entablar conversación), en qué dirección quedaba nuestra tierra (ya les habíamos informado varias veces), quien era mi patrón, si teníamos hijos (esta no era la primera vez que les respondíamos)... Finalmente, para hacer algo, las hice escuchar otras grabaciones del Alto Xingu, esta vez no eran mitos sino canciones, flautas y sonajeros de rituales. Les mostré un paso típico de danza (como se conoce en larga parte de la Amazonia). Y de repente, se echaron a bailar al mismo paso, y a cantar con voces bajitas pero estridentes. Evidentemente, habían reconocido algo familiar aunque la manera de cantar de las Alto-Xinguanas no es exactamente la misma, la tonalidad de las voces y los pasos sí les decían algo. En la tarde me vino hablar el jefe del grupo. «El mujerío» le había informado que yo estaba en posesión de grabaciones de indígenas en contacto con «la cabeza del gavilán» (no sé a qué se refería) que él también quería escucharlas. Escuchó atento y luego me dijo que ellos también tenían músicas como éstas, no solo de gavilán sino también de jaguar, y que pronto se acercaría la época de un ritual importante. Y que ellos, además, conocían narraciones sobre los mismos temas como aquellos de los kamayurá que les había hecho escuchar, y mejores. Me comentó sobre mis grabaciones que, como ahora se evidenció, en parte habían comprendido. A mi pregunta de por qué durante mi estancia hasta ahora no habían ejecutado ningún ritual ni habían querido entender las narraciones, respondió que tanto al *patrão* como al misionero les faltaba entusiasmo por las danzas y canciones, y que por esto habían querido esperar hasta

mi salida, y que sólo se puede hablar sobre este tipo de narraciones con quien las entienda, no con burros.

Habíamos encontrado un punto de interés común. Podía comenzar mi trabajo de antropólogo, escuchando flautas y canciones rituales, grabando mitos. Pero así como en el sistema comercial he descrito varios estratos, de la misma forma se daban en el contacto antropológico: en la superficie, era un intercambio comercial. Pagaba por hora de grabación (siguiendo el ejemplo del misionero: según el salario mínimo del Estado del Amazonas). Una vez el narrador entró en huelga: paró de narrar y pidió aumento del sueldo por hora. Pero en realidad, no contamos las horas. Cuando les acompañé en la búsqueda de frutos para un ritual, se colocaron en fila india y me explicaron que yo debía pronunciar el comando «¡Vámonos!», ya que yo era ahora el patrón del trabajo de búsqueda de frutos. Pero una vez en la selva, ya no se ocuparon ni en lo más mínimo de mis opiniones, sino que buscaron frutos y plantas así como les apetecía. Me integraron en su vida en un mundo mítico-ritual. En ciertas noches, me llevaron a escuchar la música de sus flautas. Una vez, creí ver un jaguar que escuchaba atento, hablar con él, y después comprender el sentido profundo de su canción entonada. Lamentablemente, en aquel momento entre la medianoche y el amanecer no tomé notas, y cuando me acordé en la mañana, solo recordaba que era una historia de caminos por la selva que ahora ya no comprendía.

3. La desilusión

«Manderley se perdía a lo lejos. No había luna. Encima de nuestras cabezas el cielo estaba negro como la tinta. Pero hacia el horizonte aparecía iluminado por una viva luz roja, como salpicado de sangre. El viento sobre el mar venía lleno de cenizas...» (fin de la novela *Rebeca* de Daphne du Maurier, 1993 [1938]:253).

En aquel momento, una crisis económica dificultaba el comercio de los patrones. El viaje de dos días río arriba ya les resultó caro por la relación entre los precios en alza de la gasolina, del salario del piloto y de los productos industriales que llevaban, y por otro lado el estancamiento en el valor de los productos agrícolas y silvestres que los ribereños daban en cambio. El trato con los clientes se estaba volviendo una pérdida financiera para el *patrão* que nunca había ganado mucho. Los nadëb se sentían abandonados.

Discutían dos soluciones, ambas difíciles. Una, dejar de utilizar los productos industriales que los patrones les facilitaban, retirarse del comercio y de toda civilización moderna, y juntarse con parientes lejanos río arriba, todavía *bravos* que nunca habían consentido la paz con los *brancos*. Con ellos re-aprenderían la vida de antes. Pero no sabían si sus ex-parientes (que habían roto toda relación por considerarlos ya *brancos*) los recibirían bien o si no los esperaba más bien una masacre.

La otra solución sería ir río abajo hasta donde los patrones para, de esta manera, economizar los gastos del transporte. Pero no sabían si en el Río Negro encontrarían tierras para plantar su yuca, y recelaban, sobretodo, que hombres *brancos* se apoderasen de sus mujeres. Los nadëb insisten en la endogamia makú: Las mujeres makú solo deben casarse con hombres makú (sean nadëb o de otro subgrupo).¹⁵ Que el patrón llegara a tocar a una joven nadëb no era problema para la endogamia, puesto que en caso de embarazo la esposa del patrón solía expulsar a la joven que luego volvería con su niño a su grupo nadëb y así podía casarse con un hombre makú. No eran los amores pasajeros los que ponían en cuestión la regla endogámica fundamental. Pero si fueran a vivir entre *brancos* permanentemente, sería otra cosa, algún forastero podría ser capaz de tomar como esposa a una nadëb. En un caso, una pareja cuya relación contradecía cierta interdicción de las reglas de casamiento interno del grupo (cierto tipo de «primos cruzados», Münzel, 1972: 157, gráf. 3), huía río abajo para poder continuar con su relación; los familiares los perseguían y trataban de matarlos a tiros (lo que no conseguían, porque la pareja había robado la canoa más ligera del lugar y eran remadores fuertes), no por la infracción contra la regla de primos cruzados, sino porque se veía el peligro de que entre los *brancos* la joven bonita y trabajadora no sería capaz de defenderse contra la intención de casamiento de algún hombre poderoso. Ahora, si el grupo entero fuera a vivir entre *brancos*, esto supondría un peligro para todas.

No supe entonces cómo llegaron a decidirse entre las dos alternativas, ambas problemáticas. Tuve que viajar y, lamentablemente, nunca más pude volver. Guardo una memoria de meses tranquilos al borde de un río largo, con gente muy buena que vivía con la selva y con los espíritus y respetaba al jaguar.

¹⁵ La endogamia makú que los distingue de sus vecinos indígenas, es mencionada por otros autores, no como ley absolutamente estricta sino preferida (Pozzobon, 1999a, se refiere a los nadëb entre otros).

En 2005 recibí una carta de un estudiante de doctorado que había realizado un trabajo de campo en el mismo río. Quiso visitar a la misma gente mencionada en una publicación mía de 1972. Pero no la encontró. Le informaron de que habían muerto casi todos en una epidemia de sarampión negro poco tiempo después de nuestra visita.

Los pocos sobrevivientes se habrían refugiado río abajo, dispersándose a lo largo del Río Negro, y algunos, río arriba donde hoy formarían un núcleo de doce personas. Me contó además que un nadëb de otro grupo que todavía me recordaba, le había mostrado el puerto ahora totalmente desierto y cubierto de selva donde vivíamos al borde del río. Era el fin absoluto de mi trabajo de campo entre los nadëb, y así ha muerto mi feliz recuerdo para convertirse en *Tristes Trópicos*. Melancolía del viejo explorador frente a las gentes y culturas que se pierden.

En 2008, la agradable sorpresa. Salió un artículo (Gomes, 2008) de una antropóloga que ha redescubierto aquel grupo supuestamente extinguido con el que tiempos atrás había vivido. Confirma que los sitios antiguos quedaron desiertos y sus habitantes se trasladaron río arriba los unos, río abajo los otros sólo que éstos últimos son más numerosos. Si en 1969 yo estimaba (sin censo exacto) el grupo total en unos doscientos, ahora en 2007 la antropóloga cuenta 315¹⁶. El aumento en un 157% (si se pueden comparar las dos cifras, estimación aproximada la primera, censo exacto la segunda) en cuatro decenios es poco comparado con la explosión demográfica en el mismo espacio de tiempo, de los indígenas brasileños en general¹⁷, pero significa que el grupo todavía existe.

La antropóloga (Gomes, 2008:81,92) menciona que muchos nadëb continúan en dependencia de los *patrões*. Ya no es exactamente el sistema de *regatão* de los años sesenta, el *patrão* ya no viaja río arriba sino que los *fregueses* vienen a casa de él, y ya no le prestan muchos servicios sino que se limitan más bien a intercambios de productos, pero siempre llegan a endeudarse con él. Esta relativa constancia de un sistema de explotación parece extraña, porque el *regatão* y la dependencia absoluta de indígenas de sus *patrões* ya en los años sesenta estaba disminuyendo, habiendo sido sustituido hoy en día por formas más modernas, menos personalizadas de explotación, como el trabajo asalariado (en cuyos términos formales *patrões* y *fregueses* ya vestían sus relaciones en los años sesenta).

¹⁶ GOMES, 2008: 89 y ss. Sus cifras varían ligeramente según hasta qué punto se incluyen a familias interétnicas.

¹⁷ De probablemente menos de 250.000 a casi un millón.

¿Por qué justamente los nadëb han conservado aquel régimen paternalista? No lo sabemos. Y es interesante notar que algo muy parecido ocurre entre los hubda, otro grupo makú, en el área del Vaupés a más de 250 kilómetros de distancia en línea aérea y sin ninguna relación directa con los nadëb (solo que allí, los *patrões* son, ellos también, indígenas, de otras etnias). Hay que mencionar que entre ciertos otros indígenas del Brasil, se puede notar que hoy en día recuerdan los tiempos de los *patrões* con cierta nostalgia, como si no les importara ya la explotación y humillación de la que entonces eran objetos¹⁸. Pero esto es memoria y no, como entre los makú, actualidad.

Podemos llegar nada más que a una hipótesis de difícil verificación. Hemos mencionado la explotación sexual de mujeres nadëb por sus *patrões*. Esta, a pesar de ser un ejercicio humillante de poder y violencia, por lo menos protegía a la joven del abuso sexual por parte de otros hombres *brancos*, ya que, justamente, el *patrão* ejercía un «derecho» como de propiedad que excluía a otros hombres. Además, como el *patrão* solía ser hombre casado, su esposa normalmente se ocupaba de que la relación con la joven no durara mucho tiempo. Esta última tenía pues que regresar a su familia, a veces acompañada por el niño que el *patrão* no reconocía oficialmente como suyo. Con esto, la endogamia makú quedaba validada. Recuerden aquel episodio en el que los familiares de una joven hubieran preferido matarla a dejarla ir sin protección adonde los hombres *brancos*. Me pregunto si la dependencia continua del *patrão* no constituye una manera de salvar la endogamia makú, protegiendo a las jóvenes del poder de otros forasteros poderosos aunque no del mismo *patrão* al que, por lo menos, conocen bien.

O tal vez ¿sería todo lo contrario? ¿Sería la endogamia un disfraz ideológico de la fidelidad a los patrones? A cada uno según sus opiniones, quien prefiere ver las culturas diferentes como mecanismos independientes uno del otro que se pueden entrecruzar pero hasta su desaparición guardan cada una algunas características básicas y específicas verá la endogamia como motor de la fidelidad makú a los patrones; quien, al contrario, quiere destacar las estructuras socioeconómicas globales, descubrirá en la cuestión de la endogamia una expresión de la dictadura de los patrones quienes, contra la modernización, quieren mantener su poder.

¹⁸ Así se observó, por ejemplo entre los Mawé-Sateré al sur de Parintins en un proyecto de investigación dirigido desde la universidad de Marburgo por mí de 2009 a 2011 y por Ernst Halbmayr de 2012 a 2013.

Otro hecho observado hoy en día, también parece hacer muestra de un cierto conservadurismo. Los nadëb del Río Negro, aunque en comparación con otros makú de su región se asemejan más a los *brancos* en muchos aspectos exteriores como conocimiento del portugués, paradójicamente son los que siguen más reacios a la confesión protestante que cuenta con muchos adeptos tanto entre los *brancos* como entre otros makú. Y esto aunque era entre estos nadëb donde llegó primero un misionero protestante y vivió cierto tiempo con ellos antes de convertir a otros makú¹⁹. Posiblemente pero tampoco en este caso no podemos afirmar nada con certeza es la fidelidad a los *patrões*, un elemento ya por su forma, de economía rechazada por el modernismo, y por esto más conservador de la población, y tal vez por esto más fiel al catolicismo tradicional, que hace que los nadëb del Río Negro estén menos inclinados a una reforma religiosa asociada al modernismo. No sé si ellos conservan, bajo la superficie del catolicismo convencional o hasta abiertamente rasgos de sus creencias antiguas que cuarenta años atrás aún eran completamente vigentes, las fuentes actuales, siempre escasas, no informan al respecto. Solo sé que parecen rechazar la confesión protestante.

4. Resumen

Las dos experiencias que describo en este artículo, son muy diferentes: en la primera, un pueblo mantiene sus tradiciones con orgullo y fuerza y sin concesiones a la incomprensión por parte del antropólogo; en la segunda, después de muchas humillaciones esconden lo propio y trataron de adaptarse lo más posible a los deseos del antropólogo. En el primer caso, la demostración triunfante de una identidad étnica que se ha mantenido; en el segundo, un grupo étnico que se esconde.

Pero si nos fijamos bien, aparecen también aspectos comunes. En ambos casos, la tradición no es exactamente lo que parece —influida por la política administrativa en el primero, tal vez más fuerte de lo que parece en el segundo—. En los dos casos, han sabido hacer algo muy original y propio de lo que se les ha ofrecido como influencia moderna. En los dos casos, el antropólogo al final debe admitir que no había comprendido muy bien la situación que era distinta a la apariencia. Y es esto lo que me parece ser la esencia del trabajo antropológico:

¹⁹ Hablo de los nadëb «del Río Negro» que entonces vivían en el medio Uneiuxi. A diferencia de ellos, los nadëb «del Roçado», en el Alto Uneiuxi quienes en contraste con la segmentación de los primeros constituyen un pueblo grande y nunca han sido dependientes del *patrão*, sí se han convertido al protestantismo.

Comprender lo aparente y lo oculto en la medida en que la sociedad a la que se visita quieran bien dejarnos comprender²⁰.

Bibliografía

- AGOSTINHO DA SILVA, P. (1972). «Informe sobre a situação territorial e demográfica no alto Xingu», en *La Situación del indígena en América del sur. Aportes al estudio de la fricción inter-étnica de los indios no-andinos*, Georg Grünberg/Pedro Agostinho da Silva (coord.) Montevideo: Biblioteca Científica pp. 355-79.
- DESCOLA, P. (1993). «Les Affinités sélectives. Alliance, guerre et prédation dans l'ensemble jivaro», en *La remontée de l'Amazone (L'Homme*, tome 33, n° 126-128), pp. 171-190.
- DU MAURIER, D. (1993) [1938]. *Rebeca*. Barcelona: Plaza & Janés Editores.
- ECO, U. (1998) [1991]. «Geografía imperfecta de Corto Maltés», en *Entre Mentira e Ironía*. Barcelona: Lumen (Biblioteca Umberto Eco, Palabra en el Tiempo, 289), pp. 121-132.
- ENCICLOPÉDIA POVOS INDÍGENAS NO BRASIL E PROGRAMA XINGU (ISA). (2002). «Xingu: População», en *Instituto Socioambiental: Povos Indígenas no Brasil*. <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/xingu/1540> [visto 26/07/2012].
- GALVÃO, E. (1953). *Vida religiosa do caboclo da Amazônia*. Rio de Janeiro: Museu Nacional (*Boletim do Museu Nacional*, n.s. 15).
- GOMES, M. R. (2008). «Nadëb do Rio Negro – quem foi e quem é?», en *Revista Antropos*, vol. 2. Ano 1, Maio, pp. 71-119.
- GÓMEZ PÉREZ, R. (2001). *Iguales y distintos. Introducción a la antropología cultural*. Madrid: Ediciones Universales Universitarias (Pensamiento).
- JUNQUEIRA, C. (1973). *The Brazilian Indigenous Problem and Policy: The example of the Xingu National Park*. Copenhagen/Geneva: International Workgroup for Indigenous Affairs (Amazind/IWGIA Document, 13).
- (2013). «Kamaiurá», en *Instituto Socioambiental: Povos Indígenas no Brasil*. <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/kamaiura> [visto 08/10/2013].
- LOMBARD, J. (1997) [1994]. *Introducción a la etnología*. Madrid: Alianza Editorial (Alianza Universidad, 878).
- MAYBURY-LEWIS, D. (comp.). (1979). *Dialectical societies: the Gê and Bororo of Central Brazil*. Cambridge, Mass/London: Harvard University Press (Harvard studies in cultural anthropology, 1).

²⁰ Agradezco la revisión del texto castellano a la paciencia de Justa Carrasco (Marburgo) y Julián López García (Madrid).

- MEIRA, M. (1996). «O Tempo dos padrões: Extrativismo, comerciantes e história indígena no noroeste da Amazônia», en *Lusotopie*, 1996, pp. 173-187. <http://www.lusotopie.sciencespobordeaux.fr/meira96.pdf> [visto 12/09/2012].
- MÉTRAUX, A. (1963). [1948]. «The Hunting and Gathering Tribes of the Rio Negro Basin», en *Handbook of South American Indians*, vol. 3, *The Tropical Forest Tribes*, Julian H. Steward (ed.) New Cork: Copper Square Publishers (Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Bulletin 143), pp. 861-867.
- MÜNDEL, M. (1972). «Notas preliminares sobre os Kaborí (Makú entre o Rio Negro e o Japurá)», en *Revista de Antropologia* (São Paulo), XVII-XX, pp. 137-181.
- (2004). «Die ethnologische Erforschung des Alto Xingu», en *Theodor Koch-Grünberg: Die Xingu-Expedition (1898-1900). Ein Forschungstagebuch*. Köln-Weimar-Wien: Michael Kraus (ed.) Böhlau, pp. 435-452.
- (2010). «Antropofagia y sentimientos. Venganza y cariño en el cuerpo devorado», en Pedro Pitarch, Manuel Gutiérrez Estévez (eds.) *Retóricas del cuerpo amerindio*. Madrid-Frankfurt: Iberoamericana-Vervuert (Tiempo Emulado. Historia de América y España, 11), pp. 117-152.
- OSBERG, K. (1953). *Indian Tribes of Northern Mato Grosso, Brazil*. Washington: Smithsonian Institution Institute of Social Anthropology (Publication No. 15).
- POLITIS, G. (2001). «Foragers of the Amazon: The Last Survivors or the First to Succeed?», en Colin McEwan/Cristiana Barreto/Eduardo Neves (eds.) *Unknown Amazon: Culture in Nature in Ancient Brazil*. London: The British Museum Press, pp. 26-49.
- POZZOBON, J. (1999a). «Hupda: Organização social», en: *Instituto Socioambiental: Povos Indígenas no Brasil*. <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/hupda/1906> [visto 23/10/2012].
- (1999b). «Nadob: Demografia», en: *Instituto Socioambiental: Povos Indígenas no Brasil*. <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/nadob/2159> [visto 26/07/2012].
- SANDOVAL, M. (2005). «Una Obra del Señor: Protestantismo, conversión religiosa y asistencia social», en *Iconos. Revista de Ciencias Sociales* (Quito, Ecuador) *Anthropos*, no. 022, Mayo de 2005, pp. 83-94. <http://redalyc.uaemex.mx/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=50902207> [visto 26/07/2012].
- SURRALLÉS, A. (2009). *En el corazón del sentido: Percepción, afectividad y acción en los candoshi (Alta Amazonía)*. Lima/Copenhague: IFEA/IWIGIA.
- WAGLEY, Ch. (1976) [1953]. *Amazon Town: A Study of Man in the Tropics*. London/Oxford/New York: Oxford University Press.

Recibido: 21/12/12

Aceptado: 8/04/13

