



Piaroa: Los guerreros del mundo invisible

Alexánder Mansutti Rodríguez

Il ne s'agit plus d'opposer abstraitement guerre et alliance de mariage, guerre et commerce, ou bien société guerrière et société pacifique, mais de montrer dans quel système social s'opposent des groupes et de tenter de clarifier les enjeux (Menget 1985: 137)

Introducción

Los Piaroa son famosos en la literatura etnográfica por ser paradigma de una sociedad pacífica. Sin embargo, ellos son cultores del chamanismo de agresión por lo que son reputados como los brujos más peligrosos del Amazonas venezolano. Su prestigio es tal que miembros de otros grupos van donde los chamanes piaroa para formarse.

En este ensayo vamos a reflexionar sobre los alcances del “pacifismo” piaroa y la manera cómo la dialéctica agresión-no violencia funciona, a partir de las determinaciones sociológicas que pueden ayudarnos a entender su peculiar manera de ser “pacíficos” en un entorno históricamente dominado por sociedades guerreras y diversas modalidades de hacer la guerra. Es una reflexión desde una experiencia etnográfica particular sobre términos como agresión y no agresión, violencia, violencia física y guerra que son usados con frecuencia en la literatura etnográfica sobre la paz y la guerra.

La fama del pacifismo piaroa

Los viajeros o etnógrafos que han trabajado con los Piaroa resaltan su carácter tímido o su condición de hombres no violentos. El primero en repor-

Agradecimientos: Quiero agradecer a los Piaroa por la paciencia que han tenido frente a mi impertinente curiosidad y a FUNDACITE Guayana por el financiamiento otorgado a nuestras investigaciones. Igualmente al FONACIT (antes CONICIT) por los recursos aportados para el fortalecimiento del Centro de Investigaciones Antropológicas de Guayana y a los organizadores del seminario en Varsovia, Catherine Julien, Paul Valentine y Stephen Beckerman por habernos invitado a compartir con ellos sus experiencias. Finalmente, mi gratitud al editor Paul Valentine por sus observaciones y comentarios.

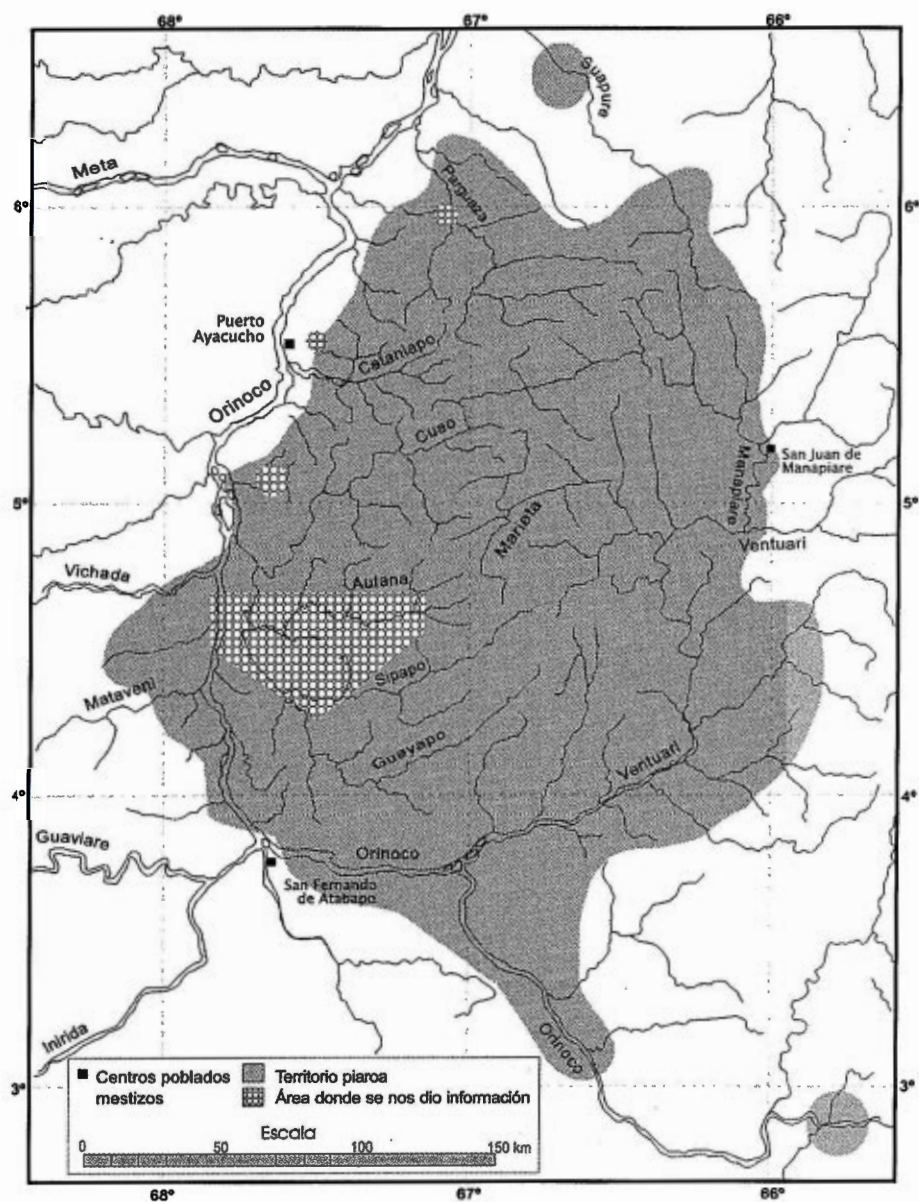
tarnos que los Piaroa "...no tienen guerra con nadie..." es el fraile observante Ramón Bueno (1965), quien tuvo contactos con ellos entre 1799 y 1804. Antes sólo se nos había dicho que eran esclavizados por otros indígenas (Rivero 1956) para luego ser vendidos a los holandeses, pero en ningún momento son caracterizados como violentos o guerreros por los cronistas de las misiones jesuítas. Esta imagen de paz es repetida luego por Humboldt (1956) que los califica de pacíficos, tranquilos, aficionados a la agricultura y fáciles de ser sometidos a la disciplina de las misiones; por el aventurero francés Jean Chaffanjon (1889) que los califica de inocentes y no-peligrosos; por Tavera Acosta (1984) que los caracteriza como tímidos y por Dalton (1966) que los define como mansos y apacibles.

Esta mirada es confirmada por muchos de los estudios más recientes (Anduze 1974; Overing 1975; 1986; 1989; 1990; Overing y Kaplan 1988; Mansutti Rodríguez 1991; Oldham 1996). Anduze (1974) se refiere a ellos como honrados, introvertidos, honestos, veraces y tolerantes, afirma que no riñen ni gritan con aspereza y que nunca, en los muchos años que trabajó con ellos, los vio irse a las manos. Para Overing, la violencia presente en el mundo piaroa es el efecto de las agresiones ejecutadas por seres no humanos y anómicos que provienen de un pasado mítico, es un asunto de relaciones externas en tanto que la violencia proviene de otros mundos no humanos o de otras sociedades indígenas.

Los Piaroa son un grupo étnico de filiación lingüística sáliva que debe contar en la actualidad con una población de unas 16.000 personas ubicadas en las cuencas de los ríos Manapiare, Marieta, Ventuar medio, Orinoco entre la boca del Ventuari y la del Suapure, en la cuenca del Sipapo, en el Samariapo, en el Cataniapo, en el Parhueña, el Parguaza y el Suapure, en Venezuela; en Colombia hay comunidades en los ríos Vichada, Zama, Mataveni y Guaviare (ver Mapa 1). Nuestro trabajo con los Piaroa ha dado como resultado varios ensayos relevantes para el tema de este ensayo (Mansutti Rodríguez 1991; 1986) y una tesis doctoral reciente (Mansutti Rodríguez 2002). Es importante destacar que nuestra experiencia etnográfica es mayor entre los Piaroa de la cuenca del Sipapo y el Orinoco medio donde hemos realizado el grueso de nuestros trabajos de campo entre 1983 y 1997. Sin embargo, conocemos la totalidad del territorio piaroa. La información sobre chamanismo, violencia y guerra proviene de nuestros informantes del Sipapo, el Autana y el Parguaza, además de las crónicas y trabajos etnográficos previos.

En un ensayo de hace más de diez años sobre el pacifismo piaroa desarrollo (Mansutti Rodríguez 1991) una tesis similar a la de Overing al resaltar que el ideal de hombre para los Piaroa era el de aquel capaz de controlar sus emociones y su capacidad para ejercer violencia. Sin embargo, en ese mismo ensayo nos diferenciamos de Overing al constatar que los Piaroa no solo consideran enemigos a los otros indígenas y a los seres de otros mundos, sino sobre todo a los Mako-Wirö y a los Piaroa más alejados social y

Mapa 1
Territorio Piaroa y áreas de estudio



geográficamente de Ego, quienes son considerados sus enemigos potenciales más peligrosos. Debe destacarse que los Mako-Wirö son con frecuencia confundidos con los Piaroa pues tanto su lengua como la mayoría de sus prácticas culturales son similares. Ello nos indica que los mayores peligros se dan entre los parecidos y que sus magnitudes van disminuyendo a medida que nos acercamos al núcleo social y cultural de Ego que representa el grado de igualdad mayor o que se sobrepasan las fronteras culturales para ingresar en el mundo de los más diferentes. Por ello, los Ye'kwana, los Guahibo y los E'niapa son considerados peligrosos, pero menos que los Piaroa y Wirö. Un manejo como éste de la asociación entre peligro chamánico y diferencia cultural explica por qué los criollos son más temidos por sus hábitos antropofágicos y su carácter violento que por sus habilidades chamánicas.

Los niveles de peligrosidad irían de:

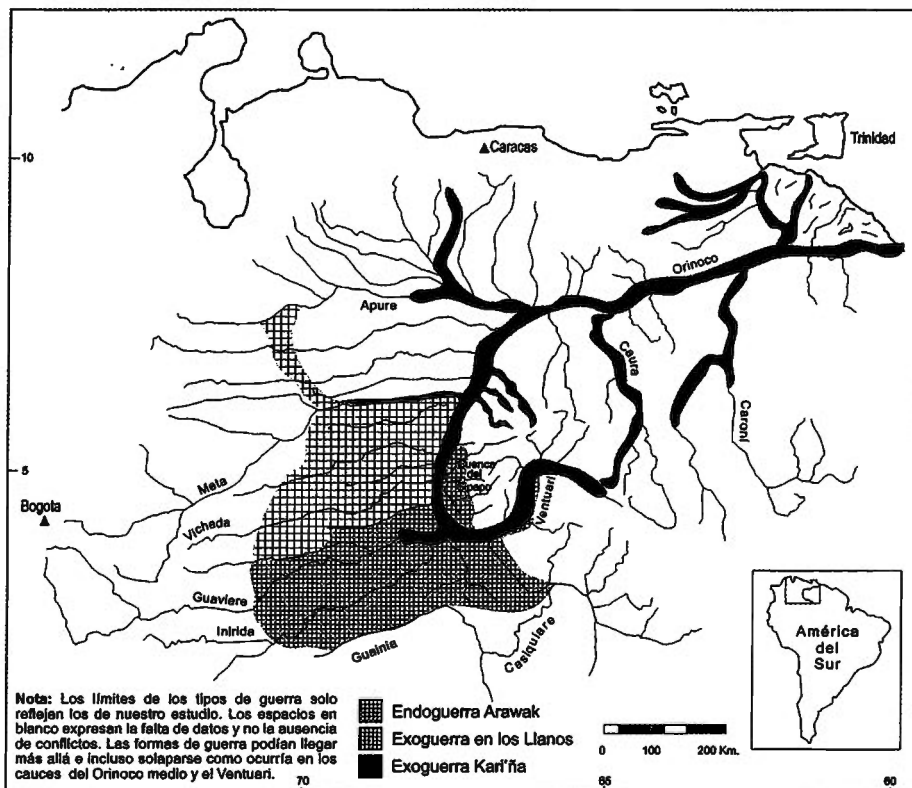
Los más peligrosos	Los medianamente peligrosos	Los que no son peligrosos
-Piaroa lejanos social y/o geográficamente	-Los de otros grupos indígenas vecinos	-Los familiares más cercanos
-Mako-Wirö	-Los criollos	-Los corresidentes de una comunidad

Más allá de las diferencias y matices, los autores que hemos trabajado con los Piaroa estamos de acuerdo en afirmar que no hay evidencias que nos indiquen que hayan practicado alguna forma de guerra diferente a la chamánica durante los últimos trescientos años, que la violencia física está casi totalmente ausente de la cotidianeidad piaroa y que escandaliza a la gente cuando se ejerce. A pesar de ello, tenemos evidencias de algunos actos violentos, abiertamente censurados. Zent (1992) reporta un asesinato en el alto Cuao y nosotros nos hemos enterado de dos más. También sabemos de gestos de violencia física controlados y altamente ritualizados como el atravesarse la lengua con la puya de una raya o las picaduras de hormigas y avispas, que se hacen siempre bajo la dirección de un especialista ritual y eventualmente como correctivo a actitudes agresivas. Sin embargo, y a pesar de ello, es correcto afirmar con Overing (1990: 79), "...Piaroland is almost free of all forms of physical violence...".

El entorno guerrero de los Piaroa

Otra paradoja de un mundo sin violencia física, como el piaroa, es que hasta el siglo XIX estuvieron rodeados por sociedades guerreras que realizaban las formas más diversas de guerras (ver Mapa 2). Así, tenemos al complejo sistema de grupos arawacos habitantes de las cuencas del Sipapo, el Mataveni, el Guaviare, el Atabapo, el Ventuari y, probablemente, el Alto Rio Negro (Mansutti Rodríguez 1992; 1991), quienes llevaban adelante modalidades ritualizadas de guerras por venganza que involucraban la

Mapa 2
 Modalidades de guerra en el Orinoco Medio



captura de trofeos humanos y la antropofagia ritual. En estas guerras participaban grupos vecinos de los Piaroa como los Maípure, los Avani y, probablemente, los Kiruva, pero también otros un poco más alejados del hábitat piaroa como los Guaipuinavi y los Caberre.

Estas guerras parecían involucrar, sobre todo, a los grupos de lenguas arawak. Si la carga valorativa impuesta a esta forma de guerra exigía que la captura de trofeos humanos y la antropofagia ritual sólo se ejerciera entre arawacos (Giliĵ 1965, II; Vega 1974; Gumilla 1963), como podemos hipotetizar a partir de la experiencia guaipuinavi de guerrear con los Guahibo, pero sin capturar trofeos pues eran considerados sub-humanos, ello podía disminuir sus efectos negativos sobre los Piaroa.

Hacia el oeste del territorio piaroa, en los llanos del Meta, se desarrollaban entre los agricultores achagua y los cazadores guahibo formas de guerra mucho menos ritualizadas y sin captura de trofeos humanos (Mansutti Rodríguez 1991; Morey y Morey 1975) que nosotros hemos definido como

guerras lubricantes, pues permitían mantener relaciones simbióticas entre agricultores y cazadores-recolectores que eran francamente beneficiosas para los cazadores-recolectores. Estas guerras poco deben haber afectado directamente a los Piaroa, pero, seguramente, ellos estaban enterados de su ocurrencia.

Hacia el norte se ejercía otro tipo de violencia guerrera, liderizada por los Caribe. Estas eran guerras también muy ritualizadas que involucraban la captura de trofeos humanos, pero cuyo espacio cultural de realización parece mucho más abierto (Mansutti Rodríguez 1991; Whitehead 1990b; Gumilla 1963; Ruiz Maldonado 1964) que el de las guerras llevadas adelante por los arawacos, ya que sus formas rituales eran aplicables a todos los demás grupos, independientemente de su familia lingüística. Los Caribe mantenían aliados en la periferia de los territorios ocupados por los Piaroa que, solos o acompañados, hacían incursiones para capturar hombres y mujeres; algunos, los hombres maduros, eran sacrificados y parte de sus carnes consumidas en rituales antropofágicos en honor a los espíritus tigre y anaconda (Morales 1978; Whitehead 1990), los más jóvenes eran vendidos y otros eran incorporados en las comunidades de sus captores. Las mujeres jóvenes eran casadas con hombres caribe. Puede decirse que los sobrevivientes de las capturas eran sometidos a formas suavizadas de esclavitud que poco a poco se transformaban en asimilación al grupo anfitrión.

La tradición oral piaroa nos indica que sus peores enemigos eran los *Kjarimina*, hombres caníbales, blancos, rubios y con dientes de oro que incursionaban en sus tierras para capturarlos. Las características del término utilizado, que significa “*mina* -los ya fallecidos y *kjari*- el Caribe” nos permite afirmar que se trata de una re-semantización de un término que alude a las prácticas esclavistas llevadas adelante por otros indígenas, entre quienes destacaban los Caribe (*Kariña*) y los Guaipuinavi, para cambiar de contenido y referir ahora a los nuevos dominadores: los europeos rubios y altos.

Además, la tradición oral señala que los Piaroa se veían sometidos a otra modalidad de violencia física. Ellos cuentan que los Sereu, un grupo de lengua caribe parecida a la Mapoyo, quienes eran nómadas y guerreros, acostumbraban a hacer incursiones en sus asentamientos para robarles sus mujeres. Los Sereu, según la misma tradición oral, vivían en las regiones montañosas que sirven de cabeceras a los ríos Parguaza, Cuaó y Suapure.

En consecuencia, los pacíficos Piaroa estaban fuertemente afectados durante el período de la instauración jesuita en el Orinoco (siglos XVII-XVIII) por las endoguerras arawacas, la exoguerra caribe y las incursiones de grupos vecinos en busca de mujeres, y que muy probablemente fueron la exoguerra caribe y su postrera modalidad esclavista, además de la más tardía realizada por los Guaipuinavi arawacos, las agresiones que más fuertemente afectaron a la sociedad piaroa. Es decir, los Piaroa no hacían ninguna forma de guerra convencional, pero ellos eran sometidos directamente a los rigores de al menos tres formas de guerra vecinas.

A pesar de la violencia y de su evidente debilidad demográfica, los Piaroa no desaparecen. Es oportuno preguntarse entonces ¿cómo puede sobrevivir una sociedad que no tenía capacidad para ejercer la violencia física, en un medio donde ésta era evidente? A mi juicio, hay varios factores asociados a la sobrevivencia de los Piaroa que solos poco explican, pero que asociados conforman un marco de determinaciones satisfactorio. Algunos tienen que ver con la capacidad que tenían los Piaroa para sacarle provecho al difícil ambiente montañoso, con su alta movilidad geográfica y con una estrategia de asentamientos múltiples, con medidas de protección (quema nocturna de conucos, poca visibilidad de los caminos y medidas de alerta temprana para conocer del ingreso de extraños a sus áreas sociales), con su alta fecundidad, con su rol de intermediarios comerciales entre el Ventuari y el Orinoco medio (Mansutti Rodríguez 1986) y con la complejidad y lustre de sus capacidades chamánicas. Estas eran prácticas sociales cuyo ejercicio eficiente dependía directamente de ellos.

En cuanto a las circunstancias no controladas por ellos, entendemos que su sobrevivencia pudo estar relacionada con la abrupta fisiografía del entorno habitado; la eficacia interétnica del chamanismo de agresión, medido en el miedo que provocaba en sus enemigos; la poca accesibilidad que las altas y difíciles montañas y ríos llenos de raudales daba a los Caribe, los Guaiquinavi y sus aliados; a la hipótesis de que los Arawacos, enfrascados en su endoguerra, no los tuvieran entre sus objetivos principales y a su lejanía de los Guahibo.

Este juego complejo de determinaciones son parte de la explicación del por qué pudo sobrevivir en un entorno agresivo una sociedad que no realiza la guerra en modalidades que implican la violencia física. La pregunta es: ¿puede una sociedad no ejercer forma alguna de violencia en un medio donde la guerra es una relación omnipresente? Como se ve, el único instrumento de sobrevivencia empleado que exige algún grado de violencia es el chamanismo de agresión. Por ello nos interesa verlo con más detalle.

Los dominios de la no violencia

Para los Piaroa, la manifestación excesiva de sus sentimientos implica graves riesgos. La curiosidad exagerada de su hermana Chejeru provoca la furia del demiurgo Wajari, y la creación de las enfermedades. La ambición de Wajari lo lleva a exigir a sus maestros los Anamu Ojuodau, seres con poderes originarios que son mezcla de tapir y anaconda, que le enseñasen el arte de la *māripa* o brujería a pesar de su peligro; las peleas de Wajari con Puruna, el esposo de Chejeru y creador de los blancos, hizo que éste le diera a sus criaturas todas las materias duras como el hierro, que no se pudren. Cada vez que los sentimientos afloran sin control en el discurso mítico, los Piaroa son afectados adversamente.

La sociabilidad piaroa se construye sobre la noción de *chawaruwa* que quiere decir “aquel con quien yo bebo” o literalmente, “dueño de mi bebida”. Teóricamente todos los Piaroa son *chawaruwa* entre sí, unos cercanos y otros lejanos. La norma establece que las relaciones entre los *chawaruwa* cercanos son de reciprocidad positiva, mientras que todos los demás son, al menos, peligrosos. Contra ellos es legítimo usar instrumentos de reciprocidad negativa si se sospecha que pueden estarnos agrediendo.

Los *tuku chawaruwa* o “*chawaruwa* cercanos” son aquellos con quienes se comparte una misma casa comunal o un agregado regional; también lo son los parientes cercanos de Ego como los hermanos, los hermanos de los progenitores y sus hijos, los hijos de Ego y los hijos de los hermanos de Ego, aun cuando ellos vivan lejos del agregado regional de Ego. A medida que nos vamos alejando de este núcleo de parientes afines y consanguíneos de primero y segundo grado, la condición de cercanía parental ya no es automática para conceder la condición de *chawaruwa* cercano. De esta manera, llegar a ser *tuku chawaruwa* depende de la calidad de la relación que se mantiene con Ego en un momento dado, calidad en la que se considerará como uno de sus factores importantes la cercanía parental consanguínea o ficticia.

También se puede ser *chawaruwa* cercano aunque no haya cercanía parental demostrable por consanguinidad. Tal es el caso de quienes se crían juntos, de quienes se acercan por alianza (como por ejemplo dos hombres que se casan con dos hermanas), o de quienes entraban relaciones efectivas de servicios mutuos o de intercambios comerciales. Por ello, los grandes comerciantes piaroa fortalecían sus redes de alianzas con sus contrapartes comerciales piaroa: se dice que el comercio intraétnico sólo podía realizarse entre *chawaruwa* cercanos.

En este mundo de *chawaruwa* cercanos toda forma de agresividad gestual y verbal es mal vista. La comunidad, como entre los Semai (Robarchek 1989: 34), es un espacio de paz y tranquilidad. Por ello, es correcto decir que la cotidianidad piaroa se desarrolla en base a relaciones intracomunitarias exentas de violencia.

Categorías como sabroso, bueno y tranquilo son designadas en lengua piaroa con la misma palabra: *adiwa*. También, toda relación entre *chawaruwa* cercanos debe ser *adiwa*. De la misma manera *suro* sirve para designar lo malo y lo desagradable. Cuando no se comparte con los parientes eso es *suro*, cuando se grita a los *chawaruwa* cercanos eso es *suro*, todo lo que atenta contra la armonía entre *chawaruwa* cercanos es *suro* mientras que todo lo que contribuya a mantenerla y fortalecerla es *adiwa*. No sorprende entonces que los Piaroa promuevan y recompensen la prudencia, el autocontrol, la generosidad y el respeto entre los *chawaruwa* cercanos y que, al mismo tiempo, devalúen la violencia, tal como ocurre entre otros grupos “pacíficos” como los !Kung (Draper 1978), los balineses (Howe 1989), los Chewong (Howell 1989) y los xinguanos (Gregor 1990; Menget 1985).

En este sistema, el acceso al liderazgo exige que el hombre estudie y perfeccione tanto la sabiduría como las herramientas necesarias que debe controlar para fortificar su pensamiento, pero este proceso es largo e implica desarrollar virtudes como la percepción y el reconocimiento de los riesgos y la paciencia y el control de los sentimientos y las emociones, todos estrictamente necesarios para controlar y usar sabiamente los peligrosos instrumentos chamánicos. Por ello, los impacientes y los que manifiestan comportamientos desmesurados, siempre considerados agresivos, no deben llegar al liderazgo. En un análisis comparado de Brown y Schuster (1986: 159), el miedo a la pérdida de soporte social y de los reconocimientos al comportamiento no violento es un mecanismo reportado en algunas de las llamadas sociedades pacíficas. Este mecanismo también funciona en el mundo comunitario piaroa.

El especialista ritual es, entre los *chawaruwa* cercanos, símbolo de equilibrio y mesura. Él promueve relaciones armoniosas intracomunitarias exaltando los valores que las fortalecen como la solidaridad, la reciprocidad generalizada y el control de los chismes. Hacia el exterior del círculo cercano, los especialistas rituales son guerreros en competencia permanente por el mejoramiento de su calidad de vida y por el aniquilamiento de sus enemigos reconocidos.

Como vemos, las relaciones intracomunitarias piaroa se mueven en una cultura de la paz que sólo es posible si hay una socialización para la paz. Entre los niños piaroa no hay juegos competitivos; las relaciones entre adultos y niños son afectivas; y el castigo más severo que puede recibir un niño caprichoso es que lo obliguen a respirar humo de caraña (*Protyum caraña*), una resina aromática a la que se le atribuyen poderes calmantes. En esto, también hay referencias de otras sociedades "pacíficas" que estimulan esta calidad de relaciones padre-hijo como, en América del Sur, los xinguanos (Gregor 1990), los !Kung en África (Draper 1978) y los balineses en Asia (Howe 1989).

Otros factores estructurales favorecen la paz intracomunitaria. Entre ellos, la libertad para mudarse de los sitios conflictivos, la redistribución permanente de los alimentos entre los miembros del grupo local y las relaciones de género agradables y participativas, salvo en los dominios del chamanismo de agresión y los rituales de fertilidad, que son monopolizados por los hombres. El único nivel perceptible de conflicto comunitario es el de las relaciones entre suegros y yernos o nueras, pero la confrontación es mitigada con normas severas que imponen la intermediación de los hijos.

A pesar de la calidad de las relaciones entre sus corresidentes, una comunidad piaroa es una fortaleza ritual en la que respira un estado de guerra permanente y el conjunto de los chamanes de un agregado regional intercomunitario es una alianza guerrera que desarrolla constantes acciones defensivas y ofensivas. Veamos por qué.

El dominio de la guerra: El chamanismo de agresión

El chamanismo de agresión es una institución común entre los pueblos indígenas de tierras bajas en Suramérica. Se trata de chamanes que consideran que todo otro chamán es un agresor potencial y cuyo nivel de peligrosidad es directamente proporcional a su saber de las artes de la agresión simbólica y a la distancia social que lo separa de sus potenciales víctimas. Este mecanismo, asociado a la concepción de que toda desgracia es el producto de las artes de los chamanes enemigos, activa rituales de agresión defensivos contra quienes pueden ser considerados los agresores primigenios. En la práctica, el chamanismo de agresión se expresa como chamanes haciendo frecuentes rituales defensivos y ofensivos contra enemigos definidos. Es, permítaseme el contrasentido, una guerra defensiva.

En una sociedad donde el ideal de hombre es el de aquél que es capaz de controlar sus emociones y de garantizar la paz comunitaria, en esa misma sociedad donde la palabra se convierte en el elemento fecundador y creador por antonomasia, los atributos negativos del chamanismo son una desgracia. Los Piaroa atribuyen a un capricho de Wajari, el demiurgo de los tiempos originarios, el que los poderes del universo, y en este caso sus ancestros los Anamu Oju'dau, le hubieran enseñado las artes del chamanismo *máripa*. Él, al promover su liberación y mal uso, es el responsable de que todos los Piaroa estén hoy sometidos al arbitrio de chamanes asociales que manejan irresponsablemente el arte de la brujería. Además, la desmesura de Wajari es también responsable de la aparición de las enfermedades y por ende de la necesidad de defenderse con las artes chamánicas de sus agentes transmisores. Este capricho y sus recurrentes desmesuras son pecados originales que dejan marcada a la sociedad. A partir de ese momento, el chamanismo de agresión se convierte en una fatalidad sociológica irrenunciable.

La guerra entre chamanes es, en el mundo piaroa, el grueso del chamanismo de agresión. Ella tiene un ámbito que le es propio, al que sólo los chamanes pueden acceder de manera consciente y entendiéndolo plenamente: Monod (1970) lo llamó el "Mundo Invisible". En esta guerra participan, por parte de los Piaroa, dos tipos de chamanes: los rezadores o *meyeruwa* y los sopladores o *yuwāwāruwa*. La frontera entre ambos tipos de especialista es difusa. Sin embargo, puede decirse que el *meyeruwa* es un especialista de la prevención mientras que el *yuwāwāruwa* lo es de la cura y el ataque. El rezador hace fértil la naturaleza con sus cantos, previene enfermedades y anula los riesgos patológicos de los alimentos para quien los consume; los sopladores curan y atacan. A pesar de que el soplador es muy peligroso, ambos especialistas son parte del ejército chamánico, cada uno en el ámbito propio de sus competencias. Ambos hacen o defienden de la guerra chamánica.

Otra modalidad de guerra en la que el chamanismo de agresión es eficaz es la que se da cuando el chamán se enfrenta a guerreros que, aunque

puedan tener conocimientos chamánicos, basan su fortaleza en estrategias de guerra más convencionales. En este caso, el chamanismo de agresión opone su poder mágico al poderío de las armas físicas, a la mayor capacidad de movilización y a la mayor capacidad combativa cuerpo a cuerpo de sus oponentes. Este tipo de guerra fue la que dieron los Piaroa contra los esclavistas durante la colonización española y es la que continúan dando hoy contra los criollos que los agreden.

Entre los Piaroa, tanto el chamanismo de agresión convencional como el que se da contra guerreros más experimentados en las artes de la violencia física se fundamentan en la confianza que se tiene sobre la eficacia asesina del chamanismo *māripa*. Los Piaroa, que eluden como instrumento de agresión toda forma de violencia física, estiman que sus artes chamánicas son más mortíferas y eficaces que éstas.

El funcionamiento del “chamanismo de agresión convencional” se funda en la desconfianza sistemática entre los diferentes especialistas rituales, lo cual implica lecturas recurrentes de gestos agresivos que sustentan frecuentes acusaciones de brujería. Como se ha demostrado entre los Piaroa (Mansutti Rodríguez 1991; 2002) y los Yanomami (Alès 1984), la gravedad de las manifestaciones de este complejo de violencia está asociada con la cercanía parental de sus miembros: a mayor cercanía social, se presume el ejercicio de menores grados de violencia; mientras menos cercanos, mayor violencia. La cercanía geográfica también es importante, aunque su asociación es menos clara por estar subordinada a la cercanía social; quiere decir ello que la lejanía geográfica es siempre una causa del aumento del potencial agresivo y por ende del peligro, salvo cuando se trata de individuos que, aunque viven lejos, son cercanos socialmente. Tal es el caso de hermanos unigénitos cuyos asentamientos están alejados uno del otro o de socios comerciales con una consolidada relación de intercambios.

Entre los Piaroa, la calidad y abundancia de los recursos de los que dispone una comunidad son el producto de la gestión de los chamanes, quienes están en la obligación de mantener surtido al entorno comunitario merced a la materialización de los animales y vegetales cuyos espíritus viven en los almacenes montañosos llamados *wrou*. Para tener acceso a los recursos animales de tierra, aire y agua, estos especialistas deben hacerse dueños de piedras madres de los peces y aprender a ejecutar numerosas y complicadas oraciones llamadas *meye*, que son, al mismo tiempo, claves de acceso a los recursos espiritualizados y fórmulas para su multiplicación y materialización. De esta manera llegan a ser considerados poderosos *meyeruwa* o dueño de oraciones y recursos.

Sistemáticamente, todo *meyeruwa* dueño de algún recurso es sospechoso de mezquinarlo (*eremiyome*), mientras que éste sospecha que los otros *meyeruwa* envidian (*amisurutopu*) su riqueza. También ocurren conflictos porque se sospecha el acceso a recursos que “dueños” diferentes consideran productos exclusivos de su esfuerzo intermediador y materializador. Con

frecuencia, estas diferencias se transforman en acusaciones abiertas que eventualmente pueden llevar a agresiones chamánicas. Es importante destacar que, salvo en los casos de agresiones abiertas, ningún *meyeruwa* reconoce que impide el uso de sus recursos por otros o que desea usar los recursos del "dueño" sin su debido consentimiento.

Los roces generados por este conflicto permanente entre la necesidad de controlar y administrar bien los recursos propios, recursos a los que se accede luego de un esfuerzo continuado de preparación y acumulación, y la presión del entorno para obligar a compartir, son explicación suficiente para las desgracias que puedan ocurrir al grupo. Así, la causa de un grave conflicto en el Parguaza entre dos poderosos sopladores (*yuwãwãruwa*) era la negativa sistemática de uno de ellos, dueño de pécaris (*Tayassu pecari*) o *ime ruwa*, a compartir sus animales con su poderoso vecino, quien no era dueño de esos animales y que, por tanto, requería del consentimiento del otro para plenas sus tierras.

Otra fuente de violencia chamánica es la que proviene de seres no humanos con capacidades chamánicas. En estos casos, las razones por las que se agrede a la comunidad pueden ser la condición misma del agresor que, como en el caso de los *ãwetjamu*, se trata de espíritus malignos; también pueden ser los *wirtju*, engendros de una relación incestuosa entre los demiurgos creadores que transmiten enfermedades a los hombres; o puede tratarse de los *ĩnãrimu*, chamanes parecidos a los hombres que, sufriendo de picazón crónica, andan de mal humor y agreden con sus artes a los seres humanos. Finalmente, tenemos a los *reyotu*, chamanes salvajes que atacan a los hombres, a quienes se comen, mientras raptan a las mujeres para procrear con ellas. Todos ellos son objeto de la preocupación del chamán quien estará pendiente de evitar que, transmutados, visiten y afecten a la comunidad y su entorno.

La enfermedad es la más conspicua y frecuente de las desgracias. Una enfermedad benigna puede ser atribuida a una trasgresión normativa del individuo o a una agresión chamánica, pero una enfermedad grave, crónica o degenerativa será atribuida indefectiblemente a una agresión chamánica. Ella se inscribe en el mismo espacio explicativo que la muerte. La comprensión de la etiología de una enfermedad se da desde dos ángulos: para los parientes *chawaruwa* cercanos toda afección grave termina asociándose con el chamanismo de agresión, mientras que para los *chawaruwa* lejanos concluirán siempre que la enfermedad ha sido ocasionada por transgresiones del afectado. De hecho, todos los Piaroa saben que alguien puede enfermarse por transgredir alguna norma de comportamiento, bien sea por mirar un cerro sagrado, decir su nombre sagrado estando frente a él, o comer algo prohibido o que no había sido rezado. También saben que algunas enfermedades y en particular la gripe, se contagian, razón por la cual son temerosos de los estornudos y acatarrados. Sin embargo, si un enfermo muere, la razón del deceso para un pariente cercano será una agresión chamánica. Dada la

mirada dual, los deudos atribuirán la muerte a la agresión chamánica, mientras que los parientes más lejanos la atribuirán a alguna trasgresión normativa del difunto. Se trata de un mecanismo eficiente para externalizar las responsabilidades según el cual el difunto es descargado por los deudos de toda responsabilidad en su muerte para atribuírsela a un chamán externo a la familia cercana, mientras que los que pueden ser acusados de haber ocasionado la muerte atribuyen al difunto la responsabilidad de su deceso.

Es importante señalar que ningún chamán se hace responsable de la muerte de otros chamanes o de sus familiares más cercanos, a menos que sea un chamán que viva en regiones alejadas. De hecho, la tendencia es a que nadie se haga responsable de la muerte o enfermedad del otro. Sin embargo, una vez que una desgracia ocurre, la gente comienza a circular versiones que tienden a asignar responsabilidades en aquellos que se consideraban enemigos del afectado. Ello no necesariamente termina con una versión estandar de responsabilidades. Así, por ejemplo, un prestigioso chamán se enferma por un accidente cerebro-vascular, su entorno se moviliza de inmediato y el grupo de chamanes que lo ausculta y trata concluye que el agresor ha sido un chamán vecino de la víctima, famoso por la calidad de su *māripa*. En contraste con el veredicto de los especialistas que lo tratan, otros Piaroa, que conocen a la víctima pero viven lejos de ella, piensan que lo ocurrido es el castigo que recibe por haberse robado una piedra madre de los peces. Sin embargo y aunque haya múltiples lecturas, lo previsible es que el grupo familiar afectado realice agresivos ritos chamánicos dirigidos a vengarse de aquel a quien se le atribuye la autoría de la muerte o enfermedad.

El chamanismo creador

Pero el chamanismo no es sólo guerra. En tanto que arte asociado a una concepción del universo que considera que la palabra y el pensamiento tienen poder para construir y destruir realidades, el chamanismo es también útil y benéfico. Es un oficio de la palabra creadora que se ve adornado con ritos y otras herramientas propias. Para entender el chamanismo es necesario entender el sentido de la palabra y la manera como el mundo se construye o destruye a partir de ella. Para ejemplificar permítasenos tratar la manera como las categorías geográficas dejan entender al entorno.

Las categorías de *ināwā*, *mua'kā*, *rou*, *roawā*, *rouka*, *turuwode* y *ukuo'owā*, refieren todas a las montañas o a atributos significativos de ellas. *Ināwā* refiere a las montañas que tienen afloramientos rocosos importantes y están desprovistas de vegetación arbórea en buena parte de ellas; *mua'kā* remite a las montañas totalmente recubiertas de vegetación arbórea en las que no hay grandes lajas afloradas; *rou* designa al escenario habitado de aquellas montañas que guardan a los espíritus de los animales y vegetales; *roawā* y *roaka* apelan a las montañas sagradas, con o sin grandes afloramientos de granito, que están prohibidas a la mirada del viajero; los *turuwode*

son aquellos corazones de montañas considerados como los almacenes principales de una clase de animales o vegetales y, por último, el término *ukuo'owã* designa a las montañas sagradas más importantes.

En este grupo de categorías podemos encontrar un orden que contrasta, primero, a *inãwã* y *mua'kã*, ambas categorías genéricas, que pertenecen al dominio de la ciencia de lo concreto, es decir del mundo sensible en términos de lo sensible, con *urou*, *ukuo'owã*, *roaka* y *roawã*, todas ellas sagradas, y pertenecientes al dominio de la ciencia teórica, ciencia cuyo rigor y legitimidad se sostiene más en la discursividad del mito fundador que en las pruebas que pueden aportar los sentidos para verificar sus afirmaciones. Siendo montañas, todas son elevadas, *inãwã*, *mua'kã*, *roawã*, *roaka* y *okuo'owã* son superficiales, y *urou* y *turuwode* son subterráneas en la elevación.

Cuando *urou*, que significa “refugio”, se asocia a las categorías de *inãwã*, *mua'kã*, *roawã*, *roukã* y *okuo'owã*, nos refiere a la calidad que le aporta al accidente geográfico evocado el tener llena sus entrañas con espíritus de otros seres, de animales o de vegetales.

Las *turuwode* son las *urou* más importantes. Ellos son los almacenes principales de almas. *Turuwode*, una palabra compuesta del calificativo *tu* y el sustantivo *ruwode*, es una metáfora que señala la importancia máxima del lugar pues el prefijo *tu* alude a lo más importante y *ruwode* o “casa del jefe” al sitio sagrado donde viven las voces sagradas del Warime. Al decir que una montaña es el más importante *ruwode* de los *urou*, estamos diciendo que es la jefa de los almacenes de los recursos.

Los *tjianawome* son los *urou* del mundo de los muertos, los “depósitos” de los “espíritus de ojos” de la gente fallecida. En ellos se les ofrece a las almas de los humanos la posibilidad de tener una vida despojada del peligro del “chamanismo de agresión”, con comida en abundancia, buenos conucos, mucha caza y pesca y el festejo permanente de la gran fiesta de las máscaras Warime. Allí las artes del chamanismo son innecesarias.

Los *urou* son los espacios productivos más importantes del mundo piaroa. Conocerlos, acceder a ellos, hacer salir los espíritus de los recursos que los habitan, multiplicarlos y materializarlos son gestos posibles por el chamanismo que deviene así una actividad creadora. Para ello, el chamán va al seno de la montaña con su pensamiento, contacta a los dueños espirituales de los recursos, entra con cuidado, saca una pareja de los espíritus de los seres que desea, lo insemna mágicamente, lo multiplica y lo materializa. El chamanismo deviene en un mismo movimiento acto creador y acto administrador. Se trata, entonces de una institución que puede destruir y puede construir. Los chamanes creadores son, en el mundo piaroa, los *meyeruwa* o rezadores, mientras que los practicantes de la *mãripa* destructora son los *yuwãwãruwa mãri* o sopladores.

Los combatientes del chamanismo de agresión

Si el chamanismo de agresión es el resultado de una guerra declarada por quienes practican las artes chamánicas, develar quiénes son éstos significa establecer quiénes son los combatientes que definen esta modalidad de guerra. En un mundo lleno de artes chamánicas que, además, no son monopolio de los seres humanos, es necesario preguntarse ¿con cuáles chamanes no se pueden establecer relaciones civilizadas? Para el Piaroa, la respuesta a esta pregunta es clara: aquéllos que son asociales. Y los asociales, por definición, son los chamanes descontrolados, humanos o no, y los *kjarimina*, los caníbales históricos que acostumbraron atacar a los Piaroa, esclavizarlos o comerlos. Estos últimos son representados como guerreros rubios, blancos, fuertes, altos y sanguinarios, pero como chamanes de mala calidad.

Como ya vimos, *Kjarimina* es una palabra compleja que alude simultáneamente a los antiguos Caribe y a “quien ya falleció” o, por extensión, “antiguo”. *Kjarimina* era usada para designar a los Caribe y, por extensión, a todos los grupos indígenas que practicaban la captura de trofeos humanos, la antropofagia y el trasiego de *poito* (palabra de origen caribe que se usaba para designar a los capturados y comercializados como esclavos), razón por la cual también fue aplicada a los Guaipuinavi y su jefe Kayamu (Gilij 1965, III; Mansutti Rodríguez 1991). Sin embargo, una vez que la conflictividad con otros grupos indígenas desapareció, la categoría pasó a designar a los criollos, en virtud de que éstos se convirtieron en el símbolo del grupo con mayor capacidad de ejercer violencia. Fuimos testigos, en más de una oportunidad, del terror que muchos Piaroa sentían con nuestra presencia; incluso, hay quien llegó a correr desavorido frente a una sonrisa nuestra, pues pensaba que estábamos mostrando los dientes con los que nos lo íbamos a comer.

La otra categoría de seres asociales está definida por los chamanes incontrolados, culpables siempre de todas las desgracias que ocurren a los Piaroa. Los chamanes más peligrosos en el mundo piaroa son los Piaroa mismos y aquellos que se les parecen, es decir, los Mako-Wirö, los *reyótu*, los *äwetja*, los *märimu* y los *wiritu*. Unos pertenecen al dominio de los seres humanos; otros al de seres culturales no humanos. En consecuencia, los sitios adonde viven los chamanes enemigos piaroa, donde están los Wirö y donde se sabe que están los *wiritu*, los *äwetjamu*, los *märimu* y los *reyotu*, son sitios peligrosos y por tanto desaconsejados para que los Piaroa vivan.

Los agentes no humanos, capaces de manejar los saberes del mundo invisible, son gregarios y conforman unidades sociales discretas y dispersas en el espacio: así, los *äwetjamu*, los *reyotu*, los *wiritu*, los *märimu*, y los Mārā Reyó son seres que tienen casas, pueden andar acompañados por sus pares, se comunican con signos y mantienen relaciones sociales, similares a las de los seres humanos. Sin embargo, sus relaciones con los hombres están mediadas por la envidia (*amisurutopu*) y suelen llegar a ser extremadamente

conflictivas y reguladas por las normas del chamanismo de agresión: por tanto, sus motivaciones son del mundo de los sentimientos, pero sus herramientas son del mundo de los pensamientos.

Los seres más altos en la jerarquía son los grandes ancestros como Neyawe, Änämäin, Yubaku, Mu'ka, Kuupa, Mārā Reyó y los Ojuo'dau. Sin embargo, nosotros no tenemos referencias de que participen activamente en los conflictos chamánicos. Luego viene el nivel de los *wiritu*, *reyotu*, *mārimu*, *āwetja*, *yuwāwāruwa māri* piaroa y *yuwāwāruwa māri wirö*; y luego, los chamanes *ye'kwana* y *e'niapa*, *puinavi* y *piapoco*, *guahibo* y *criollos*.

Lo fundamental de la mecánica del sistema, en contraste con otros paradigmas sociales en los que lo "natural" tiene su propia lógica, autónoma e, incluso, independiente de lo "social", es que no funciona sin la mediación de los poderes chamánicos. En este caso, el dominio "natural", eso que es "natural" para Occidente por oposición a lo social, resulta totalmente "cultural" para los Piaroa.

Los otros chamanes asociales son los humanos que comparten las mismas artes chamánicas pero que no las saben controlar o las usan para causar daño. Ya vimos como los chamanes *wirö* son considerados como los más peligrosos y frecuentes causantes de todo tipo de desgracias en las comunidades. Algunos de los emigrantes piaroa que se acercaron al Orinoco desde las cabeceras, argumentaban que se movían debido a las frecuentes agresiones de los *Wirö*, agresiones de las que ya estaban cansados de defenderse (Mansutti Rodríguez 1987; 2002). La idea era distanciarse de los agresores. Es importante destacar que, a nuestro juicio, la alta peligrosidad atribuida a los *Wirö* se nutre de su cercanía cultural con los Piaroa: sus lenguas son mutuamente inteligibles, hacen fiestas *Warime* y tienen una misma división del trabajo chamánico. La cercanía es el peligro.

Lo mismo ocurre con los chamanes piaroa. Ya vimos que en el mundo piaroa hay un principio que liga la dimensión de la desconfianza y de la violencia potencial a la distancia social y geográfica: Así, a medida que uno se aleja espacial y socialmente del centro de referencia, que sería la relación filial, los riesgos de agresión van aumentando hasta llegar al sitio donde se combinan los mayores grados de lejanía social y espacial. Así, para alguien del Autana, los chamanes piaroa más peligrosos son los del río *Parguaza*, al norte; los del *Guaviarito*, al este; y los del *Guayapo*, al sur. Fijense que no incluimos a los del Alto Orinoco por cuanto sus individuos maduros son nacidos en el Autana, y por tanto, cercanos socialmente.

Cuando se habla de chamanes a los que solo se les conoce por referencia, generalmente malas referencias, se habla de enemigos contra los cuales los chamanes locales deben defenderse permanentemente, incluso llevando a cabo ritos agresivos que, se presume, pueden ocasionarle la muerte al enemigo y a su familia. Este es el fundamento del chamanismo de agresión: ningún chamán ataca si no es para defenderse de las agresiones que presume en su enemigo. En consecuencia, nuestro chamán es un buen chamán que

defiende a su comunidad. El chamán malo es siempre aquel de quien presumimos agresiones.

El ambiente en el que el sistema funciona es de conflicto permanente. De acuerdo con su lógica, ningún enemigo potencial, humano o no humano, soporta estoicamente el éxito de Ego, de manera que, una vez percibido que un grupo local prospera, y sus chamanes responsables tienen relaciones efectivas con Mārā Reyo y con los Ojuo'dau para fecundar y materializar recursos, entonces entran en juego los chamanes enemigos para arruinar el entorno creado, bien sea afectando el potencial creador del chamán o su entorno familiar, sea impidiendo que nuevos recursos puedan ser materializados, sea promoviendo las condiciones para que muera lo creado. La situación se caracteriza por un estado de guerra agudo, en el que el contexto se llena de amenazas que asumen la forma de mariposas y pájaros, miradas y olores, ruidos y sombras, un contexto en el que los accidentes geográficos son el escenario de trampas dejadas luego de las grandes batallas entre los ancestros. Actualmente, estos escenarios acumulan las trampas históricas, más aquéllas que son puestas por los enemigos con capacidad de ejercer la *māripa*.

Se trata entonces de una sociedad que percibe a su entorno como cultivado por sus actores cultos y a éstos en un conflicto permanente. Nuestra pregunta es ¿puede un mundo como éste ser caracterizado como pacífico, solo porque la violencia física se excluye de las relaciones sociales?

Conclusión: ¿Son pacíficos los Piaroa?

Antes de entrar en la reflexión final de los datos expuestos permítasenos de entrada definir la red conceptual con la que analizamos el problema. En la literatura vemos que con frecuencia se usan en un mismo registro términos como violencia y agresión mientras se sobrestima el peso de la violencia física en detrimento de otras formas de violencia simbólica. También constatamos que hay una tendencia a equiparar paz con ausencia de violencia física. Usados de esta manera, los conceptos tienden a extrapolar una característica particular y contextualizada al conjunto de la sociedad. Si no hay violencia física en el entorno comunitario, entonces los catalogamos de pacíficos o tranquilos (Mansutti Rodríguez 1991; Overing 1990); si vemos que hay frecuentes incursiones y rapto de mujeres, entonces los clasificamos como feroces (Chagnon 1968). Produciendo generalizaciones altamente contestables, tal como lo demuestra Heelas (1989) para otras sociedades también caracterizadas como "pacíficas", no damos lugar para los matices y nos economizamos el esfuerzo de reflexionar mejor los procesos sociales.

En el marco de este ensayo concebimos la agresión como el uso voluntario de la fuerza con el fin de injuriar al contrario. Coincidimos con autores que la definen combinando su naturaleza -acto hostil- con los efectos potenciales que ella produce: heridas o dolor físico, social o psicológico

(Montagu 1978; Brown y Schuster 1986). Agregariamos además que tal herida debe ser considerada como violatoria de la integridad del afectado en el marco cultural donde se produce y no como un gesto aceptado y legítimo, de manera que no sean calificados como violentos ritos que generan heridas que no son consideradas violatorias¹. La agresión sería, entonces la combinación del empleo de la fuerza y de la intención de causar heridas con ella, culturalmente validadas. De esta manera evitamos que sea la perspectiva occidentalizada del analista la que defina qué es la agresión.

La violencia es la huella, también culturalmente validada, que deja la agresión en la víctima misma o en sus condiciones materiales y espirituales de existencia. Un acto de fuerza, una agresión que no afecte a su objeto no puede ser considerado como violencia. Para que el ejercicio de la fuerza se convierta en violencia es necesario que el esfuerzo realizado deje su huella sobre las condiciones biológicas, sociológicas o psicológicas de el o los afectados. La agresión es, entonces, la naturaleza misma del acto de fuerza definida por su intencionalidad de hacer daño en el contexto cultural donde se ejerce. La violencia es el daño que el acto de fuerza produce.

¿Puede una sociedad que prohíbe el uso de la agresión física tener dominios de gran violencia? El caso piaroa nos demuestra que ello puede ser así y que la sola ausencia de agresiones físicas y de la violencia por ellas generada no nos autoriza a definirla *per se* como pacífica. Para entender esto es necesario regresar al concepto de violencia. En efecto, las agresiones que generan violencia son siempre un acto de fuerza orientado a dañar al contrario y para los Piaroa las artes *māripa* son justamente fuerzas desencadenadas para dañar conscientemente la integridad biológica, psicológica y sociológica de los contrarios. Si a ello agregamos que estas fuerzas son consideradas eficaces e, incluso, más eficientes para injuriar al otro que las armas físicas convencionales, entonces estamos frente a agresiones que dejan su huella; es decir, estamos frente a un dominio de la violencia.

Tan interesante como esto es que este ejercicio de la violencia está omnipresente en la cotidianidad piaroa. Los chamanes piaroa pasan buena parte de su tiempo útil defendiéndose a si mismos y a su entorno de seres malévolos, humanos o no humanos, con potencial chamánico. Se trata de una situación que mantiene bajo presión permanente a la gente y que promueve frecuentes estados de angustia. Resaltar sólo las agradables relaciones intracomunitarias y obviar que éstas se dan en el marco de un estado de agresiones provenientes del contexto nos impediría entender las razones por las cuales el evangelismo, que ofrece la opción de mantener el rezo como mecanismo fecundador, pero controlando la práctica de la *māripa*, fue tan exitoso en tan poco tiempo entre los Piaroa.

¹ En el caso piaroa, una definición como ésta nos impide considerar como violentos los ritos de atravesarse la lengua con la puya de una raya o los de las picaduras de hormigas en el cuerpo, concebidos para mejorar las habilidades y virtudes de quien es sometido a ellos.

En consecuencia, si los Piaroa controlan y regulan severamente la violencia física, ello no los convierte, *per se*, en pacíficos. Al vivir en un estado permanente de agresión chamánica, responsable de innumerables muertes y desgracias y que ha sido ejercida desde ellos y contra ellos, ésta bien pudiera caracterizarse como una guerra crónica. Parafraseando la definición de guerra que da Ferguson (1984: 8) para caracterizar el chamanismo de agresión, la guerra chamánica sería el resultado del esfuerzo disciplinado de un grupo en el uso de fuerza letal contra otro grupo que, eventualmente, puede usar ese u otros medios para defenderse.

Siendo así y conociéndose que los actos de agresión chamánica piaroa se realizan periódicamente y están destinados a anular o aniquilar al enemigo, usando para ello armas letales, entonces los Piaroa viven un estado de guerra chamánica que, aunque niega el uso de la violencia física por ellos, no por ello es menos agresivo o violento. Sólo es diferente.

La otra cara de la moneda estriba en el hecho de que el ideal comunitario de los Piaroa es el de la tranquilidad y la paz. En una comunidad es impensable que haya agresiones chamánicas. Igualmente, ellas serían muy mal consideradas entre un grupo de comunidades cercanamente relacionadas. La prohibición de cualquier modalidad de agresiones chamánicas en el entorno comunitario, aunado al hecho de que la violencia física está prohibida y que cuando ocurre es considerada un acto de locura, a que no hay juegos violentos y a que el ascenso social está asociado al equilibrio y la moderación de las emociones, nos permite inferir que, en lo local, los Piaroa son un pueblo que controla toda forma de agresión y por ende de violencia. Sin embargo, ese pueblo no violento con los miembros de su entorno más cercano vive en un ambiente de guerra simbólica masiva y descarnada de la que participan activamente. No pueden, por tanto, ser considerados absolutamente guerreros o absolutamente pacíficos. Simplemente, mantienen la paz en sus dominios inmediatos mientras canalizan los conflictos sociales hacia formas de violencia adecuadas a sus capacidades.

Resumen

Los Piaroa son, con los Semai (Robarchek 1989), !Kung (Drapper 1978), Chewong (Howell 1989), balineses (Howe 1989), Inuit (Briggs 1978), Fore (Sorenson 1978), Fipa (Willis 1989) y, en América del Sur, el complejo multiétnico del alto Xingú (Gregor 1990; Menget 1985), entre otros, ejemplos de sociedades pacíficas. La evaluación de los conceptos que los Piaroa tienen sobre su entorno y la etiología de las desgracias que les ocurren, así como la utilidad conocida de sus instrumentos chamánicos nos obliga a reconsiderar la definición que sobre ellos tenemos. Así, nos encontramos con que hay espacios donde la violencia chamánica es permitida, a pesar de que la violencia física está totalmente prohibida, y que en ellos hay diferentes grados de expresión

con ausencia de agresiones chamánicas entre los miembros del entorno parental y comunitario, aparición y aumento entre los mismos Piaroa a medida que se alejan de ese entorno, hasta llegar a su máximo nivel entre los Piaroa más alejados y los Mako-Wirö, para luego disminuir entre los grupos vecinos y muy diferentes, como los Guahibo y los Ye'kwana. También evidenciamos que el ejercicio cotidiano de la violencia chamánica crea un ambiente de guerra generalizado. Concluimos que se trata de una sociedad en la que se controla la violencia física pero que practica eficientemente la violencia chamánica. Dado que el chamanismo de agresión es una guerra por medios simbólicos, se concluye que el pacifismo piaroa debe ser redefinido.

Abstract

The Piaroa are an example of a pacific society. Other examples are found world-wide, including the Semai (Robarchek 1989), !Kung (Drapper 1978), Chewong (Howell 1989), Balinese (Howe 1989), Inuit (Briggs 1978), Fore (Sorenson 1978), Fipa (Willis 1989), and in South America, the multi-ethnic complex of the Upper Xingú (Gregor 1990; Menget 1985). An evaluation of Piaroa ethno-etiological concepts of illness and misfortune, as well as their belief in the effectiveness of shamanic practices leads us to reconsider our definitions of their ideas. Physical violence is totally prohibited, but there are different levels of shamanic violence. It is totally absent within the sphere of the kin group and community. Shamanic violence increases among these units, and reaches its maximal level of expression among those Piaroa who live the greatest distance away and with the Mako-Wirö. It diminishes, however, among neighbouring and very different groups such as the Guahibo and Ye'kwana. We provide evidence which indicates that the daily practice of shamanic violence creates an atmosphere of generalized war, and conclude that the Piaroa, while controlling physical violence, regularly practice shamanic violence. Given that aggressive violence is symbolic war, we conclude that Piaroa pacifism should be redefined.

Universidad Nacional Experimental de Guayana
Centro de Investigaciones Antropológicas de Guayana
Apartado Postal 16
Ciudad Bolívar 8001-A, Venezuela.
E-mail: alexmansutti@cantv.net
