

La identidad *en la diferencia*: agenciamientos y translaciones indígenas en el espacio urbano de San Gabriel de la Cachoeira (AM)*

Diego Soares da Silveira **

Abstract

This paper develop a reflection on identity and difference in the urban context from an ethnography of an indigenous fair, which takes place since 2007 in São Gabriel da Cachoeira, in the northwest Amazon. This fair has emerged from a research in the area of agrobiodiversity, as part of a sustainable development project. Initially designed to serve as a place for marketing of agricultural products produced on the farm by indigenous families who migrated to the city since 1970, the fair soon became a space to live and express the indigenous identity in the urban context, from the experience with the elements associated to ceremonial life, as the dances, the food, the music, the adornments and the body painting.

Keywords

Identity and difference; interethnic relations; indigenous farmers.

Resumen

En este artículo se desarrolla una reflexión sobre identidad y diferencia en el contexto urbano a partir de una etnografía de una feria indígena que ocurre, desde 2007, en San Gabriel de la Cachoeira, en el nordeste amazónico. Esta feria surgió a partir de una investigación en el área de la agro-diversidad, en el ámbito de un proyecto de desarrollo sustentable. Inicialmente proyectada para servir como local de comercialización de productos agrícolas producidos en el campo, por familias indígenas que migraron para la ciudad desde 1970, la feria rápidamente se transformó en un espacio para experimentar la identidad indígena en el contexto urbano, a partir de la vivencia de los elementos asociados a la vida ceremonial, como las danzas, la alimentación, las músicas, los adornos y la pintura corporal.

Palabras clave

Identidad y diferencia; relaciones interétnicas; agricultores indígenas.

* Artículo recibido el 15 de mayo de 2013 y aprobado en junio de 2013.

** Doctor en Antropología por la UnB (2011). Profesor Adjunto de Antropología del Instituto de Ciencias Sociales de la Universidad Federal de Uberlândia (UFU). Apoyo CNPq.

1. Introducción

La feria de los agricultores indígenas “*Direto da Roça*” [Directo del campo] surgió en el ámbito de una investigación sobre agro diversidad realizada por una agrónoma francesa, en San Gabriel de la Cachoeira (Estado de Amazonas [AM]), en la región del Alto río Negro. Las actividades del proyecto fueron desarrolladas entre 2005 y 2007 e integran un programa de desarrollo sustentable conducido a partir de una sociedad estratégica entre la ONG “Instituto Socio ambiental” (ISA) y la Federación de las organizaciones indígenas de Río Negro (FOIRN). El proyecto fue concebido teniendo como referencia la propuesta de establecimiento de un “diálogo” entre la ciencia occidental y los conocimientos de los agricultores e investigadores indígenas involucrados en la iniciativa, con el objetivo de un amplio mapeo de las redes de circulación de los saberes asociados al cultivo agrícola de familias que viven en la ciudad y/o en sitios, lotes rurales y comunidades de los alrededores.

Al notar que los agricultores indígenas no tenían un local fijo para vender el excedente de su producción, la coordinadora de la investigación comenzó a discutir posibles soluciones para el problema. Hasta entonces, los productos de los agricultores eran repasados a los llamados “atravesadores”, comerciantes blancos locales que tienen un fuerte control sobre los precios y cobran un plus por la intermediación. La solución para superar el impasse involucró la construcción de una especie de choza grande en el centro de la ciudad, con el objetivo de comercializar los productos durante los finales de semana, en ferias organizadas con esta finalidad.

Después de un período de discusión con los agricultores indígenas, las primeras ferias fueron realizadas, en 2006, bajo la coordinación de los investigadores del proyecto y con el apoyo del ISA y de la FOIRN. Este apoyo inicial hizo posible el financiamiento necesario para la construcción de la casa de horno y para tener a disposición vehículos y combustible para el transporte de los productos hasta la ciudad, así como la divulgación de las ferias a través de carteles, camisetas y anuncios en la radio local. En esta etapa inicial, la feria contó con la participación de parte de las familias involucradas en la investigación y de algunos colaboradores ocasionales, todos ellos agricultores indígenas de la ciudad de San Gabriel y sus alrededores.

Varias ferias fueron realizadas a lo largo de ese periodo que duró la investigación, cuando los asociados todavía contaban con el apoyo del ISA y de la FOIRN para conseguir los recursos y la estructura necesaria para la promoción de estos

eventos. Después que terminó el proyecto, a finales de 2007, el compromiso de los investigadores para con la feria disminuyó significativamente, incluyendo a la propia coordinadora, que dejó de participar directamente en la feria. La situación fue contornada solamente en enero de 2009, cuando un agricultor indígena asumió “temporalmente” la coordinación de la feria. A partir de ese momento tuvo inicio un lento proceso de transformación del proyecto inicial, con la ampliación del número de feriantes y la elección de una nueva dirección.

Durante el periodo que permanecí en San Gabriel (2009 – 2010), las ferias eran realizadas todos los finales de semana y contaban, en promedio, con la presencia de treinta (30) agricultores indígenas y con un público variable de cincuenta (50) a cien (100) personas. El origen étnico de los feriantes es predominantemente compuesto por tres (03) etnias de la familia lingüística Tukano Oriental – Tukano, Tuyuka y Desana – que, juntos, responden por el 60% del total de los asociados. Al sumar a este grupo los miembros de las etnias Tariana, Miriti-tapuya y Karapanã, llegamos a la conclusión que más del 75% es proveniente de comunidades localizadas en la región del río Tiquié. La presencia de feriantes *baré* también es significativa; en su mayoría, proveniente de comunidades y sitios localizados en el río Negro, en las inmediaciones de San Gabriel.

El colectivo de feriantes indígenas es multiétnico, con una base predominantemente Tukano. La mayor parte de las familias está compuesta por matrimonios adultos que migraron a la ciudad de San Gabriel en el transcurso de los últimos treinta años y que viven actualmente entre moradas urbanas y sitios localizados en los alrededores de la ciudad. La otra parte de las familias vive en comunidades localizadas a las márgenes del río Negro, distante algunas decenas de kilómetros del centro urbano. Las motivaciones para la mudanza a la ciudad son diversas, yendo desde la búsqueda por un acceso facilitado a los servicios de salud, educación (para los hijos), beneficios sociales del gobierno y mercancías, hasta conflictos y desavenencias en las comunidades de origen.

Todos los feriantes trabajan en el campo, donde cultivan una variedad de productos agrícolas locales –como mandiocas, frutas y otras legumbres–, siendo que algunos cuentan con el auxilio de hijos, yernos y nueras, que dividen el tiempo entre empleos en el comercio local y el trabajo con los padres durante los finales de semana. Todas las familias poseen miembros empleados en la economía local, además de niños y jóvenes que están estudiando. Cuando están en la ciudad, ellos viven en tránsito

constante entre espacios urbanos (de morada) y rurales (de producción), circulando por las redes comunitarias que interconectan los barrios indígenas y las comunidades y sitios localizados en el interior del Alto río Negro.

En los últimos tres años, el número de miembros de la feria aumentó significativamente con la inclusión de familias que no participaron de la investigación sobre la agro-diversidad, en la mayor parte agricultores indígenas urbanos. De esta manera, las redes comunitarias que sustentan esta iniciativa cambiaron de configuración, ampliando su extensión. El propio espacio de la feria pasó por una transformación significativa, con la intensificación de las actividades culturales –como fiestas y danzas- y la incorporación de otros artículos, como la artesanía, que pasó a ser comercializada junto con los productos del campo. Con el distanciamiento de los investigadores de la organización de la feria, los agricultores indígenas asumieron directamente la conducción de este proceso de cambio.

En este artículo se interpreta el movimiento de agregación social que dio origen a la feria como la experimentación de una forma diferente de vivir la identidad indígena en el contexto urbano, donde el contacto con la alteridad no es percibido como algo negativo para el mantenimiento de la cultura o de la sociedad indígena, sino como un medio por el cual ella se reproduce de forma diferente en la historia. Para eso, se pretende, inicialmente, presentar una etnografía de la feria, describiendo su día a día y las manifestaciones culturales que ocurren durante los días de “fiesta”. En un segundo momento, se verifica cómo el contacto con la alteridad es representado en las teorías de la aculturación y de la fricción inter étnica y sus efectos en la interpretación de las manifestaciones indígenas en la ciudad, haciendo evidente la reproducción, en la teoría antropológica, de algunos presupuestos asociados a las filosofías de la representación. Por último, a partir de un diálogo con la obra de Gilles Deleuze, “Diferencia y repetición” (1988), se busca esbozar un camino teórico para pensar la identidad en la diferencia.

2. La feria “Directo del campo”

La feria es realizada en un área central de San Gabriel de la Cachoeira, al lado del gimnasio municipal de deportes. Las actividades son desarrolladas debajo de una estructura grande de madera sin paredes, con techo de paja, erguida por los propios feriantes. Esa choza fue reformada dos veces, cuando su espacio fue ampliado. El

suelo es de tierra y en una de las extremidades hay dos grandes hornos de arcilla. La estructura, sustentada por grandes columnas de madera, es denominada *Maloca* por los agricultores indígenas y los otros frequentadores del local, nombre dado a la antigua morada comunitaria utilizada por los pueblos indígenas del Alto río Negro, siendo también utilizada como espacio fundamental para la realización de rituales asociados con la vida ceremonial (GOLDMAN, 1963; REICHEL-DOLMATOFF, 1971; S. HUGH-JONES, 1979; JACKSON, 1983). Esas antiguas construcciones fueron el centro de los ataques de los misioneros, habiendo sido abandonadas por los indígenas en, prácticamente, toda la región.

A pesar que la choza de la asociación es, en gran parte, diferente a las antiguas *malocas* indígenas, es posible identificar aspectos de continuidad entre las dos estructuras: el material utilizado en el techo fue la “tradicional” *carapanã*; la posición de la estructura superior es una especie de versión reducida y simplificada de aquel utilizado en las antiguas *malocas*; los pilares de sustentación fueron amarrados con una liana muy fuerte, generalmente utilizada para esa finalidad. Las técnicas utilizadas en la construcción de esta gran choza de la feria fueron aprendidas con los feriantes más ancianos, teniendo como referencia las antiguas moradas colectivas. Los usos diferenciados de la *maloca* de la feria –que no sirve como morada, sino solo para la venta y comercialización de productos del campo- son acompañados por actividades generalmente desempeñadas en las antiguas *malocas* indígenas, como comidas colectivas, fiestas y ceremonias de danza.

El público que acostumbra frecuentar la feria es, en su amplia mayoría, constituido por familias indígenas que migraron, a partir de la década de 1980, de comunidades localizadas en las cabeceras de los ríos para la ciudad de San Gabriel de la Cachoeira. Las personas que visitan con más frecuencia el local son provenientes de familias que ya no trabajan más en el campo, empleados en el comercio local o en el sector de la construcción. El público ocasional está compuesto por familias indígenas de pasaje por la ciudad para recibir su jubilación o algún otro beneficio social, agentes indígenas de salud, profesores y líderes indígenas. Las conversaciones en la feria ocurren en las diferentes lenguas indígenas regionales, con predominancia del tukano, el baniwa y el nheengatu.

La presencia de blancos en la feria es bastante rara y se reduce a militares atraídos por el movimiento y a personas que trabajan directamente con los indígenas.

Encontré, diversas veces, a funcionarios públicos de instituciones como la FUNAI (Fundación nacional del indio), el ISA y el Instituto “Chico Méndez”, que iban hasta el local para encontrarse con indios amigos y/o para adquirir productos. La mayor parte de los blancos, sin embargo, no van al local simplemente por el hecho que no consumen productos indígenas, por tener otras costumbres alimenticias o por desconfiar del origen de los alimentos.

Los artículos comercializados varían de feriante a feriante y de un día para otro, pues la oferta corresponde a la dinámica de la producción agrícola de cada familia. De forma general, se acostumbra vender en la feria: harina de tapioca, goma, diversas variedades de frutas locales (ananás, *cupuaçu*, banana, etc.), castañas, varios tipos de *beiju* (panes indígenas fabricados con harina de mandioca), jugos, *caxiri* de diversos tipos (“cerveza de indio” fabricada con *pupunha*, caña de azúcar, etc.), *maxixe*, *tucumã*, pimientos, vino de *pupunha*, diversos tipos de dulces caseros y varias especies de pescados liso y carne de caza. Algunos también venden comidas preparadas en el mismo lugar, en su mayoría, platos indígenas regionales: diversos tipos de *quinhapira*, pescado asado, *tucupi* con *saúva*, *maniuara* cruda, *açaí* con tapioca, *pupunha* cocida, *mujeca* y *mingau*. Además de los alimentos y productos del campo, se encuentra también el comercio de artesanías producidas por los asociados, como collares, cestas y bancos tukano.

San Gabriel de la Cachoeira es tal vez, la ciudad más indígena de Brasil, pues su población es mayoritariamente compuesta por indígenas. A pesar de esto, los blancos (comerciantes, militares, etc.) todavía dominan el comercio local y los principales puntos de ocio de la ciudad, con la única excepción de la playa. La mayor parte de la población indígena está desempleada y la otra parte trabaja y vive entre la ciudad y los campos, ubicada en lotes rurales, sitios y comunidades. Se trata de la parcela de la población urbana con renta más baja, que vive en los barrios más periféricos. Ese cuadro, sin embargo, comenzó a cambiar en las últimas décadas, con el fortalecimiento del movimiento indígena y, más recientemente, con el ingreso de los indios en la política partidaria y la elección del primer alcalde municipal indígena.

La feria realizada en la *maloca* se transformó, en poco tiempo, en un espacio extremadamente frecuentado por el público indígena de la ciudad, no solamente para la compra de productos sino también como espacio de ocio y relax, usado durante los finales de semana por adultos, jóvenes y niños. Familias indígenas que no trabajan más

en el campo, generalmente compuestas por profesores y empleados del comercio local, van a la *maloca* para beber *caxiri*, así como decenas de jóvenes indígenas. En el local, esas personas no solamente encuentran los productos usados en la alimentación indígena, como también pueden hablar libremente su lengua en un ambiente animado y relajado. En esta línea escuché a varias personas decir: “la *maloca* es cosa de indio”.

3. La *maloca* en día de fiesta

Los finales de semana, el día a día de la feria corresponde con lo que fue descrito anteriormente, siendo que la danza al ritmo de músicas regionales y el consumo de *caxiri* son elementos siempre presentes en el día a día de la *maloca*. Existen, sin embargo, eventos denominados como “fiesta”, siendo común también el uso del término *Dabucuri*¹: en esas ocasiones, todos los asociados practican pintura corporal; un grupo de danza tuyuka se presenta usando adornos e instrumentos indígenas; el consumo de *caxiri* asume un carácter ceremonial; las danzas siguen el ritmo y la forma de las danzas comunitarias; el almuerzo es colectivo, con contribuciones de todos los asociados y las mujeres desempeñan una serie de cantos ceremoniales en lengua nativa. Durante el periodo en el que permanecí en campo, tuve la oportunidad de acompañar tres situaciones de “fiesta”, siendo una de ellas en conmemoración por la pose de la nueva presidencia de la feria; evento que describimos a continuación, ocasión en la que todos los elementos mencionados anteriormente estuvieron presentes.

Durante el día de la fiesta, la feria transcurrió normalmente hasta el final de la mañana, a pesar que había mayor “animación” de los asociados, marcada por un consumo más intenso de *caxiri* y por una presencia mayor de personas en la *maloca*. Con la llegada del grupo de danza Tuyuka, los feriantes comenzaron a pintarse y el consumo de *caxiri* aumentó significativamente, con la formación de varias rondas de hombres, que hacían pasar los recipientes con la bebida. Poco a poco, el ambiente fue quedando más animado y movido. Cuando fue más cerca del mediodía, todos los presentes fueron invitados a participar de un almuerzo colectivo realizado con las contribuciones de los feriantes. La comida fue “bendecida” en el local por Lorenzo,

¹ Dabucuri, “palabra *nheengatu* para la fiesta de ofrecimiento, cuando un grupo de personas dona algún producto de su trabajo (intensificado durante los días que anteceden a la ocasión) a personas de otro grupo” (CABALZAR, 2008, p.37). También conocido como *basora* (en lengua Tuyuka), *poosé* (en Tukano), *puđáli* (en Baniwa) y *Po-ao* (en Wanano). En comunidades localizadas en los ríos Içana, Uaupés y afluentes, esas ceremonias suelen acontecer entre parientes por sangre paterna o entre aliados de sibs diferentes (CABALZAR, 2008, p.37).

vicepresidente de la feria, de la etnia Tuyuka, que también ejerce la función de *pajé* en la ciudad de San Gabriel; según él, un don heredado del abuelo, que era un *kumu* (pajé). Para “bendecir” la comida, él hace uso de tabaco, pronunciando en voz baja una secuencia de frases, al mismo tiempo que sopla el humo en la comida. El procedimiento duró, en total, unos pocos minutos. Al final, las personas fueron hasta las mesas, localizadas en la parte de atrás de la *maloca*. Había dos tipos de *beiju*, frutas regionales tales como *cupuaçu*, *pupunha* y ananás, pescado frito, *mingau*, *chibé*, *açaí* y *mujeca* (sopa de pescado).

Después del almuerzo colectivo, los miembros del grupo de danza Tuyuka comenzaron a pintarse y a vestir los adornos que retiraban de una caja de madera: tangas de entrecasa (*Wediro*), *acangataras* (*pesaribeto*), una especie de “cocar” (adorno tradicionalmente hecho con plumas que se usa en la cabeza) más simple, y sacudidores (una suerte de maracas) hechos con semillas y utilizadas en el tobillo derecho de quienes danzaban (*kamoka*). De acuerdo con lo que explicó el “jefe” del grupo, esos objetos componen una pequeña parte de un conjunto mayor de adornos donados por los ancestrales a los antepasados. La otra parte fue abandonada debido a la acción represora de los misioneros, pero había planes de recuperarla. Durante las danzas, ellos también hacían uso de los siguientes instrumentos, todos donados por los ancestrales: flautas del tipo *carico*, maracas (*Ñasã Basa*) y bastones de ritmo (*hauã*). Antes del inicio de la ceremonia, la caja de audio fue apagada y los otros feriantes se sentaron alrededor de la *maloca*, con los miembros del grupo de danza colocados en forma de fila en la parte frontal.

La presentación del grupo tuvo inicio con una declaración ceremonial, en la que los hombres intercambiaron palabras en tuyuka, resaltando la importancia de festejar, danzar y comer junto con los “cuñados”. Esa declaración inicial fue presentada en forma de canto, con muchas gesticulaciones, y duró aproximadamente cinco minutos. Después de eso, ellos iniciaron la presentación a partir de una danza con los bastones de ritmo (*hauã*), instrumento tuyuka concebido por los ancestrales. Los hombres, colocados lado a lado, colocaron la mano izquierda en el hombro derecho de quien estaba a su lado, recorrieron la *maloca* con movimientos estandarizados, batiendo los bastones y los sacudidores en el suelo en un único ritmo. En determinado momento, las mujeres entraron en la ronda, colocándose entre los hombres y formando una hilera de parejas unidas y dispuestas lado a lado. El grupo pasó a recorrer la *maloca* en

movimientos circulares, hasta que las mujeres fueron dejadas en el centro. La danza de los hombres continuó hasta el momento en el que las compañeras fueron incorporadas nuevamente al grupo, repitiendo una última vez el mismo procedimiento, cuando el grupo se separó por completo después de realizar varios movimientos circulares alrededor del pilar central de la *maloca*.

Después de algunos minutos, la danza con bastones fue retomada una vez más, con pequeñas alteraciones en los movimientos y en el ritmo. Después, fue la vez de la danza con *cariço*, seguida, enseguida, por la danza, con maracas, todas ellas siguiendo coreografías aprendidas en las comunidades de origen. Esas danzas tenían nombres específicos: “danza de la maraca”, del “*japu*”, de la “vara”, del “cacho de *inajá*”, etc. y seguían coreografías antiguas, cuyos detalles fueron repasados por los hombres más ancianos. Entre una danza y otra, había pequeños intervalos, en los que tanto los hombres como las mujeres bebían *caxiri* en rondas formadas en el salón.

De acuerdo con lo relatado más tarde por los hombres tuyuka con más años, que estaban en la fiesta, esa coreografía está repleta de significados subyacentes y reproduce en los mínimos detalles los movimientos de las danzas de su pueblo: la posición de los hombres lado a lado remite a su origen común (el mismo clan o *sib*), los movimientos circulares en la *maloca* reproducen el viaje mítico de la cobra canoa, que dio origen a todos los pueblos indígenas de la región y la incorporación de las mujeres al grupo de hombres reproduce en la danza el movimiento más amplio de circulación e intercambio de mujeres, que viven siempre apartadas de sus comunidades de origen (residencia virilocal).

La final de la presentación del grupo de danza Tuyuka, se formó una ronda de hombres en el centro de la *maloca*. Mientras las mujeres llenaban los recipientes con *caxiri*, los hombres aguardaban con mucha excitación. Cuando los vasos estaban prontos, comenzaban a circular entre los hombres que después de tomar un sorbo de la bebida, la repasaban al que estaba al lado, que repetía el mismo movimiento. Según el presidente de la feria, esa es la forma usual de consumo ceremonial del *caxiri*, que es ofrecido por las mujeres a los hombres para señalar la importancia de “vivir en comunidad” y para recordar su función en esa sociedad, que consiste en transformar los productos del campo en alimento.

Ya más hacia el final de la tarde, después de un intenso consumo de *caxiri*, fue formado un círculo compuesto por todos los asociados todavía presentes en la *maloca*,

incluyendo al nuevo presidente de la feria y a su esposa, que quedaron en destaque. Siguió una secuencia de cantos femeninos, con mujeres de diversas etnias que componen la asociación presentando performances individuales en el centro del círculo formado por el colectivo de asociados. Cada una de ellas le cantó al nuevo presidente en su lengua nativa. Los cantos fueron pronunciados en un tono melancólico. De acuerdo con la traducción realizada después del evento, las mujeres se dirigían al colectivo de los asociados, hablándoles sobre la dificultad de “vivir con los cuñados” y la importancia de respetar la forma que cada pueblo tiene para hacer las cosas. También fueron realizados llamamientos para que los asociados no alimentaran la controversia ni el chisme. Otras hablaron sobre la importancia de la “animación” como un papel de responsabilidad del nuevo presidente, que tendría que promover actividades y buscar trabajar en nombre de todos los feriantes. Estos lamentos presentados por las mujeres de la asociación tienen semejanzas evidentes con los cantos de las mujeres de las comunidades Wanano observados por Chernela (1993, p.77-82), con énfasis en el carácter multiétnico de la asociación y en las dificultades de vivir entre “parientes”.

4. La identidad en el ‘idéntico’: la reproducción indígena en el espacio urbano como simulacro

Los agricultores indígenas urbanos hacen uso de una diversidad de estrategias de generación de renta, pero es posible identificar un padrón predominante: mientras los padres y los abuelos trabajaban en los campos cultivados en sitios y comunidades de los alrededores de la ciudad, sus hijos y nietos estudian y/o trabajan en el comercio local, en la construcción civil o en el ejército. Otra fuente de renta son los beneficios sociales, principalmente la jubilación. Algunas mujeres más jóvenes se casaron con blancos y parte de ellas no frecuenta más el espacio del campo. Lo mismo ocurre con jóvenes y niños que están en la escuela y difícilmente visitan esos locales de producción. De esa manera, el trabajo en el campo es realizado por matrimonios de mediana edad, que van tres o cuatro veces por semana hasta los sitios y los lotes rurales, que cuentan con la “ayuda” de sus hijos y otros parientes, principalmente, los finales de semana o en ocasiones especiales, como la abertura de una nueva área de cultivo. Es importante notar que esos matrimonios están integrados en unidades familiares externas, que mantienen fuertes lazos entre sí y hacen uso colectivo de múltiples estrategias de generación de renta, como vender, en la ciudad, la producción agrícola que no es consumida por el matrimonio de agricultores y sus parientes. Los productos del campo

circulan en las redes locales de parentesco y de compadres, sea a través de la venta o del trueque por mercancías manufacturadas.

La venta de productos agrícolas es realizada, en gran parte, para la compra de mercancías occidentales, para mantener a los niños en la escuela y para pagar servicios variados, todos ellos asociados con la vida en la ciudad. También fue con la venta de los productos que esos agricultores construyeron sus casas, que fueron posteriormente equipadas con electrodomésticos y muebles adquiridos en el comercio local. Existe, por lo tanto, una relación evidente entre la venta de los productos del campo y la búsqueda de los medios necesarios para garantizar el acceso a las mercancías y los conocimientos occidentales, lo que involucra –también– la adopción de hábitos como ver televisión, comer “comida de blanco” (fideos, arroz, etc.), matricular a los hijos en la escuela, trabajar como empleados o como peones y, para las mujeres, casarse con hombres que no son indios.

El proyecto de la feria surge, inicialmente, para fortalecer ese proceso histórico de experimentación con la “cultura del blanco” a partir de la migración para la ciudad y de la adopción de un estilo de vida “urbano”. La cuestión de fondo de este artículo consiste en intentar entender la relación de la feria con otros procesos históricos más amplios que vienen ocurriendo en el Alto río Negro y en otras regiones de Brasil, desde las primeras décadas de contacto con los agentes coloniales, como es el caso del fenómeno descrito en la literatura etnológica como “des-tribalización”, generalmente asociado a la migración indígena de las comunidades y aldeas hacia las ciudades.

Eduardo Galvão (1979), al aplicar la teoría de la aculturación para entender la historia del contacto entre indígenas y blancos en el Alto río Negro, desde el siglo XVII, apunta hacia el proceso de cambio cultural de las sociedades indígenas regionales a partir de la asimilación de esas tribus en la sociedad nacional, formando una sociedad mestiza. Para ese autor, el ritmo de ese movimiento de aculturación es definido por los ciclos de desarrollo económico de la sociedad nacional, cabiendo al indio una posición subalterna y pasiva frente a las fuerzas sociales y económicas que actúan en el sentido de alterar su identidad cultural. Ese movimiento es marcado, por un lado, por la asimilación de valores y prácticas culturales de la sociedad nacional y, por otro lado, por el abandono de los elementos que constituyen la cultura indígena, como las reglas de parentesco, la lengua, la vida ceremonial, el complejo mitológico y, principalmente, la economía y la organización social “tribal”. A pesar que Galvão define las relaciones

interculturales que ocurren en el contexto histórico del contacto como un movimiento de ida y vuelta, caracterizado por influencias mutuas, su descripción del movimiento de aculturación en el Alto río Negro apunta una asimetría a favor de los blancos con efectos drásticos en el modo de vida de los indios (GALVÃO, 1979, p.257-271).

La teoría de la aculturación tiene como presupuesto fundamental la existencia de “culturas”, fenómenos percibidos como sistemas unitarios más o menos originales y relativamente puros, que entran en contacto, resultando, en medio o largo plazo, en la asimilación asimétrica, por parte de la cultura en posición subalterna, de trazos o elementos diacríticos asociados a la cultura de la sociedad dominante. Por otro lado, la propia sociedad nacional –representada por los agentes coloniales locales- pasa por un proceso de cambio cultural asociado a la asimilación de elementos culturales indígenas, formando aquello que Galvão define como una sociedad regional con fuertes trazos indígenas (GALVÃO, 1979, p.138).

Ese movimiento de asimilación y cambio cultural, sin embargo, nunca es hegemónico, pues enfrenta movimientos de resistencia tribal identificaos con la permanencia de los indios en las cabeceras de los ríos y los otros cursos de agua. De acuerdo con esta perspectiva teórica, los indígenas tienen apenas dos opciones para lidiar con el contacto: la pérdida o la dilución de la identidad indígena a través de la asimilación de una sociedad regional, con cultura e identidad mestiza; la resistencia en la forma de un mantenimiento del modo de vida tribal, lo que implica mantenerse apartado de un contacto permanente con la sociedad nacional, buscando un refugio en las áreas más aisladas. En la relación con la sociedad nacional, la historia les reserva a los indígenas del Alto río Negro apenas dos alternativas: contacto, asimilación y cambio de la cultura tribal y/o indígena, con la dilución de la identidad étnica en un proceso de mixtura y mestizaje que da origen a la sociedad mestiza regional; resistencia al contacto, mantenimiento de una cultura tribal, con la reproducción de la identidad étnica como una unidad o sistema integrado relativamente independiente de la sociedad nacional.

La representación del contexto del contacto entre indios y blancos en el Alto río Negro como un proceso de aculturación –marcado por una fuerte asimetría en las relaciones interculturales en favor de la sociedad nacional- tiene como base un determinado concepto de identidad y su correlato, la alteridad o diferencia cultural. En ese caso, la noción de identidad está directamente asociada al movimiento de reproducción de una diferencia cultural en la historia, teniendo como modelo ideal, por

un lado, las llamadas culturas aisladas del contacto o culturas tribales y, del otro lado, la cultura nacional, siendo que ambas son definidas como unidades o sistemas más o menos integrados y relativamente independientes. Las diferencias internas son sometidas a la unidad externa, que provee la cohesión necesaria para que sea posible hablar en términos de dos o más unidades que entran en contacto. De acuerdo con esta noción de identidad mientras reproducción del “Uno”, el contacto llevaría, por un movimiento de mezcla y mestizaje, a la formación de una tercera unidad, la cultura regional o mestiza.

Esa forma de pensar la identidad y la alteridad cultural revela un movimiento subliminar de domesticación de la diferencia étnica a partir de un concepto ideal de cultura como un fenómeno más o menos integrado e independiente, cuyas fronteras pueden ser definidas con precisión. De un lado están los grupos indígenas “tradicionales”, con su cultura tribal; del otro lado, los indios mestizos o caboclos, con su cultura regional, marcada por la asimilación de las señales diacríticas identificadas con la sociedad nacional, como el estilo de vida urbano, la asimilación subalterna en la economía regional y el consumo de bienes industrializados.

El tribalismo es presentado por Galvão como la única forma de resistencia indígena frente al movimiento de aculturación que resulta del contexto histórico del contacto (GALVÃO, 1979, p.142-145). El efecto de ese razonamiento es que todo el proceso de producción de la diferencia étnica es evaluado teniendo como referencia ese concepto de identidad como reproducción de una cultura “original” o “genuina”, en ese caso asociada al estilo de vida tribal. Esa lógica resulta en la domesticación de la diferencia al remitirla siempre a un concepto de identidad como unidad, que le es anterior y sirve de modelo para juzgar y jerarquizar las prácticas culturales indígenas.

Esa forma de conceptualizar la identidad como “unidad” tiene analogía con ciertos presupuestos del platonismo, en que toda diferencia es objeto de evaluación y juicio en relación al fundamento de la “Idea” original que ella pretende reproducir: “el fundamento es una prueba que da a los pretendientes una participación mayor o menor en el objeto de la pretensión: es en ese sentido que el fundamento mide y establece la diferencia” (DELEUZE, 1988, p.116). Para Deleuze, el fundamento platónico que sirve como modelo para juzgar toda y cualquier diferencia es la propia “Idea”, entendida como la “cosa en sí” que sirve como referencia para jerarquizar y juzgar todo y cualquier proceso de reproducción de la diferencia o de la identidad en el tiempo.

Según Deleuze, el pensamiento de Platón gira en torno a la distinción entre lo original y la imagen, entre el modelo y la copia:

Se juzga que el modelo goce de una identidad original superior, al tiempo que la copia es juzgada como una semejanza interior derivada. (...) La noción de modelo no interviene para oponerse al mundo de las imágenes en su conjunto, sino para seleccionar las buenas imágenes, aquellas que se asemejan del interior con ese modelo ideal. (...) Con Platón estaba tomada una decisión filosófica de la mayor importancia: la de subordinar la diferencia a las potencias de lo Mismo y de los Semejante. (...) Lo que aparece entonces, en su estado más puro es una visión moral del mundo. (...) Es por razones morales, inicialmente, que el simulacro debe ser exorcizado y que la diferencia debe ser subordinada a lo mismo y a lo semejante (DELEUZE, 1988, p.211).

En el caso de la teoría de la aculturación, la “Idea” que sirve como fundamento para la interpretación de los procesos históricos de (re)producción de la diferencia étnica entre blancos e indígenas es el propio concepto de identidad como unidad, entendida como una sustancia que existe por sí misma y se repite a lo largo del tiempo, con límites definidos por la distinción entre lo “Mismo” –compuesto por todos aquellos que son semejantes a “Nosotros”- y el “Otro” –compuesto por todos aquellos que no son idénticos al “Mismo- y, por eso, son definidos por la negación de la semejanza. En ese caso, la diferencia es subordinada a la identidad, que sirve como modelo para juzgar todas las expresiones culturales como más o menos originales en relación a la imagen de lo idéntico y de lo semejante, transformando todo contexto de contacto en un encuentro entre unidades culturales cuyas fronteras pueden ser fácilmente reconocidas y que, cuando se rompen o son superadas, generan efectos devastadores para la reproducción de la identidad cultural de un pueblo o de una sociedad.

Esa forma de conceptuar la identidad presenta dos efectos secundarios en la interpretación antropológica de las prácticas culturales indígenas que ocurren en el contexto de las ciudades. Si la cultura tribal es representada como la negación de la mezcla y del mestizaje, es decir, como resistencia o reproducción de una identidad étnica distinta, que actúa como una negación de lo “Mismo”, la cultura urbana representa, en este esquema de domesticación de la diferencia étnica, la sustancia por excelencia de los procesos políticos, socioculturales y económicos asociados a la aculturación, constituyéndose en un medio propicio para el cambio cultural y consecuente dilución de la diferencia étnica. Al mismo tiempo, como la tribu es representada como el modelo por excelencia de la identidad o cultura genuinamente indígena, todas las demás expresiones culturales identificadas por los propios nativos como “indígenas” deben ser evaluadas teniendo como referencia ese modelo, pudiendo ser conceptuadas como

copias exitosas o simulacros de una “tradición” que, para sobrevivir, debe ser reproducida por las nuevas generaciones tal como existió en el contexto tribal. En ese esquema interpretativo, el contacto es entendido como una fuerza negativa que actúa en el sentido de diluir, a través de la mezcla y del mestizaje, las fronteras demarcadas por la identidad.

Los estudios de fricción inter étnica comparten los mismos presupuestos sobre la noción de identidad como unidad, pero sustituyen la “cultura” por la “sociedad”. La situación de contacto es descrita como una “totalidad sincrética” formada a partir de las relaciones entre dos sociedades unificadas a través de intereses diametralmente opuestos, aunque interdependientes (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1981, p.25-26). Como la teoría de la aculturación coloca un énfasis en las “relaciones inter culturales”, la teoría de la fricción inter étnica coloca el énfasis en las “relaciones inter sociales”, abordando el contexto de contacto como el encuentro entre dos sociedades ya formadas como unidades preexistentes, con forma y fronteras bien definidas y delimitadas.

Las relaciones interétnicas entre blancos e indígenas son concebidas como relaciones de “fricción”, noción que expresa el sentido asimétrico del contacto, percibido como una fuerza destructiva que lleva a un proceso de “transfiguración” de las sociedades indígenas, debido a su situación subalterna. El énfasis en los “social” implica llevar en cuenta las relaciones de poder que traspasan el encuentro entre los agentes de la sociedad nacional y las sociedades indígenas, con atención especial a los efectos de contacto en la desestructuración de la organización social y política de los indígenas, en la medida en que sus integrantes son asimilados como mano de obra en las economías regionales.

El concepto de “fricción” expresa el carácter de contradicción que traspasa el encuentro entre indígenas y blancos, presentando las dos sociedades en una situación de “oposición” en el contexto histórico del contacto, con intereses diametralmente opuestos e inconmensurables. La relación de los indígenas con la alteridad es representada como algo extremadamente negativo, pues el contacto lleva a la ruptura de los elementos que componen su identidad, transfigurándola y corrompiéndola hasta su total dilución (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1981, p.25). Sin embargo, esa dilución no da origen a una identidad mestiza, sino a una “falsa” identificación con los valores y con la cultura del otro, es decir, el cambio no da origen a una nueva identidad -aunque sea híbrida-,

sino a un proceso de alienación marcado por la inserción subalterna del indígena en la sociedad de clases, como peón o empleado.

El resultado de ese proceso de transfiguración étnica resulta, en última instancia, en el fenómeno de “*caboclisto*”, con la interiorización, por parte del indígena, de la conciencia del blanco: el caboclo es el indio viéndose con los ojos del blanco, juzgándose a sí mismo y a sus semejantes a partir de los valores dominantes de la sociedad nacional. El caboclo es el indio alienado de su identidad indígena, al asumir la conciencia infeliz del esclavo que abandona su cultura por juzgarla inadecuada. Al alienarse, de su propia identidad, el indio asume una falsa identidad, una representación de sí mismo que no corresponde con sus intereses políticos, definidos por la posición que él ocupa en la situación de contacto (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1981, p.77-96).

La única forma de resistencia política eficaz contra ese proceso de transfiguración étnica consiste en cerrarse al contacto con el blanco, buscando refugio en los locales más inhóspitos, reproduciendo y manteniendo todos los elementos socioculturales y políticos asociados con la vida tribal. Si el contacto representa el riesgo de transfiguración, el no contacto es positivado como el único camino para la continuidad de la sociedad indígena en la historia. Para mantener su sociedad, el indígena necesita reproducir las condiciones económicas y sociales que caracterizan su identidad social, que, en última instancia, no es definida por la representación de sí (que puede ser alienada), sino por la relación de oposición con el blanco en una totalidad sincrética.

En ese esquema interpretativo, la ciudad es vista en oposición a la tribu indígena, como territorio asociado al “mundo del blanco”. De esta forma, el indígena que vive en la ciudad es representado como alguien que está fuera de su lugar, como un ser social fuera de su mundo, un “alienado” que abandonó los valores y la vida tribal al asumir una falsa identidad, al identificarse con la sociedad del “Otro”, pasando a vivir una posición subalterna en la sociedad del blanco. Los indígenas que viven en la ciudad ya no son indígenas (originales), sino caboclos alienados de su identidad social (tribal), transfigurados y marginalizados por la fricción ejercida por el blanco que, al asimilarlo en su sociedad, lo somete a una posición subalterna.

La teoría de la fricción inter étnica acaba por domesticar la diferencia al someterla al juicio del concepto de identidad social, que asume la función de “Fundamento” para el juicio antropológico. Ese fundamento de la identidad es

definidos a partir de una relación de oposición inconmensurable entre blancos e indígenas. Esa forma de pensar la identidad tiene analogía con algunos presupuestos de la filosofía de Hegel, para quien la diferencia, cuando elevada al último grado, se transforma en contradicción inconmensurable. El mundo de los blancos y el mundo de los indígenas no solamente son diferentes, sino también están situados en “oposición” uno al otro. La identidad, en este caso, es siempre relacional: el blanco es la negación del indígena y el indígena la negación del blanco, de la misma forma que el señor es la negación del esclavo y viceversa. Sin embargo, la noción de relación es de orden asimétrica, pues lo que cuenta como “ser indígena” es definido en relación de oposición con lo que cuenta como “ser blanco”, que es definido a priori por el etnógrafo.

Tanto la teoría de la aculturación como la teoría de la fricción inter étnica desarrollan sus análisis a partir de un presupuesto fundamental: las unidades o sistemas unitarios que entran en relación en el contexto del contacto inter étnico son fenómenos ya constituidos y terminados, cuya consistencia no precisa ser colocada en juicio. La única diferencia es que, para la aculturación, el contacto se da entre dos culturas, la cultura del blanco y la del indio, ambas abordadas como fenómenos preexistentes al contexto de la relación histórica; ya para la teoría de la fricción inter étnica, el contacto se da entre dos sociedades cuya forma y límites ya están definidos antes incluso de la relación:

Aunque sea obvio que somos *reclutados* para participar de un grupo por una serie de intervenciones que dan visibilidad a aquellos que argumentan a favor de la relevancia de un agrupamiento y de la irrelevancia de otros, todo acontece como si los científicos sociales tuvieran que postular la existencia “allá afuera”, de un tipo real y de otros conjuntos falsos, obsoletos, insignificantes o artificiales. Buen sabemos que la primera característica del mundo social es el constante empeño de algunas personas en diseñar fronteras que las separen de otras; pero los sociólogos de los social consideran que la principal característica de este mundo consiste en reconocer, independientemente de quien las traza y con qué herramientas, la existencia incuestionable de las fronteras (LATOUR, 2012, p.50-51).

Lo que tenemos aquí es la reproducción del pensamiento moderno en la teoría antropológica, a través del mantenimiento de la división entre el “Nosotros” (los modernos) y los “Otros” (los tradicionales o no modernos), uno de los pilares de la Constitución Moderna (LATOUR, 1994, p.96-99). Las teorías de la aculturación y de la fricción inter étnica actúan en el sentido de purificar todo contacto entre indígenas y blancos -caracterizado por las prácticas de mezcla social y mediación cultural-, domesticando todo fenómeno híbrido como un residuo negativo de un proceso de pérdida cultural o transfiguración étnica. De esa manera, manifestaciones indígenas

“urbanas” ora son clasificadas como la expresión de la alienación indígena, ora, en la mejor de las hipótesis, como manifestaciones culturales asociadas a una identidad cultural mestiza o *cabocla*. Pues el indígena, en la ciudad, es visto como alguien fuera de su lugar, un sujeto que perdió su identidad social o cultural, un “caboclo” caracterizado como un ser mestizo o alienado. Al mismo tiempo, las manifestaciones indígenas urbanas -tales como fiestas, ferias, asociaciones políticas y emprendimientos económicos- son representadas como un simulacro de la cultura o sociedad tribal, que sirve como modelo ideal para evaluar la alteridad indígena.

Sin embargo, esta representación del contacto como la relación entre unidades bien estabilizadas y compactas que entran en relación histórica -sean “culturas” o “sociedades”- no refleja lo que etnografía de esos autores parece apuntar (GALVÃO, 1979; CARDOSO DE OLIVEIRA, 1981). En lugar de un contacto o encuentro entre unidades bien estabilizadas, percibimos movimientos de asociación y disociación envolviendo una multiplicidad de actores indígenas y coloniales, con la constante formación y destitución de redes y colectivos a lo largo del tiempo.

La historia del contacto en el Alto río Negro demuestra claramente que los trazos culturales compartidos por los diferentes grupos indígenas que viven en la región resultan de un proceso histórico de sobre posición de movimientos migratorios de diferentes grupos indígenas (Maku, Aruak y Tukano) y del establecimiento de una densa red de reciprocidad positiva y negativa entre ellos, oscilando entre periodos de guerra y periodos de intercambio de mujeres y bienes (GALVÃO, 1979, p.152-170). De la misma forma, Galvão apunta la existencia de una diversidad de agentes de colonización -comerciantes, misioneros, militares, empresas mineras, caucheros, etc.- que actuaron en la región (GALVÃO, 1979, p.257-269). Lo mismo ocurre con Cardoso de Oliveira (1981), que describe el contacto no como el encuentro entre dos sociedades estabilizadas y ya constituidas, sino como el encuentro y desencuentro de una multiplicidad de colectivos coloniales e indígenas. De un lado, están aquellos que extraen, agricultores, ganaderos, representantes gubernamentales; del otro, los indígenas de *igarapé*, los indígenas del río y los caboclos. La etnografía de esos autores demuestra el encuentro de multiplicidades (culturales o sociales) en contaste proceso de reconfiguración; y no de unidades estabilizadas en el tiempo. Los colectivos que entran en contacto no son fuerzas estabilizadas con forma y límites bien definidos, sino fenómenos inestables en constante proceso de agregación y desagregación.

De la misma forma, la ciudad nunca fue un fenómeno sociocultural estabilizado e identificado con el “mundo del blanco”, sino el lugar por excelencia de la multiplicidad cultural y social. Al final, el espacio urbano no es nada homogéneo, pues es constantemente traspasado por el encuentro y el desencuentro de múltiples procesos históricos, involucrando una diversidad de colectivos, que son constantemente agregados y desagregados en la medida en que entran en asociación entre sí, formando redes de ontología y topología variable e inconstante. De la misma forma, la ciudad no está aislada del campo y lo urbano y lo rural no son realidades disociadas.

San Gabriel de la Cachoeira es un buen ejemplo de esto, pues ya fue un fuerte portugués, después un entrepuerto de comerciantes, más tarde una misión jesuita, un fuerte militar, una sede para el trabajo con la minería y, por último, la “ciudad más indígena de Brasil”, slogan que ganó fuerza con la elección del primer intendente de origen indígena. Además de la mayoría de su población ser indígena, existen barrios en la ciudad que son considerados “indígenas” por ser habitados únicamente por indios. La mayor parte de los que viven en la ciudad continúan manteniendo relaciones con los parientes que viven en las comunidades y sitios del interior; la circulación de conocimientos, personas y bienes es intensa. En la región del Alto río Negro, las ciudades están inseridas en redes mucho más amplias que superan las fronteras entre lo rural y lo urbano, colocando esas dos realidades en interacción constante.

5. El devenir indígena en la ciudad

En ocasiones especiales de “fiesta”, la feria incorpora elementos de los *dabucuris* comunitarios, como es el caso de las danzas, de la pintura corporal y de los cantos femeninos (GOLDMAN, 1963, p.202-18; S. HUGH-JONES, 1979, p.41-58; CHERNELA, 1993, p.110-22; ANDRELLO, 2006, p.232; CABALZAR, 2008, p.37). El consumo ceremonial de *caxiri* parece seguir el mismo padrón descrito en la literatura etnológica sobre los pueblos indígenas del Alto río Negro (C. HUGH-JONES, 1979, p.206-08; LASMAR, 2005, p.78-83; CABALZAR, 2008, p.292). Ciertamente, esos elementos comunitarios -como las danzas, los adornos, las declaraciones y las músicas- son reagrupados de una forma diferente a su uso en el contexto de las comunidades.

Las referencias utilizadas por los asociados para componer el ambiente de la “fiesta” provienen de fragmentos retirados de experiencias anteriores en las ceremonias de *dabucuri* (o *pudáli*) o del relato de los más ancianos (padres, abuelos), que son

recombinados y agenciados en ese nuevo contexto histórico de la feria y de la ciudad. El uso de adornos e instrumentos musicales donados por los ancestrales de los *tuyuka* permite establecer una relación entre el tiempo actual de las ferias y de la asociación y el tiempo mítico de los ancestrales, en relación a las danzas, los lamentos femeninos y el consumo de *caxiri* tienen como objetivo la inclusión de la alteridad (los afines, los “parientes”) y la construcción de una comunidad multiétnica formada por el colectivo de los asociados.

Esos elementos, sin embargo, no son reproducidos integralmente, pues los propios asociados se esfuerzan en observar “que mucha cosa se perdió”, principalmente, debido a la represión de los misioneros y sus estrategias de conversión étnica. Son los fragmentos de ese proceso histórico que son reunidos y recombinaados por las nuevas generaciones en el nuevo contexto de las ferias y de la *maloca* urbana. Desde mi punto de vista, estamos frente a un movimiento semejante a lo descrito por Hill (1993), que menciona un evento ocurrido en 1981, cuando los *Wakuénai* y otros indígenas de Punta Danta actuaron y transformaron la ceremonia *Pudáli* en una forma de resistencia contra las prácticas económicas asimétricas impuestas por los comerciantes blancos. Eso involucró la modificación de la estructura de la ceremonia a partir de la recombinación de sus elementos principales, como la coreografía, el uso de instrumentos y ornamentos y el consumo de *caxiri*. De esa manera, este autor argumenta que el *Pudáli* (o *Dabucuri*) puede ser entendido como un género de coreografía musical que tiene como objetivo *capacitar* a las personas a improvisar y crear nuevas formas culturales dentro de ciertas limitaciones estructurales (HILL, 1993, p.44).

Al analizar la situación de los indígenas ciudadanos de San Gabriel y de Iauaretê, tanto Lasmar (2005) como Andrello (2006) afirman que los valores comunitarios todavía continúan orientando la experiencia indígena en el espacio urbano. Lo mismo puede ser dicho en relación a los agricultores indígenas, que continúan habitando los espacios del campo y del bosque (los senderos) y relacionándose con plantas y animales a partir de una lógica más próxima del conocimiento de los chamanes y del perspectivismo amerindio que del naturalismo moderno. De hecho, al moverse de sus casas en la ciudad –equipadas con electrodomésticos y parte de los artefactos de viviendas populares– para el campo y los senderos localizados en los sitios, en los lotes y en las comunidades, los agricultores indígenas parecen sugerir una transposición de las fronteras del gran divisor entre modernidad y tradición, aproximando esos dos polos

y haciendo que uno trabaje en favor del otro. Antes incluso del proyecto sobre agro diversidad haber iniciado, los agricultores ciudadanos ya apuntaban hacia la posibilidad de experimentar los vectores de la vida moderna –los artefactos del blanco y sus conocimientos- sin tener que dejar de lado una ontología amerindia, presente tanto en los campos como en los senderos, como también en la manera en la que ellos experimentan la vida en la ciudad.

La investigación sobre agro diversidad permitió fortalecer aún más esa asociación entre el campo y la ciudad. El interés de los investigadores blancos sobre la agricultora indígena les proveyó a los agricultores los medios de valorización de su producción agrícola en un contexto en que sus hijos ya no demostraban más interés por la vida en el campo y en los sitios. Esa valorización de los productos “directos del campo” surgió en oposición a los movimientos locales de modernización agrícola, dirigidos a la transformación de los campos en huertas, teniendo como referencia el padrón de producción de las regiones Sur y Sudeste. Con el establecimiento de la feria en el centro de la ciudad, se creó el espacio un espacio más apropiado para la venta de los productos. De esa manera, una parte de los hijos de los agricultores –que no estaban teniendo éxito en la búsqueda por empleos en la ciudad- pasaron a ver el trabajo en el campo como una posibilidad concreta y eficiente de generación de renta.

La feria surgió por un lado, para facilitar la venta de los productos del campo, fortaleciendo esa estrategia de generación de renta y, de esa manera, contribuyendo para la adquisición de mercancías y servicios urbanos; por otro lado, hizo eso sin neutralizar la vida en los sitios, por el contrario, ayudando a fortalecer aún más esos espacios. Pero el aspecto más innovador de ese proceso histórico es que la propia feria –transformada por los agricultores en *maloca*- abrió un nuevo horizonte para que esos indios pudieran experimentar nuevamente aspectos importantes de la vida ceremonial, como el consumo de *caxiri*, la pintura corporal, las danzas y la convivencia comunitaria. De esa manera, los indios descubrieron una nueva forma de estar en la ciudad y una manera alternativa de realizar el movimiento en dirección al mundo de los blancos.

Este aspecto recreativo de las ferias y la forma como ellas pueden “ser calificadas como eventos de la comunidad” ya fue observado por Andrello (2006, p.230) en el contexto urbano de Iauaretê. Lo mismo parece estar ocurriendo actualmente en San Gabriel, donde el número de ferias aumentó significativamente en los últimos años. La forma como los agricultores indígenas están habitando la *maloca*

sugiere claramente que aquellos que surgió inicialmente como una solución para los problemas económicos, se transformó en poco tiempo en un espacio para experimentar un devenir indio en la ciudad. Eso se hace más evidente en las “fiestas”, cuando los asociados realizaban almuerzos colectivos, consumo ceremonial de *caxiri* y danzas con el uso de adornos e instrumentos musicales indígenas. Pero también se hace presente en sus planes para recuperar las flautas sagradas y los adornos de los antepasados, así como el consumo de plantas alucinógenas, revitalizando la figura del *pajé* (en este caso, urbano) y todos los demás elementos de la vida ceremonial.

Estamos frente a una situación en la que necesitamos pensar la relación entre dos fenómenos generalmente vistos como contradictorios: por un lado, un movimiento de devenir blanco, marcado por la fascinación de los indígenas por los conocimientos, las mercancías y las tecnologías occidentales, algo que tuvo inicio aún en los primeros eventos de contacto y que actualmente tiene en los proyectos y en las asociaciones un vehículo; por otro lado, un movimiento emergente del devenir indígena en la ciudad que tiene en las ferias, grupos de danza y fiestas sus expresiones más significativas². La Emergencia de la feria y de la asociación “Directo del campo” parece condensar esos dos movimientos en un único proyecto político. Estamos frente a un fenómeno que condensa en sí mismo aspectos diversificados, que parecen funcionar conjuntamente, en los que el lenguaje de los proyectos, el modelo asociativo, las tecnologías y conocimientos del blanco son colocados a favor del fortalecimiento del devenir indígena y de la vivencia comunitaria (y viceversa). De acuerdo con el relato de los asociados y sus planes para el futuro, la realización de las “fiestas” es apenas la primera etapa en un movimiento que, en última instancia, involucra la recuperación de la figura del *pajé*, de los adornos y de las flautas sagradas, llevando a un reencuentro con la vida ceremonial.

6. La identidad en la diferencia y el eterno retorno

Deleuze (1988), en el libro “Diferencia y repetición”, desarrolla una crítica a la forma como la diferencia ha sido domesticada en las “filosofías de la representación”. Según este autor, en Aristóteles, la diferencia se transforma en un simple predicado en la comprensión del concepto, pues existe una confusión entre el establecimiento de un concepto propio de la diferencia y la inscripción de la diferencia en el concepto en

² Estoy utilizando aquí el concepto de *devenir* de acuerdo con lo que es definido por Deleuze y Guattari (1997), en el libro *Mil Platôs* (Vol. 4).

general (DELEUZE, 1988, p.69). Como la diferencia es vista como un mal –algo que debe ser evitado o mediado por el orden conceptual-, se proponen domesticarla o salvarla, relacionándola a las exigencias del concepto en general (DELEUZE, 1988, p.65). De acuerdo con este razonamiento, las diferentes formas de expresión de la alteridad indígena no deben ser analizadas en sí mismas, sino en relación al concepto de alteridad indígena, que es anterior a todas esas formas de manifestación. Si el contacto es representado como algo negativo es porque toda diferencia no mediada por el concepto de “identidad conceptual” –en este caso, el concepto de cultura tribal- representa un riesgo para la reproducción de la identidad en sí: de ahí el presupuesto de que todo contacto con la diferencia lleva, necesariamente, a la ruptura, al cambio, al abandono o a la dilución de la identidad indígena. El contacto, por exponer la identidad a la fuerza negativa de la diferencia, es representado como una fuerza destructiva para la repetición de la identidad indígena en sí. En ese caso, la relación con la alteridad representa el riesgo de cambio o dilución de la identidad étnica. De esa manera, al subordinar la diferencia a todos esos aspectos reflexivos de la representación, Aristóteles pierde la fuerza y la intensidad de la diferencia en sí misma.

De acuerdo con lo que argumenta Deleuze (1988), para Platón, la diferencia es objeto de evaluación y clasificación en relación a la “Idea” original que pretende reproducir o repetir. Se trata, por lo tanto, de un ejercicio de evaluación de las diferencias, de seleccionar los pretendientes, de distinguir el concepto en sí de sus simulacros. En el platonismo, la diferencia no es evaluada en sí misma, sino en relación al “Fundamento” de la “Idea” o del concepto, lo que resulta en su subordinación a la distinción entre la “cosa en sí” –la idea “original” o el “modelo” ideal- y las copias y simulacros. La interpretación de las manifestaciones culturales indígenas en el espacio urbano teniendo como referencia el modelo de la cultura tribal lleva a su clasificación como copia más o menos fidedigna o como simulacro de una identidad tenida como “original”.

En Hegel, cuando “se lleva suficientemente lejos la diferencia entre las realidades, se ve la diversidad transformarse en oposición y, como consecuencia, contradicción, de modo que el conjunto de todas las realidades se transforma, por su parte, en contradicción absoluta en sí” (DELEUZE, 1988, p.89). Para Deleuze, en Hegel la diferencia “permanece subordinada a la identidad, reducida a lo negativo, encarcelada en la similitud y en la analogía” (DELEUZE, 1988, p.97). De esa manera, toda

diferencia étnica es conceptualizada como oposición, en que la identidad indígena es exactamente lo opuesto de la identidad del blanco. En ese esquema analítico, la relación con la diferencia lleva a un proceso de alienación e identificación con la identidad del “Otro”, constituyendo una falsa – identidad, expresada en el fenómeno del “ser mestizo”.

Todas estas perspectivas teóricas comparten la noción de reproducción de la identidad (social o cultural) como la repetición de lo “Mismo” o de lo “Idéntico”, donde repetir significa reproducir la identidad conceptual de la diferencia tal como es representada por el fundamento de la razón: el vocabulario conceptual de la antropología sirve como referencia para pensar la identidad y la cultura indígena. Por otro lado, en todas las sociedades o culturas humanas las nuevas generaciones están colocadas frente a la difícil tarea de reproducir la cultura heredada de los antepasados, pero los medios a disposición son diferentes, pues pasaron por transformaciones de orden ecológica, demográfica e histórica. Para los modelos genealógicos de las teorías de la aculturación y fricción inter étnica, la continuidad de la identidad indígena depende de la domesticación de las diferencias históricas teniendo como referencia el modelo ideal de la vida tribal, sea ella percibida como “identidad conceptual”, “fundamento original”, “modelo ideal” o una “oposición” o “contradicción” inconmensurable. De acuerdo con este esquema conceptual, reproducir la identidad solo es viable por medio de la negación del contacto y de la relación con la alteridad a partir de la repetición de los elementos que constituyen la vida tribal, incluso frente a todos los cambios históricos: repetir el concepto, el fundamento, el modelo o la oposición original.

Deleuze (1988), sin embargo, propone que la afirmación de la diferencia es primera en relación al fundamento y a la contradicción, pues ella misma es “afirmación múltiple”, o sea, “diferencia en sí”: “es necesario que la diferencia se transforme en el elemento, en la última unidad, que ella remita, pues, a otras diferencias que nunca la identifican, sino que la diferencian (...). Cada cosa, cada ser debe ser su propia identidad tragada por la diferencia, cada cual siendo solamente una diferencia entre las diferencias (DELEUZE, 1988, p.107). Es necesario que la diferencia sea en sí misma “articulación y conexión”, relacionando lo diferente a lo diferente, sin la mediación de lo “idéntico”, de lo “semejante”, de lo “análogo” o de lo “opuesto”, formas que remiten a la supremacía de la identidad en los paradigmas de la representación.

La repetición solo es posible a partir de la relación con la diferencia, pues la identidad se dice de lo diferente, así como el ser se dice del devenir (DELEUZE, 1988, p.83). El eterno retorno, cuando proyectado como la reproducción de la identidad en la diferencia, no implica en una repetición de lo “idéntico”, sino en la reproducción del mismo a partir de lo diferente. El eterno retorno es el reino de las metamorfosis, pues solamente es posible a partir de la “producción de la repetición a partir de la diferencia y selección de la diferencia a partir de la repetición” (DELEUZE, 1988, p.85). De acuerdo con lo que demuestra Deleuze, para Nietzsche el eterno retorno no es repetición del mismo en el tiempo, sino invención y metamorfosis integral (DELEUZE, 1988, p.387). “Retornar es, pues, la única identidad, pero la identidad como potencia segunda, la identidad de la diferencia” (DELEUZE, 1988, p.83). La continuidad de la identidad depende, en última instancia, de un constante proceso de diferenciación, pues no existe identidad sin diferencia. El cambio y el devenir constituyen el ser, haciendo de la diferencia la condición de toda identidad. El fundamento del devenir es la idea en relación con la multiplicidad, un sistema de intensidades en constante proceso de venir a ser que se alimenta de diferencias: ritmos, padrones musicales, objetos, adornos, sonidos, colores, movimientos corporales, habilidades y afecciones. Esa multiplicidad constituye un campo de individuación en el que los sujetos buscan “inventarse” a sí mismos y a los “otros”, constituyéndose a partir de la reconfiguración de esos elementos. La identidad es una multiplicidad virtual en constante proceso de reconfiguración y actualización, como las imágenes producidas por la manipulación de un caleidoscopio.

Al buscar reproducir la *maloca*, los hábitos alimenticios, la música, la pintura corporal y la vida ceremonial en el contexto urbano de San Gabriel de la Cachoeira, los agricultores indígenas están retomando la relación con elementos asociados a la vida tribal y comunitaria y, de esa manera, buscando reproducir la cultura de los antepasados en el contexto de la ciudad. Sin embargo, hacen esto no a partir de la negación del contacto con la diferencia (el mundo del blanco), sino a partir de una experimentación radical con esa y otras alteridades en un espacio multiétnico. La identidad de los feriantes no se constituye como una copia o un simulacro de la vida tribal y comunitaria, ni como su negación alienada, sino como la invención de una nueva posibilidad de experimentar el “ser indio” en la ciudad (tukano, baré, baniwa, etc.). Los elementos diacríticos de diferenciación étnica son reconfigurados en ese nuevo contexto

de relación con la diferencia en el que la lengua, los artefactos y adornos culturales, los mitos, las danzas y las músicas proveen un andamiaje “virtual” para pensar la identidad en la diferencia. Las fronteras entre lo rural y lo urbano, entre el mundo del indio y el mundo del blanco, entre lo tradicional y lo moderno, son diluidas en el espacio fluido de la feria.

Referencias

ANDRELLO, G. *Cidade do índio: transformações e cotidiano em Iauaretê*. San Pablo: UNESP/ISA, 2006.

CABALZAR, A. *Filhos da Cobra de Pedra: organização social e trajetórias Tuyuka no rio Tiquié, noroeste amazônico*. San Pablo: UNESP/ISA, 2008.

CARDOSO DE OLIVEIRA, R. *O índio e o mundo dos brancos*. Brasília: UnB, 1981.

CHERNELA, J. M. *The Wanano Indians of Brazilian Amazon: a sense of space*. Austin: University of Texas Press, 1993.

DELEUZE, G. y GUATTARI, F. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Vol. 4. San Pablo: Editora 34, 1997.

DELEUZE, G. *Diferença e Repetição*. Río de Janeiro: Graal, 1988.

GALVÃO, E. *Encontro de sociedades: índios e brancos no Brasil*. Río de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

GOLDMAN, I. *The Cubeu: indians of the northwest Amazonia*. Urbana: The University of Illinois Press, 1963.

HILL, J. Cosmology and situation of contact in the Upper Rio Negro Basin. IN: TURNER, V. (Edit.). *Cosmology, Values, and Inter-ethnic contact in South America: South American Indians Study*. Bennington: Bennington College Press, 1993.

HUGH-JONES, C. *From the milk river: spacial and temporal processes in Northwest Amazonia*. New York: Cambridge University Press, 1979.

HUGH-JONES, S. *The Palm and the Pleiades: initiation and cosmology in Northwest Amazonia*. New York: Cambridge University Press, 1979.

LATOURETTE, B. *Reagregando o social: uma introdução à teoria do ator-rede*. San Pablo: EDUSC, 2012.

____. *Jamais Fomos Modernos*: ensaio de antropologia simétrica. Río de Janeiro: Editora 34, 1994.

LASMAR, C. *De volta ao lago de leite*: gênero e transformação no Alto Rio Negro. San Pablo: UNESP/ISA, 2005.

JACKSON, J. E. *The Fish People*: linguistic exogamy and tukanoan identity in northwest Amazon. London, New York: Cambridge University Press, 1983.

REICHEL-DOLMATOFF, G. *Amazonian Cosmos*: the sexual and religious symbolism of the Tukano Indians. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1971.