

La construcción del *indio domesticado* como categoría social y cognitiva entre los ticuna: para una psicología social de las relaciones de dominación en el alto Amazonas

Francisco Javier ULLÁN DE LA ROSA

Universidad de Alicante
Javierullan@hotmail.com

Recibido: 27 de abril de 2005

Aceptado: 16 de junio de 2005

RESUMEN

El artículo explora las percepciones recíprocas que indígenas y occidentales se forjaron de los otros en el proceso histórico de dominación a partir de un ejemplo concreto, el de los indios ticuna del Alto Amazonas. Los ticuna aceptaron la dominación e interiorizaron la visión estereotípica que de ellos había generado el dominador occidental como seres inferiores, adaptándola a su propia cosmovisión nativa. Se creó entre los indios un complejo de actitudes de subordinación que hacía que la profecía de superioridad del occidental se autosatisficiese y que ejerció una función de control social indirecto, permitiendo a una pequeña élite de amos coloniales gobernar sobre un gran número de indígenas sin tener que recurrir constantemente al costoso ejercicio de la coerción física. Reinterpretada la subordinación en clave sobrenatural los ticuna sólo podían entender la liberación en clave sobrenatural. Así, los movimientos políticos o de resistencia militar fueron inexistentes y su historia está marcada por una sucesión de movimientos milenaristas.

Palabras clave: Indios de Sudamérica, dominación colonial, enfoque psicosocial y cognitivo.

The construction of domesticated Indian as a social and cognitive category among the Ticuna: towards a social psychology of relations of domination in the upper Amazon

ABSTRACT

This paper explores the reciprocal perceptions of «the other» that Indians and Westerners developed during the historical process of colonial domination. The Ticuna accepted domination and internalized the stereotypical image of the Indian as an inferior creature, which was created by the Western culture, adapting it to their own native worldview. This generated among the Indians a complex of subordination that in turn made the Western superiority prophecy come true and functioned as a mechanism of indirect social control, allowing a small elite of colonial masters to govern over a great number of Indians without resorting constantly to the onerous exercise of physical coercion. Subordination was reinterpreted in terms of the supernatural and the Ticuna therefore could only understand deliverance in terms of the supernatural. Thus, political or military resistance movements never occurred whereas Ticuna history is sprinkled with millenarianist movements.

Key words: South American Indians, colonial domination, psycho-social and cognitive approach.

SUMARIO: 1. Introducción: la dominación colonial sobre los ticuna. 2. Indios domesticados. Hacia una definición del *caboclisto incompleto y subordinante* ticuna: de Cardoso de Oliveira a la psicología social. 3. *Indio salvaje versus blanco civilizado*: la percepción del indio por el blanco en la cultura colonial europea y el complejo de superioridad del colonizador. 4. La incorporación de la dominación occidental en el imaginario ticuna: el sentimiento de inferioridad y su transmutación en sentimiento de culpa. 5. La secuencia histórico-diacrónica de la *domesticación* de los ticuna. 6. Conclusión: la funcionalidad del *caboclisto incompleto y subordinante* ticuna como mecanismo de control social. 7. Referencias bibliográficas.

1. Introducción: la dominación colonial sobre los ticuna

Los ticuna son una etnia indígena que habita en la actualidad en las riberas del río Amazonas, a caballo entre Brasil, Colombia y Perú.

A finales del siglo XIX, la mayoría de los ticuna seguía libre del dominio colonial. En la bisagra finisecular a la región llegaron miles de aventureros atraídos por el «boom» del caucho que se repartieron la propiedad de las tierras. Con la connivencia o la impotencia de los estados instauraron un régimen neofeudal sobre los indios. Las estructuras sociopolíticas de los ticuna fueron brutalmente violentadas en aras de una maximización de la actividad cauchera. Los patronos distribuyeron a los ticuna en pequeños grupos por toda la selva, fragmentando sus unidades sociopolíticas (los clanes patrilineales y patrilocales, *kia*) (Ullán 2002). De esa forma se desarticulaba también cualquier tipo de resistencia. Los ticuna, atomizada su sociedad al nivel de las familias extensas o nucleares, quedaron a partir de entonces bajo el dominio de las haciendas caucheras. A diferencia de otros grupos indígenas que fueron obligados a vivir en barracones en los que desapareció cualquier tipo de vida social y a trabajar a destajo bajo vigilancia armada en las estradas del caucho (Pineda 1987), los ticuna vivían en una relativa autonomía, trabajando por su cuenta el caucho. El patrono estableció su residencia a la orilla del Amazonas, junto a los almacenes de las mercancías y el caucho recolectado, y las habitaciones de la cuadrilla de hombres armados —la fuerza física de dominación— (Nimuendajú 1952). Entre patrón e indios se estableció un pacto no escrito: aquellos no tenían cuotas fijas de producción, sólo la obligación de entregar el caucho. A cambio, el patrón tenía el deber de protegerlos de otros caucheros y de suministrarles ciertos productos manufacturados. El pacto neofeudal se justificó con el artificio legal del débito perpetuo: teóricamente los indios estaban obligados a trabajar para saldar una deuda inicial por el adelanto de herramientas y otros bienes a cambio de la futura cosecha; deuda que no se saldaba jamás, porque los patronos así lo procuraban (Pacheco de Oliveira 1989). Los patronos sólo recurrían a medidas de coerción cuando se rompía el pacto, es decir, cuando los indios vendían sus productos a otros individuos, lo que hasta mediados del siglo XX sucedió en general pocas veces debido al férreo control que ejercían.

El régimen neofeudal sobrevivió a la crisis del caucho reconvirtiéndose a la explotación de otros productos, como las maderas preciosas, y sostuvo un largo pulso con los Estados, empeñados desde mediados del XX, sobre todo el brasileño, en acabar con su control en las instituciones locales y proteger a los indios. Conforme el poder de los patronos declinaba, erosionado por las autoridades policiales, militares y políticas enviadas desde los centros estatales, o por los misioneros que poco a poco fueron llegando y alzándose en defensa de los indios, los ticuna fueron rompiendo con mayor frecuencia el pacto neofeudal sin sufrir represalias. Sin embargo, para explicar la larga duración del régimen servil es necesario también acudir a un factor: la inercia psico-cultural de los indígenas frente a la rebelión contra el dominio de sus patronos, dominación que autoasumían y explicaban culturalmente como una consecuencia de su percibida inferioridad, y como un castigo de la divinidad. Esto explica que la chispa que dinamitó de una vez por todas el poder

neofeudal, en 1973, no fuera una rebelión violenta o una acción gubernamental, sino un movimiento milenarista cuyo discurso ofrecía una explicación cultural opuesta y liberadora: los ticuna como pueblo elegido por Dios para la salvación después de la destrucción del orden social presente.

Reducciones misionales, directores de indios y haciendas neofeudales son formas históricas distintas de dominación colonial, pero están basadas en mecanismos muy semejantes: monopolio del suministro de productos manufacturados, coerción militar, desestructuración de la organización sociopolítica indígena y subordinación en el nivel psico-cognitivo. Esta última dimensión es con frecuencia olvidada o descuidada y, sin embargo, es de importancia crucial para entender el fenómeno del colonialismo. En el ámbito cognitivo, la dominación se materializa en la interiorización por los indígenas de su propia subordinación, lo que les lleva a aceptarla voluntariamente como un hecho natural o un precepto divino. Este artículo está dedicado al análisis de este mecanismo socio-cognitivo de dominación, que permite que unos pocos occidentales (en el caso de las misiones, uno solo) se impongan sobre los indígenas sin tener que recurrir constantemente a la violencia física, con la pretensión de que el caso ticuna pueda servir de modelo aplicable a otros muchos grupos indígenas del continente.

2. Indios domesticados. Hacia una definición del *caboclismo incompleto y subordinante ticuna*: de Cardoso de Oliveira a la psicología social

De una forma general en Brasil se denomina *caboclos* a las poblaciones mestizadas campesinas del Amazonas, con un fuerte componente de sangre india, pero con un marcado carácter occidental por aculturación. Se trata de poblaciones destribilizadas que han perdido la identidad étnica indígena y que se identifican plenamente como brasileños. En ese sentido, la utilización del término de *caboclos* para caracterizar la situación de los ticuna sometidos a las haciendas podría no ser muy acertada, ya que entre ellos la occidentalización era débil, el mestizaje prácticamente inexistente y no se produjo la destribilización ni la pérdida de identidad étnica. La razón por la que, a pesar de todo, hemos escogido este término para dar título al fenómeno que analizamos es porque es el utilizado por Cardoso de Oliveira, pionero de los estudios de fricción interétnica en Brasil, para referirse precisamente a este fenómeno entre los ticuna de las haciendas. Según Cardoso de Oliveira

«O caboclo, na área tomada para investigação, é o Tukúna transfigurado pelo contato com o branco. Ele se diferencia dos grupos tribais do Javari, porquanto se constitui para o branco numa população indígena pacífica, ‘desmoralizada’, atada às formas de trabalho impostas pela civilização, e extremamente dependente do comércio regional. Em suma, é o índio integrado (a seu modo) na periferia da sociedade nacional, oposto ao ‘índio selvagem’, [...] hostil ou arredo» (Cardoso 1964: 83).

Lo que no nos dice explícitamente el autor, aunque puede deducirse de estas líneas y las siguientes, es que el *caboclismo* de los ticunas no es el normal, sino otra categoría diferente, aunque la denomine con el mismo término; en todo caso un

caboclisto atípico, que no implica de ningún modo la incorporación plena de los indios a la sociedad colonial, salvo en su dependencia material y política de los colonizadores y en la desestructuración social que esa dominación política implica. Por ello se trata, en todo caso, de un *caboclisto incompleto*. Por otro lado, como el propio Cardoso advierte, esta condición, que él llama de *caboclo* entre los ticuna, no es sólo una categoría social, sino, además, y lo que es más importante, una actitud, un estado de conciencia. Se trata de un fenómeno fundamentalmente socio-cognitivo en el que la parte fundamental de su constitución es la dimensión cognitiva que va asociada a toda categoría social (Bourdieu 1991). Nos dice de nuevo Cardoso:

«O caboclo é, assim, o Tükuna vendo-se a si mesmo com os olhos do branco, i.e., como intruso [en su propia tierra], indolente, traiçoeiro, enfim como alguém cujo único destino é trabalhar para o branco» (Cardoso 1964: 83).¹

Por eso nos referimos a él como un *caboclisto subordinante*.

En los ticuna el mecanismo de dominación psico-cultural tiene su origen en las reducciones misionales, aunque alcanzó su máxima expresión en la hacienda cauchera. Sin embargo, una diferencia fundamental se observa a primera vista entre ambos modelos de dominación: el objetivo último del primero era la asimilación cultural integral de las poblaciones dominadas, mientras al segundo sólo le interesaba la explotación económica. En consecuencia, y a pesar de que sus estrategias de dominación conllevaron rupturas violentas en la sociedad ticuna, la dominación de los caucheros se sustentaba y legitimaba en una estrategia de aculturación limitada y conscientemente distorsionada. Así, por un lado, los caucheros fomentaron maquiavélicamente la dependencia material de los ticuna de ciertos productos (sobre todo el alcohol) para crear motivaciones internas hacia el trabajo; por el otro, impedían la entrada de misioneros en sus haciendas, al tiempo que proyectaban sobre los indios una imagen carismática de superioridad respecto de los indios, junto con otra de minusvaloración peyorativa de aquellos. Como resultado, con el tiempo en el indígena tuvo lugar una incorporación parcial y distorsionada de la cosmovisión del dominador; no la del código de valores de la sociedad europea, como pretendían los misioneros, sino la del estereotipo que la sociedad europea tenía sobre el indio como ser inferior y la que tenía sobre sí misma como superior.

De esta forma, mientras en las antiguas misiones, transformadas en centros urbanos, los indios se convirtieron en caboclos en el sentido que le concede el término acuñado en Brasil, el proceso de dominación condujo a los ticuna de las haciendas a un *caboclisto* diferente que se definía por una aculturación muy parcial, solamente en determinados aspectos, unida a una interiorización y elaboración por parte del indio del conjunto de estereotipos y prejuicios negativos que Occidente proyectaba sobre él y que genera un complejo alienante de actitudes de inferioridad y falta de autoestima; una suerte de *indios domesticados* en contraposición a los indios libres,

¹ Esta connotación del término *caboclo* se documenta entre los mismos ticuna. Azulai Manduca Vázquez, uno de nuestros informantes, nos sorprendió con la siguiente información: «A los ticuna en la parte de Brasil les llaman 'cabucos', que quiere decir 'esclavos'» (Azulai Manduca, 43 años, San Martín de Amacayacu, Colombia).

no sujetos a la dominación occidental. Poblaciones que, como el perro doméstico, reconocen la autoridad natural del amo y dependen hasta tal punto de él, de los productos con que éste les provee, que les resultaría muy difícil vivir sin él y tornar al estado de libertad. La *domesticación* de los ticuna puede darnos muchas pistas para entender a la vez la forma concreta en que se llevó a cabo la larga sujeción histórica de muchos indígenas a la estructura de dominación occidental y el porqué a esta no le vino aparejada una subsiguiente asimilación social y cultural en dicha sociedad dominante. La validez del análisis, pues, no se detiene en el caso histórico singular de los ticuna, sino que podría aplicarse, con ligeros reajustes, a otros muchos grupos indígenas del continente americano que pasaron por largos procesos de dominación semejantes y bajos niveles de aculturación.

Este *caboclisto* ticuna puede analizarse como un *complejo de actitudes* (Harding y cols 1954; Kiesler, Collins y Miller 1969 [en Morales et al. 1995]; Mitscherlich 1971). Un complejo de actitudes, o una actitud, entendida como la asociación entre un objeto dado y una evaluación y una conducta dadas (Morales et al. 1995), se compone, como se desprende de su propia definición, de tres elementos:

a) Un elemento cognitivo, el estereotipo, entendido como «las percepciones de la persona sobre el objeto de la actitud y de la información que posee sobre él» (Morales et al. 1995: 497).

b) Un elemento afectivo, el prejuicio (que puede ser negativo o positivo), «compuesto por los sentimientos que dicho objeto despierta» (Morales et. al 1995: 497).

c) Un elemento conativo-conductual, que «incluye las tendencias, disposiciones e intenciones hacia el objeto, así como las acciones dirigidas hacia él» (Morales et. al 1995: 497).

Si bien la relación causa-efecto entre estos tres elementos es estrecha, no siempre es necesaria, es decir, no siempre un estereotipo genera un determinado tipo de sentimiento y no siempre este sentimiento tiene por qué concretarse en una acción determinada.

En el *caboclisto* ticuna no falta ninguno de los tres elementos, ligados los unos a los otros en una cadena causal: el elemento cognitivo (la incorporación en el mecanismo de percepción de la realidad del indígena de una serie de imágenes y estereotipos de subordinación) provoca el surgimiento de una especie de sentimiento o conciencia «de inferioridad», una pérdida de autoestima («conciencia negativa», la llama Cardoso) que desemboca en una acción de aceptación natural e incluso sobrenatural de su sujeción al blanco. El complejo de actitudes subordinantes del ticuna tiene, además, su contrapartida necesaria en un complejo de actitudes dominante del europeo colonizador que se concreta en una percepción de la realidad desde estereotipos de dominación, un sentimiento de superioridad y un exceso de autoestima. Ambos pares de relaciones son opuestos mutuamente, interdependientes en un sistema estructural, conformando, de hecho, un solo complejo dialéctico de actitudes. La necesidad de abordar el fenómeno desde un punto de vista estructural quedará perfectamente patente en el desarrollo uno por uno de los tres elementos del complejo de actitudes.

3. *Indio salvaje versus blanco civilizado: la percepción del indio por el blanco en la cultura colonial europea y el complejo de superioridad del colonizador*

La imagen que tienen los propios ticunas de *indios domesticados* es inseparable de la que tienen los europeos del *indio domesticable* y de sí mismos como el *blanco domesticador*. La domesticación de los ticuna, la dominación occidental y la imposición de su estereotipo etnocéntrico, son elementos mutuamente interdependientes, opuestos complementarios de un mismo sistema que sólo tienen sentido en tanto que definidos el uno por oposición al otro (Levi-Strauss 1992). La identidad del *caboclo ticuna*, definida como *indio domesticado* que acepta naturalmente su subordinación al blanco, el sentimiento de inferioridad que se genera en él y su conducta de sumisión, no pueden entenderse sino por oposición a la identidad del *civilizado*, a su propia consideración como ser superior y a su comportamiento dominante. Pero, viceversa, la construcción de esa imagen de superioridad del blanco, de su identidad como *civilizado* legitimado para dominar, necesita de su imagen contraria para adquirir plena operatividad y sentido, necesita definirse en oposición a algo, en oposición a lo que no es: el *salvaje*. En palabras de Leonor Malaver :

«La identidad, el concepto del yo, se deriva del concepto sobre el otro en base a lo que lo hace diferente [...] El 'indio' ha sido una creación de la cultura europea como categoría filosófica para fundamentar su propia ideología de progreso evolucionista» (Malaver 1991: 247).

El *indio domesticado o domesticable* no es sino la síntesis lógica del par de oposiciones *civilizado-salvaje*, construcción cultural e histórica de las sociedades occidentales. De acuerdo con ella, la esencia que define a la civilización es la domesticación constante y progresiva de la naturaleza salvaje. Y el punto de vista estructural nos permite contemplar el *caboclisto ticuna* como un fenómeno integrado en un sistema global de relaciones de oposición mutuamente interdependientes, que incluye elementos simbólico-cognitivos (los estereotipos *indio dominado/blanco*), afectivos (sentimientos inferioridad/superioridad) y conativo-conductuales (sumisión/dominación) que se ponen en acción a través de sistemas de rol/status y de relaciones socioeconómicas y políticas (catecúmeno/misionero; siervo trabajador/patrón; explotados/explotadores; grupo sometido/grupo dominante, etc.). El conjunto total de relaciones constituye el propio sistema de dominación.

De acuerdo con el análisis estructural, un sistema de oposiciones dado puede englobar a su vez sistemas de oposiciones más específicos, mediante segmentación de sus elementos por las mismas reglas de oposición o, al contrario, estar contenido en un sistema de oposiciones más amplio. En el caso que nos ocupa, el sistema estaría contenido en otro aún más amplio: el de la oposición *indio no dominado/ sistema de dominación*, cuyo segundo término de oposición vendría constituido a su vez por el sistema que se segmenta en las oposiciones que acabamos de analizar y que se expresa esencialmente en el par *indio domesticado-blanco civilizado*. En ese sentido, el *indio no dominado* o *indio salvaje* está fuera del sistema, al ser independiente y autónomo del blanco, pero, como tal, es una categoría *emic* que viene creada y

definida por dicho sistema y es un punto de referencia no por externo menos sustancial para el *indio domesticado*, categoría esta que se construye tanto cognitiva como socialmente por una doble oposición: frente al *salvaje* por un lado y frente al *civilizado* por otro². Si queremos entender el *caboclisto ticuna* hemos de comenzar, pues, por analizar las imágenes de *indio salvaje* y de *civilizado* generadas por y en el sistema de dominación.

La fuerza con que el etnocentrismo occidental proyectó la imagen estereotípica del *indio salvaje*, como sujeto a dominar y domesticar, fue tal que ha dejado impresa su huella incluso en el discurso indígena. Es así, por ejemplo, como aún hoy en día los ticuna y muchos otros grupos amazónicos utilizan el calificativo *racional* como sinónimo de hombre blanco, convirtiendo un término a priori de aplicación semántica universal en una categoría étnicamente excluyente que deja fuera al indio. Es así como el lenguaje establece implícitamente una distinción radical entre dos categorías distintas de seres humanos proporcionándonos una pista inestimable —como una radiografía— tras la que se traslucen las construcciones conceptuales occidentales del indio y del blanco, incorporadas por los ticunas: el estereotipo del indio como ser gobernado por la irracionalidad de la superstición y el automatismo de la costumbre y de los instintos, que coartan cualquier iniciativa individual y entorpecen las posibilidades de cambio, de progreso; en suma, el indio entendido como ser más cercano a la naturaleza que a la cultura, a lo animal que a lo social (salvaje viene de *silva*, selva, bosque, dominio extrasocial en el universo cognitivo europeo), imposibilitado para ejercer como agente activo del cambio histórico como rehén de unas costumbres irracionales e inmovilistas. Una imagen construida en oposición al concepto europeo de humanidad, definido desde el Renacimiento por una idea de cultura basada en la racionalidad, regida por los principios de la lógica filosófica y la ciencia empírica, y el individualismo, que convierten al hombre en sujeto activo y consciente de la Historia. En refuerzo de esta imagen, acude desde la Ilustración una voluntad teleológica de progreso material y espiritual que contempla la naturaleza como objeto ajeno a lo social, destinado a ser transformado y dominado por medio de la razón en aras de dicho progreso. Una teleología de progreso que la sociedad industrial capitalista se encargará de transformar en paradigma de la cultura occidental. Por último llegaría el evolucionismo, añadiendo al concepto de salvaje el de lo *primitivo*, considerando como criterio fundamental de evolución social la complejidad tecnológica.

² Si el *indio salvaje* como categoría *emic* es una construcción ideológica del sistema de relaciones instaurado por el contacto con Occidente no puede afirmarse tampoco que el *indio no dominado* o *salvaje* como categoría *etic* —entendiendo por este simplemente aquel que no fue sujeto a la dominación occidental— no haya sido modelado por la penetración occidental. Así por ejemplo, la simplicidad tecnológica y material de las etnias amazónicas que escaparon al choque directo con el colonialismo occidental, consideradas durante mucho tiempo como rasgos culturales «tradicionales» por los antropólogos, no son en muchos casos sino un efecto de la ruptura, como consecuencia de la penetración colonial, de la red de relaciones interétnicas (políticas y socioeconómicas) existente en tiempos precolombinos, que obligó a estos grupos a vivir en el aislamiento y la autosuficiencia en remotas «zonas de refugio» para escapar del dominio europeo (Santos 1980). El sistema de dominación occidental afectó, por tanto, de una manera u otra, a todos los grupos, incluso a los que no se integraron él.

Progresivamente se iba generando un concepto de cultura y sociedad que entendía éstas como cambio permanente, como continuo desarrollo de los objetivos de la razón humana y, por tanto, en constante complejización. La cultura es entendida como proceso activo que se construye a costa de la *natura*, entendida como objeto pasivo (la tierra que se *cultiva*); como conjunto de procesos inmutables que se repiten siempre o que cambian sólo muy lentamente. Armado de estos paradigmas, Occidente iba a percibir a las sociedades indígenas de tecnología simple, estructuras sociales preestatales y culturas basadas en la tradición —en vez de la renovación continua—, como más cercanas al concepto de naturaleza que al de cultura, puesto que nada en ellas parece indicar que sean agentes activos de la Historia. Al igual que los demás seres naturales, estarían dominados por leyes inmutables: las de la tradición y la costumbre; serían exponentes fósiles, en el lenguaje del evolucionismo unilineal, de estadios evolutivos culturales ya superados por Occidente. Su fácil dominio sobre esas poblaciones gracias a su superioridad tecnológica iba a reforzar inevitablemente esa asociación metafórica: las poblaciones *salvajes* eran seres rápidamente conquistables, como lo era la naturaleza poco a poco domeñada por la ciencia y por la técnica, e incluso «inevitablemente» abocados a someterse o desaparecer, como defendía el darwinismo social, que aplicaba el concepto de selección natural de las especies al contexto de las sociedades humanas.

El darwinismo social supone una base de apoyo para las teorías del racismo biológico que florecieron a finales del siglo XIX y en las primeras décadas del XX. A la superioridad cultural, el racismo biológico añadió la superioridad «natural», considerando a la raza blanca genéticamente superior a las demás, destinada a gobernar el mundo. Este tipo de ideología se apoyó en argumentos pseudocientíficos; la ideología legitimaba y explicaba «biológicamente», de una sola vez, el dominio colonial europeo del mundo, estableciendo así una barrera insalvable, «natural», perenne, entre dominadores y dominados. Este tipo de ideología racista jugó sin duda un papel clave en la dominación de los pueblos amazónicos.

Este concepto etnocéntrico europeo de humanidad y sociedad se completaba y nutría de otros complejos simbólicos. Así, por ejemplo, de tres pares de oposiciones fundamentales en la cosmovisión europea, como el de *cristianismo/paganismo*, derivado de las coordenadas ideológicas medievales, el de *civilización/barbarie*, heredado del mundo grecorromano, y el ya expuesto de *modernidad/primitivismo* del lenguaje evolucionista de inspiración pseudobiológica. Si el primero tuvo quizá más peso en los tempranos siglos del contacto (XVI-XVIII), a partir de la Ilustración y sobre todo en el siglo XIX, los otros dos pares de oposiciones habrían de influir con mayor fuerza. En cualquiera de los tres casos la oposición destila una naturaleza fundamentalmente moral: el primer elemento del par encarna las virtudes modélicas para la sociedad, mientras que el segundo encarna los vicios, las perversiones, las limitaciones sociales. El número de pares de oposiciones que van asociados a los ya citados en relación con su dimensión moral en el imaginario cultural occidental es interminable: bien/mal, luz/oscuridad, orden/caos, racionalidad/irracionalidad, etc.

La segunda y tercera construcciones conceptuales de oposiciones caracterizaban, además, la *civilización* y la *modernidad* como una forma compleja de organización sociopolítica basada en el Estado, en las leyes positivas y en la vida urbana (civili-

zación viene de *ciuitas*, ciudad, es decir, ciudad-estado, *polis*), de los que patente-mente carecían los indios amazónicos; elementos de los que emanaba, de acuerdo con la misma lógica, una superioridad moral que se le suponía asociada. Estas tres construcciones ideológicas vieron en el contraste entre las pautas culturales occidentales y las indígenas, en especial en prácticas como el canibalismo y las pertinentes a la moral sexual, como la poligamia o la desnudez, la plasmación de esas imágenes de oscuridad, caos, o malignidad que iban asociadas al paganismo, la barbarie o el primitivismo y que reforzaban el estereotipo y legitimaban la dominación como un imperativo irrenunciable de la moral y de la razón³. Un ejemplo de esto es la gran importancia concedida a la desnudez por los exploradores y colonizadores españoles (Calvo 1990: 39) y lo mismo podemos decir de los misioneros, para quienes «vestir» a los indios fue siempre uno de los primeros y prioritarios objetivos. Desde la lógica etnocentrista europea, prácticas como aquellas que el relativismo cultural ha despojado de connotaciones peyorativas⁴, coadyuvaban a la formación de esa imagen del indio como ser cercano a lo natural, que, como los animales, se come a sus congéneres, va desnudo y es promiscuo. Este argumento nos lleva más lejos aún: el concepto de *animalidad* o *animal* o, más globalmente, de *naturaleza*, con el que se comparaba al *indio salvaje*, es también una construcción histórica que separaba totalmente lo humano y lo animal, negando la naturaleza «animal» del ser humano para ensalzar su origen divino, separación radical que no existe en otras culturas en las que se establecen estadios intermedios entre ambas categorías o se atribuyen cualidades humanas a ciertos animales o viceversa⁵.

En el caso de las sociedades indígenas, los europeos metieron en el mismo saco a culturas muy diferentes, colocando a todas ellas el sambenito de un estereotipo que no se corresponde con la realidad (no todas son caníbales, no todas son polígamas, etc.). No podemos sino adherirnos a Kuper cuando habla de *invención de la sociedad primitiva*, siendo este un proceso de construcción simbólica que atraviesa las fronteras de los siglos y continúa, en relevos sucesivos, hasta el siglo XX, creando una imagen mistificada, ideológica, que no era sino el reflejo antitético de la idea occidental sobre su propia sociedad (Kuper 1988: 5-9)⁶.

³ Conquistas como la de Hernán Cortés sobre los aztecas hubieran tenido lugar de todos modos, pues la agresión militar puede legitimarse de muchas maneras o incluso de ninguna en absoluto, pero no hay duda de que las sanguinarias prácticas sacrificiales y caníbales de los mexicas ofrecieron una justificación ideológica perfecta para una sociedad como la castellana del siglo XVI, gobernada formalmente por los valores del cristianismo.

⁴ Calvo afirma implícitamente cómo el argumento de la desnudez podría ser perfectamente vuelto del revés: para los indios taínos habrían sido los españoles los que andaban desnudos pues, a pesar de todos sus perifollos no iban cubiertos de *bixa*, la pintura corporal que para los indígenas constituía su vestido y sin la cual «se sentían desnudos» (Calvo 1990: 40-41).

⁵ Esta imagen estaba presente también en el imaginario cultural popular medieval europeo (recordemos los hombres-lobo, los vampiros, etc) pero fue reprimida siempre por la cultura oficial cristiana de las élites, que defendía la creación del hombre a imagen y semejanza de Dios y la creación de la naturaleza para disfrute exclusivo del hombre. Con la llegada del racionalismo estas concepciones quedaron aún más relegadas, aunque pueden rastrearse en los cuentos de hadas. Solo es suficiente observar la violencia con que fueron contestadas las tesis de Darwin acerca del origen del hombre en los monos por muchos de sus contemporáneos para darse cuenta del fuerte rechazo de la cultura occidental decimonónica a aceptar al hombre como ser natural.

El contraste entre este conjunto de imágenes y conceptos y la realidad de las sociedades aldeanas de tecnología simple, condujo en el Amazonas a la percepción del indio como un ser no totalmente social, no totalmente humano (puesto que lo social es atributo inseparable a lo humano), como algo a medio camino entre la naturaleza y la verdadera humanidad, pues ésta se definía por la posesión de cultura y ésta a su vez como una herramienta para el cambio y el progreso entendidos como transformación y explotación de la naturaleza. En consecuencia, la cultura de los indígenas, que primaba la tradición, la continuidad y la convivencia simbiótica con la naturaleza, no era cultura, sino algo semejante al instinto animal. En el siglo XIX el viajero francés Paul Marcoy calificaba a los ticuna que aún vivían libres como seres en «estado de naturaleza» (Marcoy 1867:146) y no hemos podido encontrar reflejo más notable de esta imagen occidental del *salvaje* que el que se destila de las palabras de La Condamine, científico ilustrado e intelectual destacado de su tiempo, cuando dice al respecto de los yaguas y ticunas que acababan de reducirse en la misión de San Ignacio de Pebas:

«La mayor parte de los nuevos pobladores de Pevas aún no son Christianos. Son unos animales sylvestres, recién salidos del monte; y lo primero que se trata, es de hazerlos hombres» (La Condamine 1993 [1745]: 75).

Las palabras de La Condamine reflejan, sin duda, uno de los posicionamientos más duros, pero el «sentimiento de superioridad» occidental, generado por el estereotipo etnocéntrico, se concretó en formas diferentes, de mayor o menor radicalidad, dependiendo del momento y de los actores sociales en cuestión. De entre ellas pueden destacarse las siguientes:

a) El desprecio racista absoluto por el indio, como un cuasi-animal o ser subhumano al que el hombre (el hombre en el pleno sentido de la palabra, el blanco) domestica para hacerle trabajar. Esta actitud se ejemplifica en la figura de todos aquellos que a lo largo de la Historia esclavizaron sin escrúpulos a los indígenas, utilizándolos como simple fuerza de trabajo animal desechable a la que explotar hasta la muerte (en las minas de plata de Potosí, en los barracones esclavistas del caucho, etc.)

b) Una actitud paternalista, que consideraba al indio como una especie de «menor de edad» porque, como el niño, carece de la socialización imprescindible (socialización en la *civilización*) para formar parte de la sociedad de individuos adultos con plenos derechos y deberes. El indio se encuentra aún en «estado de naturaleza», pero no en el sentido del animal sino en el del bebé recién nacido y, por tanto, necesitado de una tutela y guía paternal que le saque de su deplorable condición y le convierta en una persona plena, en *civilizado*, estadio que no puede alcanzar por sus propios medios. Durante el proceso, la disciplina, incluso la coerción, serán imprescindibles.

⁶ «[...] Primitive society proved to be their own society (as they understood it) seen in a distorting mirror. For them modern society was defined above all by the territorial state, the monogamous family and private property. Primitive society therefore must have been nomadic, ordered by blood ties, sexually promiscuous and communist. There had also been a progression in mentality. Primitive man was illogical and given to magic.[...] They looked back in order to understand the nature of the present, on the assumption that modern society had evolved from its antithesis» (Kuper 1988: 5).

dibles pues, como todo niño, el indígena no es totalmente consciente de qué es lo mejor para él y puede negarse a seguir el camino trazado por sus mayores, cuyo objetivo final es siempre conducir a sus pupilos por la senda correcta⁷. Por otro lado, como «menor de edad», se considera al indígena más vulnerable a posibles abusos de la sociedad, contemplándose también la tutela como necesaria para protegerle frente a todos aquellos que pretendan aprovecharse de su estado de «inocencia primigenia».

Esta es la actitud que caracteriza al misionero, especialmente al jesuita, pero también al Estado durante el periodo histórico en que empieza a gestarse la categoría del ticuna *caboclo*. El proyecto original del Diretório de Índios es una de las manifestaciones más claras que jamás se hayan formulado institucionalmente de esta voluntad (Hecht y Cockburn 1993: 96) y una actitud semejante se destila también en el proyecto del Serviço de Proteção ao Índio de creación de la reserva ticuna de Umariacú en 1940.

c) Una actitud, que sincretizaba las anteriores en una sola, es la que se observa en la región ticuna entre la clase blanca dominante desde mediados del siglo XVIII, los *diretores* de indios primero y los hacendados después. En estos se combinaba el sentimiento de desprecio racista hacia quienes eran considerados seres inferiores por naturaleza (y por tanto, incapaces de alcanzar nunca el estadio de civilizados) con una actitud paternalista que pretendía minimizar los costes coercitivos de la dominación, en el marco de un complejo ideológico-jerárquico con notables concomitancias con el del régimen señorial de la Europa medieval. Nada tenía que ver este paternalismo con el filantropismo aculturador de los misioneros, aunque se inspirara probablemente en él. Se trataba de un complejo de actitudes por las que el patrono, como el señor feudal, tendía a aparecer y a considerarse a sí mismo como protector de los indios que somete a perpetuidad, como benefactor generoso que permite a los indios vivir en unas tierras que son de su propiedad, que los defiende frente a agresiones de extraños (otros hacendados, *razzias* esclavistas), que se preocupa por su bienestar material (él es el proveedor de herramientas y demás productos manufacturados que los indios necesitan), que, a cambio —como todo patriarca— exige de sus hijos obediencia y trabajo e impone castigos —él es la única ley— si no se cumple esta voluntad, pero que considera a estos como menores —y por lo tanto inferiores— a perpetuidad, como inferiores por naturaleza. Su dominio sobre ellos se basa en esta naturaleza de «minoridad perpetua» que emana de su estado de no-civilización y, en consecuencia, el patrón tratará de impedir por todos los medios la aculturación de los indios que acabaría con la legitimidad de su poder.

⁷ Estas actitudes se siguen observando aún hoy en día en algunos individuos de la región, e incluso han cristalizado en el lenguaje. Durante nuestro trabajo de campo escuchamos repetidas veces a algunos mestizos de la zona utilizar el término *pequeños* para referirse a los indígenas. Los contextos en que este término era empleado denota que no se hacía referencia con ello a la estatura física de los mismos sino a su supuesta condición de seres no totalmente «adultos», incapaces de comprender completamente las reglas del mundo de los occidentales.

4. La incorporación de la dominación occidental en el imaginario ticuna: el sentimiento de inferioridad y su transmutación en sentimiento de culpa

4.1. El complejo de inferioridad y de autonegación del indígena: la profecía que se autosatisface

Como consecuencia de la dominación, los ticuna se convirtieron en *indios domesticados* asumiendo plenamente el rol que les había impuesto el discurso ideológico occidental: somos siervos por naturaleza, somos inferiores a los blancos, menos inteligentes, menos capaces, no poseemos ni podremos poseer jamás su poder. La aprehensión por el indígena de dicha superioridad del blanco como una cualidad racial, innata y, por tanto, inalcanzable, conducía a la percepción de la condición subordinada como una condición natural, a la convicción de que el blanco había nacido para ser amo y el indio para ser siervo, llevándoles así «a participar en una conducta que hace que la profecía se vuelva verdadera» (Perlman y Cozby 1985: 404).

La interiorización por parte del indígena de este estereotipo negativo generaría por otra parte sentimientos profundos de autonegación en todos los órdenes, desde el moral, como veremos en el siguiente subapartado, hasta el estético, con la asunción del canon de belleza física del blanco como el ideal, con las consecuencias negativas que eso tiene para la autoestima, con profundos sentimientos de frustración y de inseguridad que aún sobreviven en la actualidad, íntimamente imbricados en la personalidad del indígena, y que hemos podido observar y documentar con claridad en nuestro trabajo de campo. Semejantes sentimientos han sido documentados por Perlman y Cozby en poblaciones negras de los Estados Unidos (Perlman y Cozby 1985: 403).

4.2. La elaboración de una cosmovisión alienante: El sentimiento de culpa y la percepción carismático-mágica del blanco

Los ticuna no incorporaron sin más el discurso racista-evolucionista de los hacendados; no hubieran podido, pues, al no estar aculturados, interpretaban y percibían el mundo con sus propios códigos culturales. De aquel discurso sólo interiorizaron sus consecuencias morales y de comportamiento, no sus refinamientos filosóficos. Y para explicarse a sí mismos la causa y el origen de su subordinación, de su inferioridad, recurrieron a la elaboración de todo un discurso ideológico propio, en forma de relato mítico cosmogónico en el que se sospechan influencias sincréticas con el Génesis cristiano, adquiridas tempranamente, quizá por influencia de las misiones del XVIII. He aquí sin duda lo más interesante de todo este proceso de dominación.

Cuenta el génesis ticuna que los dioses gemelos Yoí e Ipi crearon a los *magüta* (término que utilizan para denominarse a sí mismos en su lengua), inmortales, sabios y poderosos y que así vivieron con ellos durante mucho tiempo en una montaña mágica, el *Taiwegüne*, especie de Jardín del Edén. Hasta que un día una parte de los *magüta* desobedeció las reglas establecidas por Yoí; en particular dejaron de obser-

var los ritos de iniciación femenina (*worekü*) y de vivir en malocas, elementos fundamentales en la cultura ticuna. La desobediencia provocó la ira del dios, que los expulsó de *Taiwegüne*, los condenó a la mortalidad y a perder sus poderes y su sabiduría. Como consecuencia de este «pecado original» nacieron los actuales ticuna, seres débiles, inferiores que, debido a esa debilidad, pronto cayeron bajo el poder de los blancos.

El mito ticuna de los orígenes pretende elevarse como explicación *a priori* de un hecho histórico, la dominación occidental, cuando es en realidad una justificación *a posteriori* del mismo y de sus efectos. La caída y dominación de los ticuna aparece como consecuencia de un acto voluntario de abandono de ciertas pautas culturales, mientras la realidad histórica nos muestra que esas pautas fueron abandonadas por efecto de la propia dominación (los misioneros cambiaron la forma de asentamiento de los ticuna y prohibieron el *worekü* porque la consideraban una costumbre pagana y bárbara —entre otras cosas implicaba la decalvación a tirones de las iniciadas—, los caucheros hicieron otro tanto y prohibieron el *worekü* porque los prolongados rituales interrumpían el trabajo de los indios). El mito opera así una reversión de la causalidad histórica que es similar a la de la mitología racista-evolucionista de los hacendados (que pretendía que los ticuna debían de ser siervos porque no podían ser civilizados cuando la realidad era que no querían civilizarlos porque interesaba que siguieran siendo siervos), y que en ambos casos se traduce en un enmascaramiento de la verdadera naturaleza de la dominación, en ideología alienante, como veremos en otro apartado.

Por otro lado, la imagen que los ticuna tenían de sus amos blancos era el resultado del paso de la propia ideología de superioridad de los occidentales —y de su concreción material en la práctica en forma de una panoplia de complejidades culturales, tecnológicas y bélicas— por el filtro de sus propias coordenadas culturales aún relativamente intactas. Ya desde los tiempos de las misiones, se recogen testimonios que indican que los indios veían al blanco como una especie de ser sobrenatural dotado de una serie de capacidades físicas, intelectuales y tecnológicas fuera de su alcance y comprensión. Testimonios semejantes se tienen de la época de las haciendas (Nimuendajú 1952). La superioridad tecnológica, científica, militar u organizativa del blanco generaron en torno a éste una poderosa aura mágica que el propio blanco potenció para cimentar su poder. Sus capacidades son vistas por los ticuna como sobrenaturales puesto que éstos, aislados y dispersos por la selva, no aculturados, desconocedores de la sociedad del blanco y mantenidos en ignorancia de la misma por el propio blanco (al menos en el caso de los patrones), no aciertan a comprender su funcionamiento ni la naturaleza social, humana, de su poder y su tecnología. En estas condiciones, el ticuna percibe la superioridad del blanco como una superioridad *in esentia*, como una característica asociada a la condición étnico-racial, que daría acceso naturalmente a una serie de secretos arcanos y a un poder mágico innato negado al indio.

Este poder mágico es una condición sobrenatural que genera inevitablemente carisma de arriba hacia abajo y, de abajo hacia arriba, sentimientos de gratitud, deseos de emulación pero también rechazo, envidia y miedo al poder que no se conoce y que no se controla y cuyas consecuencias se sufren. La imagen que el indio

tiene del blanco es una imagen mucho más compleja que la que el blanco tiene del indio: multifacetada y ambigua, positiva y negativa al mismo tiempo. Las informaciones que poseemos de época histórica, de las etnografías de épocas anteriores (Nimuendajú 1948 y 1952; Cardoso 1964; Pacheco de Oliveira 1989) y las recogidas en nuestro propio trabajo de campo, nos hacen entrever que el europeo era visto como el *padre* (patrón) bueno que proveía de objetos maravillosos y a quien se debía respeto y obediencia, pero también como una especie de demonio, liminal entre lo humano y lo extrahumano, cuya fuente de poder estaba fuera del entendimiento y de las potencialidades de los indios y a quien se temía y odiaba.

Especialmente interesante en este análisis cognitivo de las percepciones recíprocas de dominadores y dominados son los testimonios que reflejan que los ticuna llegaron a concebir a sus propios dioses creadores o a los inmortales que se habían quedado con ellos en *Taiwegüne* como «gente blanca» y a la propia montaña mágica, Paraíso Terrenal de los ticuna, como «una ciudad moderna, con sus calles y casas y luces eléctricas y carros como las de los patrones». Estos datos dejan ver hasta qué punto había llegado el proceso de alienación cultural que subyace en el complejo del *caboclisto incompleto subordinante*: los ticuna, que no son blancos ni viven como los blancos, llegan a creer que sus dioses sí lo son, que ellos una vez lo fueron (pues una vez formaron parte de los *inmortales* que viven con los dioses) y que vivieron como viven los blancos actualmente. La civilización occidental, cuyos mecanismos desconocen, y la raza blanca a cuyo dominio están sometidos como siervos se convierten sin embargo en el ideal deseable, en el modelo de Paraíso. En resumen, la visión del mundo del ticuna es ésta: el occidental es un usurpador. Usurpa nuestros poderes (tecnología), usurpa nuestro bienestar material y usurpa incluso nuestros cuerpos, nuestra raza, todo lo que una vez nos perteneció y que perdimos por desobedecer a nuestros dioses. La dominación del occidental es usurpación impuesta por los dioses como castigo a nuestra culpa. Nuestra subordinación es degeneración de la condición original de blanco a la actual de indio como consecuencia de ese mismo pecado. Una teoría de la «involución» que sería el correlato complementario de la «teoría de la evolución» que construía la cosmovisión del occidental dominador.

La identificación entre el *Taiwegüne* y el mundo de los blancos, entre los *inmortales* y los propios occidentales, explica bastante satisfactoriamente la ambigüedad con que los ticuna perciben a los patrones: su imagen de usurpadores les lleva a entender su poder como uno de naturaleza demoníaca y maligna; la similitud que muestran con la imagen de sus dioses y de los inmortales les confiere un carisma mágico y patriarcal como el que se desprende de aquellos. Todas las imágenes se generan en el interior de una cosmovisión dominada por la religión. Por ello no sorprende que la única salida que los ticuna vieron a su situación fuera formulada con el lenguaje de la religión, concretamente, con el lenguaje del movimiento mesiánico-milenarista.

5. La secuencia histórico-diacrónica de la *domesticación* de los ticuna

La incorporación final por parte del indígena de su posición estructural de subordinación, en la forma que podríamos denominar como un determinismo étnico de los

roles sociales, parece haber cristalizado durante el período de sometimiento a los hacendados caucheros, pues el objetivo final de los misioneros, la aculturación de los indígenas, era por principio incompatible con cualquier construcción de determinismo cultural. La incorporación al universo cognitivo del indígena de este concepto innatista de la superioridad del blanco —o de su propia inferioridad— derivaría más bien de esa visión racista del indio como «primitivo» o «menor de edad» perpetuo, incapaz de asimilar la civilización, que tanto ayudaba al hacendado en el mantenimiento de su dominación.

La dominación del hacendado no es considerada como un medio para conseguir otros objetivos sino como un fin en sí misma, como una situación a perpetuar. A diferencia de los misioneros, que veían el periodo de tutela como un instrumento transitorio necesario hasta que se hubiera conseguido la aculturación total del indígena, la actitud de racismo-paternalismo de los patronos laicos obstaculizó premeditadamente dicha aculturación. La imagen del indígena era una excusa idónea para rechazar la posibilidad de asimilación, pretendiendo por contra el perpetuamiento del *status* subhumano o de «minoridad» del indígena, de la diferenciación étnico-cultural que lo sustentaba, para poder así seguir justificando su sometimiento a la condición servil para siempre. El sistema de dominación se basaba en el mantenimiento a perpetuidad del indio en este estado atípico de *caboclisto incompleto y subordinante*, en el que el indio mantenía buena parte de sus características de indio *salvaje*, salvo las de independencia tecnológica y autonomía política para decidir su propio destino pero, lo que es más importante, sin esperanza de libertad, sin autoestima ni conciencia para luchar por ella: el *indio domesticado*, el mono amaestrado que ya no sueña con convertirse en hombre, es la población desmoralizada de la que hablaba Cardoso.

Queremos ahora volver a la perspectiva diacrónica de este proceso de domesticación psico-cognitiva, cuyas primeras manifestaciones entre los ticuna tienen lugar sin duda en la primera mitad del siglo XVIII, en las reducciones, pero cuya forma final —la aceptación natural de la dominación y la incorporación del complejo de actitudes de inferioridad— es el resultado de un desarrollo histórico de casi dos siglos que culmina a principios del XX. En este proceso diacrónico de incorporación gradual e inconsciente pueden distinguirse dos periodos diferentes :

a) Una primera fase que implica la transformación del indígena desde la categoría de *indio arredo* (por emplear el término *emic* que utiliza Cardoso), es decir, de la situación de autonomía del periodo precontacto, al estado de indios «pacificados», que soportan la subordinación externa a Occidente por razones pragmático-estratégicas. Se trata de un estadio en el que aún no habría tenido lugar el surgimiento de una conciencia de subordinación y en el que los indígenas concebirían y aceptarían la dominación como algo externo.

Como consecuencia, es esta una etapa en la que la dominación occidental no se presenta aún plenamente afianzada, porque los grupos subordinados, lejos de haber interiorizado su *status*, lo asumen con una actitud claramente pragmática que les conducirá a sacudírselo cuando dejen de ver satisfechos los objetivos que con ello persiguen. Para el área altoamazónica estudiada y para los ticuna en concreto, esta situación se plasma en el periodo de implantación del régimen misional, durante la

primera mitad del siglo XVIII, que los indios veían como un mal menor transitorio para librarse de la esclavitud en el Pará y para ganar acceso a las preciadas herramientas metálicas. Sin más poder de coerción que el respaldo esporádico de la fuerza militar y con el *élan* carismático sobre sus catecúmenos, en el que se encerraba ya el complejo de estereotipos que los indígenas empezaron incipientemente a interiorizar, la autoridad de los misioneros se sustentaba, en última instancia, en la propia voluntad interesada de los indios de someterse al régimen de reducción.

Esto explica que en algunas ocasiones, cuando la amenaza esclavista se reducía, cuando los misioneros agotaban el suministro de herramientas, cuando la misión se quedaba sin padre o cuando la severidad del régimen misional excedía al beneficio que les pudiera reportar la sujeción al mismo, los indígenas abandonarían la misión, volviendo a sus antiguos asentamientos, o se rebelarían e incluso matarían al misionero (Maroni 1988 [1738]: 257) (aunque estas últimas circunstancias nunca ocurrieron entre los ticuna, quienes quizá tenían muy presente el genocidio de sus vecinos omagua y yurimagua del que habían sido testigos presenciales).

b) El paso gradual desde esta etapa de aceptación estratégica de la subordinación al primer estadio de *caboclisto* propiamente dicho —la internalización de la sujeción que impide definitivamente el regreso a la condición de indios libres, ligándoles para siempre al nuevo sistema social creado por la colonización— posiblemente se produjo cuando los indígenas tomaron conciencia de que la situación que ellos habían concebido como transitoria se presentaba de hecho como permanente e inevitable. Por un lado, la presencia occidental, lejos de disminuir, se incrementaba con el tiempo. Los europeos habían venido para quedarse y su control de la región era mayor década a década. En la segunda mitad del XVIII una serie de fortines con contingentes militares se repartían a todo lo largo del Amazonas, asegurando su dominio. Grupos indígenas como los ticuna, llegaron pronto a la conclusión de que jamás expulsarían a los blancos y que una victoria militar definitiva era imposible. La única solución para escapar al sometimiento era entonces la retirada al interior de la tierra firme. Muchos optaron por esa posibilidad, pero hacerlo implicaba convertirse en posible carne de *razzia* esclavista, lo que explica que otros, entre ellos muchos ticunas, se decantaran por la opción del asentamiento en las misiones, donde acabaron por convertirse con el tiempo en verdaderos caboclos destrribalizados. Los que optaron por la libertad sólo pudieron mantenerla durante un tiempo. Cuando llegaron los caucheros, los ticunas libres, a pesar de ser un pueblo guerrero, conocían lo suficiente a los blancos como para saber que cualquier resistencia contra los recién llegados era inútil. De hecho, de las informaciones que disponemos para aquel periodo (no excesivamente detalladas) se deduce que no hubo ninguna resistencia militar por parte de los ticuna a la imposición del poder de los *seringueiros*, ni siquiera ante la violenta operación de desarticulación de los clanes y de reasentamiento organizado. Para entonces, la solución de escapar no era posible, pues ya no había dónde: el «boom» del caucho había acelerado la colonización de toda la región.

Una vez aceptada la subordinación como algo permanente, y a medida que el tiempo pasaba y las generaciones se sucedían, los sujetos dominados y, hasta cierto punto, los dominantes, tenderían más y más a olvidar la situación previa hasta que,

llegado un momento determinado en el camino del desarrollo histórico, el sistema de relaciones presente apareciera desde sus perspectivas de agentes sociales como natural, como el único existente y el único posible. Es lo que hay, es lo que ha habido siempre: los blancos mandan, el indio obedece; los blancos tienen conocimientos, herramientas y poder, el indio no. Finalmente, el sometido acaba por internalizar y adaptar sin discontinuidades a su propia cosmovisión cultural (quizá sincrética) la superestructura generada por el sistema de dominación: como consecuencia del castigo de los dioses el indio es inferior, es torpe, sólo sirve para realizar trabajos físicos, es vago, el indio jamás podrá ponerse a la altura del blanco que reúne en él todos los poderes de los que gozaron en la Edad de Oro los *inmortales*.

No cabe duda de que la gestación de la conciencia de inferioridad se inicia en ese sentido por obra del paternalismo y del aura carismática del misionero que el *director de indios* y el hacendado continúan, sustituyendo los objetivos aculturadores de los religiosos por una congelación de las fronteras étnico-culturales que sirve a sus intereses de explotación económica. Sólo cierta «naturalización» de dicha estructura de relaciones sociales y su puesta en práctica a través de mecanismos psicosociales, como el de la conciencia de inferioridad, pueden explicar en último término que un número tan escaso de europeos pudiese dominar durante tanto tiempo un área tan vasta y a un número tan grande de grupos indígenas, reasentarlos en áreas diferentes a su hábitat de origen, comprar los derechos de propiedad de sus tierras ancestrales y explotarlos económicamente sin recurrir constantemente a los costosos instrumentos de la represión física directa que hubieran arruinado la rentabilidad de sus haciendas. Desde ese punto de vista, el complejo de actitudes que se engloba en la variante del *caboclismo* aquí descrita actuó como un mecanismo deliberado de justificación y legitimación de la opresión, como se expondrá en el siguiente y último apartado de este artículo.

6. Conclusión: la funcionalidad del *caboclismo incompleto y subordinante* ticuna como mecanismo de control social

El complejo de actitudes de este *caboclismo incompleto y subordinante* en su etapa de pleno desarrollo, actuó como una superestructura alienante que previno la constitución de los ticuna y de otros muchos grupos indígenas del continente como sujetos históricos con capacidad para cambiar las condiciones sociales. En resumen: un mecanismo de control social para mantener con bajos costos de coerción el *statu quo*. Los psicólogos sociales están de acuerdo en esto: Decía Allport, respecto al estereotipo, que «su función es justificar nuestra conducta en relación con la categoría» (1954: 191) y Mitscherlich hacía hincapié en que «la explotación de los seres humanos se lleva a cabo, sobre todo, con ayuda de los prejuicios» (1971: 293). Una idea tan vieja que se rastrea hasta en *La Política* de Aristóteles, donde «el filósofo recomendaba a los griegos tener una visión de los esclavos que garantice el mantenimiento de la esclavitud» (Morales 1995: 291).

Siguiendo con el análisis marxista, es evidente que los ticunas se constituían desde el punto de vista del modo de producción instaurado por los hacendados euro-

peos como una clase social de productores separados de los medios de producción y de cuyo trabajo la clase dominante obtenía una plusvalía por medio de la explotación. Así expresada, la consideración de los ticuna como clase social estaría, sin embargo, necesitada de una matización. Los ticuna habrían constituido lo que Terray, siguiendo a Marx, denomina una *clase en sí misma*, que a diferencia de la *clase para sí misma*, no es consciente de su existencia como tal ni capaz de emprender decisiones y acciones colectivas para defender sus intereses (Terray 1975: 91-92). Una de las características de la *clase en sí misma* y al mismo tiempo uno de los obstáculos para su transformación en *clase para sí misma*, es que su criterio de reclutamiento es de los que se denominan cerrados, es decir, basados en diferencias socio-históricas preexistentes (en este caso étnicas) y no en criterios puramente económicos. En palabras de Terray, «where closed recruitment obtains, classes in fact have no distinct, autonomous existence since they merge with [...] the ethnic groups» (1975 : 95).

El sistema de dominación impuesto por los europeos sobre los indígenas establecía una división social de acuerdo con un principio étnico-cultural predeterminado que impedía la aparición de *clases en estado puro* (Terray 1975: 93), es decir, con conciencia y capacidad de acción histórica, que sólo son posibles en un sistema de reclutamiento abierto como el capitalista, donde las clases sociales vienen definidas por criterios puramente económicos. Esta característica es lo que permite que se haga evidente para los agentes sociales la naturaleza económica y política, material, no determinada, de las relaciones de producción y dominación, y les hace conscientes de que dichas relaciones pueden cambiarse por medio de la lucha social y política. En un sistema donde la adscripción a la clase subordinada se confunde con la pertenencia por nacimiento a una etnia, y donde dicha adscripción viene legitimada de parte de los dominadores por una ideología etnocentrista y racista que los dominados incorporan reelaborándola en el marco de una cosmogonía religiosa, sospechosamente sincrética, que asigna la causa de la dominación a un «pecado original» contra los dioses, no podía en efecto generarse la conciencia necesaria para cambiar el sistema con mecanismos sociopolíticos. Dice a este respecto Cardoso de Oliveira:

«Dentro do ‘caboclisto’ é impensável qualquer movimento coletivo de rebeldia a ocupação da sociedade nacional [...] E quando êsses movimentos ocorrem, êles transcendem a ‘ordem terrena’, racionalizando os motivos da ação aos circunscrevê-los num plano sobrenatural» (Cardoso 1964: 92).

No podía ser de otra manera, ya que los ticuna creían en la «sobrenaturalidad» de su dominación, impuesta por los dioses y que sólo podía ser revocada por ellos. De nuevo una comparación de los ticuna de las haciendas con la servidumbre medieval europea puede resultar ilustrativa para nuestro análisis. Al igual que en nuestro caso, en la sociedad rural medieval regía un criterio de reclutamiento cerrado de las clases, el sistema estamental —aunque es verdad que menos rígido que el que analizamos— y una superestructura ideológica que hacía ver la jerarquía social y las relaciones de producción como naturales e inmutables, y que se presentaba en este caso en forma de un providencialismo cristiano que predicaba el orden feudal (*oratores, bellatores, laboratores*) como emanando directamente de lo trascendental, siendo

Dios la cúspide legitimadora de esa pirámide social. Dichos factores impidieron a la servidumbre europea tomar conciencia de su existencia como clase y actuar como sujeto histórico con voluntad de transformar las estructuras.

El paralelismo de los complejos estereotípicos, sentimientos de inferioridad/superioridad y patrones de conducta (paternalismo, sumisión) es patente. También lo es la resistencia de la clase dominante a la asimilación cultural de la dominada: la incorporación por parte de los siervos feudales de los códigos de valores y los patrones de conducta caballerescos hubiera supuesto el fin de la hegemonía nobiliaria, que se legitimaba precisamente a través de esos valores (Ladero 1987). La revolución era inimaginable para los siervos del Medievo, como lo sería también para los siervos ticuna. Los estallidos de violencia en la sociedad rural medieval eran tan sólo revueltas contra individuos o grupos concretos que habían roto el pacto feudal que establecía unos límites a la subordinación que el señor no podía traspasar. Cuando las posiciones revolucionarias aparecían, se sublimaban al orden de lo ultraterreno, de lo trascendental, la mayor parte de las veces en forma de movimientos mesiánicos que anunciaban el inminente fin de los tiempos y, por ende, de las relaciones sociales imperantes en la tierra.

Esta es exactamente la respuesta que los ticuna darán a su situación de dominio neofeudal. La concepción de las condiciones materiales de vida como supeditadas a estructuras inmutables conduce, como decía Cardoso, a la transposición de los anhelos de liberación, de cambio y revolución, al plano de lo trascendental, de lo sobrenatural. La historia contemporánea de los ticuna se trenza, en efecto, con los eslabones de una cadena de movimientos mesiánico-milenaristas que, desde principios del siglo XX, movilizaron a las poblaciones serviles de los seringales, en busca de una utópica vía de escape al conjunto de frustraciones generadas por el complejo social y psicológico de dominación encarnado en este *caboclismo incompleto y subordinante*. Los movimientos estaban liderados por profetas que decían hablar por boca de los inmortales. Anunciaban un inminente cataclismo que destruiría las haciendas y a todos los blancos, tras el cual se produciría la llegada del dios Yoí para restaurar entre los fieles seguidores del profeta la Edad de Oro perdida, un nuevo *Taiwegüne* en el que los ticuna serían poderosos como lo habían sido en el pasado, como lo eran los blancos entonces o más aún (Vinhas de Queiroz 1963; Pacheco de Oliveira 1989; Ullán 2000).

Los ticuna *domesticados* de las haciendas, al igual que los siervos del medievo, eran tan dependientes de sus patrones neofeudales como estos lo eran de ellos, o como el perro lo es del amo. Su universo cognitivo no podía concebir otra estructura social diferente, a no ser el orden nuevo impuesto por la renovación apocalíptica divina. Pruebas de esta dependencia mental que encarna la esencia del *caboclismo* ticuna las tenemos por todas partes en los datos etnográficos. De acuerdo con Pacheco de Oliveira (1989), en muchas ocasiones estos movimientos de rebelión simbólica no se producían en un momento de endurecimiento real de las condiciones de control sobre los indígenas, como cabía esperar, sino muy al contrario en particulares momentos de crisis económica o política de la hacienda cauchera en los que este control se relajaba. Los primeros movimientos se producen a finales de la década de 1910 y en los años 20, momento del fin del *boom* del caucho, cuando muchas

haciendas quiebran o deben reestructurarse y cuando los patronos tenían dificultades para cumplir con su parte del pacto neofeudal: el abastecimiento de productos a los ticuna. El movimiento más fuerte, a principios de la década de 1940, se produce como consecuencia de la instalación de un nuevo poder en la zona: el agente indigenista del S.P.I. Este agente distribuía productos a los ticuna para atraerlos a la reserva, a cambio de productos de la selva como la yuca, el caucho o la madera, que vendía para autosustentar los costos de mantenimiento del puesto. Es decir, actuaba como un patrón más, con la diferencia de que, al contrario que el resto de los patronos, pagaba un precio justo por los artículos. Los ticuna lo percibieron entonces como un «patrón bueno», enviado por los dioses, y se pusieron a sus órdenes. Es decir, es la competencia de un patrón que respeta más limpiamente el pacto feudal y no el deseo de acabar con este pacto lo que mina en este caso la autoridad de la oligarquía cauchera entre los indígenas. Los ticuna no desafían el pacto feudal mientras éste cumple con las reglas y, en el momento en que se muestra incapaz de cumplir con su rol «paternal», los indios, que no pueden concebir la situación de «libertad» como natural, se vuelven desesperados hacia otro patrón: el agente del S. P. I. ., los profetas ticunas que anuncian la llegada de barcos cargados de mercancías y mandados por los dioses (como en los movimientos de los años 40 y 50) o los profetas forasteros de filiación cristiana que anuncian la instauración del Reino de Dios sobre la tierra (en las décadas de los 70 y 80).

Los ticuna no veían vía de escape a su sujeción feudal por medios propios. Si la liberación (inconscientemente anhelada pero conscientemente negada como no natural) había de producirse, ésta debía de ser como consecuencia no de la propia acción social, sino de una intervención de los dioses, que decidieran con un cataclismo acabar con el poder de los blancos para entregarles su mundo de maravilla tecnológica y de abundancia material a ellos (en la versión milenarista autóctona), o su espiritual Reino de los Cielos en la tierra (en la versión milenarista cristiana que llega desde fuera a partir de los 70, con la Iglesia Crucista primero y los pentecostales después), perdonados al fin de su pecado (Ullán 2000).

El horizonte cognitivo del *cabocismo incompleto y subordinante* de los ticuna cumple así una clarísima función de control social indirecto para el patrono que prolonga la sujeción de los indígenas durante toda la década de 1960 y parte de la de 1970, no obstante la profunda erosión en la sociedad local de los resortes de su poder. A pesar de la protección física que ofrecen desde mediados de los 60 el nuevo comando de frontera brasileño o las nuevas autoridades militares colombianas a los ticuna que quisieran liberarse del yugo de sus patronos, la liberación masiva de estos no se produce hasta 1973, cuando un profeta mesiánico mestizo brasileño pasa por el Amazonas predicando la congregación de todos los indios, apenas cristianizados, en torno a su Iglesia Crucista ante un inminente cataclismo divino del que sólo se salvarían sus seguidores. El acontecimiento deja al descubierto la erosión del poder oligárquico: mientras los anteriores movimientos milenaristas habían sido reprimidos violentamente por los patronos, con apoyo incluso de la policía y el ejército, en aquella ocasión éstos no pueden hacer nada para evitar que los *seringales* queden abandonados definitivamente (Oro 1989).

La relevancia actual de este análisis sobre el *caboclismo* ticuna es total, pues, aunque la sonda analítica pretenda aquí estudiar el fenómeno desde el contexto etnohistórico, el *caboclismo*, definido como aquí lo hemos hecho, no es un fenómeno que se pierda en el pasado, sino algo muy presente, cuya permanencia histórica alcanza hasta nuestros días. A pesar del grado de concienciación política y de recuperación de la autoestima que han alcanzado los ticuna en las últimas dos décadas, nuestro prolongado trabajo de campo permitió descubrir (y algunos ejemplos se han ofrecido en el curso de este artículo) que actitudes y sentimientos de inferioridad y subordinación en los ticuna y de superioridad y dominación en las poblaciones nacionales de la región siguen aún dictando, en cierto grado, algunas pautas de conducta entre los individuos. Un ejemplo más de la *longue durée* de los procesos cognitivos en la historia.

7. Referencias bibliográficas

ALLPORT, G.W.

1954 *The nature of prejudice*. Cambridge, Mass.: Addison Wesley Publishing.

BOURDIEU, Pierre

1991 *El sentido práctico*. Madrid; Taurus.

CALVO BUEZAS, Tomás

1990 «La destrucción y construcción de las Indias: unidad humana y diversidad cultural», en *Muchas Américas*. Madrid: Universidad Complutense.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto

1964 *O indio e o mundo dos brancos: uma interpretação sociológica da situação dos tükuna*. São Paulo: Difusão Européia do Livro.

HECHT, Susanna y Alexander COCKBURN

1993 *La suerte de la selva*. Bogotá: Ed. Uniandes.

KUPER, Adam

1988 *The invention of primitive society: the transformation of an illusion*. Londres: Routledge.

LA CONDAMINE, Charles M. de

1993 [1745] *Viaje a la América Meridional por el Río de las Amazonas*, edición de Antonio Lafuente y Eduardo Estrella. Quito: Abya-Yala.

LADERO QUESADA, Miguel Ángel

1987 *Historia Universal. Edad Media*. Barcelona: Vicens Vives.

LÉVI-STRAUSS, Claude

1992 *Antropología estructural*. Barcelona: Paidós.

MALAYER, Leonor

1991 «Una visión ideológica y filosófica de la relación indígena-blanco en la Amazonia», en *Etnohistoria del Amazonas*, P. Jorna, L. Malaver y M. Oosta, eds. Colección 500 años, 56. Quito: Abya-Yala.

MARCOY, Paul

- 1867 «Voyage de l'Océan Pacifique a l'Océan Atlantique a travers l'Amerique du Sud». *Le Tour du Monde. Nouveau Journal des Voyages* (1^{er} semestre). Paris.

MARONI, Pablo

- 1988 *Noticias auténticas del famoso río Marañón y misión apostólica de la Compañía de Jesús de la Provincia de Quito en los dilatados bosques de dicho río*, edición de Jean Pierre Chaumeil. Iquitos: IIAP, CETA.

MITSCHERLICH, Alexander

- 1971 «Sobre la psicología del prejuicio», en *Psicología política como tarea de nuestra época*. Barcelona: Barral Editores.

MORALES, Francisco J. *et al.*

- 1995 *Psicología social*. Madrid: Mac Graw-Hill.

NIMUENDAJÚ, Curt

- 1948 «The Tukuna», en *Handbook of South American Indians, Vol III*, J.H. Steward ed., Washington: Government Printing Office.
1952 *The Tukuna*. Berkeley: University of California Press.

ORO, Ari Pedro

- 1989 *Na Amazonia um messias de índios e brancos*. Petrópolis: Vozes.

PACHECO DE OLIVEIRA FILHO, João

- 1989 *'O Nosso Governo': Os ticuna e o regime tutelar*. São Paulo: Ministerio de Ciencia e Tecnología, Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico.

PERLMAN, Daniel y Chris COZBY

- 1985 *Psicología Social*. México D.F.: Nueva Editorial Interamericana.

PINEDA CAMACHO, Roberto

- 1987 «El ciclo del caucho (1850-1932)», en *Colombia Amazónica*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

SANTOS GRANERO, Fernando

- 1980 *Etnohistoria de la Alta Amazonia. Siglos XV-XVIII*. Colección 500 años, n° 46. Quito: Abya-Yala.

TERRAY, Emmanuel

- 1975 «Classes and class consciousness in the Abron kingdom of Gyaman», en *Marxist Analyses and Social Anthropology*, Maurice Bloch, ed. A.S.A. Studies, n° 2. Londres: Malaby Press.

ULLÁN DE LA ROSA, F. Javier

- 2000 «Plurimorfología del fenómeno mesiánico-milenarista: la secuencia histórica de los milenarismos ticuna», en *Ensayos sobre milenarismo (Estudios del Hombre n° 11)*, pp. 13-40. Universidad de Guadalajara.
2002 «Territorio y patrones de asentamiento en el Alto Amazonas: geografía y cambio social entre los ticuna», *Actas Latinoamericanas de Varsovia* 24: 97-127.

VINHAS DE QUEIROZ, Mauricio

- 1963 «Cargo cult na Amazonia: Observações sobre o milenarismo Tukuna». *América Latina* 6(4). Rio de Janeiro.