

Resistencia densa: muerte y construcción cultural de agencia en el montañismo himalayo * **

Sherry B. Ortner¹

*Si escalar el Everest y hacer antropología se
pueden juntar debido a su inutilidad relativa, se
separan por los tipos tan diferentes de riesgo
que cada uno implica.*

Mike Thompson,
montañista/antropólogo²

En mayo de 1996, ocho personas de tres grupos diferentes murieron en una tormenta en el Monte Everest. No fue el peor desastre en la historia del montañismo himalayo, pero recibió una atención pública enorme, quizá la mayor desde que, en 1920, George Leigh Mallory y otro escalador desaparecieron en la niebla cerca de la cumbre del Everest para nunca regresar. Era Mallory quien había sostenido que quería escalar el Everest “porque está ahí”.

El drama público en torno a las muertes de 1996 fue el resultado de varios desarrollos de fines del siglo XX. Los avances en las tecnologías de la comunicación, por ejemplo, permitieron que numerosos grupos de escaladores se comunicaran en directo desde la montaña –a través de la computadora o el teléfono– con cualquier parte del mundo y en cualquier momento. Entre sus efectos macabros, se encuentra el hecho de que uno de los escaladores agonizantes, Rob Hall, quien se hallaba atascado en lo alto de la montaña, habló con su esposa en Nueva Zelanda varias veces antes de morir. Durante la última década, la profusión del llamado turismo aventurero (donde individuos relativamente inexpertos pagan grandes sumas de dinero para participar en deportes peligrosos reservados a aficionados altamente dedicados en el pasado) también contribuyó a la publicidad de estos eventos. Dos de los grupos que

* Título original: “Thick Resistance: Death and the Cultural Construction of Agency in Himalayan Mountaineering”, en Sherry B. Ortner (ed.), *The fate of “Culture”: Clifford Geertz and beyond* (Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 1999). Traducción provisional para la materia “La cultura de los sectores populares y el orden social contemporáneo”: M. Cecilia Ferraudi Curto.

** Agradezco a Peter H. Hansen, a Tim Taylor y a Lila Abu-Lughod por sus muy útiles comentarios. El trabajo de campo más directamente relacionado con las discusiones de este artículo (realizado en 1990) fue sostenido por fondos provenientes de diferentes departamentos de la Universidad de Michigan, por lo cual estoy muy agradecida. Mi más profundo reconocimiento para Clifford Geertz, quien ha sido un consejero generoso (que también supo cuándo dejar sola a una estudiante) y ha continuado siendo un buen amigo y la clase de *zhindak* (jefe, patrón, protector) que los sherpas apreciarían.

¹ Doctora en Antropología por la Universidad de Chicago, EE.UU.; es desde 2004 Profesora Honoraria de la Universidad de California Los Angeles (UCLA, EE.UU.). En 1972 escribió “¿Es la mujer al hombre lo que la naturaleza a la cultura?”, uno de los textos fundacionales de la antropología académica feminista.

sufrieron pérdidas fatales en 1996 eran equipos organizados comercialmente, cuyos clientes habían pagado alrededor de sesenta y cinco mil dólares cada uno para ser guiados por un profesional hasta la cima del monte Everest.

El desastre de 1996 también resultó extraño porque ningún sherpa murió durante la tragedia.³ Los sherpas son los miembros de un grupo étnico que vive en las inmediaciones del monte Everest y de otros altos picos de los Himalayas. Son quienes han provisto de apoyo a las expediciones de montañismo desde comienzos del siglo XX. Son los (habitualmente) silenciosos compañeros de los escaladores internacionales. Son quienes cargan las reservas, establecen las rutas, fijan las sogas, cocinan, montan los campamentos, a veces salvan la vida de los montañistas y otras, mueren en el proceso. Este artículo forma parte de un proyecto más amplio que explora la relación cambiante entre los escaladores internacionales (de aquí en más, *sahibs*, habitualmente pronunciado como una sola sílaba, “sahb”) y los sherpas a lo largo del siglo XX.⁴ De manera más amplia, forma parte de un intento para elaborar nuevas formas de pensar el carácter mutuamente definitorio de la cultura, el poder y la historia.⁵

Geertz, cultura y poder

Desde sus inicios a fines de los 50, Clifford Geertz comenzó a reconfigurar la empresa antropológica en torno a la idea de “sentido” [*meaning*]. A pesar de que él nunca define formalmente sentido, y a pesar de que usa el término en un amplio abanico de contextos, uno de sus... ay... sentidos centrales es el de un conjunto culturalmente construido e históricamente específico de guías, marcos o modelos de y para el sentimiento, la intención y la acción humanos. El sentido es aquello que define la vida y le da su meta.

Geertz propone un enfoque orientado al sentido de las actividades humanas contra una variedad de perspectivas positivistas y relativamente mecanicistas que tienden a explicar los fenómenos sociales de acuerdo a sus funciones o efectos. Una y otra vez Geertz plantea su argumento a favor de un enfoque interpretativo que dependa de desmenuzar sentidos contra

² Mike Thompson, “Risk”, *Mountain* 73 (1980): 44-46, 45.

³ Un sherpa había muerto de mal de altura antes.

⁴ *Sahib* es un término hindi que significa “jefe” o “maestro”, o (al dirigirse a alguien) “señor”. Hasta los años 70 aproximadamente, los sherpas lo usaban para referirse y dirigirse a los escaladores internacionales. El hecho de que ya no se utilice forma parte de otro capítulo de esta historia. No obstante, continuaré usándolo aquí como señal de la prolongada influencia colonial, y de la persistente desigualdad, en la relación escalador-sherpa, que continúa a pesar de los esfuerzos sherpas.

⁵ Véase Nicholas B. Dirks, Geoff Eley y Sherry B. Ortner (ed), “Introduction”, en *Culture/Power/History: A Reader in Contemporary Social Theory* (Princeton, 1994).

una clase de sentido común funcionalista que propone vínculos entre fenómenos en base a supuestos básicos (o incluso sofisticados) sobre el comportamiento humano y los procesos sociales sin preocuparse en preguntar sobre las creencias, los valores y las intenciones culturales subyacentes:

Estudiar el papel del culto a los antepasados en las disposiciones de la sucesión política, el papel de las fiestas sacrificiales en la definición de las obligaciones del parentesco, el papel del culto a los espíritus en la distribución en las tareas agrícolas, el papel de la adivinación en el refuerzo del control social o el papel de los ritos de iniciación en propulsar la maduración de la personalidad, son empeños que de ningún modo carecen de importancia [...]. Pero me parece particularmente promisorio tratar como esquemas religiosos [esto es, como clases particulares de formas o sentidos culturales], y en la perspectiva del sentido común más general, el culto de los antepasados, el sacrificio de animales, el culto de los espíritus, la adivinación o los ritos de iniciación.⁶

La importancia de la lucha de Geertz contra diversas formas de funcionalismo y mecanicismo (más allá de los teóricos de origen –Emile Durkheim, Karl Marx, Sigmund Freud, etc.) se debe no sólo a que la interpretación cultural apunta a análisis más sutiles o complejos (aún cuando verdaderamente sea así) sino también a que desafía una visión de la sociedad como máquina, o como organismo, una perspectiva para la cual intenciones humanas complejas y formaciones culturales complejas son reducidas a sus efectos sobre la máquina o el organismo social. Sin embargo, al establecer su argumento como una oposición binaria entre el análisis cultural no reduccionista “bueno” y el análisis funcional mecanicista “malo”, Geertz se puso una trampa a sí mismo: todo lo relativo al poder, la dominación y la asimetría social cayó del lado “malo”. Una y otra vez, Geertz concluye pareciendo oponer la cuestión del sentido y la del poder. Tal movimiento, visible en la cita precedente, es repetido treinta años más tarde aún con más fuerza:

Por mucho que concentremos nuestra atención sobre los hechos supuestamente duros de la existencia social –quién posee los medios de producción, quién tiene las armas, los informes o los periódicos–, los hechos supuestamente blandos de la existencia –qué piensa la gente de la

vida humana, cómo piensan que se debería vivir, en qué basan sus creencias, qué legitima el castigo, en qué se sustenta la esperanza— se agolparán para poner en duda las representaciones simples del deseo, el poder, el cálculo y el interés.⁷

No se trata de que Geertz ignore la política o el poder, pero es importante reconocer qué hizo y qué no al respecto. Para ello, debemos introducirnos particularmente en uno de sus trabajos empíricos más deslumbrantes, *Negara: El Estado-teatro en el Bali del siglo XIX*.⁸ *Negara* analiza la construcción cultural del “estado” y las formas de regulación y legitimación en otro tiempo y lugar. Es un *tour de force* de investigación histórica y etnográfica, de análisis social-político-económico y de interpretación cultural. Está escrito específicamente contra cualquier forma de reduccionismo político-económico:

No es difícil —de hecho, es fatalmente fácil— encajar el Estado balinés en uno de estos modelos familiares, o en todos a la vez. Nadie que permanezca políticamente dominante puede evitar de alguna manera prometer violencia a los recalcitrantes, arrancar apoyo a los productores, retratar sus acciones como sentimiento colectivo, o justificar sus decisiones como práctica ratificada. Sin embargo, reducir el *negara* a tan cansinos lugares comunes, la ajada moneda del debate ideológico europeo, sería dejar que se escapara de nuestra vista lo más interesante que nos puede aportar.⁹

Geertz sostiene más allá de toda duda que el poder se organiza de forma diferente, y a veces profundamente diferente, en otros lugares y tiempos, y que los sistemas políticos no son sólo sistemas de control sino también sistemas de sentido. Sin embargo, termina sobrestimando su punto de vista. Las dimensiones menos exóticas del poder, que reconoce como operativas, aparecen tan subordinadas al argumento cultural que quedan virtualmente abandonadas.

⁶ Clifford Geertz, “Religion as a Cultural System”, en *The Interpretation of Cultures* (1966; reimpresión, Nueva York, 1973), 125. [Para la versión en castellano, Clifford Geertz, “La religión como sistema cultural” en *La interpretación de las culturas*, traducción Alberto L. Bixio (Barcelona: Gedisa, 2001), 117].

⁷ Clifford Geertz, *After the Fact: Two Countries, Four Decades, One Anthropologist* (Cambridge, 1995), 43. [Para la traducción, Clifford Geertz, *Tras los hechos. Dos países, cuatro décadas, un antropólogo*, traducción Miquel Aramburu (Barcelona: Paidós, 1996), 52].

⁸ Clifford Geertz, *Negara: The Theater State in Nineteenth-Century Bali* (Princeton, 1980).

⁹ *Ibid.*, 123. [Para la traducción, Clifford Geertz, *Negara. El Estado-teatro en el Bali del siglo XIX*, traducción Albert Roca Álvarez (Barcelona: Paidós, 2000), 219].

A lo largo de las últimas dos décadas, en cambio, la cuestión del poder y la dominación se ha hecho crecientemente central en otras áreas dentro de la teoría cultural.¹⁰ Desde diferentes direcciones –los estudios críticos (feministas, étnicos, post-coloniales y de minorías), varios post- y neo-marxismos, y los influyentes trabajos de Michel Foucault–, las cuestiones del poder se han desplegado por el paisaje teórico.¹¹ Dentro de este cambio general, uno de los desarrollos más significativos en el campo de la antropología ha sido la emergencia de la teoría colonial y postcolonial, iniciada en gran parte con la publicación de *Orientalismo* de Edward Said, obra que retoma a su vez los trabajos de Foucault.¹²

La apuesta de Foucault insistía en mirar las formas y las prácticas culturales no en términos de sus “sentidos” (un vocablo sospechoso en el contexto postestructuralista) sino en términos de sus “efectos”, tanto sobre aquellos a quienes se dirigen como sobre los mundos por los que circulan. Por lo tanto, una variedad de prácticas tales como aquéllas que iluminan una sexualidad reprimida –la confesión cristiana o el psicoanálisis, entre otras– son examinadas de acuerdo a los modos en que construyen determinadas posiciones de sujeto para los actores, contribuyendo a la proliferación de regímenes siempre más sutiles de poder y conocimiento modernos.¹³ De una forma similar, Said argumentó que la erudición occidental sobre “el Oriente” debe ser comprendida como un discurso foucaultiano, una “disciplina enormemente sistemática” que emerge del proyecto colonial de poder y a su vez lo constituye. Fue el proyecto “a través del cual la cultura europea fue capaz de manejar –e incluso producir– el Oriente política, sociológica, militar, ideológica, científica e imaginariamente.”¹⁴

El giro Foucault/Said, junto con los otros giros teóricos hacia el poder del poder, noquea –o restringe drásticamente– las preguntas sobre el sentido y la “cultura” tal como las propone Geertz. El argumento principal de este artículo fundamentará, e intentará demostrar, la vigencia del sentido y la cultura propuestos por Geertz, reconociendo a su vez la importancia del giro hacia el poder. Más allá de sus falencias teóricas o conceptuales, este giro introdujo una serie de cuestiones que no pueden ser ignoradas. Una de ellas es la idea misma de orientalismo. En la primera parte del artículo, procuraré mostrar los modos en que el orientalismo estructura las percepciones, las representaciones y el trato que los escaladores

¹⁰ Para un repaso de estos y otros desarrollos en el contexto de la antropología, véase Sherry B. Ortner, “Theory in Anthropology Since the Sixties”, *Comparative Studies in Society and History*, 26, nro. 1 (1984): 126-66.

¹¹ Dirks, Eley y Ortner, *Culture/Power/History*.

¹² Edward M. Said, *Orientalism* (Nueva York, 1979).

¹³ Entre otros, Michel Foucault, *History of Sexuality*, vol. 1 (Nueva York, 1978).

¹⁴ Said, *Orientalism*, 3.

occidentales dan a los sherpas en relación al extraordinario nivel de riesgo mortal implicado en el montañismo himalayano. En la segunda mitad del texto, retornaré sobre la importancia de una perspectiva geertziana, particularmente en tanto nos permite comprender la construcción cultural del (o de los) otro(s) lado(s) del poder: la agencia y la “resistencia”.

Muerte y Orientalismo

Los sentidos del escalar. Aunque en esta sección me interesa analizar el orientalismo como un discurso que produce ciertos efectos, no puedo evitar comenzar por los modos en que el despliegue del discurso orientalista, en momentos y encuentros particulares, depende de lo que puede concebirse como fallas de sentido.

El montañismo himalayano tomó forma hacia las últimas décadas del siglo diecinueve, en los límites del Imperio Británico en la India. Desde sus comienzos, las expediciones contrataron cargadores para llevar sus bienes y asistirlos en las tareas de la expedición –cocinar, limpiar, montar y desmontar campamentos. A medida que los bienes se transportaban a mayor altura, los cargadores necesitaban aprender al menos algunas habilidades técnicas del montañismo. Casi desde sus inicios, los hombres de un grupo étnico llamado Sherpa se distinguieron por su destreza en las alturas, y pronto dominaron el trabajo de cargador en el montañismo himalayano –tan así fue que el término *sherpa* devino sinónimo de cargador de alta montaña.¹⁵

Entre los sahibs y los sherpas, siempre existió un diferencial de poder (que será discutido más adelante) pero también una profunda diferencia en los sentidos que cada uno atribuía al montañismo. Para los sahibs, escalar era claramente una forma de “juego profundo”. Geertz tomó la idea de juego profundo de Jeremy Bentham, quien la utilizaba para pensar aquellos juegos en que se compromete tanto que no parece valer la pena jugar –y aún así las personas igual juegan. El argumento de Geertz es que las personas se involucran en ciertas formas de juego profundo todo el tiempo, no porque no puedan reconocer las bajas chances o la inutilidad del juego sino porque tal juego compensa a sus practicantes en términos de la producción de sentido, de la penetración en dimensiones importantes de vida y experiencia.¹⁶

El montañismo encaja en este cuadro casi perfectamente. En la abundante literatura autobiográfica sobre montañismo, los escaladores suelen relatar de forma fascinante las clases de sentidos y discernimientos que este deporte les brinda: escriben sobre la fibra moral del yo

¹⁵ Sherry B. Ortner, *Life and Death on Mount Everest* (Princeton University Press, en prensa).

¹⁶ Clifford Geertz, “Deep Play: Notes on the Balinese Cockfight”, en *Interpretation of Cultures*.

interno, sobre la naturaleza de los lazos y la amistad, sobre la calma y la paz de las frías alturas contra el ruido y el alboroto de la sociedad moderna. Todo ello hace que el riesgo de accidente y de muerte valga la pena; de hecho, parece que es justamente el riesgo de accidentes graves o fatales aquello que produce la recompensa de sentido.¹⁷ Como un autor sugirió recientemente, saboreando en parte el momento:

Si [la muerte es] producida correctamente (durante un ascenso, un descenso o en un vivac), borrarse de la lista de los vivos confiere gloria alrededor: para los muertos por probar su voluntad de escalar, para la montaña por el nuevo respeto que demanda y para los sobrevivientes por el coraje de continuar frente al desastre. A diferencia de cualquier otro deporte, el montañismo requiere que sus jugadores mueran.¹⁸

Sin embargo, nada de lo dicho es cierto para los sherpas, quienes participan de las expediciones con un conjunto de intenciones muy diferente. De hecho, existe una doble disyunción –entre los motivos y entre el poder de sahibs y sherpas. Sobre esta doble disyunción, se apoya el orientalismo que ha caracterizado la construcción sahib de los sherpas a lo largo del siglo XX. Por orientalismo, entiendo aquí no sólo una clase de “alterización” racista sino también un anhelo de solidaridad o incluso de identidad con el otro que (quizá) diferencia al orientalismo del racismo clásico. Tal anhelo no puede ser desarrollado aquí, pero es una dimensión importante de la relación sahib-sherpa y está implícito en la discusión.

En cualquier caso, prácticamente toda la evidencia indica que el motivo *primario* de los sherpas para escalar ha sido siempre el dinero. La fama, o el “nombre”, también han resultado importantes pero, en gran parte, por sus efectos lucrativos. Esto no significa que los sherpas sean insensibles a la belleza de las montañas, o a las amistades que puedan desarrollar durante las expediciones, o a los placeres de la competición... Más aún, otras clases de motivos han comenzado a jugar un papel mayor en la relación de los sherpas con el montañismo recientemente, incluso una sensación de “desafío” similar a la de los sahibs y cuestiones de identidad cultural que serán discutidas en otro contexto. No obstante, para la mayor parte del

¹⁷ Thompson (“Risk”, 45) analiza cómo el riesgo es central para lo que denomina “la estética del montañismo de alto nivel”. Véase también Richard G. Mitchell, *Mountain Experience: The Psychology and Sociology of Adventure* (Chicago, 1983), 156-58. Mitchell intenta distinguir entre dificultad y riesgo como motivadores del montañismo, argumentando que la mayoría de los montañistas buscan la primera pero no el segundo. Su argumento no me convenció enteramente.

¹⁸ Bruce Barcott, “Cliffhangers: The Fatal Descent of the Mountain-Climbing Memoir”, *Harper’s*, Agosto 1996, 65.

siglo XX, para la mayor parte de los individuos sherpas, la motivación primaria para escalar ha sido el dinero y el beneficio material. Comparado a cualquier otra forma de trabajo “no calificado” (esto es, no basado en la alfabetización) disponible en la región, escalar ha sido siempre mejor pago, y ha producido otras formas de ingreso (venta de equipamiento, viajes al extranjero).¹⁹

Dadas las diferentes perspectivas, la muerte juega un papel enteramente diferente en la economía de sentidos del montañismo para los sherpas respecto al que juega para los sahibs. Para los sahibs, el riesgo de muerte hace glorioso al deporte; para los sherpas, no existe nada noble en el riesgo en sí; sólo existe una amenaza que debe ser manejada, negociada. Para los sahibs, la vida ordinaria palidece frente a la intensidad del montañismo; para los sherpas, el montañismo es sólo la forma mejor paga de sustentar la vida ordinaria. Esto significa que, una vez que la muerte ocurre durante las expediciones (como sucede con frecuencia), habrá un bache altamente problemático entre las reacciones de los sahibs y las de los sherpas. Antes de llegar a ello, sin embargo, algunas palabras sobre el nivel de riesgo involucrado.

Riesgo. El montañismo de altura es uno de los deportes más peligrosos que existen. El tipo más frecuente de muerte es súbito y chocante –deslizarse por una superficie escarpada, caer en una grieta, o (la causa mayor en términos numéricos) quedar sepultado bajo una avalancha.²⁰ Pero también ocurren muertes lentas por “mal de altura”, una frase aparentemente inocua que refiere a las secuelas de la inhalación inadecuada de oxígeno, tales como infartos, edemas cerebrales, edemas pulmonares y otros colapsos corporales.

Resulta difícil recabar estadísticas precisas sobre las tasas de muerte en el montañismo himalayano; varios números se apiñan.²¹ “Uno de diez escaladores de los Himalayas no vuelve”.²² “La tasa de muertes en expediciones al Everest llega a uno sobre ocho”.²³ “Por cada diez escaladores que entran en la pendiente de hielo [del Everest], uno no sale”.²⁴ “Por

¹⁹ Thompson (“Risk”, 45) cuestiona la idea de que los sherpas se hayan involucrado en gran medida por el dinero. No concuerdo con él en este punto pero debo dejar la discusión para otro contexto.

²⁰ Mientras trabajaba en el primer borrador de este artículo en 1995, la muerte en el K2 de Alison Hargreaves, la primera mujer en escalar el Monte Everest sin oxígeno, fue informada por radio; cuando trabajaba en el segundo borrador en 1996, me enteré del desastre con que doy comienzo al texto.

²¹ Doug Scott, en “Himalayan Climbing: Part Two of a Personal Review”, *Mountain* 101 (1085): 32, se quejaba de la falta de información confiable sobre los accidentes en el montañismo himalayano: “Los editores de las revistas tienen la responsabilidad de publicar información detallada y estadísticas de los accidentes así como de [los casos de] éxito para que sepamos qué nos espera”.

²² Arlene Blum, *Annapurna: A Woman's Place* (San Francisco, 1980), 20.

²³ Jon Fleming y Ronald Faux, *Soldiers on Everest: The Hoint Army Mountaineering Association–Royal Nepalese Army Mount Everest Expedition, 1976* (Londres, 1977), 40.

²⁴ Stacy Allison con Peter Carlin, *Beyond the Limits: A Woman's Triumph on Everest* (Boston, 1993), 206.

cada dos escaladores que alcanzan la cima [del Everest], otro murió en el intento”.²⁵ Elizabeth Hawley, una periodista extremadamente bien informada que ha vivido muchos años en Katmandú, dijo a un reportero en 1966: “Alrededor de 4.000 personas intentaron escalar el Everest, 660 tuvieron éxito, y 142 murieron”.²⁶ De acuerdo con sus palabras, entonces, la proporción sería de una muerte por cada cinco ascensos exitosos. Con respecto a los sherpas exclusivamente, “desde 1950 hasta mediados de 1989, 84 sherpas murieron en expediciones”.²⁷ En el Everest solo, “de los 115 escaladores que murieron, 43 eran sherpas”.²⁸

Lo impreciso e incomparable de las cifras –sin hablar de lo impersonal de las estadísticas en general– no debería conducir al lector a pasarlas por alto. Si uno mira la cuestión desde el punto de vista del actor, la sensación de una muerte repentina, cercana y despiadada se vuelve casi abrumadora. Probablemente no exista un solo escalador de los Himalayas que no haya perdido al menos a un amigo cercano –y en general a muchos más– en un accidente de montañismo, ni existe tampoco uno que no haya estado en al menos una expedición que sufrió un accidente fatal o una muerte. El gran escalador británico Chris Bonington suma lo que denomina su “catálogo de muertes”: de ocho personas con quienes escaló en una expedición particular, cuatro están ahora muertas; de diez personas con quienes escaló en otra expedición, cuatro están ahora muertas; y así, hasta un total de quince sobre un total de veintinueve.²⁹

Prácticamente lo mismo puede decirse de los sherpas. De los más de treinta sherpas que entrevisté a propósito de sus experiencias en expediciones, no hubo ninguno que no hubiera perdido al menos a uno (y en general a más) de sus amigos cercanos, de los pobladores de su aldea o –a diferencia de la mayoría de los sahibs– de sus parientes en un accidente de montañismo, ni ninguno de ellos carecía de la experiencia personal de una expedición con víctimas fatales. De hecho, algunos de los sherpas que escalaban daban cuenta de accidentes fatales en casi todas las expediciones para las que habían trabajado. Incluso puede decirse con relativa certeza que no existe ningún sherpa –hombre, mujer o niño, escalador o no escalador– que no conozca personalmente a un sherpa muerto en el montañismo.

²⁵ Patrick Morrow, *Beyond Everest: Quest for the Seven Summits* (Camden East, Canadá, 1986), 63.

²⁶ Citado en Claudia Glen Dowling, “Death on the Mountain”, *Life*, Agosto 1996, 42.

²⁷ James F. Fisher, *Sherpas: Reflections on Change in Himalayan Nepal* (Berkeley, 1990), 146.

²⁸ Jim Carrier, “Gatekeepers of the Himalaya”, *National Geographic*, 6 de diciembre de 1992, 82.

²⁹ Chris Bonington, *The Everest Years: A Climber's Life* (Nueva York, 1987), 246.

No debería sorprender entonces (al menos a los no montañistas) que, bajo ciertas condiciones al menos, cualquier sherpa pueda sentirse aterrorizado, en pánico o completamente desmoralizado durante un ascenso. Ocurre más frecuentemente cuando ha habido una muerte en la expedición, pero también puede ocurrir bajo condiciones extremadamente peligrosas o cuando un individuo ha zafado increíblemente de la muerte o está exhausto. Aún así el tema de mostrar miedo (extremo) o de colapsar abre varias formas de orientalismo clásico hacia los sherpas: si muestran terror u otras formas de emoción fuerte al momento de un accidente, los sahibs los ven con desprecio y a veces responden con la fuerza; si no muestran miedo u otros sentimientos fuertes en tales momentos, su falta aparente de reacción es vista como una forma extraña, y casi inhumana, de “fatalismo oriental”.

Colapso sherpa y desprecio sahib. Los sherpas sufrieron colapsos de terror en numerosas expediciones. En algunos casos un sahib permitió tales sentimientos considerándolos normales y humanos. Los miembros de la expedición suiza de 1952 merecen una mención especial al respecto, por sus palabras sobre algunos sherpas que se negaron a continuar bajo condiciones extremas:

El frío y el viento son ahora tan crueles que dos sherpas, otra vez Ang Norbu y Mingma Dorji, temiendo el congelamiento, se detuvieron, se negaron a continuar y declararon que van a descender. ¿Cómo detenerlos? Además, ¿tenemos el derecho de hacerlo? En aventuras de este tipo, el hombre debe permanecer libre como único juez de lo que puede, y de lo que quiere, hacer.³⁰

El respeto de los sahibs suizos, ya sea por los sentimientos de los sherpas o por sus juicios en lo extremo del peligro, les costó mucho: esta fracasada expedición de 1952 había recibido el

³⁰ Gabriel Chevalley, René Dittert y Raymond Lambert, *Avant-premières à l'Everest* (n.p., 1953), 162, traducción propia. Una pequeña nota sobre los nombres sherpas (uno podría escribir un ensayo entero al respecto): los sherpas suelen tener (no siempre) dos nombres propios (como *Mingma Dorji*), de los cuales el primero (aquí, *Mingma*) suele ser el día en que la persona nació (*Mingma* significa martes) y el segundo es un nombre más personal. Más aún, algunos niños sherpa llevan *Ang*, que significa *niño*, pegado a sus nombres. Este apelativo puede perdurar una vez que crecen (como *Ang Norbu*, en el caso aquí citado). Los sherpas no suelen tener apellido o nombre de familia, si bien en contextos urbanos o internacionales usan *Sherpa* como su apellido, a excepción de los lamas que usan *Lama*. Finalmente, los sahibs (no del todo llamativamente) suelen confundir aún más esta situación en sus escritos, volviendo imposible saber si el Mingma de la expedición A es el mismo Mingma de la expedición B, o, incluso peor, si es el mismo que un cierto Ang Mingma o Mingma Norbu de la expedición C. Por ello, uso los nombres sherpa siguiendo el listado completo de nombres provistos por cada texto o por el individuo en cuestión.

primer permiso para escalar el Everest por la ruta a través de Nepal, camino que permitió el triunfo británico al año siguiente.

Normalmente, sin embargo, los sahibs respondieron a las muestras de miedo de los sherpas (como mínimo) con desprecio. En la expedición al Everest de 1922, por ejemplo, siete sherpas (y ningún sahib) murieron en una avalancha. Aunque los sahibs quedaron ellos mismos preocupados por las muertes de los sherpas, interpretaron las reacciones de los sherpas sobrevivientes a través de lentes orientalistas. John Noel, por ejemplo, escribió que los sherpas sobrevivientes “habían perdido completamente el ánimo y estaban llorando y temblando como bebés”.³¹ En la expedición alemana de 1931 al Kangchenjunga, uno de los altos sherpas murió y los otros cargadores se inquietaron sobremanera; sólo tres escalaron sobre el lugar donde había caído su compañero.³² Más tarde, dos de los que continuaron “colapsaron en llantos”, en gran parte porque, luego de que tantos otros habían abandonado, estaban seriamente sobrecargados de trabajo. Aún así el líder, Paul Bauer, escribió: “Necesitaban alguna conexión con el mundo que dejaron atrás para fortalecer su vínculo con la realidad y evitar los sentimientos supersticiosos”.³³

En la expedición alemana de 1938 al Nanga Parbat, liderada nuevamente por Herr Bauer, la expedición tropezó con los cadáveres de un sherpa y un sahib sepultados durante un ascenso de 1934. Los sahibs intentaron evitar que los sherpas vieran los cuerpos pero “el instinto es demasiado poderoso entre estos hijos de la naturaleza”. Luego, sólo un cargador subió más allá del campamento IV.³⁴ Por su parte, Klaus Becker Larsen, quien intentó ascender solo al Everest en 1951, escribió: “Cuando enfrentan peligros y privaciones reales, [los sherpas] bajan sus colas como la mayoría de los pueblos primitivos entre quienes la concepción del honor aún no ha surgido”.³⁵

Cuando los sherpas se niegan a escalar por miedo y desmoralización, y, aún así, no importa por qué razón, los sahibs necesitan imperiosamente que continúen, los sahibs han recurrido frecuentemente a la fuerza para hacerlos seguir. De tal forma, en la expedición de 1931 al Kangchenjunga antes mencionada, los alemanes sintieron que la única opción era forzar a dos

³¹ Capitán John Noel, *The Story of Everest* (Nueva York, 1927), 157.

³² Paul Bauer, *Kangchenjunga Challenge* (Londres, 1955), 137, 155; Kenneth Mason, *Abode of Snow: A History of Himalayan Exploration and Mountaineering* (Londres, 1955), 199. No distinguí a los sahibs por etnicidad, en tanto tal distinción podría reproducir estereotipos.

³³ Bauer, *Kangchenjunga Challenge*, 157.

³⁴ Paul Bauer, “Nanga Parbat”, *Himalayan Journal* 11 (1939): 103.

³⁵ Klaus Becker Larsen citado en Walt Unsworth, *Everest: A Mountaineering History* (Boston, 1981), 253.

sherpas a continuar. El desprecio del propio líder se manifiesta en sus acciones así como se proyecta hacia su “leal sirviente”:

[Luego del accidente fatal]... Dorji se puso histérico, bajó su carga y deshizo la sogá para regresar. Lo sostuvimos firmemente por el cuello y los forzamos a él y a Pasang a seguir con nosotros hasta la terraza. Mi leal sirviente Kami torció los labios despreciativamente cuando los vio siendo arrastrados con la sogá.³⁶

Un ejemplo más reciente, y muy publicitado, sobre el uso de fuerza tuvo lugar en la expedición al Everest de 1978, cuando Reinhold Messner se convirtió en la primera persona en alcanzar la cima del Everest sin oxígeno suplementario. Messner alcanzó el desfiladero sur (próximo a los ocho mil metros de altura) con dos sherpas, pero se desató una gran tormenta y los sherpas quedaron exhaustos. Uno continuaba ayudando pero el otro, Mingma, se enrolló en su bolsa de dormir y –en una práctica bastante común entre los sherpas cuando enfrentan circunstancias imposibles– no dio más respuesta. No es claro qué sucedió luego, pero, según los relatos sherpas, Messner, montado en cólera, pateó y pegó a Mingma para hacerlo mover. Desde el punto de vista de Messner, salvó la vida de los sherpas. Sin embargo, los sherpas lo consideraban de otra manera y se dirigieron a la prensa luego de la expedición, describiendo el comportamiento de Messner como ampliamente inaceptable y poniendo en duda su pretensión (hoy generalmente aceptada) de haber llegado a la cima solo y sin oxígeno.³⁷

Impasibilidad sherpa y “fatalismo oriental”. Por otra parte, muchos testimonios indican que, ante situaciones de extremo peligro o amenaza de accidentes, los sherpas mostraron escaso miedo. Este comportamiento suele encontrar la aprobación y el respeto de los sahibs; encaja en sus propias nociones de valentía y es lo que quieren o fueron inducidos a esperar de los sherpas. Existe una clara situación, sin embargo, en la cual los sahibs esperan, y de hecho quieren, que los sherpas sientan o muestren emociones fuertes: cuando realmente ocurre una muerte (en contraste con situaciones casi fatales o muy peligrosas) durante una expedición. Aún así, los sherpas no suelen mostrar ninguna reacción visible. A partir de ello, se ha generado, en la literatura de montañismo escrita a lo largo del siglo XX, la noción de que los

³⁶ Bauer, *Kangchenjunga Challenge*, 156.

³⁷ Reinhold Messner, *Everest: Expedition to the Ultimate*, traducción Audrey Salkeld (Nueva York, 1979); Ronald Faux, *High Ambition: A Biography of Reinhold Messner* (Londres, 1982); Unsworth, *Everest: A Mountaineering History*, 470; *San Francisco Chronicle*, 16 de junio de 1978, 25.

sherpas no quedan tan afectados emocionalmente por las muertes (violentas) como los sahibs, una expresión de una u otra variante de su fatalismo oriental.

En la expedición al Everest de 1922, como ya fue señalado, siete cargadores murieron en una avalancha. Aunque Noel había observado a los sherpas “llorando como bebés” apenas ocurrido el accidente, el General Bruce registró que “hacían a un lado sus preocupaciones muy rápida y livianamente, sosteniendo simplemente que el tiempo de esos hombres había llegado, y que no había más que decir al respecto”.³⁸

Antes de seguir, debo decir que esta comprensión de las reacciones de los sherpas está simplemente mal. Nunca oí a un sherpa quitar importancia a una muerte accidental, violenta o repentina con la idea de que su tiempo había llegado, o que respondía a una orden de lo alto, o de que no importaba porque la persona reencarnaría. En mi propia experiencia, los sherpas resultan muy sacudidos por tales eventos, tanto en términos de la pérdida misma como en tanto signos de algo seriamente incorrecto. Existe cierta lógica al asumir que las personas que creen en la reencarnación (quizá como aquellos que creen en el Cielo) podrían tomar la muerte más livianamente pero –uno podría decir que interesantemente– no es éste el caso.

Un ejemplo más reciente de fatalismo oriental proviene de la expedición británica que encaró al Everest por el sudoeste en 1975. Entonces, un joven cargador sordomudo cayó en un arroyo y se ahogó. Doug Scott y Chris Bonington estaban profundamente afligidos por el accidente (el propio hijo de Bonington se había ahogado algunos años antes) pero “cuando regresamos al campamento, el siempre pragmático Mick Burke señaló que los sherpas no estaban especialmente afectados porque podían quitar importancia al hecho pensando que su tiempo había llegado y que había pasado a una mejor vida”.³⁹

De modo similar, durante el ascenso de Messner en 1978, hubo una avalancha en la pendiente de hielo (una sección muy peligrosa del recorrido). Nadie salió herido y los sherpas parecían tranquilos. Los austríacos atribuyeron la falta de reacción de los sherpas a sus creencias budistas y se deslizaron hacia una línea común del fatalismo oriental: “Es fácil para los sherpas. Sólo creen que todo está ordenado desde arriba”, alguien dijo. “Si uno de ellos muere, entonces así debía ser”.⁴⁰

³⁸ Brigadier-General Charles Granville Bruce, *The Assault on Mount Everest, 1922* (Nueva York, 1923), 76.

³⁹ Chris Bonington, *Everest the Hard Way* (Nueva York, 1976), 78.

⁴⁰ Messner, *Everest: Expedition to the Ultimate*, 86.

Una vez más, los sherpas que escalan suelen quedar profundamente afectados por las muertes en las expediciones.⁴¹ Pueden concluir una escalada donde hubo alguna muerte por un sentido del compromiso o por profesionalismo. Los sahibs pueden pensar que no reaccionan. Pero, de hecho, ciertos individuos suelen dejar de escalar por muchos años o permanentemente luego de tales expediciones. En la expedición francesa al Everest de 1974, por ejemplo, una avalancha mató al líder francés y a seis sherpas. Pasang Nuru fue uno de los sherpas sobrevivientes:

Estaban abriendo la ruta entre los campamentos II y III. Había muchas avalanchas y los sherpas pidieron cambiar la ruta. El líder no estuvo de acuerdo, no quería cambiar la ruta, y subió [al campamento II]. Estuvo una noche, y esa noche una avalancha mató a seis sherpas y al líder [...] El hermano mayor [de Pasang Nuru] murió. Cuando fue a buscar a su hermano, encontró a uno de los escaladores y a dos sherpas vivos descalzos, y los ayudó a descender [...] Luego, dejó de escalar por tres años; sólo hacía *trekking*.⁴²

El cocinero de la expedición de mujeres de Annapurna, Yeshi Tenzing, quedó enterrado en la misma avalancha: “Yeshi sobrevivió, sabiamente decidió abandonar el azaroso negocio de sherpa escalador y pasar a ayudante de cocinero, un trabajo peor pago pero más seguro”.⁴³ Pertemba, quien trabajó con Chris Bonington en muchas expediciones, también dejó de escalar por muchos años luego de una serie de muertes de gente cercana:

El único problema grande en la expedición [liderada por Bonington en 1975] fue que perdieron a un cimero [...] Tenían un servicio fúnebre en el campamento base. Incluso, luego de la expedición, él fue a visitar a la familia del escalador en el Reino Unido [...] No escaló más por tres años [y sólo volvió porque unos viejos amigos que escalaban lo presionaron]. Perdió a muchos amigos que escalaban.⁴⁴

⁴¹ Existen, por supuesto, ciertas variaciones en las reacciones de los sherpas. Muchos pueden reaccionar más intensamente a la muerte de otro sherpa que a la de un sahib, pero los sherpas en general son famosos por entablar relaciones personales cercanas con al menos algunos sahibs durante las expediciones y algunos pueden reaccionar tan intensamente ante la muerte de un sahib que han llegado a sentir cercano, como ante la de un sherpa.

⁴² Ortner, notas de campo, agosto de 1990. Al momento de esta entrevista, él había vuelto a escalar pero quería abandonar.

⁴³ Blum, *Annapurna*, 83.

⁴⁴ Ortner, notas de campo, agosto de 1990.

Un último ejemplo del modo en que las muertes en expediciones afectan a los sherpas es el caso de un escalador veterano, Domai Tsering, quien era el *sardar* (capataz sherpa) en la fatídica expedición de esquí japonesa en la cual seis sherpas murieron. Domai Tsering, quien me alojaba en Khumjung en 1979, me contó la historia:

[La mayoría de los sherpas que formaban parte de la expedición eran sus parientes] porque él era el *sardar*. Tres de los seis que murieron eran parientes suyos, uno era su hermano menor. Su madre, su esposa, él mismo, tuvieron mucho *dukpa*, sufrimiento. Muchos de sus mejores amigos murieron también. Luego de las muertes, los sherpas querían detener la expedición, pero él y los japoneses les dijeron de continuar. Ésa fue la última vez. Nunca más escaló.⁴⁵

Este tipo de reacciones, sin embargo, son invisibles para los sahibs, quienes continúan con la idea de que la muerte no afecta mucho a los sherpas por sus creencias budistas.

En resumen, el orientalismo es real y, como argumentó Said, extraordinariamente impermeable a la disrupción. Con respecto a la muerte en el montañismo himalayo, opera como un mecanismo casi perfectamente foucaultiano/saidiano: “sujeta” a los sherpas, en el doble sentido de construir su identidad (subordinada) y de someterlos a cualquier disciplina /educación que los sahibs eligen realizar. Les crea una posición imposible: si muestran sus miedos frente a la muerte, son niños; si no los muestran –o quizá no se permiten incluso experimentarlos–, no alcanzaron a desarrollar las altas sensibilidades morales de Occidente.

Aún así, tan real como es, el orientalismo constituye sólo una parte de la historia. Hay vida más allá del discurso, aun del más totalizante, y hay modos de reacomodar el mundo más allá de los marcos discursivos de los sahibs.⁴⁶ Es hora de regresar al sentido y a la agencia.

Resistencia densa: la construcción cultural de agencia

En las expediciones, los sherpas fueron vistos realizando diferentes prácticas religiosas (del budismo tibetano) desde los comienzos del montañismo himalayo hasta el presente. Como mínimo, entonan mantras en casi todo momento –en el campamento, al escalar, en situaciones peligrosas o rutinarias. Como máximo, según veremos, montan grandes rituales colectivos de ofrenda a los dioses en el campamento base y empujan a los sahibs a acompañarlos durante los mismos.

⁴⁵ Ortner, notas de campo, otoño de 1979.

La religión es la quintaesencia del dominio de la cultura y del sentido geertziano. Mientras Geertz usa la noción de sentido de diferentes maneras, puede sostenerse que su uso en el contexto de la religión colorea todo lo que el *sentido* significa: es un conjunto de concepciones amplias –sobre cómo es el mundo, cómo se forma, cómo los seres humanos deben conducirse en él– y un complejo de prácticas (“rituales”) cuyo efecto es el de imbuir esas concepciones de autoridad y verdad. Los sentidos religiosos son representaciones del gran cuadro de la vida en un tiempo y un lugar dados, y un conjunto de prácticas a través de las cuales las personas llegan a creer profundamente en tales representaciones.

El sentido así concebido parece llevarnos a gran distancia de Said o de Foucault. Efectivamente –como ya discutí–, Geertz establece una oposición entre los enfoques orientados al sentido y aquéllos orientados al poder, desechando definitivamente los últimos como superficiales y poco iluminadores. Al mismo tiempo, puede argumentarse que el énfasis de los teóricos del poder en los efectos culturales/discursivos/ideológicos, y su falta de interés general en los sentidos y las intenciones tal como los estudia Geertz, construye la misma división desde el lado opuesto. El mismo argumento puede sostenerse respecto a la otra cara del poder, la resistencia. Si las cuestiones del poder tienden a separarse de las del sentido, así también las discusiones sobre resistencia aparecen –como argumenté largamente en otro texto– como culturalmente “blandas”, poco cimentadas en visiones locales sobre el sentido de moralidad, justicia, subjetivación [*subjecthood*] y agencia.⁴⁷

Unas breves palabras sobre el último término: veo la *agencia* como una pieza tanto de la problemática del poder como de la del sentido. En el contexto de las primeras, la agencia es aquello hecho o negado, expandido o contraído, en el ejercicio del poder. Es una (sensación de) autoridad para actuar, o de falta de autoridad y de empoderamiento. Es la dimensión del poder localizada en la vivencia subjetiva de autorización, control, efectividad en el mundo. Enmarcada en las cuestiones del sentido, la agencia representa las presiones de los deseos, las comprensiones y las intenciones en las construcciones culturales. Mucho del sentido descubierto en la interpretación cultural asume, explícita o implícitamente, un actor comprometido en un proyecto, un juego o un drama, un actor que no posee sólo un “punto de

⁴⁶ Argumentos similares sobre los tibetanos de cara al orientalismo británico, pueden encontrarse en Peter H. Hansen, “The Dancing Lamas of Everest: Cinema, Orientalism, and Anglo-Tibetan Relations in the 1920s”, *American Historical Review* 101, nro. 3 (1996): 712-47.

⁴⁷ Sherry B. Ortner, “Resistance and the Problem of Ethnographic Refusal”, *Comparative Studies in Society and History* 37, nro. 1 (1995): 173-93.

vista” sino una proyección más activa de sí hacia algún fin deseado.⁴⁸ En el primer contexto, la agencia (que puede ser resumida como empoderamiento) es tanto una fuente como un efecto de poder; en el segundo (donde sobrescribe el “punto de vista del actor”), es tanto una fuente como un efecto de “cultura”. La agencia ocupa una posición bisagra entre las dos arenas teóricas, abriendo a un gran número de posibilidades como las que se discutirán a continuación.

Al volverme sobre los sherpas, entonces, intento mostrar, a través de una suerte de zigzag entre Geertz y Foucault/Said, cómo la construcción cultural de poder es siempre, simultáneamente, la construcción cultural de formas de agencia y de efectividad para lidiar con otros poderosos.⁴⁹ Realizaré esta tarea considerando, primero, los modos en que el poder y los medios de lidiar con él son configurados en la religión sherpa y, luego, una serie de prácticas que los sherpas realizan durante las expediciones, cuando intentan alcanzar algún grado de control sobre los sahibs y sobre la muerte.

“*El camino del poder*”. Como discutí en otro texto, una gran parte de la religión sherpa predica sobre un conjunto particular de relaciones entre dioses poderosos pero remotos, seres humanos ordinarios y varias clases de seres dañinos o destructivos, “demonios”.⁵⁰ Sin la ayuda y la bendición de los dioses, los humanos son vulnerables a las intrusiones de los demonios que causan estragos en sus asuntos. Las personas no pueden mantener alejados (y mucho menos derrotar) a los demonios por sí mismas; necesitan de la ayuda de los dioses en esa lucha sin fin.

Los dioses modelan cierta forma de poder en la vida social sherpa. En principio, son remotos; luego, se ofenden fácilmente y, al ofenderse, amenazan con retirarse aún más lejos. Las formas básicas de acción religiosa –*kurim*, ritos de ofrenda a los dioses a fin de ganar su protección– son diseñadas para comprometer a los dioses en alianza con los humanos y, consecuentemente, para aprovechar su poder. Los dioses son invitados al reino humano en los rituales y son tratados como huéspedes de honor. Se les obsequian ofrendas abundantes de comida, bebida, incienso y objetos similares. Se los somete a una mezcla de pedidos amables

⁴⁸ Estos argumentos son trabajados más extensamente en mi artículo “Making Gender: Toward a Feminist, Minority, Postcolonial, Subaltern, etc. Theory of Practice”, en Sherry B. Ortner, *Making Gender: The Politics and Erotics of Culture* (Boston, 1996).

⁴⁹ Por supuesto, también Foucault sostuvo esta afirmación pero nunca la desarrolló.

⁵⁰ Sherry B. Ortner, *Sherpas Through Their Rituals* (Cambridge, 1978).

y manipulaciones sutiles diseñados para conducirlos a un papel de protección activa a favor de sus adoradores.

Este pequeño esquema –que enseña cómo lidiar con seres poderosos para convertirlos en aliados contra la maldad de otros– es actuado como ritual una y otra vez en la vida sherpa, desde ofrendas matinales diarias en lo doméstico hasta vastos ritos anuales en los templos. La idea de que uno necesita de un protector poderoso para lidiar con otros seres poderosos (en este caso, para defenderse contra las intrusiones de los demonios) se repite en la relación entre humanos y dioses. Por lo tanto, las personas necesitan de especialistas religiosos con el debido empoderamiento –lamas– para obtener suficiente palanca frente a los dioses.⁵¹

Este paquete de prácticas y creencias constituye la estructura formal de la religión sherpa. Implica *sentido* casi en términos de información (no desdeñable en su descripción). Codifica también un conjunto más general de supuestos sobre el poder: que ciertas clases de poder son malas y caprichosas, y no son objeto de negociación; que otras clases de poder son en principio benévolas pero en la práctica remotas (y en cierta medida poco fiables); que estas clases de poder pueden negociarse, llegando a transformarse en relaciones de apoyo y protección; que tales negociaciones requieren una delicada combinación de solicitud cordial y de manipulación o coerción; etc.

Al empujar el sentido latente un paso más, una afirmación básica sobre la agencia –sobre la habilidad de las personas para realizar cosas en el mundo– aparece en la religión sherpa. Por un lado, existe una posición de humildad –las personas son débiles, no pueden hacer tareas difíciles por sí mismos, necesitan de ayuda y protección. La arrogancia es, como muchos cuentos populares relatan, imaginar que uno puede realizar grandes proyectos por sí mismo. Por otro lado, también aparece una insistencia en que las formas claves de poder son negociables, que el actor puede y debe hacer cosas para comprometer a tal poder y transformarlo en protección, alianza y, a veces (aunque no seguiré esta línea aquí), amistad.

Por lo tanto, aunque los sherpas operan con varias nociones de poder diferentes, una de las más relevantes es una concepción bastante foucaultiana, en la cual el poder es relativamente fluido y transformable a través de la práctica. Mientras uno podría decir que los dioses “tienen poder sobre” los humanos, esta relación aparentemente simple está sujeta a transformación en numerosos aspectos. Por un lado, en la teoría religiosa más esotérica, el poder de los dioses

⁵¹ Véase también Vincanne Adams, *Tigers of the Snow and Other Virtual Sherpas: An Ethnography of Himalayan Encounters* (Princeton, 1996), que argumenta sobre la centralidad de esta estructura.

es, él mismo, un efecto de la creencia y la práctica humanas. Desde esta perspectiva –la versión de “alta religión” sofisticada de la idea de que los dioses se “retirarían” ante la ausencia de fe y ritual–, el poder de los dioses no es una propiedad absoluta que ellos poseen sino que él mismo es producido y alimentado por el “trabajo religioso”. Por otro lado, como acabo de sostener, el argumento también opera en la dirección contraria: el poder de los dioses no habita en algún diferencial absoluto entre dioses y humanos sino que es algo que puede ser aprovechado por los humanos, atado a propósitos humanos, atraído hacia necesidades humanas. Esta visión del poder atribuye mucha agencia a los nominalmente no-poderosos; el juego no se denomina ni reverencia al poder ni “resistencia”, en tanto implica dilucidar formas de reconocer su fuerza y, a la vez, de modelarla para los propios fines.

No es casual que la tradición del budismo tibetano, de la cual la religión sherpa es una ejecución relativamente fiel, se haya denominado “El camino del poder”.⁵² Se trata tanto de una extensa meditación sobre los sentidos, los usos y las apropiaciones del poder en los asuntos humanos como un conjunto de prácticas para comprometerse activa y productivamente a favor o en contra de determinado poder. En otras palabras, lejos de construir algo parecido al “fatalismo oriental”, la religión sherpa construye una clase específica de agencia bastante efectiva. En las próximas secciones del texto, me dirijo a las formas en que estas concepciones se desplegaron en la práctica.

La bendición de los Lamas. A principios del siglo XX, mientras los sherpas comenzaban a participar en el montañismo, también fundaban los primeros monasterios en su región natal de Solu-Khumbu.⁵³ Los monasterios, por su parte, se embarcaron en una campaña para actualizar la religión popular sherpa, puliendo ciertos rituales, agregando nuevos e instando a los individuos sherpas a desarrollar su vida diaria de acuerdo con los preceptos budistas ortodoxos.⁵⁴ Cambios monásticos específicos entran a jugar en este artículo. En términos generales, sin embargo, la fundación de los monasterios y el continuo activismo monástico generaron un incremento del compromiso y de la identidad religiosos entre los sherpas quienes, a su vez, lo llevaron a la experiencia montañista.

No obstante, había un problema. Especialmente en los años iniciales, los altos lamas no parecían muy congraciados con la participación de los jóvenes sherpas en el trabajo expedicionario. Las razones de los lamas eran múltiples –les inquietaba que sahibs y sherpas

⁵² John Blofeld, *The Way of Power: A Practical Guide to the Tantric Mysticism of Tibet* (Londres, 1970).

⁵³ Sherry B. Ortner, *High Religion: A Cultural and Political History of Sherpa Buddhism* (Princeton, 1989).

molestaran a los dioses de la montaña y causaran problemas para toda la comunidad; sentían lástima (como ya veremos) por los jóvenes sherpas que debían subsistir de un modo peligroso; y tal vez veían en el montañismo y otras formas nuevas de trabajo, los primeros atisbos de una cosmovisión y un estilo de vida competidores. En cualquier caso, mientras no podían detener a los jóvenes sherpas, tenían (y tienen) una gran autoridad en la comunidad. Se cree también que tienen el poder para hacer hechizos y magia negra contra sus enemigos. El primer cometido para los sherpas, entonces, fue poner de su lado a los lamas.

Las primeras expediciones al Everest abordaron la montaña desde el lado norte (tibetano), y debieron pasar por el monasterio de Rumbu (“Rongbuk”). El lama principal era el Zatul Rimpoche, el instigador de la fundación de los monasterios sherpas, y, por ende, prácticamente la cabeza espiritual de la religión sherpa. (La fotografía de él que utilicé en la tapa de *High Religion* fue tomada por un miembro de la expedición de 1922).⁵⁵ El lama tenía algunas reservas en torno a la empresa montañista. No contento de tratar con extranjeros, escribió en su diario que “se sentía muy enfermo” al reunirse con los “heréticos” de la expedición.⁵⁶ Tampoco estaba contento con los riesgos a los que exponían a los sherpas. Luego de que siete sherpas murieron en una avalancha durante la expedición de 1922, su líder, el General Bruce, envió dinero al lama para cubrir los ritos funerarios. El lama escribió: “Me sentía lleno de compasión por la suerte de quienes habían atravesado tanto sufrimiento por un trabajo inútil”.⁵⁷

Más tarde, las opiniones y los sentimientos del Zatul Rimpoche fueron representados en un mural dentro del monasterio. Cuando la siguiente expedición pasó por allí en 1924, los monjes le mostraron a John Noel un fresco que habían pintado:

Esta imagen extraordinaria muestra a la enojada Deidad de la montaña rodeada por espectrales demonios danzantes, leones blancos, perros ladrando y hombres peludos, y al pie, atravesado por las lanzas, yace el cuerpo desnudo del hombre blanco que osó violar [al Everest].⁵⁸

⁵⁴ Ortner, *Life and Death*.

⁵⁵ Ortner, *High Religion*.

⁵⁶ Alexander W. Macdonald, “The Lama and the General”, *Kailash: A Journal of Himalayan Studies* 1, nro. 3 (1973): 230.

⁵⁷ *Ibid*, 231; véase también Hancen, “Dancing Lamas”, para una discusión más detallada de este encuentro.

⁵⁸ Noel, *Story of Everest*, 160. Es difícil saber, sin haberlo visto, si el sentido del mural correspondía con lo que Noel pensó. En la iconografía común del budismo tibetano, suelen retratarse figuras de apariencia humana, desnudas, siendo pisoteadas por un dios en su faceta feroz (*takbu*). Pero se suele decir que tal figura desnuda representa un demonio, sometido por el dios. (Por qué los demonios son representados en forma humana en estos contextos es otra pregunta). Sin embargo, la interpretación de Noel también resulta plausible.

Otros lamas plantearon formas similares de inquietud o desaprobación. Tenzing Norgay – quien fue, junto con Edmund Hillary, el primero en alcanzar la cima del Monte Everest– escribió en su autobiografía que, cuando era joven, “los lamas contaban muchas historias sobre el terror de las nieves –de dioses, demonios y criaturas mucho peores que yetis [abominables hombres de las nieves]– que protegía las alturas y traería la ruina a cualquier hombre que se aventurase hasta allí”.⁵⁹ Un individuo sherpa, preocupado por su destino, busca los presagios de los lamas y suele seguir sus advertencias cuando señalan que cierta expedición (o cierto año) es peligrosa para él y no debería ir.⁶⁰ Thomas Laird cita a un lama que en los 80 aún decía que, cuando se viola a las montañas, los dioses huyen y todos los esfuerzos humanos salen mal.⁶¹

Para los sherpas, dado que pensaban continuar escalando, era importante ganar el apoyo de los lamas para lidiar con dioses potencialmente enojados. Si bien, como ya se dijo, es posible ganar la protección de los dioses de manera directa, a través de los propios rezos y peticiones, es mucho más efectivo recurrir a los lamas, quienes no sólo piden ayuda a los dioses sino que, además, tienen el entrenamiento y el empoderamiento ritual para controlarlos. Un factor que pudo haber contribuido a favor de los sherpas fue lo que podemos ver como el lado benévolo del orientalismo sahib. Parece claro que, desde las primeras expediciones, los sahibs estaban fascinados por sus visitas a los monasterios –a Rumbu en la ruta norte (tibetana) y más tarde a Tengboche en el lado sur (nepalí).⁶² Adivino, sobre la base de mi propia experiencia visitando monasterios con amigos sherpas, que éstos les dejaban claro a los sahibs que correspondía hacer grandes donaciones, y que se hacían de hecho donaciones bastante grandes, y que esto tuvo cierto efecto en la actitud de los lamas.

⁵⁹ Tenzing Norgay, *Tiger of the Snows* (Nueva York, 1955), 24. Tenzing era un hombre muy religioso pero, aparentemente, no muy afecto al establecimiento monástico y a los altos lamas. Fue enviado al monasterio de Tengboche cuando niño, pero escapó al ser golpeado en la cabeza por un monje (18). Luego de su triunfo en el Everest, recibió visitas de los monjes en busca de donaciones importantes para su monasterio, a las que se rehusó. En lugar de ello, cedió parte de sus ingresos a una suerte de fondo comunitario (99).

⁶⁰ Véase M. S. Kohli, *Nine atop Everest: Story of the Indian Ascent* (Bombay, 1969), 102; Rick Ridgeway, *The Boldest Dream: The Story of the Twelve Who Climbed Mount Everest* (Londres, 1979). También yo registré los casos de muchos sherpas que buscaban presagios antes de las expediciones. Las adivinaciones de los lamas son siempre un poco negociables. Como sucede con los consejos médicos en la cultura occidental, si el receptor duda del resultado, puede buscar otras adivinaciones o puede solicitar a un lama que rehaga el presagio original desde suposiciones nuevas. Estos tipos de negociación brindan otro aspecto de la agencia de los sherpas y de su falta de fatalismo en relación a la religión.

⁶¹ Thomas Laird, “Mountains as Gods, Mountains as Goals”, *Co-Evolution Quarterly* 31 (Otoño 1981): 127.

⁶² Véase Hansen, “Dancing Lamas”.

Puede parecer tosco sugerir que el dinero ayudó a convencer a los lamas. No quiero decir con esto que no les preocupara el bienestar de los sherpas, o incluso de los sahibs (quienes también son, después de todo, “seres sensibles”). Aún así, como ya señalé, resulta perfectamente apropiado intentar torcer el poder hacia los propios intereses por medio de regalos materiales –de hecho, en esto consisten los rituales de ofrenda. En cierto sentido, todos hacían aquello que, culturalmente hablando, se suponía que debían hacer.⁶³

Ya sea que el dinero de los sahibs surtió efecto o no, sabemos que los lamas se fueron convenciendo paulatinamente. A pesar de las reservas del Zatul Rimpoche con respecto a los extranjeros, él mismo los recibió con hospitalidad en varias oportunidades. La visita a Rumbu se convirtió en una parada fija para las primeras expediciones, y el Zatul Rimpoche se convirtió en una figura tan respetada que, luego de su muerte, fue elogiado en el *Himalayan Journal*: “Para muchas expediciones, un amigo bueno y distinguido”.⁶⁴

De forma similar, el lama reencarnado de Tengboche fue conducido hacia una relación duradera con el montañismo. Al visitarlo en sus habitaciones en Baudha, en las afueras de Katmandú, en 1990, fui testigo del momento en que el *sardar* de una próxima expedición entró y, luego de realizar las donaciones correspondientes, recibió la bendición para un gran puñado de amuletos y un bolsón de arroz dirigido a todos los sherpas en la expedición. (Veremos qué sucede con ese arroz más adelante). Asimismo, el lama desarrolló un proceso estandarizado para recibir donaciones sahibs; como sabe que los sahibs necesitan facturas para fines impositivos, conserva un talonario siempre a mano.

Controlando a los dioses y a los sahibs. Desde el punto de vista sherpa, el montañismo implica un alto riesgo en más de un aspecto. Por un lado, es físicamente peligroso y uno necesita la protección de los dioses para permanecer sano; por otro lado, uno sube acercándose al dominio de los dioses y resulta más factible ofenderlos. La necesidad de resguardo religioso, por un lado, y de activismo religioso, por otro, se ve acrecentada.

No obstante, el problema para realizar las prácticas religiosas adecuadas durante las expediciones ha sido siempre el hecho de que los sherpas no son agentes libres. De un lado, los sahibs suelen pedir que los sherpas lleven a cabo tareas que pueden ofender a los dioses (incluyendo en ocasiones la acción misma de escalar la montaña). Del otro, los mismos sahibs suelen cometer ofensas por su ignorancia. La tarea de los sherpas consiste, entonces, en

⁶³ Véase especialmente el capítulo sobre rituales de ofrenda en Ortner, *Sherpas Through Their Rituals*.

comportarse correcta y efectivamente en términos religiosos a fin de obtener algún grado de protección frente a los riesgos; más aún, deben conducir a los sahibs lo más cercanamente posible de sus propias inquietudes. A lo largo del siglo XX, uno de los mayores puntos de disputa al respecto ha sido la carnicería de animales durante las expediciones.⁶⁵

Para los sherpas del siglo XX, matar es pecaminoso para la persona que mata y, en el contexto del montañismo, ofensivo para los dioses de las montañas. Según todos los relatos, durante la mayor parte del siglo XX, y ciertamente a lo largo de toda mi experiencia con los sherpas, ellos han odiado universal y visceralmente matar cualquier cosa, se perturban mucho cuando deben hacerlo, e intentan por todos los medios evitarlo. Sin ser realmente vegetarianos, suelen recurrir a nepalíes de la casta-carnicera para ejecutar la matanza. Durante las expediciones, sin embargo, están en lo más bajo de la jerarquía; los sahibs generalmente quieren carne fresca y, a menos que los sherpas puedan imponer sus preocupaciones sobre los sahibs, deberán ejecutar la matanza.

La noción de que es importante no matar animales durante las expediciones no es totalmente “tradicional”. El tema de las matanzas constituyó un eje de las reformas monásticas contemporáneas al desarrollo del montañismo. Aunque existe un mandato budista en su contra, no resulta del todo claro en qué medida los sherpas adhirieron a él en el pasado. Sabemos, por ejemplo, que algunos sherpas practicaban sacrificios animales a fines del siglo diecinueve y comienzos del veinte, en una práctica ritual tomada de los hindúes nepalíes.⁶⁶ Cuando el Zatul Rimpoche llegó de Rumbu en 1919 para consagrar el monasterio de Tengboche recientemente construido, advirtió a los sherpas que no debían adorar a un dios nepalí (a quien llamaban con un nombre sherpa, “Nupki Gyelwu”) y que no debían matar animales en sacrificios de sangre. Los monjes de los nuevos monasterios alzaron la cuestión de no matar animales como uno de los ejes centrales en la actualización del budismo sherpa. Claramente, este mandato encontró eco. La adoración de Nupki Gyelwu fue discontinuada y, al menos hacia los 30, los sherpas mostraban la misma clase de profunda aversión a las matanzas que encontré luego durante mi trabajo de campo:

⁶⁴ Hugh Ruttledge, “In Memoriam: The Late Head Lama of Rongbuk Monastery”, *Himalayan Journal* 17 (1952): 159.

⁶⁵ Otra cuestión planteada (más ocasionalmente) es la de caminar sobre las cimas. Algunos sherpas se negaron a caminar (véase Kohli, *Nine atop Everest*, 188) y, en ocasiones, trataron de impedirselo también a los sahibs; véase, por ejemplo, Jim Curran, *K2: Triumph and Tragedy* (Boston, 1987), 84; Elaine Brook, “Sherpas: The Other Mountaineers”, *Mountain* 101 (1985): 37.

Los sherpas sienten una curiosa repugnancia ante el degüello de una oveja. Aman la carne [...] pero evitan la matanza efectiva del animal. Si nadie más los obliga, juegan la suerte entre ellos, y el perdedor suele estar tan turbado que empeora el trabajo, haciendo dos o tres tajos leves con el kukri antes de cortar la cabeza del animal.⁶⁷

En el camino de imprimir el punto de vista monástico en los sherpas que escalan y de demostrar el valor de movilizar a figuras religiosas poderosas para controlar a los sahibs, la expedición al Everest de 1922 fue un momento clave. El Zatul Rimpoche, (como vimos) no muy contento con la situación, pidió a los miembros de la expedición que no se hicieran matanzas ni en las veinte millas que rodean al templo ni en la montaña misma. El General Bruce, líder de la expedición, cumplió con el pedido.⁶⁸ Su famoso acatamiento es considerado una de las razones por las cuales la siguiente expedición, en 1924, obtuvo permiso para escalar.⁶⁹ Al mismo tiempo, la habilidad del Zatul Rimpoche para controlar a esos sahibs poderosos pero indisciplinados favoreció sin duda a los sherpas.

Sin embargo, los sherpas no siempre tienen éxito al intentar mantener a los sahibs bajo control. En la siguiente historia, tuvieron un éxito parcial hasta que todo se desbarató, produciendo los resultados temidos:

Mingma Tenzing contó una historia en que lideraba una expedición holandesa a Makalu [en los setenta]. Los sherpas habían hecho prometer a los holandeses que mantendrían la expedición limpia –sin matar animales ni quemar basura [los malos olores ofenden a los dioses]. La expedición era un éxito total –sin avalanchas ni accidentes. Entonces, cuando todos

⁶⁶ Kathryn March, “Of People and Naks: The Meaning of High-Altitude Herding among Contemporary Solu Sherpas”, *Contributions to Nepalese Studies* 4, nro. 2 (1977): 83-97; Ortner, *Life and Death*.

⁶⁷ H. W. Tilman, *The Seven Mountain - Travel Books* (1938; reimpresión, Seattle, 1983), 473; véase también Tom Weir, *East of Kathmandu* (Londres, 1955), 104-5. Debo confesar que mi propia historia, registrada durante mi primer trabajo de campo en 1966, tiene resonancias con la de Tilman. Era mi primer cumpleaños en el campo y, con Bobby Paul (mi marido entonces, y un buen amigo y colega hoy), decidimos celebrarlo. Compramos un pollo y le pedimos a nuestro asistente, Norbu (no es su nombre real), que le preguntara a un pobre hombre Chhetri que vivía en la aldea si podía matarlo para la cena –no, se imaginaran, matarlo él mismo. Norbu postergó su partida por varias horas, luego desapareció por muchas horas más. Una vez que había oscurecido, regresó con el pobre animal muerto, lo desplumó con malhumor y lo trozó, con huesos y todo, con un *kukhuri* desafilado, dejándolo lleno de astillas; luego, lo cocinó rápidamente. Mi “fiesta” de cumpleaños consistió en grandes bocados de un pollo traicionero, comido tarde en una casa ya fría. Nunca más le pedimos a Norbu que llevara a matar otro animal.

⁶⁸ Bruce, *Assault on Mount Everest*.

habían regresado al campamento base, los sahibs decidieron armar una celebración y mandaron matar un búfalo en una aldea cercana. Esa noche hubo una avalancha terrible que los habría matado a todos –llegó hasta la altura del campamento base pero, a último momento, las grandes rocas se desviaron hacia ambos lados, esquivándolos.⁷⁰

Por la misma época, los sherpas resultaron más exitosos con otra expedición:

Sonam Girmi llegó al Paso Francés para dirigir la provisión justo a tiempo para salvar una gallina de convertirse en cena. Sin emoción, pero con obvia preocupación, Sonam nos dijo que sería inapropiado matar algo en la montaña que uno está por escalar. Su voz era tranquila; la acción correcta estaba clara para él, pero una larga experiencia le había enseñado que los sahibs no suelen advertir precauciones tan simples. La gallina fue enviada a Tukche y comimos arroz y repollo.⁷¹

En situaciones así, el control de los sahibs no está nunca garantizado, especialmente –como predice la religión sherpa– sin el respaldo y la autoridad de una figura como el Zatul Rimpoche. Lo incontrolable de los sahibs, mientras mantienen control sobre los sherpas, forma parte justamente del sentido de decir que ellos “tienen poder”. Puede no ser casual que los sherpas hayan tenido más éxito con la regla de no matar a partir de los setenta, cuando la contracultura pisaba fuerte en Estados Unidos y en Europa; una época de cambios hacia una relación más igualitaria con los sahibs (que no será explorada aquí). Pero, mientras la cuestión de las matanzas en la montaña no se resolvió nunca completamente, existe otra práctica en la cual los sherpas tuvieron un éxito más visible:

La evolución del gran Puja en el campamento de base. Si una cara de la tarea de ganar y mantener la protección religiosa consiste en evitar ofender a los dioses, la otra cara comprende, como ya fue señalado, petitionar activamente por su apoyo y agradecerlos con ofrendas. Por lo menos, uno debe entonar o musitar mantras, y la mayoría de los sherpas realiza ambas tareas como ritual diario y en momentos atemorizantes o peligrosos.⁷² El

⁶⁹ Ian Cameron, *Mountain of the Gods* (N.York, 1984), 188; Ruttledge, “In Memoriam”, 159. De hecho, la regla de no matar fue condición en el permiso para escalar otorgado por el Dalai Lama. Véase Hansen, “Dancing Lamas”.

⁷⁰ Ortner, notas de campo, agosto de 1990.

⁷¹ Andrew Harvard y Todd Thompson, *Mountain of Storms: The American Expeditions to Dhaulagiri, 1969 and 1973* (Nueva York, 1974), 96.

⁷² Los mantras no son oraciones; no se dirigen a los dioses para obtener una respuesta sino que esperan funcionar automáticamente, generando el mérito y la protección directamente.

sonido de sus voces entonando mantras es un rasgo casi fijo de las expediciones, tanto en los campamentos como durante los viajes. Más aún, los sherpas realizan pequeñas ofrendas a los dioses, individualmente o en pequeños grupos, al empezar el día, y llevan consigo arroz bendito por los lamas (o, en su defecto, arroz sobre el cual ellos mismos recitan una bendición) para esparcir a los dioses en momentos de gran peligro:

Al día siguiente, subimos hasta el campamento 2. Nima Tenzing llevaba consigo una bolsa repleta de arroz santificado. Al llegar a grietas, laderas o seracs aparentemente peligrosos, desparramaba arroz sobre los mismos entonando oraciones. [...] Cuando Nima llegó al campamento 2, miró a las hileras de seracs y arrojó el arroz restante como si barrera sobre toda la cara noroeste del Kangchenjunga.⁷³

En otro ejemplo, un escalador, abatido y casi inmovilizado por un bloque de hielo, fue desenterrado: “Cuando se iba, vio a uno de los sherpas, un joven que parecía menor de veinte años, de pie sobre el agujero creado por el bloque, entonando un mantras y arrojando arroz sagrado bendito por un lama”.⁷⁴

Anécdotas de este tipo son relatadas con tono condescendiente; es común que los sahibs consideren tales prácticas como “supersticiosas”. Sin embargo, el hecho es que los sherpas no sólo ganaron espacio para tales prácticas menores –pero importantes para ellos– sino que también han ampliado sistemáticamente ese espacio a lo largo del tiempo. En especial (y quizá significativamente) desde los 70, los sherpas comenzaron a organizar sus rituales de ofrenda en una escala pública mayor, reclutando a los sahibs para participar. Rituales de ofrenda cada vez más grandes y serios en los campamentos base, o *pujas*, aparecen en la bibliografía sobre expediciones.⁷⁵

Al principio, los sherpas podían dudar sobre su propia autoridad (religiosa) para realizar *pujas*. A pesar de que los individuos laicos pueden orar por sí mismos, los rituales públicos están supuestamente a cargo de lamas debidamente empoderados. Los reclamos del *establishment* religioso son muy claros al respecto –los rituales conducidos por personas no correctamente empoderadas son, como mínimo, vacíos e ineficaces (simple “canto y baile”,

⁷³ Peter Boardman, *Sacred Summits: A Climber's Year* (Seattle, 1982), 116.

⁷⁴ Dick Bass y Frank Wells con Rick Ridgeway, *Seven Summits* (Nueva York, 1986), 116.

⁷⁵ *Puja* es un término nepalí/hindí para cualquier clase de ritual religioso. En la actualidad, se suele usar entre los sherpas urbanos, no tanto en las aldeas (reemplazando el término tibetano/budista *kurim*). Generalmente, aparece escrito en la forma colonial británica, con una *h* al final.

como dicen los sherpas) o, como máximo, peligrosos porque enojan a los dioses, pudiendo causar la locura del infractor. Por ende, en el primer *puja* que encontré en la bibliografía sobre expediciones, algunos sherpas leían las oraciones seriamente mientras otros bromeaban y reían a su alrededor.⁷⁶

No obstante, una aproximación más seria a los *pujas* se desarrolló rápidamente, y en la actualidad, estos eventos largos y elaborados forman parte habitual de cualquier expedición importante. En ocasiones, los sherpas solicitan un poco de cooperación por parte de los sahibs y, si no les resulta tan inconveniente, éstos suelen complacerlos:

[Lopsang, el *sardar*] explicó que, para escalar la montaña sin problemas, debíamos hacer una ceremonia en la cual izáramos banderas y realizáramos ofrendas de comida y bebida en honor de los dioses de la montaña. Como era un momento inoportuno para la realización de banderas según el calendario tibetano, debíamos esperar hasta septiembre para que una fábrica de banderas de oración en Katmandú las hiciera. Luego, tardarían al menos doce días más en traerlas [...] Afortunadamente, el tiempo de la ceremonia coincidía con el cronograma que yo había planeado para la escalada.⁷⁷

Más aún, mientras en ocasiones los sahibs les dan el gusto a los sherpas, en otras oportunidades se suman buscando compartir los beneficios de los rituales, al menos en el nivel durkheimiano de promover la solidaridad social entre todos los miembros de la expedición:

Algunos sherpas pasaron la tarde construyendo un altar de piedra de seis pies de alto en el extremo del campamento, alzando un poste en el centro para colgar allí líneas con nuestras banderas de oración.

Antes de dar nuestros primeros pasos en la montaña, una mañana nos levantamos bien temprano para reunirnos alrededor del altar para el Pujah, una ceremonia de bendición budista [...] No comprendíamos el significado religioso que los sherpas daban a la ceremonia pero nos dio la oportunidad de sentirnos juntos en un esfuerzo de equipo.⁷⁸

⁷⁶ Bonington, *Everest the Hard Way*, 76.

⁷⁷ Blum, *Annapurna*, 89-90; véase también Bass y Wells, *Seven Summits*, 118.

⁷⁸ Allison, *Beyond the Limits*, 206. Los efectos positivos del “pujah” para el “esfuerzo de equipo” duraron poco tiempo. Según Allison, la expedición sucumbió luego ante comportamientos individuales maliciosos y egoístas.

Por su parte, el hecho de que los *pujas* ya llevan casi un cuarto de siglo realizándose parece haber acarreado efectos de largo plazo en el modo en que los sherpas ven su relación con los dioses. Así como los altos lamas fueron atraídos desde una postura inicial de resistencia, también el lama de Tengboche ha afirmado recientemente: “Antes a los dioses no les gustaba que se escalara, pero todo ha cambiado”.⁷⁹

En los grandes *pujas*, los sherpas encontraron una manera para hacer que las diferentes formas de poder con las cuales lidian, trabajen sinérgicamente. Comprometen a los sahibs en el importante trabajo religioso de agrandar a los dioses, no sólo haciendo que los sahibs asistan a las ceremonias (como en el episodio descrito) sino también solicitándoles que contribuyan con comida y bebida durante las ofrendas (según las crónicas, incluyendo también botellas de escocés), lo que los sahibs parecen realizar con entusiasmo. Aquello de lo que los sahibs tal vez no se den cuenta es que el objetivo del *puja* es precisamente comprometer a los dioses para proteger a los sherpas de los riesgos creados por los sahibs.

A pesar de los esfuerzos, de todos modos...

La muerte sucede

Se recordará que los sherpas suelen parecer impasibles frente a la muerte durante las expediciones y que esto dispara varias respuestas orientalistas por parte de los sahibs. También he señalado que, en paralelo al desarrollo del montañismo, tuvo lugar un movimiento hacia prácticas budistas más elevadas entre los sherpas. Aunque es arriesgado establecer una conexión simple entre ambos hechos, los mismos sherpas buscaron, siempre que pudieron, atraer la religión al montañismo. Frente a la muerte, la religión provee modos de transformar el poder en protección; una vez que la muerte ocurre, la religión puede ofrecer otras cosas, entre ellas, modos de manejar sentimientos intensos para seguir con la vida.

En el nivel de la religión popular, común a todos los sherpas, existe un mandato contra la exhibición de emociones fuertes respecto de la muerte, para el cual existen varios fundamentos. Uno sostiene que el difunto aún no ha partido totalmente (en especial, en el caso de accidentes violentos) y oír los llantos de los vivos le hará difícil romper sus lazos y continuar su camino. A veces también se dice que llorar mucho en los funerales hace que llueva sangre, o que un manto de sangre cubra los ojos del difunto impidiéndole encontrar “el camino”, la vía a un (buen) renacimiento. Este tema refiere en cierto sentido a una cuestión de

⁷⁹ Carrier, “Gatekeepers of the Himalaya”, 84.

género: en la vida ordinaria, las mujeres suelen exhibir una pena intensa mientras que –en general– los hombres no; durante los funerales, los lamas suelen pedir a las mujeres que dejen de llorar, porque oír tales llantos mantiene al difunto apegado a su vida previa o hace que llueva sangre.

Tales mandatos fueron amplificados por los monjes de los nuevos monasterios. Particularmente los monjes son compelidos a moderar sus sentimientos, ya que obstaculizan el trabajo ritual general y el progreso espiritual personal. Uno de los beneficios particulares del entrenamiento religioso es proveer de técnicas para manejar, moderar y apartar las emociones personales fuertes. Si existe algo “oriental” en la aparente falta de reacción de los sherpas frente a la muerte repentina durante las expediciones, puede atribuirse al énfasis religioso en esta clase de disciplina interior (y a la idea de que los hombres son mejores que las mujeres para adquirirla) más que a la idea de destino o de reencarnación.

Asimismo, el énfasis religioso en la disciplina interior está profundamente vinculado al tema de la construcción cultural (aquí, religiosa) de poder y agencia, central para este artículo. Al disciplinarse a sí mismos a través de la meditación y otras prácticas, los lamas obtienen los poderes que les permiten controlar a los dioses. El modelo religioso antes discutido, en el cual laicos relativamente débiles necesitan a los lamas para controlar a los dioses, se funda en la idea de que el poder crece de la auto-disciplina religiosa, aprendida por los profesionales religiosos entrenados y no por los laicos.

Aún así, si bien el modelo establece una serie de diferenciales de poder, también encarna un modelo para superarlos. Por supuesto que los laicos pueden entrenarse y convertirse en lamas, pero la idea más general de que –algún– poder crece, al menos parcialmente, de la auto-disciplina pretende aplicarse a toda persona y a toda relación social. Cuando la protección fracasa y la muerte sucede, este lado de la construcción budista tibetana de poder y agencia se pone en juego.

A fin de observar esto, consideremos el siguiente incidente: estando yo en la aldea de Khumjung en 1979, llegó la versión de que un joven escalador sherpa llamado Ang Phu, proveniente de esa aldea, acababa de morir en el Everest. No conocía a Ang Phu personalmente, pero por lo que decían, se trataba de un joven muy agradable. La noticia sacudió mucho a la aldea. Había mucho dolor y mucha bronca; también había mucha especulación sobre lo que podía haber sucedido, aferrándose a cada fragmento de información (y desinformación) que circulaba. Durante días nadie pudo hablar ni pensar en otra cosa.

Al día siguiente de la noticia, subí al monasterio de Tengboche (a unas pocas horas de caminata de Khumjung) para un almuerzo previamente acordado con el Rimpoche, el lama principal. Estábamos almorzando con varios sherpas en las cámaras del lama cuando uno de los sirvientes del Rimpoche entró diciendo que la familia de Ang Phu había llegado y solicitaba verlo de inmediato. Hizo entrar al grupo, compuesto por el padre –un lama de aldea (casado, a diferencia de los monjes)–, un primo y dos hermanas. Citaré de mis notas de campo, sólo introduciendo cambios gramaticales menores, para dar una sensación de la intensidad del evento así como de mi propia confusión al respecto:

El padre, un primo y dos hermanas de Ang Phu entraron en la sala. El padre estaba bastante histérico. Se prosternó ante el lama llorando y dijo, entre sollozos, que había escuchado que su hijo no volvería, que rogaba al Rimpoche una bendición (*molom*). El Rimpoche respondió fríamente. Le dijo que se compusiera: “Eres un *choa* (profesional religioso), deberías saber mejor que, en lugar de llorar, tendrías que estar leyendo un *cho* (texto sagrado) y ofreciendo calma a tu familia”. Luego cerró los ojos y oró para sí mismo por dos o tres minutos (lo que fue tranquilizador). Entonces pidió su libro de adivinación (*tsi*) y elaboró algunos textos para que el padre los leyera.

[Las personas realmente empezaron a calmarse y a volver en sí. Pero] yo estaba alarmada por la falta de *nyingje* –compasión, piedad– manifiesta por el lama. En un momento hasta pareció hacer una broma y reírse. Más tarde, un hombre que había estado presente durante la charla afirmó aprobatoriamente: así son los altos lamas. Si su propia madre o padre mueren, ellos sólo meditan por cinco minutos y allí termina su dolor. Llorar mucho hace que llueva sangre [...] En respuesta a mis palabras diciendo que el lama no había mostrado ningún *nyingje*, me dijo que eso era *nyingje*.⁸⁰

Como indica la nota, yo estaba realmente sacudida por lo que había presenciado. Estaba preocupada por lo profundo de la conmoción y del dolor de la familia de Ang Phu y por la frialdad aparente del lama. Su frialdad me parecía vinculada a ideas previas sobre lo “egoísta” e impersonal del alto budismo.⁸¹ Por ende, me molestaba también la aprobación con que el otro hombre veía el comportamiento del lama. Este hecho me perturbó por años, volví sobre estas notas muchas veces, poniéndolas y sacándolas de una variedad de argumentos. Estamos

⁸⁰ Ortner, notas de campo, otoño de 1979.

⁸¹ Ortner, *Sherpas Through Their Rituals*.

aquí en otro rincón del territorio clásico de Geertz: (el texto de) un encuentro pesadamente cargado que requiere interpretación –¿*qué se estaba diciendo?* ¿Por qué fue considerado, por la mayoría de los sherpas presentes, un encuentro “bueno” y productivo?

Pienso ahora, a la luz de las discusiones de este artículo, que aquello que el lama estaba haciendo era *empoderar* a la familia de Ang Phu, particularmente al padre. Prácticamente todos los movimientos del lama pueden ser leídos como ofrecimientos de alguna forma de poder, de alguna sensación de agencia y control, a personas a quienes se les había arrancado. La frialdad y la compostura del mismo lama eran proyectadas como un modelo *de* su propio (el correcto) estado interno (“así son los lamas”) y un modelo *para* ser actuado.⁸² Tras el modelado de la correcta organización y exhibición de sentimientos yace su autoridad; no sólo está diciendo: “tú *podrías* ser así y sentirte mejor” sino “tú *deberías* ser así”. Más aún, le recuerda al padre que él es un *choa*, lo cual porta en sí mismo una doble carga de empoderamiento: el hombre está *obligado* por su rol y su entrenamiento a recordar sus lecciones sobre la disciplina interior y la performance pública, pero también posee tales recursos para servirse de ellos y posee el status y el (em)poder(amiento) de un lama entrenado, si bien “pequeño” en la jerarquía. Del mismo modo, y con la misma doble carga, le recuerda que es un padre, con los recursos de empoderamiento y las responsabilidades morales de tal posición. Finalmente, realiza la transferencia práctica de recursos religiosos: entrega al hombre una serie de textos para que lea, dando comienzo al proceso posterior a la muerte, donde la familia ayuda al difunto a despegarse de aquello que lo aferra a este mundo y a alcanzar el mejor renacimiento que los esfuerzos rituales pueden aportar. Entrega a la familia (como todo el sistema religioso hace) los medios y el poder de hacer algo. Este es el *sentido* (o uno de los sentidos) del comportamiento del lama.

Preguntarse si tuvo los *efectos* buscados o no, es una cuestión diferente. Aquí la planteo no tanto en términos de (re)constituir ciertas relaciones asimétricas y posiciones de sujeto (aunque tal interrogante permanezca como trasfondo) sino, más bien, en el sentido ordinario de producir los resultados deseados. Algunos sherpas pueden no sentirse reconfortados ni empoderados a través de lo que puede denominarse el modelo monástico o de la “alta religión” para disciplinar al sí mismo (traumatizado). Por ejemplo, se ha vuelto cada vez más común que los sherpas que se enteran de una muerte (de un sherpa) en una expedición suban hasta el campamento base y se lamenten abierta y demostrativamente por la pérdida de su

pariente; o que lleven a un lama para realizar los ritos funerarios en el campamento; o que arrastren a sus esposos, hermanos e hijos sobrevivientes hasta sus casas.⁸³ También se escucha de suicidios ocurridos luego de tales muertes: está registrado que la esposa de Dawa Tenzing, uno de los primeros *sardars* famoso, se suicidó en 1956 cuando corrió la noticia de que su marido (lo cual era falaz) y su hijo (lo cual era cierto) habían muerto en una avalancha.⁸⁴ En el caso específico que analizamos, por su parte, el comportamiento del lama y sus sentidos subyacentes no resultaron igualmente efectivos para todos los presentes. Como me enteré unos días más tarde,

el primo de Ang Phu, que había ido a visitar al Rimpoche con el padre, subió al campamento base en el Everest [y desató un alboroto]: pateó sobre la mesa servida y arruinó toda la cena, gritó que mataría a los sahibs, y más. Luego saltó al río cerca de Pangboche y debió ser socorrido.⁸⁵

De todos modos, reconocer que la performance del lama no tuvo los mismos efectos sobre todos los presentes no implica negar el punto fundamental del análisis geertziano, que tal performance tenía sentidos buscados: modelar y transferir (potencial) empoderamiento y agencia a personas sobrecogidas por la pérdida y el dolor.

Conclusiones: las ironías de la teoría

A lo largo del artículo, argumenté que el compromiso de Geertz con el “sentido” fue fundamental cuando primero lo articuló, y de vital importancia luego; que su movimiento más costoso (retrospectivamente) fue la aparente oposición entre la cuestión del sentido y la del poder; y que, más tarde, las teorías centradas en el poder (especialmente aquellas del tipo Foucault/Said) operaron desde la misma oposición, haciéndola girar sobre sí y excluyendo la cuestión del sentido. Por lo tanto, enfrentamos ahora la irónica situación de que las teorías

⁸² La distinción “modelo de/modelo para” proviene de Geertz, “Religion as a Cultural System”.

⁸³ Al Burgess y Jim Palmer, *Everest: The Ultimate Challenge* (Nueva York, 1983), 87; Morrow, *Beyond Everest*, 71; Yuichiro Miura con Eric Perlman, *The Man Who Skied Down Everest* (San Francisco, 1978), 117.

⁸⁴ Messner, *Everest: Expedition to the Ultimate*, 54.

⁸⁵ Ortner, notas de campo, otoño de 1979.

consideradas más radicales son aquellas que excluyen el interés por los “sentidos” –los deseos y las intenciones, creencias y valores– de los mismos sujetos a favor de quienes se escriben.⁸⁶ El argumento general de este artículo, entonces, ha sido una defensa de la persistente necesidad, dentro de la teoría social, de una concepción rica y compleja de la cultura y el sentido en términos de Geertz. Esto no significa desechar los penetrantes análisis generados desde la insistencia foucaultiana/saidiana en que los órdenes simbólicos (las “culturas” o los “discursos”) son (parte y parcela de) sistemas de dominación y deben estudiarse por sus efectos dominantes/subyugantes. La primera sección de este artículo es una realización parcial de tal proyecto, una ilustración del orientalismo sahib en el montañismo himalayo, en tanto autorizó a arriesgar y cobrar las vidas de personas definidas como despreocupadas por la vida. De todos modos, mostrar las operaciones del orientalismo, como Said mismo ha afirmado, no dice nada sobre la “realidad bruta” de las “vidas, historias y costumbres” de aquellos a quienes se dirige.⁸⁷ Si uno se preocupa por esas vidas, e imagina –un poco ingenuamente– que existe la posibilidad de acceder a ellas a pesar de las anteojeras de la propia cultura, entonces uno todavía debe realizar el movimiento geertziano hacia la “cultura” y el sentido. En la segunda mitad de este artículo, entonces, intenté mostrar los modos en que la religión sherpa construye nociones culturales de poder y agencia, y los modos en que esta construcción les permite manejar a los lamas, a los dioses, a los sahibs y a la propia aflicción más profunda de una forma (para muchos) efectiva. Sin someterse al poder ni “resistirlo” en una acepción simple, los sherpas trabajan a través suyo y lo viran hacia sus propósitos. En realidad, existen dos estratos de valor teórico en la obra de Geertz que estuve excavando para esta discusión. Obviamente, los métodos de Geertz nos permiten leer los “textos” de la cultura sherpa –aquí, los rituales religiosos– en busca de sus supuestos subyacentes –aquí, los modos en que los sherpas piensan sobre el poder y la agencia–. Pero el marco analítico de Geertz asume, en términos más generales, un “actor” cuya subjetividad es tanto una fuente como un producto de tales construcciones culturales. Asume también que comprender “el punto de vista del actor” es central para una práctica interpretativa de “descripción densa”. Por estos y otros fundamentos, entonces, la teoría de Geertz resulta particularmente abierta a preguntas (no reduccionistas) sobre la “agencia” –sobre cómo los actores formulan necesidades y deseos, planes y esquemas, formas de trabajar en y sobre el mundo–. Del

⁸⁶ Esta oposición e ironía es la que operaba en el debate Gananath-Obeyesekere-Marshall Sahlins. Véase Ortner, “Making Gender”.

mismo modo que el trabajo de Foucault es una interpretación cultural/histórica del cambiante discurso occidental sobre el poder y *a la vez* una teorización sobre los trabajos del poder como tal; así también el trabajo de Geertz proporciona un modelo para entender la construcción cultural de “agencia” en determinados tiempos y lugares y *a la vez* proporciona uno de los puntos de partida más promisorios para teorizar la agencia como tal.

⁸⁷ Said, *Orientalism*, 5.