

Identidad Regional y "Cabocismo": Indios del Alto Río Negro en Manaus

LEONARDO H. G. FÍGOLI

Introducción:

Este trabajo es resultado de una investigación realizada entre migrantes indígenas del Alto Río Negro (Noroeste de Amazonia) radicados en la ciudad de Manaus. La misma tuvo como objetivo comprender el proceso migratorio de dicha población en el marco de las relaciones interétnicas y, especialmente, el de sus representaciones ideológicas.¹

Con ese propósito, abordamos tales representaciones distinguiendo, analíticamente, dos *niveles* o *planos de etnicidad*. De una parte, aquel delimitado por las relaciones intertribales; de la otra, el que se recorta en el contexto de las relaciones entre la sociedad indígena y la sociedad nacional. Diferenciamos, en concomitancia, dos espacios de significación del fenómeno étnico: 1) el *campo de la intertribalidad*, comprendiendo la actualización de varias identidades específicas (categorías étnicas), consistentes con un sistema de estratificación por el cual los grupos tribales se ordenan jerárquicamente; 2) el *campo interétnico* que atiende a la emergencia de una identidad étnica de otra naturaleza, de acuerdo a las re-

¹ Originalmente presentado como Dissertación de Maestría en Antropología Social en la Universidad de Brasília, con el título *Identidad Étnica y Regional: Trayecto Construtivo de una Identidad Social*, 1982.

laciones sociales que se establecen entre la sociedad indígena y la sociedad nacional.²

Sobre esta base amplia, nos ocuparemos en este estudio del segundo de esos campos, i.e., de la construcción de la identidad étnica en el contexto de las relaciones entre indios y blancos. Especialmente, nos proponemos aprehender las *transformaciones ideológicas* que han sufrido las identidades tribales por la presión de un otro sistema de relaciones sociales, caracterizado por la oposición y contradicción entre los órdenes tribal y nacional.

Veremos, específicamente, cómo es que emerge en este contexto una *identidad étnica* que se vale de *diacríticos regionales*, constituida históricamente, a lo largo del proceso de dominación que se ejerció sobre aquellos grupos indígenas. En otras palabras, al procurar desvendar su constitución deberemos analizar la conformación histórica de esa representación regional, así como del complejo discurso ideológico que la soporta.

En primer lugar, se hará necesario comprender a través del discurso de los agentes envueltos en la práctica interétnica urbana, indios y blancos, el contenido de esa *ideología étnica*, en que se sitúa y actualiza dicha identidad, para aprehender el proceso de transformación ideológica que han soportado las identidades tribales.

En segundo lugar, atenderemos a la construcción ideológica de la *identidad regional*, construcción ésta que se organiza por medio de un discurso de indiscutible fondo evolucionista. Procuraremos entender, en ese sentido, "el caboclisto" como una teoría social del contacto que actúa como el más eficaz soporte del discurso étnico regional.

Por último, emprenderemos un análisis del funcionamiento simultáneo de ambas modalidades de identificación étnica, las del ámbito intertribal y la emergente en el contexto interétnico, con el objetivo de establecer la reciprocidad que se produce entre ambos

² Nos basamos en dos de los tipos de relaciones interétnicas teóricamente posibles, concebidos por Cardoso de Oliveira en la matriz de los sistemas interétnicos; (1976:55):

MATRIZ DOS SISTEMAS INTERÉTNICOS

	"Intertribais"	Interétnicos
Simetria	Relações Igualitárias	Relações Igualitárias
Assimetria	Relações hierárquicas	Relações de sujeição-dominância

niveles de etnicidad y los lazos de interdependencia que entre esos planos se generan. De esa manera, veremos cómo la *identidad étnica regional*, en tanto producto histórico de una homogeneización histórica y territorial impuesta a los grupos indígenas, es estratégicamente *apropiada* por estos para sentar las bases de una "comunización" y una explícita lucha por el ejercicio legítimo de la diferencia.

Niveles de Etnicidad: Intertribal e Interétnico

Distinguímos primeramente, en términos analíticos, un universo de significación para el fenómeno étnico que presentan los grupos indígenas del Alto Río Negro definido por el conjunto de las relaciones intertribales. Este universo está constituido por un conjunto de *categorías étnicas*, articuladas mutuamente y organizadas por referencia a un sistema de valores que resulta en un *sistema de posiciones jerárquicas* de las mismas (Figoli, 1982). Sistema que se caracteriza por expresar el carácter complementario de las relaciones que se establecen entre los diversos grupos tribales. De ese modo, en la ciudad de Manaos encontrábamos, en el momento de la investigación, representantes de las siguientes categorías étnicas del Alto Río Negro:

1. Tukáno
2. Tariáno
4. Desáno
4. Tuyúka
5. Arapáço
6. Wanâno
7. Pira-Tapuya
8. Mirití-Tapuya
9. Baniwa
10. Baraçana
11. Karapanã

En segundo lugar, podemos delimitar otro campo semántico en el cual se realiza la emergencia de una modalidad de identificación étnica que, sin remitirse al sistema intertribal, se construye por referencia a valores de tipo regional, como es la identidad "Indio del Alto Río Negro", modalidad que está expresando relaciones interétnicas de diferente naturaleza. El campo de significación que contiene la manifestación de una identidad étnica cons-

truída por referencia a valores regionales tiene por base un sistema de relaciones sociales que se particulariza por la contradicción entre las sociedades en contacto. Los valores étnicos contenidos en la identidad regional están vinculados a una historia de relaciones contradictorias entre la sociedad nacional y la sociedad indígena.

En este sentido, no podemos ignorar las transformaciones que sufre el sistema de las categorías étnicas intertribales en el interior de un sistema interétnico de otro orden, pues las transformaciones que se producen en el plano de las relaciones sociales a partir del contacto implica, por lo menos, una conversión de un orden de representaciones a otro de naturaleza diferente. Lo que sostenemos es, sin embargo, que una tal conversión de registro no determina el desaparecimiento de las identificaciones propias del orden tribal, sino apenas en una "suspensión" (una epoché práctica) de las posiciones tribales en la medida que se encuentran sobredeterminadas por una oposición contradictoria con la sociedad nacional, y por lo tanto sus "rasgos distintivos" no son pertinentes a este orden pues no cargan significado alguno:

"Quando uma pessoa não entende de *tipo de gente*, ou seja, o que quer dizer Tukáno, o que quer dizer Desáno, ele pergunta: Tukáno é o quê, é índio? Finalmente vai essa palavra. Para as pessoas que não entendem, Tukano significa índio". (Tukáno del Río Tiquié).

En efecto, "tipos de gente" remite a una taxonomía "interna", intertribal, que nada significa — *stricto sensu* — en el contexto interétnico.

En el campo semántico constituido por las representaciones engendradas en el interior del sistema interétnico, las relaciones jerárquicas intertribales tienden a ser vistas por los agentes indígenas como siendo *simétricas* quedando, por tanto, las identidades tribales "suspendidas". Todo ocurre como si las relaciones de estratificación intergrupales en el nuevo contexto del reagrupamiento urbano y de las relaciones interétnicas, por fuerza de una oposición total — y totalizante — entre el orden tribal y el orden nacional (Cardoso de Oliveira, 1972:30), se transformasen internamente en relaciones simétricas frente a la sociedad mayoritaria. En otras palabras, el sistema interétnico, i.e., el sistema de relaciones que se produce entre indios y no-indios, introduce una redefinición en el sistema de categorías étnicas intertribales, las cuales tienden

a organizarse teniendo en vista las relaciones asimétricas dominantes, (Inherentes al sistema interétnico), y desde las cuales las relaciones intertribales aparecen, para los agentes, como transformadas en "igualitarias".

Vale decir, no se produce una sustitución irreversible de las identidades específicas o el desaparecimiento de éstas; por el contrario, están presentes en *ausencia*, conectadas de tal modo que revelan ser el reverso de la identidad regional producida en el contexto de las relaciones entre indios y blancos: es a condición de pertenecer a una categoría étnica "del Alto Río Negro" que se puede ostentar la identidad y ser identificado como perteneciente a aquella región:

"Por que nós somos; eu sou tribo dos Tukânos, o Jorge é Tariâno, temos tribos Arapaço, tribos Piratapulo, dos Desâno, Wanâna, Baniwa, montes dessas tribos. Igual, mesma coisa".
(Tukâno de Río Uaupés).

La tarea de establecer el plano de contradicciones reales en que ocurre la emergencia de aquella identidad étnica, "indio del Alto Río Negro", inclusive de las identidades intertribales o, dicho de otro modo, la construcción del "campo semántico" en que esa identidad étnica que se vale de diacríticos regionales se manifiesta, sólo puede ser realizado a condición de considerar, analíticamente, dicho espacio de significación como un campo resultante de una construcción social de la realidad social *historicamente* elaborado por las sociedades en contacto y permanentemente *reconstruido* conforme a las transformaciones de las contradicciones que dialécticamente viene interligando a la sociedad indígena y nacional en cuestión.

La identidad étnica, en tanto representación ideológica, vista como "núcleo" de las *ideologías étnicas* (forma en que se asumen las representaciones etnocéntricas) [Cardoso de Oliveira; 1976:7]), no puede ser reducida únicamente a su aspecto sincrónico, porque es ante todo una representación colectiva y como tal "producto de una inmensa cooperación que se extiende no solamente en el espacio sino en el tiempo" (Durkheim, E.; 1968:20).³

Desde esa perspectiva, entendemos que es a condición de atender a la conformación histórica de tal representación, puesto que es un producto de un confronto entre la sociedad nacional y la sociedad

³ Con el objetivo de elaborar un concepto antropológico de la identidad, Cardoso de Oliveira la formula como una *representación colectiva*, según la concepción durkheimiana de este término (1976: 32 y ss.).

indígena, históricamente definido, que comprenderemos el proceso social y los mecanismos generativos de esa identidad.

Puede admitirse así que con el contacto se ha producido una redefinición de las identidades intertribales, al pasar a formar parte de una homogeneidad forzada por un largo proceso de dominación, que dió lugar al surgimiento de una identidad étnica más inclusiva, elaborada sobre criterios impuestos y extraños a la sociedad indígena, y actualizable en el contexto modelador de las relaciones interétnicas.

Considerar la construcción de esa identidad étnica que se edifica con base en la región, exige analizar, ante todo, la conformación histórica de esa representación que hace aparecer la alteridad social a un tiempo étnica y regional. Tal representación encuentra sus soportes en un complejo discurso ideológico que enmascara la situación de dominación impuesta a las sociedades indígenas y que hace corresponder las diversas categorías étnicas a una homogeneidad social y geográfica que no es otra cosa que aquella unidad espacial constituida a lo largo de la historia de la dominación de dichas poblaciones indígenas.

La construcción de la identidad regional:

La región "del Alto Río Negro" surge, así definida, como *parte* del territorio nacional, habitado por indígenas de los "altos" ríos Uaupés, Içana, Papurí, Tiquié, etc., desde que se inició la conquista y dominación de esa extensión territorial y de sus habitantes. El recorte de la región como un gran "conjunto" se confunde con el propio proceso de afianzamiento de las fronteras nacionales y el violento sometimiento de sus poblaciones indígenas por militares, administradores y misioneros. Desde este ángulo, la territorialidad indígena puede tomarse como una dimensión de la historia de aquellos grupos, *apropiada y transformada* por un prolongado proceso de dominación impuesto por la sociedad nacional.

Desde que se inició el sometimiento de las poblaciones indígenas del noroeste amazónico en el siglo XVII, aquellas comunidades experimentaron la penetración en sus territorios de contingentes humanos en sucesivas oleadas, avances y retrocesos de diversos frentes nacionales que oscilaban de acuerdo a los vaivenes de la economía regional, viéndose de ese modo compelidas a refugiarse de la explotación de comerciantes y *regatoes* en los "altos" afluentes del Río Negro. Así, al comienzo de este siglo se encontraban rela-

tivamente aislados y lejos del alcance de la ambición y violencia de los diversos agentes de la sociedad nacional. Mas a partir de comienzos del siglo quedaron a merced de un "frente misional" que inició una acción sistemática de "catequesis y civilización" junto a esas poblaciones, frente que alcanzó a penetrar y consolidarse en toda el área en pocos años de actuación.

La primera gran tarea enfrentada por los misioneros fue la de organizar el espacio territorial "desorganizado y bárbaro" fundando poblados y centros de catequización, a modo de "verdaderos núcleos de civilización", asegurando y conformando con ello las fronteras del Estado Civil, a quien representaban en su tarea civilizadora, y delimitando los dominios del Estado Eclesiástico, para el cual ejercían su obra catequética. Con la creación de la Prefectura del Río Negro en 1914 se delimita jurídicamente la frontera regional, civil y eclesial, denominada "Alto Río Negro" y sus respectivas jurisdicciones parroquiales, todo lo cual hizo aparecer las primeras divisiones territoriales (administrativas) en nada fundadas sobre las divisiones propias de los grupos que en ellas habitaban.

Esa operación organizadora del espacio "dominante"⁴ consistió, primeramente, en disolver y agregar de manera nueva el espacio nativo, o sea, en construir conjuntos *coherentes* para la sociedad nacional (unidades administrativas), imponiendo nuevos criterios de conocimiento y reconocimiento de la región natural y, en consecuencia, introduciendo nuevos criterios de conocimiento y reconocimiento entre sus hombres; sobre éstos emergieron modos de identificación local (parroquial) y supra-local (regional) extraños a los sustentados hasta ese momento por la tradicional división del mundo socio-espacial de aquellas comunidades indígenas. En otras palabras, los recortes espaciales impuestos que tuvieron por base las parroquias de Pari-Cachoeira (1940), Iauareté (1929), Taraquá (1929), Içana (1950), São Gabriel da Cachoeira (1915), etc., así como

⁴ Para tener una idea más clara de la organización del espacio nativo antes del contacto y la desconstrucción que sobre él se operó con la llegada de los blancos, puede recurrirse a las indicaciones que se encuentran en el libro *Antes el Mundo não Existia*, versión Desána del mito de creación de los indios del Río Negro. Podrá observarse allí casi una centena de referencias geográficas míticas a lo largo de los ríos Uaupés, Tiquié, Papuri y Negro, llamadas "casa transformadoras", lugares donde la cobra-canoa (transportadora de la Humanidad) atracó en su subida por los cursos de agua.

su automática reunión en un circunscripción regional denominada Prelacia del Río Negro, operaron, por un acto jurídico-político, en primer lugar, la desconstrucción del espacio “dominado” — o considerado ilegítimo — haciendo aparecer, en segundo lugar, las legítimas fronteras por las cuales se reconstruyó la región y sus partes, de acuerdo a un *principium divisionis* ajeno al de sus habitantes. Se fijaron así, criterios de descripción regional regulados por la sociedad nacional a través de los cuales se impuso arbitrariamente a sus comunidades los criterios de “legibilidad” tanto de la geografía como de sus habitantes (Bourdieu, 1980:35-B).

Es la propia historia del contacto que provee una total redefinición de las fronteras territoriales de las sociedades indígenas del noroeste amazónico, desde la simple sustitución de la toponimia nativa por las denominaciones portuguesas, la delimitación de unidades de administración, hasta la definición más amplia de los contornos regionales que hacen emerger ese espacio como un todo — natural y social — unificado. Actos de disolución y agregación arbitrarios fundados en una política de dominación de las poblaciones indígenas, llevada a cabo, primero, por directores de indios y administradores y, posteriormente, a cargo de los misioneros, que introdujeron, junto a la enajenación de sus fronteras físicas, criterios ajenos de fronteras sociales tales como las identidades con base parroquial o el de una identidad regional por referencia a la “provincia” del Río Negro.

El “Alto Río Negro” y sus subdivisiones parroquiales, devienen región y partes “naturales” con límites y contornos, sancionados políticamente, y aparecen como fundados en la naturalidad de la discontinuidad geográfica, enmascarando su constitución en y por un acto de dominación de una sociedad sobre otra, producto de la discontinuidad históricamente impuesta a la sociedad dominada. De esa manera, se introduce por el poder de *denominación*, indistinguible, del poder de dominación, un sistema ajeno de diferenciación del espacio social sobre el cual se imponen los criterios de pertenencia que se confunden con la propia historia de sujeción de sus poblaciones.

La correspondencia entre la historia de la dominación de aquellas comunidades indígenas y la constitución del espacio histórico hace posible la emergencia de una *identidad con base regional* que retiene una *identidad étnica*, correspondiéndose mutuamente; constituida a modo de *condensación* de representaciones, la identidad

regional no se distingue del proceso homogéneo — y de homogeneización — a que fueron sometidos los indígenas en el confronto con la sociedad nacional. Así, es común oír en las narraciones de los migrantes expresiones tales como: “uma prima minha, *Tukáno* de *Pari-Cachoeira*”, “una indígena de *Taraqúá*”, “*Tariáno* de *Iauareté*”, o en una fórmula mas amplia: “*Tribos do Alto*”, “*das tribos daquela região*”, “*dos indígenas do Alto Rio Negro*”, etc.

La territorialidad antiguamente seccionada por ríos y por lugares consagrados míticamente, base de los asentamientos y de diferenciación de las categorías étnicas, se resumió, a partir del contacto, a una *territorialidad homogénea*: “el Alto Río Negro”, subdividida en distritos parroquiales. (Vide mapa al lado).

Las identidades se organizan según los conjuntos coherentes de la dominación por referencia tanto a las divisiones parroquiales como a la región del Alto Río Negro. Las identidades así constituidas son el testimonio claro de las transformaciones originadas en el contacto, cuando con él se impuso fragmentaciones y unidades socio-espaciales que despojaron a sus habitantes de su propia organización, de sus identidades y de su historia.

Se construye, en el proceso histórico del sometimiento de las poblaciones indígenas del noroeste amazónico, una identidad étnica que va nutriéndose de un imagen de provincia indígena, soportada por un complejo discurso ideológico en donde se hace concordar con la región diversos elementos como lengua, costumbres, “raza”, etc. que establece la tela de percepción de las diferencias regionales por las cuales se reconoce a sus habitantes y por los que son ellos mismos obligados a situarse. A este respecto una india Baniwa del Río Içana nos comentaba lo que un amigo de ella decía:

“Ele sempre diz assim... diz que quando vem um caboclo, um índio, né?, ele diz: ‘*Aquele é do Rio Negro*’. Ele conhece, distingue. Ele diz que todos tem uma cara só, ajaponesado, só tem uma cara, do primeiro ao último. ‘*Pode dizer que é índio do Rio Negro*’”.

Bajo signos estereotipados de la “personalidad provincial” se elaboran indicadores sociales de una alteridad étnica que no se distingue de la región del Río Negro, desde la cual sus habitantes ven surgir al mismo tiempo una geografía, una historia, un estilo de vida, una unidad étnica y regional.

No es nada incomún los relatos de situaciones “etnizadas” ocultadas bajo un tratamiento regional, como el que transcribimos a continuación, narrado por la misma informante Baniwa:

“O secretário um dia ele disse assim: ‘oh, você é de onde?’ Ele disse para mim, né? Aí, eu disse: ‘eu sou de São Gabriel (São Gabriel da Cachoeira)’. Ele disse: ‘Ah!, sim, estava *pa-recendo!*’. Mas eu não me ofendo, né, porque eu já tenho um pouco de cultura. Então *eu sei da minha classe indígena*”.

Podemos decir que en una tal formulación existe un efecto discriminatorio por contexto que se determina sobre el fondo de una oposición más general como la que prevalece entre *interior y ciudad*, oposición que hace coincidir a aquél con el mundo “salvaje”, “atrasado”, “incivilizado” y a éste con el mundo “moderno”, “civilizado”, concordancia que duplica eufemísticamente la alteridad social de sus habitantes al marcar su heterogeneidad étnica por diferencias regionales. El *interior* aparece de ese modo como espacio doblemente estigmatizado, como escenario natural de los “naturales” que se define por su distancia social respecto de la ciudad y no por su separación física, espacio socio-geográfico marcado por trazos que nada tienen de naturales sino que son siempre el producto de una imposición arbitraria.

La amalgama ideológica entre “vida do interior” y “vida dos tribais” es tal que instaura una superposición: *la sociedad indígena es regionalizada y la región queda etnizada*, y esto ocurre porque en el discurso étnico se ha hecho obrar un conjunto de relaciones determinadas entre el plano ecológico y el universo socio-cultural, fundando, más exactamente, una armonía entre un cierto dominio territorial y una determinada configuración étnica. Así se refería un indio Tukáno:

“E não adianta contar, dizendo que sou lá do ... do interior; *do interior fica mais ruim ainda*. Se o cara começa a contar dizendo que é do interior, aí fica o cara *mais apre-senciado*, fica mais desconfiado que é ... pensa que o cara é *da maloca* logo, quando a gente diz que é do interior”.

La relación que se establece entre el “interior” y “vida primitiva” en oposición al “centro” y a la “vida moderna” se soporta,

entre otras cosas, por una filosofía social que, en el estilo de una antropogeografía clásica, sostiene un cierto determinismo geográfico, una causalidad ambiental del "atraso y salvajismo". En otras palabras, sostiene un origen geográfico de la alteridad étnica enmascarando las relaciones históricas que la hacen emerger. Una indígena Wanáno, con varios años de residencia en Manaos, así se refería a sus parientes que viven en el Alto:

"Eles moram lá para o interior, porque são mais acostumados assim à aquela *vida ... de interior, sabe, de raça*. Porque a gente vivendo em *ambiente de interior*, a gente permanece como o pessoal de lá".

Sobre esta separación radical entre el "mundo salvaje" y el "mundo civilizado" se constituye la unidad de un discurso étnico regional cuya eficacia ideológica se basa en la naturalización de la contradicción real entre la sociedad nacional y la sociedad indígena, convirtiendo en "naturales" las diferencias que produce la dominación, haciéndolas aparecer para los agentes como *diferencias naturales de región y de raza*. De esta vinculación ideológica deviene una visión estereotipada sobre el indio como "elemento da selva", "bicho do mato", "mora na mata", etc., siendo inconcebible para un tal modo de ver que el "indio puro" — como dicen los propios agentes regionales — sea habitante de la ciudad. Un comerciante de Manaos declaraba:

"Eles vivem nas aldeias deles, nas Reservas, eles *vivem no habitat* deles, longe. Eles *não vem invadir aqui*; eles não precisam sair do local, tem tudo lá. No Alto Rio Negro, onde eles moram, eles tem caça, eles tem pesca, eles tem a fruta, não estão aí para nada: o que a natureza dá..."

Un conductor de taxi nos decía:

"O *indio mesmo* não habita aqui em Manaus, ele já desapareceu; ele, logo da civilidade (civilização) *afejitou-se na mata*".

La negación de la presencia indígena en Manaos, en virtud de esa visión estereotipada, no puede explicarse por un simple desconocimiento de su existencia real en la ciudad, sino porque se

trata de una visión valorativa que estigmatiza, de un modo explícito, una determinada *condición* de indio: “el indio puro”, “el indio salvaje”, y al haberlo opera la estigmatización silenciosa del “indio manso”, del “indio civilizado” presente en la ciudad, pues hace aparecer, bajo un cambio positivo de su modo de existencia, su *origen* y su *esencia* en tanto alteridad social, reduplicando, en negativo, el trazo que, por detrás de los cambios, permanece inevitablemente a toda condición de indio. Se afirma, por negación, la permanencia de un ser indio que sobrevive a diferentes modos de existencia, que puede subsistir en los intersticios de la sociedad urbana, reconocible, por ejemplo, en la “mezcla de razas”. Un mi-grante nordestino, con varios años de residencia en Manaus, referiase a la presencia indígena en la ciudad de la siguiente manera:

“Amazonense é a maior parte indio; indio é que tem mesmo! Amazonense é *raciado* com indio. Tem indio que sai da tribo e amansa. Na cidade não tem indio, indio que tem aqui é *manso*, é todo *domesticado*, já fala, já veste roupas, já fala nosso português, já conhece nossa língua toda; *selvagem* mesmo só nas tribos, lá na Reserva”.

La diferenciación que se hace “indio salvaje”, de “arco y flecha” e “indio amansado”, “indio domesticado”, encubre, ante todo, la *unidad* sobre la cual se hace jugar la variación, unidad que es reafirmada por un movimiento aparente de separación entre dos estados de existencia que no pueden ser pensados como tales sino concebidos como diferentes manifestaciones de un mismo sujeto social. En este sentido, para los regionales, la aceptación de la presencia indígena en la ciudad sólo es posible a condición de una necesaria transformación de la indianidad: por el “amansamiento y la domesticación”, o sea, de una ruptura incondicional que entraña, con el abandono de su espacio físico, el abandono de su universo socio-cultural, por tanto de su identidad. Se ejerce de esa manera, sobre los indígenas, la sorda presión ideológica de la devaluación y desvalorización de la pertenencia a su sociedad, pues el “amansamiento” y la “domesticación no es otra cosa que la propia escisión de su condición de indio, escisión que no puede realizarse más que por la propia negación para negar la unidad que insiste en permanecer por detrás de *cualquier condición de indio* y que lo estigmatiza abiertamente como “salvaje” o encubiertamente como “domesticado”.

La filosofía social evolucionista: el "cabocismo"

Tuvimos oportunidad de ver en el punto que tratamos anteriormente de qué manera se constituye históricamente, en el plano ideológico de las relaciones entre indios y blancos en Amazonia, una identidad con trazos específicos, la identidad regional del Alto Río Negro, representación construida sobre un eje de oposición entre el mundo rural, "el interior", y el mundo urbano, "la ciudad", que puso de manifiesto una ideología con un bias étnico, la cual legitima en nombre de diferencias naturales entre regiones la dominación de la sociedad nacional sobre la sociedad indígena.

Es nuestro propósito en este ítem elucidar la base evolucionista que caracteriza esa ideología étnica que sirve de principio organizador al discurso mediante el cual se justifica la sujeción de la sociedad indígena y la subordinación de la región, discurso en el cual asistimos a la emergencia de una categoría social que es producto de esa contradicción: el caboclo.

En la literatura volcada hacia el análisis de las relaciones interétnicas se ha definido la figura del caboclo: "é o índio integrado (a seu modo) na periferia da sociedade nacional, oposto ao "índio selvagem", nu o semivestido, hostil ou arredio ... Em certo sentido, o caboclo pode ser visto ainda como o resultado da interiorização do branco pelo índio, dividida que está sua consciência em duas: uma, voltada para os seus ancestrais, outra para os poderosos homens que o circundam ... é, assim, o índio vendo-se a si mesmo com os olhos do branco, i.e., como intruso, indolente, traçoelro, enfim como alguém cujo único destino é trabalhar para o branco". Se nos dice aún que el caboclo es, en un sentido, la propia negación del ser indio, en otro, es la propia afirmación en oposición al blanco (Cardoso de Oliveira; 1972:83 a 104).

A nuestro entender, se trata de una categoría social que emerge en el seno de la contradicción entre la sociedad dominante y la sociedad dominada, categoría construida sobre la negación de sí, la cual no es más que un modo de presentar lo que se es como el modo de no serlo. Todavía, puede entenderse la categoría caboclo como la manifestación objetivada en el discurso de una relación de exterioridad (de descentralización de la representación de sí', que se instaura en el sujeto por fuerza de la ideología dominante, y que cristaliza en una dialéctica identificatoria conducente a un modo alienante de ser bajo la negación o recusa de las propiedades ar-

bitrariamente atribuidas al ser indio, modo alienante de representación en donde la ideología étnica ve realizar sus más ocultos propósitos.

“Caboclo é para não ofender” o aún, “chama de caboclo porque indio é maltrato”, alegan los indígenas. Esas declaraciones nos revelan, en primera instancia, que la negación del ser indio, cualidad de la categoría, conserva el mismo valor de una afirmación si le restituimos el campo semántico étnico subyacente, o sea, el campo donde la propia negación se realiza, presentándose, así, como un índice de la oposición étnica que subsiste bajo la forma de rechazo de los signos exteriores estereotipados que pesan sobre la condición de ser indio. Podemos agregar aún que, desde el punto de vista indígena, la manifestación de la categoría caboclo nos remite a un movimiento identificatorio que supone una tomada de consciencia de aquellos signos estereotipos y del sistema de valores en el cual éstos se ordenan.

Un análisis de los contenidos específicos de la ideología étnica pondrá a luz, con relativa facilidad, que el universo de significaciones que presupone la categoría caboclo nos remite a la esfera definida por la oposición ideológica entre “salvaje” y “civilizado”, mostrándose ella misma como una búsqueda de anulación de la justificación etnocéntrica de esa desigualdad “natural”, anulación que pretende realizarse, y no podría ser de otro modo, mediante la búsqueda de supresión de las diferencias culturales. Tomemos a modo de ejemplo las declaraciones al respecto que nos hiciera una indígena Baniwa, emigrada del Río Içana, professora de escuela primaria, residente en Manaus hace más de diez años:

“Para nós é assim, caboclo é para não dizer que a gente é muito primitiva, assim, indígena mesmo. Mas estudando a gente vê que é mistura de branco com índio: é branco com índio que dá o caboclo. O caboclo que a gente chama é porque o caboclo, ele, não é aquele atrasado, selvagem mesmo. Assim é a maneira que eu falo, é assim. Porque eu acho que o caboclo não é aquele selvagem de tribo mesmo. Aquele que anda de tanga, nu, né. É isso que quer dizer. O caboclo já é aquele que é civilizado, que não viveu nem de tribo, nem de tanga, essas coisas. Eu não conheci, não; não cheguei a ver os meus conterrâneos, eu não vi ninguém, não. Quando eu me entendi, eu não vi, não. Eu nunca vivi na tribo. Eu também conheci meu país assim vestidos, meu pai era civilizado. Meu pai estudou todo o primário (...) Agora, civilizado é

assim: que pelo menos fala português, anda bem vestido, estuda, tem uma pequena educação, né. Então ninguém mesmo vive de tribo, porque tribo que eu entendo é aqueles que moram bem *no meio da mata*, aqueles *bem selvagens, mora em maloca ainda, anda a vontade...*".

El trecho citado nos ilustra de un modo claro el dominio y articulación ideológicos que se opera con la figura del caboclo. Haciendo una lectura global del fragmento reproducido reconocemos rápidamente el plano que actúa de contexto o, mejor, para decirlo en lenguaje gestáltica, que opera como fondo sobre el cual se recorta la figura del caboclo: de un lado el mundo tribal, salvaje, atrasado, primitivo; de otro, el mundo civilizado, moderno y ciudadano. De la óptica indígena el caboclo es definido como el "no-salvaje", el indio "no-indio", es el indígena despojado de su condición de "primitivo", "atrasado", "desnudo" e "ignorante", o quede ser definido positivamente como el "indio-civilizado", como el indígena que ha incorporado las cualidades de la civilización como el vestido, la lengua portuguesa, alguna educación, etc., en suma, se trata de un blanco "no-blanco".

Así, con respecto a la percepción de "incompletitud" asociada a la incorporación de la civilización, citamos a la misma informante que, poco después, subrayaba la diferencia que persiste entre el caboclo y el blanco de la siguiente manera:

"Porque branco é a cor mesmo de vocês, que no caso de nós, caboclos, quer dizer atrasados. Porque todo amazonense lá por baixo, nas grandes cidades (Rio de Janeiro, São Paulo, etc.), chama de índio, né. Então tem o branco que é assim civilizado, *que nunca teve descendência indígena*. Então, branco que a gente chama é assim: *branco limpo*, que *não teve mistura de raças*, entendeu? Assim, em sangue, civilização, sei lá; é o branco de raça limpa, que só é branco. A gente entende assim. Agora, *nós não!*".

El caboclo es la figura social que encarna, en términos individuales, la plenitud de la metamorfosis del ser indio propuesta por la ideología étnica como transformación inevitable para anular la desigualdad "naturalizada" entre salvajes y civilizados. En ese sentido, la sociedad dominante ejerce su poder por la presión de la ideología étnica que, al mismo tiempo que sustenta la irreconciliable

oposición “natural” entre salvajismo y civilización, provee a los **sujetos sociales** la solución del dilema: superación que no puede alcanzarse sino por el *cambio de naturaleza* de uno de los términos.

La transfiguración del “indio salvaje”, del “indio primitivo” en “indio civilizado” no puede realizarse más que por la negación y abandono de la condición “natural” recalcada, o sea, del *ser indio*, pues, la figura del *indio civilizado* se presenta en realidad como un contrasentido en la medida que al ser indio le es inherente el “primitivismo”, el “atraso” y la “incivilización”, quedando, por tanto, como mera figura lógico-discursiva de la transformación o categoría que aprehende el momento de la metamorfosis social, pues como tal no tiene lugar (en tanto categoría real) en el plano de las relaciones sociales reales.

En pocas palabras, la ideología étnica sustenta la existencia de dos categorías polares “puras”, indio y blanco, las que se les asigna un repertorio de propiedades inherentes no-intercambiables, salvaje/civilizado, primitivo/moderno, por ejemplo, y que se presentan como caracteres inmutables de las categorías antinómicas. De este modo, se produce la fetichización de la antinomia étnica al hacer pasar por inseparables o “naturales” propiedades que nada tienen de naturales y que deben su fundamento a las relaciones sociales. Al mismo tiempo, la ideología étnica, que hace aparecer la contradicción y la dominación de una sociedad sobre otra bajo la fantasmagoría de una oposición entre naturalezas diferentes, soporta un discurso evolucionista que contempla, coherentemente, la posibilidad de un cambio de estado de los sujetos sociales pero, y aquí se encuentra radicada la eficacia ideológica, *a condición de producirse un cambio en la naturaleza del sujeto*.

La proposición ideológica, aparentemente paradójica, nada tiene de contradictorio, por el contrario, su consistencia se encuentra en que por medio de un discurso que atribuye explícitamente propiedades inherentes a las categorías étnicas antinómicas propone, implícitamente, que la “incorporación” (en el sentido de confundir en el propio ser, de hacer carne) de las propiedades del blanco conlleva una transfiguración de naturaleza.

La categoría caboclo aún representa la realización de la metamorfosis a un tiempo sincrónica y diacrónica. De una parte, **refiérese al sujeto** que habiendo incorporado el mundo de los blancos, **despojada del atribuido al indio**, alcanza la transformación de su

ser. De otra, remite a la transmutación social que es producto de la "mezcla de razas": "Mas estudando a gente vê que é mistura de branco com índio: é branco com índio que dá caboclo".

Este último aspecto merece una consideración particular. En realidad, no se trata de otra cosa más que de una consecuencia lógica extraída de los propios fundamentos biológicos en los cuales se recuesta la ideología étnica y por los que sostiene la oposición "natural" entre indios y blancos. Desde el punto de vista de los regionales se manifiesta un modo de percepción que separa la categoría indio de la de caboclo, pues, éste es resultado de una transformación colectiva acumulada, de una transmutación hecha naturaleza, hecha "sangre", susceptible, inclusive, de transmisión hereditaria. Un pequeño comerciante ambulante de la ciudad de Manaus, nos decía con respecto al caboclo:

"O índio mesmo, ele tem o cabelo duro, tem nada que penteie o cabelo deles, é duro, duro, duro, não há jeito, sabe? Ele tem... é uma classe diferente do caboclo. O índio quando vem se civilizar mesmo tem que andar um tempo, tem que ir acostumando. O caboclo não, *quando nasce já é civilizado*, já conhece o pessoal e tudo; para civilizar o índio tem que começar com a tribo toda, tem que ajeitar aquilo todo. O amazonense não tem nada de índio, nada, nada. Caboclo é o *filho do índio*, quer dizer, *através dos tempos vem se modificando*, cruza com branco, com cearense, pernambucano, ou já com cara da capital; caboclo é produto da região; vem os índios, *vem, vem, vem, até ser já como a gente*. É mistura, *fica* aquela mistura. Caboclo que a gente chama é o "interiorano", aquele puro, o pai dele é do interior, a mãe do interior, os bisavós *eram índios que vieram, através dos tempos, evoluindo*".

Não requiere mayor esfuerzo desvendar la filosofía evolucionista contenida en el discurso étnico. Bajo un principio de evolución lineal, percibido como resultado del mestizaje, se esboza tanto la unidad futura de la sociedad "até ser já como a gente" cuanto se define, por implicación, a la sociedad indígena como rezagada en el ascenso de la escala del progreso humano. A modo del pensamiento evolucionista del siglo pasado, se diferencian los estadios de "salvajismo", "barbarie" y "civilización" como etapas de un inevitable desarrollo hacia perfección humana.

Si ser caboclo puede considerarse para el indígena la manera que encuentra para escapar a la contradicción entre el mundo

tribal y el mundo de los blancos, desde el punto de vista del sistema de relaciones interétnicas no es más que la forma que asume la coerción ideológica de exigir una transmutación social como condición de existencia, ya no colectiva sino individual, en el seno de la sociedad nacional.

La introyección de la filosofía evolucionista, organizadora del discurso dominante acerca del contacto, por la sociedad dominada, se presenta con bastante claridad en el propio significado de la categoría caboclo tal como es definido en la lengua indígena: *pex'ka-sã niakhë* (en lengua Tukáno).

En Tukáno, el término *pex'ka-sã* se utiliza para referirse al hombre blanco, más precisamente, al civilizado. Entiéndese por ese término: "todas las personas que leen, que tienen industria, que fabrican armas de fuego". Un indígena Tukáno del Río Tiquié, residente en Manaos, nos aclaraba acerca de este término:

"A palavra *pex'ka-sã* se refere ao fogo, porque *pex'ka* é lenha, *sã* é o sufixo que refere as pessoas (*max-sã*: "gente", vide supra III. 2). Por isso, os *pex'ka-sã* são todos aqueles que descendem das pessoas que possuem armas de fogo".

Otro informante agregaba todavía:

"*Pex'ka-sã* quer dizer que fala outra língua, que não tem nome cerimonial, que não tem destino...".

Retomemos ahora el término *pex'ka-sã niakhë*. Este significa precisamente: *blanco que va a ser*; *niakhë* es una partícula temporal que da idea de movimiento, de acción con un sentido determinado, o, como nos decía un informante, "que vai ser uma coisa pela outra". Y añadía con respecto al caboclo: "ele não é nem lá (orden tribal), nem pra cá (orden nacional), ele tá no meio, então é *niakhë*".

El significado de la categoría caboclo en lengua indígena nos ilustra perfectamente que ella aprehende un movimiento figurado de transición entre el mundo indígena y el mundo civilizado — inclusive remite a un movimiento espacial perfectamente correspondiente a la perspectiva de migrante: "nem lá, nem pra cá" — discurso coherente y adecuado al supuesto mencionado de estadios evolutivos, legitimados, como vimos arriba, por la ideología étnica producida por la sociedad regional. En efecto, es común oír entre los migrantes que las generaciones descendientes del caboclo, por la

fuerza caso mágica del tiempo, serán “verdaderos” blancos, pues, en ellos se producirá — usando una expresión teológica — la transubstanciación.

“Pex’ka-sã niakhe quer dizer que vai ser branco. O branco é pex’ka-sã, então o branco cruzou com índia, a família vai ser raça branca. Aí se diz pex’ka-sã niakhe, para o futuro. (Indio Tukáno del Río Uaupés)”.

Así, la realidad de la contradicción entre la sociedad nacional y la sociedad indígena les *aparece* a la conciencia de los sujetos como un conflicto entre “naturalezas” diferentes, naturalezas ya dadas, nunca como resultado de la acción de los hombres. Tributario de la contradicción entre indios y blancos, el *caboclisto* expresa la síntesis de una teoría social del contacto fabricada sobre un fondo evolucionista que reduce la contradicción social a un conflicto natural entre naturalezas opuestas y cuya superación, ideológicamente propuesta, no puede realizarse más que en el mismo plano, sea mediante la incorporación del “estilo de vida civilizado”, la civilización hecha sangre, sea por medio del mestizaje, la incorporación de la “sangre civilizada”.

Al contrario de lo que puede parecer, la ambigüedad contenida en la identidad de caboclo antes que suprimir beneficia la dominación, pues, en ella se apoya y articula la ideología étnica al hacerla aparecer como libertación de la exclusión estigmatizante lo que no es más que otra forma de captura en un otro orden de segregación: la imposición de un *anonimato colectivo* que, al ignorar el ejercicio legítimo de la *diferencia*,⁵ interdicta la captación de sí mismos como miembros de una sociedad capaz de movilizarse en vistas a transformar las relaciones sociales que los somete.

Dialéctica de las identidades

Retomemos ahora algunas cuestiones planteadas al comienzo. Hicimos allí la distinción de dos niveles de etnicidad: de un lado, el

⁵ En un artículo reciente, Cardoso de Oliveira nos llama la atención sobre la lucha que se traba contra el Estado a éste respecto: “Enquanto o pluralismo cultural não se constituir no foco de uma nova ideologia indigenista, em que se respeite outras modalidades de ser, de existir e de pensar atualizadas por povos com identidades próprias diferentes, a crise entre o Estado e os povos indígenas permanecerá. Uma política fundada no pluralismo cultural se constituirá antes de tudo num exercício de respeito à *diferença*...” (1982:13).

que circunscribimos en el ámbito de las relaciones intertribales, de otro, el delimitado por las relaciones entre indios y blancos. Asimismo, tratamos en el plano de las ideologías producidas en el interior de cada uno de esos sistemas de relaciones, de la actualización de diversos modos correlativos de identidades sociales: identidad en el contexto intertribal e identidad en el contexto interétnico. Nos resta analizar el funcionamiento simultáneo de esos procesos de identificación de modo a establecer el condicionamiento recíproco de ambos niveles de etnicidad y los lazos de interdependencia que entre ellos se producen, de forma que nos permita desvendar la dialéctica social en que aquellos procesos se inscriben.

En el campo de las representaciones engendradas por el sistema de relaciones entre indios y blancos se produce reflexivamente un reordenamiento ideológico de las relaciones jerárquicas intertribales al pasar a ser percibidas por los agentes como relaciones *simétricas* en consecuencia de una antinomia total — y totalizante — entre el orden tribal y el orden nacional. Así, frente a las relaciones asimétricas dominantes (inherentes al sistema interétnico) las relaciones intertribales aparecen como transformadas en “igualitarias”. Sin embargo, esta reorganización no comporta una disolución de las categorías étnicas y sus respectivas identidades específicas en el ámbito del confronto indios y blancos, sino que se manifiestan presentes en “ausencia, operando como trazos de pertinencia de una identidad étnica inclusiva que se apoya en un criterio regional, concatenadas de manera tal en su interior que se presentan como el reverso de la identidad regional.

Podemos decir que la identidad étnica construida en el ámbito del contacto expresada en las fórmulas “del Alto”, “indio del Río Negro”, etc., se presenta ideológicamente como el centro de una constelación de identidades categoriales propias del orden tribal, por ejemplo: Tukâno, Desâno, Baniwa, Tariâno, etc., como una *representación metafórica única* que representa por sí sola una *cadena metonímica de categorías étnicas*, categorías ordenadas por contigüidad sobre las coordenadas de un espacio y un tiempo común, de un territorio y de una historia común inaugurados con el contacto.

La contigüidad lógica en la cual se inscriben las categorías étnicas intertribales es la propia condición de posibilidad de existencia de una identidad única e inclusiva, contigüidad ésta que no es mero producto de una combinatoria lógica aleatoria sino el producto lógico de una contigüidad históricamente constituida. Dicho

de otro modo, la concatenación lógica de las categorías étnicas intertribales es expresión directa de una contigüidad real, territorial e histórica, arbitrariamente definida por la dominación. Fue a partir del sometimiento de los grupos indígenas "del Alto" como un todo unificado que se inauguró una homogeneización arbitraria tanto de sus espacios territoriales, otrora diferencialmente valorados, como de su historia, compulsoriamente armonizada, en la cual se yergue la homología lógica capturada por la identidad inclusiva regional:

"A gente percebe que até os brancos tem muitos descendentes; por exemplo, eu não digo para tal que el é Romano o para qual que ele é Judeu. Eu não classifico os brancos. Para eles é uma ofensa muito grande, ofendo eles. Quando digo branco aí é geral, ninguém sabe qual é seu origem. Então, assim como eles se sentem ofendidos a gente também sente a mesma coisa. Pode até ser pior, Tukáno, Tariáno, Desáno, ofende. Não serve para ser falado no público, quer dizer, na cidade, mas quando for lá no Alto Rio Negro é outra coisa, quer dizer, quando está no meio do povo, aí é outra coisa". (Indio Tukáno del Río Tiquié).

Las palabras de nuestro informante son más que elocuentes en lo que respecta a la persistencia de las identidades tribales específicas a modo de una imagen invertida de la identidad regional. Identidades que siendo posible ser actualizadas en la esfera *privada* delimitada por el ámbito de las relaciones intertribales ("quando está no meio do povo") se ausentan en la esfera *pública por excelencia* definida por el campo de las relaciones interétnicas ("não serve para ser falado no público, quer dizer, na cidade"). Debemos resaltar aún la *especialización* que mediatiza la captación de los contextos *etnizables* cuando se hace coincidir el contexto intertribal con el Alto Río Negro y el contexto interétnico con la ciudad, pues, no es otra cosa que hacer jugar con el mismo sentido, de un modo inverso, la lógica que soporta la identidad regional.

Por otra parte, el trozo reproducido nos sugiere la siguiente relación dialéctica entre las representaciones operadas: si las identidades intertribales quedan metonímicamente asociadas bajo una representación única por fuerza de una oposición dominante indio-blanco, la representación que se tiene del *otro* en el mismo contexto, i.e., el modo por el cual se percibe al "blanco", se organiza bajo la misma lógica de inclusividad ("quando digo branco aí é geral, ninguém sabe qual é a sua origem"), permitiendo la descomposición,

simétrica y opuesta, de la figura del "blanco" en una multiplicidad de categorías: judío, romano, preto, portugués, etc.; categorías ordenadas, desde la taxonomía indígena, como variaciones elementares concatenadas de modo equivalente a las categorías tribales ("a gente percebe que até os brancos tem muitos descendentes"), pero simétricamente opuestas de acuerdo al paradigma étnico dominante. El principio de equivalencia que se hace jugar entre las variedades de uno y otro orden social (tribal y nacional) tiene por virtud armonizar, por un movimiento especular, la persistencia "en suspenso" del sistema jerárquico intertribal en el contexto de las relaciones interétnicas, o sea, la no-disolución de las identidades específicas aún cuando la asimetría dominante las unifica bajo una identidad regional. Así, el mismo informante que citamos poco después aclaraba:

"Porque temos palavra Tukáno, Desáno, Wanáno, Pira-Tapuya, até chegar aos Makú. Então, o nome de toda essa relação recebe o nome de *índio geral* sendo que os últimos, atrasados, a gente diz Makú. Não diz na cara dele Makú! Negativo. Você no hora fica ofendido com ele, a gente não diz para as pessoas porque isso é uma grande ofensa, não presta, não pode chamar uma coisa destas".

La equivalencia se completa cuando más adelante explica:

"Por exemplo a gente percebe o branco-preto, o preto, descendente do africano que veio trazido da África para escravidão no Brasil: a gente não diz que esse é descendente de escravo do tempo do descobrimento do Brasil, ninguém trata do descendente da cultura antiga deles. *Ele é preto mas ele é branco*, pertence, grupo dele é branco, mas ninguém trata do assunto da origem".

La homología establecida entre el orden tribal y el orden nacional es el medio por el cual se trata de explicar la realidad social a un mismo tiempo diversa (intertribal) y desigual (interétnica), haciendo de la distribución equivalente de una serie de identidades contrastivas (Tukáno/Desáno/Makú = Judío/Romano/Preto) para "blanco", conexión de semejanza en la diferencia que tiene por efecto dignas opuestos organizados bajo las categorías inclusivas "índio" o compatibilizar niveles distintos de etnicidad. Tal lógica trabaja simultáneamente en los dos ejes, la contigüidad descubre identidades que proceden todas de un mismo sistema, la oposición étnica retiene los vínculos existentes entre las categorías tribales en una unidad de mayor inclusividad.

Podemos señalar aún que la oposición étnica entre "indios" y "blancos" (categorías de mayor inclusividad) es compatibilizada con el antagonismo jerárquico intertribal, en el plano mítico. Veamos un pasaje del mito de creación, de la Humanidad, según la versión Tukáno:

"O *Yepã-O'ákhe* pediu-lhes que tomassem o banho nessa panela que parecia quente. Mas, eles ficaram com medo, e duvidaram das palavras do homem, que era o *Yepã-O'ákhe*. Um dos homens que ali se encontrava, apenas lavou as palmas da mão e continuou admirando a bacia que parecia estar quente. Não tomou banho com medo de levar as queimaduras. Quer dizer, todos ficaram nessa, com medo. No porto se encontrava um marinheiro, o vigia que não participou da festa. Vendo muita gente que chegava só para apreciar a panela, saiu ele também para curiosar aquela atração. Chegando junto a multidão perguntou para que era a bacia que estava fervendo. Responderam-lhe todos: 'É para tomar banho'. 'E vocês estão com medo?', prosseguiu o marinheiro, 'então deixa comigo que eu topo'. Com muita coragem se jogou nas águas da bacia e a multidão ficaram mais admirados quando a tamanha coragem do marinheiro. Com muita exuberância o homem lavou-se bem, e quando saiu do banho estava mais do que "limpo", o corpo estava bem branquinho. Todos ficaram calados e seguiram-no somente com os olhares. Correu então o marinheiro em direção ao barco, e chegando lá encontrou a espingarda com a qual disparou vários tiros. Nesse momento o barco que não tinha motor, também começou funcionar. Vendo tamanha novidade que se transformou de repente, ainda a multidão foram dominados pelo silêncio. Mas, o homem que lavou as palmas da mão vendo que o marinheiro disparou vários tiros, correu para pegar a lança e batendo contra os ombros fez produzir o som de um pequeno timbre, isto é, foi o que aconteceu, segundo o plano de *Yepã-O'ákhe*. Dizem os velhos, que foi o começo dos *Pexkashã* (os brancos) e *Po'terikhārã* (os moradores das cabeceiras dos rios ou os silvícola) ... Em conclusão, os *Po'terikhārã* permaneceram na Cachoeira de Ipanuré e os *Pexkashã* voltaram com o mesmo barco de origem" (Índio Tukáno de Parí-Cachoeira).

La pareja *Pexkashã* e *Po'terikhārã* es asimilada al mito de creación de la Humanidad como pares de opuestos reconciliados en el tiempo mítico de la misma manera que las jerarquías intertribales se reconcilian en su origen común. La asimilación compatibiliza ambos niveles de etnicidad (interétnico e intertribal) al hacerlos partícipes de la misma totalidad social que el mito establece, descubriendo, al mismo tiempo, la contigüidad de las categorías inter-

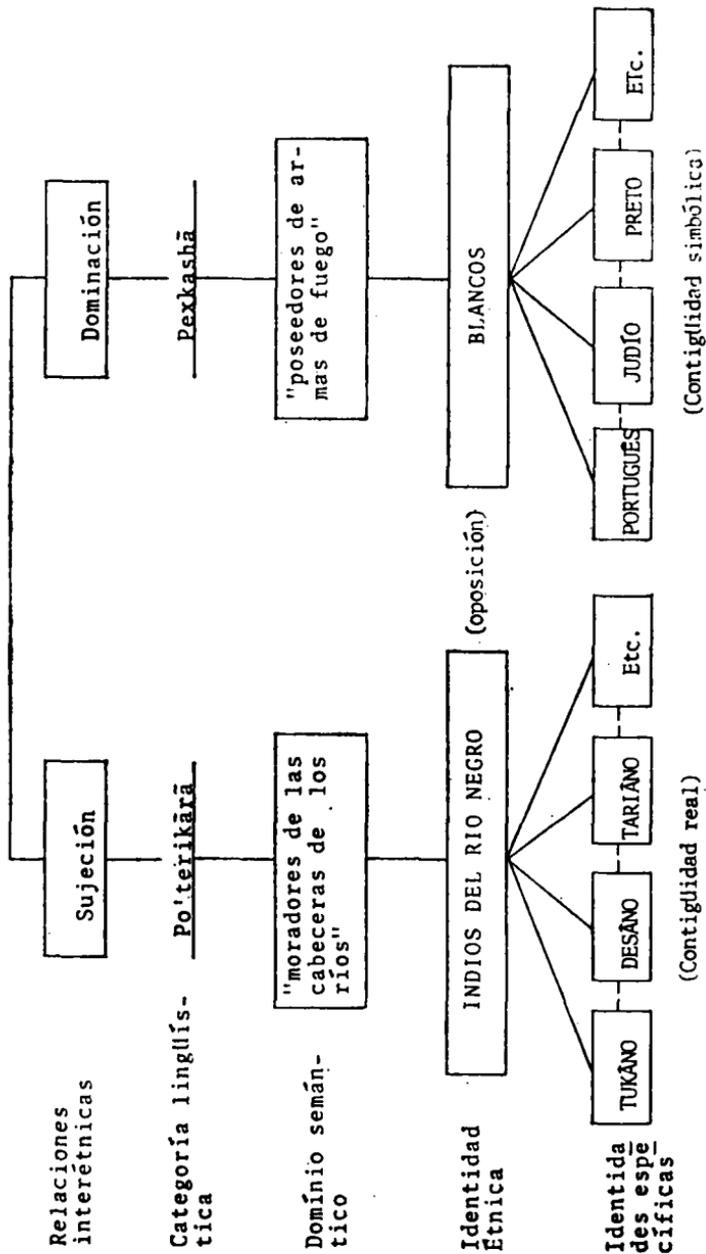
tribales por oposición: *Po'terikhārā* son los "moradores de las cabeceras de los ríos", *Pe'kashā* son los "descendientes de las personas que poseen armas de fuego". Aún, la contigüidad se refuerza espacialmente por contraste: los *Po'terikhārā* son los que permanecieron en la "Cachoeira de Ipanuré", lugar donde la Humanidad emergió a la superficie de la Tierra, los *Pe'kashā* regressaron con el mismo barco de origen, *Pamoni-marsá* (serpiente mítica que transportó la humanidad), transformada por el blanco en barco con motor.

Se assimila así la contradicción que emerge del contacto, la oposición radical entre "indios" y "blancos", bajo los mismos fundamentos que dan origen a los antagonismos estatutarios del orden intertribal, estableciéndose las reglas de compatibilidad e incompatibilidad de uno y otro orden de etnicidad. Esta subordinación lógica de la semejanza de los "moradores de las cabeceras de los ríos" por contraste a los "poseedores de armas de fuego", sanciona los "órdenes étnicos" en los que los hombres se distinguen entre sí bajo una misma lógica mítica, otorgándoles una unidad estructural en tanto *Po'terikhārā* y *Pe'kashā* participan del mismo origen a la vez que proporciona un modelo de la diferenciación para crear diferencias entre ellos — en la medida que unos y otros se separan, quedando los *Po'terikhārā* en la "Cachoeira de Ipanuré" y regresando los *Pe'kashā* — operándose así un trueque de diferencia por semejanza porque ésta, "los moradores de las cabeceras de los ríos", aparece por contraste a "los poseedores de armas de fuego", trueque que compatibiliza el orden de la *diversidad* intertribal, todas las categorías étnicas de aquella, frente a la *desigualdad* étnica que emerge con el contacto, "salvaje" y "civilizado".

Incorpórase al plano mítico la simultaneidad de ambos niveles de etnicidad: ordenando las categorías heterogéneas intertribales bajo un principio metonímico de asociación espacial que las hace homogéneas en el plano metafórico de la oposición entre "indios" y "blancos"; realización totalizante ésta que no afecta la estratificación estatutaria tribal porque permanecen subordinadas bajo el mismo principio mítico que las distingue.

La asimilación analógica de las contradicciones sociales que opera la estructuración mítica de la realidad social interétnica, funda los principios de simultaneidad de los diferentes planos de etnicidad y establece las reglas de equivalencia que se fijan entre ellos, arreglo social que compatibiliza la diversidad tribal y la desigualdad étnica. Esquemmatizando lo vertido hasta aquí, tendremos el siguiente cuadro de reciprocidad de los planos de etnicidad, ilustrado en la figura n.º 1.

SISTEMA INTERÉTNICO



La identificación según un criterio regional no deviene — como decíamos poco más arriba — desaparacimiento de las identidades específicas generadas en el sistema de estratificación estatutario intertribal, por el contrario, expresa el reordenamiento de éste en el plano ideológico producido en el contexto de las relaciones inter-étnicas, arreglo socialmente elaborado por el cual se viabiliza el mantenimiento simultáneo del orden tribal en el nuevo contexto social. En otras palabras, la identificación según diacríticas regionales no representa de manera alguna índice de cualquier asimilación a la sociedad nacional, de modo inverso, manifiesta la incorporación de los principios de identificación dominante, o sea, la identificación por un criterio regional, que se constituye, al mismo tiempo, base de una resistencia y un rechazo a la dominación:

“Ela é de lá mesmo, lá de cima. Ela é Wanana mesmo, porque tanto o pai e a mãe são Wanano mesmo, quer dizer, ela é pura. Tem muita gente de lá mesmo! Eu hoje não conheço ninguém, é só aqui mesmo (en la ciudad) que vou conhecer. Tem uma mulher que *veto lá de Yuquirá*, ela veio fazer tratamento, mas ela já é de lauretê” (India Wanano del Río Taupés).

La identificación operada con los eufemismos como “lá mesmo”, “lá de cima”, que devienen criterios de pertinencia legítimos en el ámbito del contacto urbano, no coloca en riesgo la persistencia de los criterios intertribales gracias a los arreglos sociales que compatibiliza uno y otro nivel de etnicidad, haciendo posible, en determinados contextos, la identificación simultánea, de una parte, referida a los criterios dominantes de región, “gente de lá mesmo”, de otra, los definidos por la sociedad indígena, “ela é Wanana mesma”.

Los criterios regionales incorporados como diacríticos de pertinencia étnico contribuyen, en tanto son *reapropiados* por la sociedad indígena, para una reafirmación política que se alza contra el etnocentrismo dominante, contra el *falso evolucionismo* de que se reviste la ideología étnica dominante para ocultar su intolerancia a toda diversidad cultural.⁶

⁶ Hacemos alusión a las críticas que ha hecho Levi-Strauss a las actitudes etnocéntricas que se recusan a admitir la diversidad cultural, caracterizándolas con el término *falso evolucionismo*: “Em que consiste? Mas precisamente, trata-se de uma tentativa de suprimir a diversidade das culturas, fingindo reconhecê-la plenamente. Pois ao tratar os diferentes estados em que se encontram as sociedades humanas, tanto antigas quanto longínquas, como *estágios* ou *etapas* de um desenvolvimento único que,

"Agora caboclo, ao passo que ele saiu da escola, ou vivendo assim onde tem o 7.º grau, onde não se dança mais com aquele ritmo, ritmos indígenas, então ao passo que já tem lugar que tem discoteca, som, aparelho de som, ele já se considera caboclo, *caboclo em esse meio ambiente*. Mas praticamente não são caboclos, não. *São puros indígenas* como as outras pessoas af, só que eles perderam todos esses costumes antigos. Suponindo, em São Gabriel ninguém vai dizer que ele é índio, são todos caboclos, mas não são não, de fato são todos indígenas" (Índio Tukâno del Río Tiquié).

A rigor, la reapropiación de una identidad modelada por diacríticos de región constituye una acción política de reapropiación de la homogeneidad social y geográfica que ha venido a imponérsele a la sociedad indígena a lo largo del proceso de contacto, estrategia que tiene por objetivo restituírle el sentido a las representaciones impuestas — por las cuales ellos son obligados a situarse en el mundo social — y, con ello, recomponer las bases sociales de la sociedad indígena, haciendo de la homonegenización arbitraria una unidad política:

"Justamente, porque eles são (los caboclos), pensam que são bem aceitos, na sociedade sendo caboclos. Mas, de fato, em monte de casos não são bem aceitos não, porque são menos desprezados. O que ultimamente está tendo mais destaque nacional o índio é *para ter um pouco de valor na sociedade branca*, sabe. É para menosprezar os próprios irmãos. Bem, mas isso não leva nenhuma vantagem, pelo menos eles são, estão desfocalizados na sociedade (...) Ele *diz isso para se disfarçar*, só para não ter nome, assim rebaixado, diante da sociedade branca. Isso eles dizem porque tem medo das outras pessoas não receberem, para não ser menosprezado durante o trabalho, então no meio dos colegas, assim" (Índio Tukâno, Paí-Cachoeira).

Exorcismo a la arbitrariedad etnocéntrica que hace de la contradicción entre sociedades un confronto transfigurado en "naturalezas" distintas, el discurso de afirmación étnica procura la desigualdad fuera de la metamorfosis paralizante, de la transubstanciación social propuesta por la ideología dominante, de una "re-

partido do mesmo ponto, deve fazê-los convergir para a mesma meta, vê-se bem que a diversidade é apenas aparente. A humanidade se torna única e idêntica a si mesma; só que esta unidade e identidade se podem realizar progressivamente, e a variedade das culturas ilustra os momentos de um processo que dissimula uma realidade mais profunda ou **atrás** sua manifestação" (1976:335).

gionalización" *abstracta* inmovilizadora, haciendo de una identidad étnica regional concreta, producto histórico de un confronto histórico, su principio organizador, su plataforma de resistencia y de lucha ante la sociedad nacional.

La identidad regional como base de resistencia

Como grupo dominado, la sociedad indígena afirmará su resistencia, a la dominación, por un movimiento de retraducción de la definición dominante, movimiento que inevitablemente se realiza en referencia a todo aquello que le es asignado por la sociedad nacional. En el plano más general de las ideologías, esto nos lleva a considerar la posición Gramsciana según la cual aunque la ideología dominante sea necesariamente sistematizada y se presente como universal hay siempre una *apropiación diferencial* de las ideas dominantes, apropiación que se realiza por un complejo proceso de acumulación, transformación y rechazo de las ideas dominantes, tanto de fracciones del bloco dominante como de las clases subordinadas. La "verdad" de una ideología, para Gramsci, está siempre en su capacidad de movilización política y, fundamentalmente, en su realización histórica (Hall, S. *et al*; 1980:64).

En efecto, la identidad étnica que venimos tratando, socialmente construida sobre criterios dominantes de región, se presenta menos como una incorporación pasiva de la definición social impuesta por la sociedad nacional que como una apropiación diferencial de esa misma construcción para vehicular la lucha política establecida con la sociedad dominante. En esto nos parece residir el carácter paradójico que asume la identidad étnica, de un lado siendo el producto de la definición dominante, de otro el núcleo ideológico capaz de movilizar a sus portadores en función de sus intereses.

Si, como nos dice Gramsci, la "verdad" de una ideología se encuentra en su capacidad de movilización política, la ideología étnica que se gesta en la contradicción entre indios y blancos, de la cual "la identidad étnica es su núcleo", deberá ser capaz de proveer las bases de una lucha política en la cual la identidad será la armadura que tenga como fin transformación de las relaciones sociales que los somete.

De hecho, la identidad étnica forjada sobre las bases de una común historia de contacto con la sociedad nacional, desde la expansión portuguesa hasta la instalación de las misiones salesianas,

y reforza por una trayectoria social común constituida por una misma experiencia migratoria, identidad que resulta no solamente de una comunión de condiciones objetivas trabadas en la sujeción a la sociedad dominante sino de una identidad de relaciones vividas con esas condiciones, deviene un mecanismo social que por su carácter de condensador ideológico propicia recursos prácticos y simbólicos a sus portadores al transformarse en base de sustación de una lucha social frente al proyecto dominador.

Antagónicamente construida, la identidad que se formula bajo diacríticos regionales, "indio del Río Negro", es tanto producto incorporado de una homogeneización histórica y territorial impuesta a las comunidades indígenas del norte amazónico, como también la apropiación indígena de esa definición, transformada en estrategia en la medida que actúa como *armadura política* en el terreno del confronto con la sociedad dominante, viabilizando un modo de aprehensión de sí mismos en la propia contradicción — en la *comunidad de experiencia* que los identifica en oposición a la sociedad nacional —, superando las diferencias entre las categorías étnicas intertribales sin necesariamente diluirlas. Menos que una generalización globalizante, la identidad que se yergue como "indio del Río Negro" es una representación históricamente producida y mítica-mente sancionada en el horizonte de una contradicción específica entre indios y blancos, especificidad de la identidad que tiene por virtud movilizar a sus miembros en función de sus intereses colectivos, colectivamente definidos en la arena común de la lucha contra la dominación.

Representación única de una multiplicidad de identidades que, gestada en el plano de la desigualdad de indios y blancos, en la asimetría impuesta por la sociedad dominadora, retiene la diversidad del orden tribal bajo una identidad mayor proveyendo un soporte sintético y amplio para un tipo de acción política que tiene por objetivo contribuir tanto a la estabilidad de la sociedad indígena cuanto a una actividad de lucha frente a la sociedad nacional.

Si la "verdad" de la identidad, en tanto núcleo de una ideología étnica — parafraseando a Gramsci — se encuentra en su capacidad de movilización política y en su realización histórica, la "verdad" de la identidad étnica de las comunidades indígenas del Río Negro, en cuanto soporte de lucha, en cuanto amalgama ideológica desde la cual se resiste a la dominación, alcanza una de sus mejores manifestaciones en el plano político cuando, ante el foro internacional del IV Tribunal Russell (Holanda, noviembre de 1980),

un representante indígena Tukáno testimoniara graves denuncias de genocidio y etnocidio practicado por la congregación salesiana en el Río Negro.

Ese testimonio de las acusaciones formuladas a la misión salesiana prestado por un indio Tukáno de la región del Río Negro constituye un caso de considerable importancia política, aún tomado como resultado de una acción individual — pues, como tal está inscrita y fundada en una práctica social de la cual no es más que una actualización singular — acontecimiento político que nos pone de manifiesto el potencial movilizador de la ideología étnica que subyace a esa acción y el eminente carácter estratégico que asume la identidad en el plano de la lucha indígena.

Participe de las mismas etapas y circuitos por la gran parte de sus compatriotas indígenas, desde el temprano sometimiento a un rígido proceso de resocialización en las instalaciones misionarias — durante un prolongado periodo de tiempo — hasta la inevitable migración que lo lleva a deambular por diversos centros urbanos, el testimonio presentado por el indígena Tukáno Alvaro F. Sampaio ante el IV Tribunal Russell es de incuestionable representatividad, pues, su acción (discursiva y práctica) particular es resultante directa de un campo de fuerzas que se recorta entre la sociedad indígena y la sociedad nacional, que nos permite captar, en la singularidad del acontecimiento político, la capacidad organizadora y de síntesis que reposa en la ideología étnica y, por tanto, en la identidad social que ella sustenta.

No es sino por una representación de sí y de los “otros”, socialmente elaborada y diferencialmente apropiada por la sociedad indígena, que emerge públicamente un discurso étnico que es capaz de cuestionar y contestar el orden dominante en el terreno político, asumiendo la forma de una *contestación* a la manipulación de autoridad y poder de la sociedad nacional, en la figura concreta de sus agentes históricos, los misioneros salesianos.

En tanto *contestación* (*contestari*: “abrir un debate jurídico con participación de testimonios”), es decir, no ligado necesariamente a un proyecto rigurosamente definido, tal como es un proyecto revolucionario, y no fundamentado en una estrategia de conquista de poder, hace emerger del orden social todo aquello que él en sí comporta de negativo y provoca más su transformación que su reproducción (Balandier; 1976: 222). Así, como discurso contestador, las acusaciones formuladas a la congregación salesiana en ese forum internacional adquirieron el carácter de una oposición radical a la

situación creada por esa organización religiosa (monopolio de poder y manipulación de autoridad), forma más concreta que asume la dominación par las comunidades indígenas del Alto Río Negro. A rigor, se alza como discurso cuestionador de aquellas relaciones desiguales que transparecen a los agentes como productos inmediatos de la arbitrariedad de poder manipulado por los religiosos, y se levanta más como una tentativa de modificar el control que sobre ellos se ejerce, tal como es percibido, que como una contestación al sistema en su integridad. Sin embargo, en la medida que desata el confronto, contribuye a romper la adhesión al orden establecido por fuerza de un pronunciamiento público que incita a la innovación y a la transformación radical de la situación de sujeción.

Tratándose principalmente de un cuestionamiento a la legitimidad del poder ostentado por la institución religiosa y a su autoridad — porque esa es la forma concreta que asume la dominación, por la cual les *aparece* a los sujetos —, dicho cuestionamiento está suportado por representaciones altamente etnocéntricas que se articulan en torno de una identidad étnica regional (“naquela região dos índios”) cuyo reverso positivo consiste, precisamente, en su capacidad de actuar como base de una “comunización” (en el sentido weberiano) sobre todo política.

Producto de una contradicción específica, la identidad “del Río Negro” irrumpe en el plano político como el más firme soporte de lucha, identidad ésta cuyas fronteiras y límites no son distintos de los de la región porque no son más que los así definidos dialécticamente en el confronto entre la sociedad indígena y la sociedad nacional.

No es otra la observación que hace Bourdieu cuando dice: “es en las luchas que hacen la historia del mundo social que se construyen las categorías de percepción del mundo social y al mismo tiempo los grupos construidos según esas categorías” (1981: 72). Efectivamente, en tanto identidad étnica, viabiliza las reivindicaciones regionales de las comunidades indígenas, “os intereses comunes” de la demarcación de sus territorios; en tanto identidad regional, se revierte como afirmación étnica, por un origen y destino comunes, que unifica en la lucha contra la dominación.

La acción de denuncia asume un carácter plenamente político porque pone en cuestión la adhesión tácita al orden establecido, profiriendo públicamente la ruptura con los poderes legítimos por un trabajo *d'enonciation*, proponiendo una conversión del orden social, subversión política que presupone una subversión cognitiva

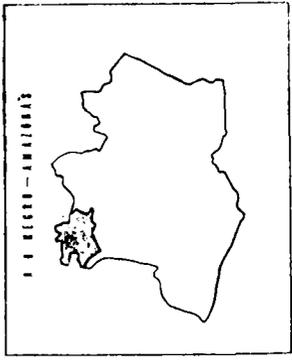
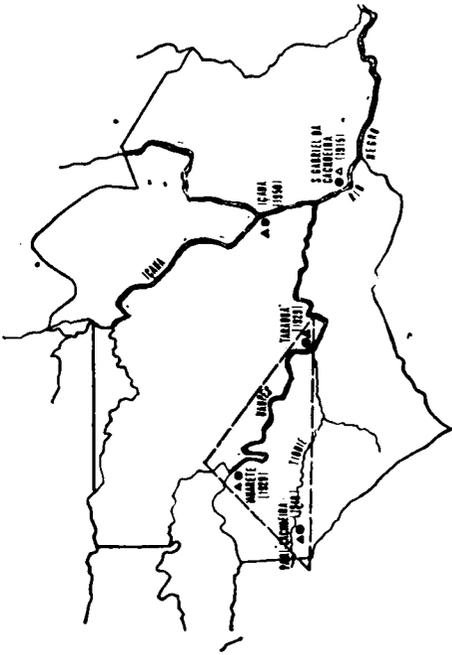
de la visión del mundo (Bourdieu, 1981: 69). De hecho, las denuncias presentadas en el IV Tribunal Russell, consideradas verdadera "herejías" por la congregación, cuestiona, ante todo, el orden social criticando el orden cognitivo que lo legitima y, con ello, su concordancia con las estructuras que lo producen:

"Em Barcelos não tem mais índios. Índios desses lugares, São Gabriel da Cachoeira e Santa Isabel, dizem que são *caboclos da beira do rio*, porém, na verdade muitos são procedentes de Iauareté, Pari-Cachoeira, Taracua e Içana. Estes são ditos pelos que vieram de fora, como os da *região* porque a palavra *índio* para muitos de São Gabriel da Cachoeira e Santa Isabel, Cucui, é pejorativa, ocorrendo a mesma coisa com o pessoal de Pari-Cachoeira, Taracua, Iauareté e Içana, também com os moradores da cidade de São Gabriel da Cachoeira. Essa mentalidade errada do povo é devido a pregação dos educadores que nunca lhes disseram a verdade do sentido da palavra *índio*. Portanto, os missionários, praticaram o *etnocídio* e ainda continuam errado porque com medo de ser índio, o pessoal está perdendo a cultura" (anexo V).

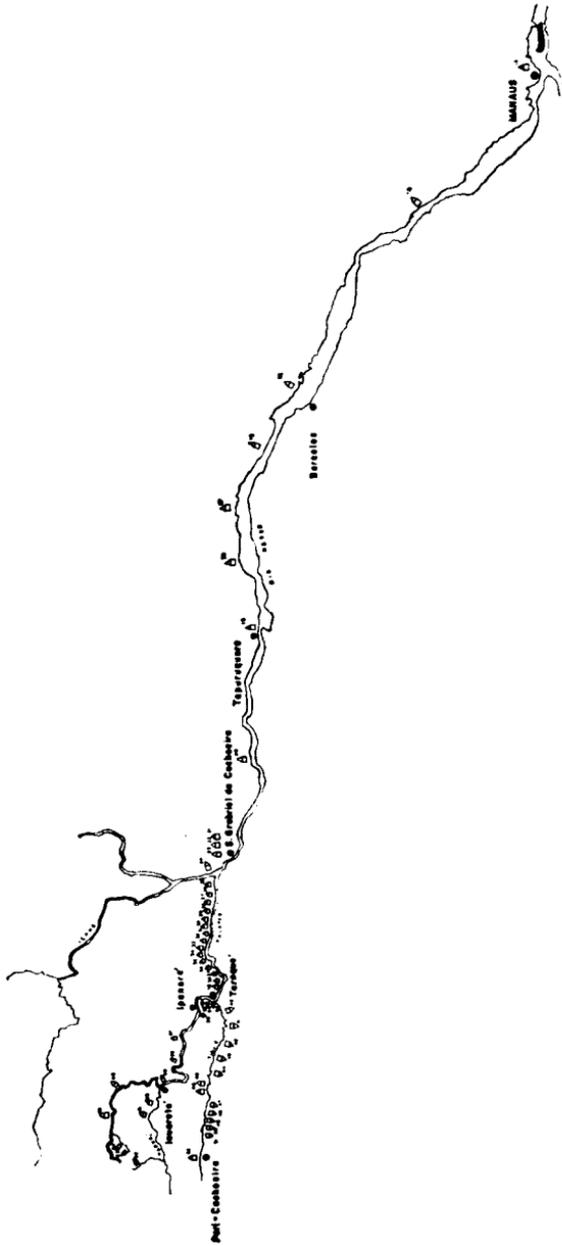
Por una afirmación pura y simple de una positividad de la identidad étnica regional se coloca en cuestión, por lo menos, la configuración estereotipada, estigmatizante — configuración que no es menos discursiva que el discurso que se le *opone* (en el sentido que Foucault define las *rupturas* en las formaciones discursivas) —, y las representaciones negativas que pesan sobre el indio. El discurso *herético* no solamente contribuye a romper con el orden establecido como a manifestar las propiedades comunes que son características de los miembros del grupo, rechazando los principios de clasificación extraños, generalizantes, desmovilizadores, como es la figura de "caboclo", para sustituirlos por los principios étnicos regionales propios, haciendo de la fragmentación administrativa dominante, criterios de constitución de la identidad social. Identidad que por regional no disuelve las especificidades locales, por el contrario, las captura en un nuevo orden, las homogeneiza sin pulverizarlas, las unifica como "região dos índios" en la contradicción con la sociedad nacional pero las reconoce en su diversidad como trazos de pertinencia étnica, asegurando de ese modo, por reapropiación de los criterios "legítimos", la unificación política imprescindible en el confronto con la sociedad dominante y la persistencia de las categorías específicas necesarias para el orden tribal.

Vemos así, modelarse y emerger una identidad étnica regional que teniendo el *otro* como condición de su afirmación, es resultante

de una aprehensión de sí en las experiencias comunes de situaciones críticas como la migración, de las situaciones comunes *étnicamente* vividas. Emerge de ese modo, en el plano de la contradicción con la sociedad nacional una identidad construida antagónicamente bajo los criterios de región dominantes, mas apropiados y transformados en trazos de una identidad desde la cual se rechaza el anonimato colectivo del "cabocismo" como modo de existencia en la sociedad nacional, para afirmar el legítimo ejercicio de la diferencia bajo sus propios principios de organización social, de sus propias categorías sociales y de sus identidades específicas.



- S. GARDELIA (1960)
- ▲ CAQUETA (1961)
- S. GARDELIA (1962)
- CAQUETA (1963)



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BALANDIER, Georges. *Antropo-lógicas*. São Paulo: Cultrix, 1976.
- BOURDIEU, Pierre. L'Identité et la representation: elements pour une reflexion critique sur l'idée de région. In *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 1980, 35-B.
- . Decrire et prescrire ,note sur les conditions de possibilité et les limites de l'efficacité politique. In *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 1981 (maio).
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *O Índio e o Mundo dos Brancos*. São Paulo: Biblioteca Pioneira de Ciências Sociais, 1972.
- . *Identidade, Etnia e Estrutura Social*. São Paulo: Biblioteca Pioneira de Ciências Sociais, 1976.
- . 'Sociedade Plural' e Pluralismo Cultural no Brasil. Brasília. Universidade de Brasília, Série Antropológica N.º 31.
- DURKHEIM, Émile. *Las Formas Elementales de la Vida Religiosa*. México: Scahpire, 1968.
- FIGOLI, Leonardo H. G. *Identidade Etnica y Regional: Trayecto Constitutivo de una Identidad Social*. Brasília: Universidade de Brasília (mimeo.), 1982.
- HALL STUART et al. Política e Ideologia: Gramsci. In Centre for Contemporary Cultural Studies, Birmingham (org.) *Da Ideologia*, Rio de Janeiro: Zahar, 1980.
- LEVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia Estrutural Dois*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1976.
- UMUSIN-TOLOMAN. *Antes o Mundo não Existia*. São Paulo: Livraria Cultura, 1980.