

Sobre malentendidos interétnicos¹

.....

Alcida Rita Ramos²

Universidade de Brasília, Brasília, Brasil³
alcidaritaramos@gmail.com

Recibido: 22 de febrero de 2014

Aceptado: 28 de mayo de 2014

Disponible en línea: 15 de marzo de 2015

.....

¹ Este artículo de reflexión es producto del proyecto de investigación "Indigenismo Comparado", financiado por el Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq).

² Pregrado en Geografía, Faculdade Fluminense de Filosofia, Niterói, Rio de Janeiro. Maestría en Antropología, University of Wisconsin. Ph.D. en Antropología, University of Wisconsin (1972)

³ Profesora Titular Emérita. Investigadora senior del CNPq (Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico)

Sobre malentendidos interétnicos

Resumen

Examino el fenómeno conocido por términos como *méconnaissance*, *cross purposes*, malentendidos productivos, compatibilidades equivocadas, etc., que se refieren a las consecuencias sociopolíticas de la comunicación imperfecta en el contexto de las relaciones interétnicas entre pueblos indígenas y la sociedad englobante. Dentro de una gama variada, elijo tres conceptos por el contraste evidente entre las interpretaciones indígenas y las nacionales: democracia, poder y nepotismo. Estos conceptos y sus prácticas respectivas ejemplifican una nueva fase del indigenismo que, tanto en Brasil como más allá, podríamos llamar no más fricción interétnica sino fricción epistémica.

Palabras clave: indigenismo; falso entendimiento; democracia; poder; nepotismo

On ethnic misunderstandings

Abstract

The phenomenon known by terms such as *méconnaissance*, *cross purposes*, productive misunderstandings, wrong compatibilities, etc. are studied. They refer to the socio-political consequences of imperfect communication in the context of interethnic relations between indigenous people and the surrounding society. Within a wide spectrum, three concepts were chosen based on the obvious contrast between indigenous and national interpretations: democracy, power and nepotism. These concepts and their practices exemplify a new phase of Indigenism that could be called not interethnic, but epistemic friction in Brazil and abroad.

Keywords: indigenism; false understanding; democracy; power; nepotism

Sobre mal-entendidos interétnicos

Resumo

Examino o fenómeno conhecido por termos como *méconnaissance*, *cross purposes*, mal-entendidos produtivos, compatibilidades erradas, etc., que referem-se às consequências sociopolíticas da comunicação imperfeita no contexto das relações interétnicas entre povos indígenas e a sociedade englobante. Dentro de uma gama variada, escolho três conceitos pelo contraste evidente entre as interpretações indígenas e as nacionais: democracia, poder e nepotismo. Estes conceitos e suas práticas respectivas exemplificam uma nova fase do indigenismo que, tanto no Brasil quanto mais além, poderíamos não chamar mais de atrito interétnico mas atrito epistémico.

Palavras-chave: indigenismo; falso entendimento; democracia; poder; nepotismo

Introducción

La antropóloga japonesa Emiko Ohnuki-Tierney explora el concepto *méconnaissance* (que podríamos traducir libremente como falso entendimiento o no entendimiento) para entender el fatal malentendido entre el gobierno japonés y los pilotos kamikaze al final de la Segunda Guerra Mundial. Ella caracteriza *méconnaissance* como “la ausencia de comunicación cuando no se comparte el mismo significado [...] Puede ocurrir cuando los involucrados no se dan cuenta de la falta de comunicación entre sí” (Ohnuki-Tierney, 2002, p. 3). La autora muestra que, por medio del fuerte simbolismo de la flor del cerezo en el Japón, los gobernantes re-significaron ese simbolismo –fundamentado en lo efímero y en la belleza de la vida corta–, para coaccionar a una generación de jóvenes universitarios que se inmolaron en nombre del emperador en una guerra que ya estaba perdida.

El mérito del análisis de Ohnuki-Tierney es el de mostrarle al mundo, afuera de Japón, cómo un estereotipo creado por la propaganda de guerra norteamericana –la de esos pilotos como suicidas fanáticos– penaliza doblemente a sus víctimas, matándolos y dejándoles una fama inmerecida. Más recientemente, la autora retomó el papel desfigurador de la propaganda estadounidense a la farsa japonesa para compararlo con el fanatismo árabe que derribó las Torres Gemelas en 2001 (Ohnuki-Tierney, 2012). La manera como ella aplica el concepto *méconnaissance* me sirve de inspiración para explorar un aspecto de las relaciones inmensamente desiguales del campo interétnico que involucran a los pueblos indígenas, con especial referencia al caso brasileiro. Los desencuentros semánticos, lejos de constituir un problema estrictamente académico, son al contrario, un fuerte componente al servicio de la dominación.

El concepto *méconnaissance* se asemeja a tantas otras expresiones que van en la misma dirección y que están en la base misma del emprendimiento antropológico: equívoco controlado (Viveiros de Castro, 2004), compatibilidades equívocas (Pina-Cabral, 2002) y la muy diseminada noción de malentendidos productivos. Todas ellas apuntan al problema de la comunicación imperfecta, ya sea dentro de la misma

comunidad lingüística o entre culturas. Todos estos son nombres que se le dan a los intentos de identificar los nudos ciegos de la intercomunicación y a partir de allí, buscar los sentidos escondidos detrás de palabras muchas veces traicioneras. Términos como democracia, poder y nepotismo –que son el centro de mi discusión aquí– tienen el potencial y muchas veces, el resultado práctico de servir como un instrumento más de sumisión y neutralización política que el Estado-nación impone a los pueblos indígenas, resultando también en un doble castigo, como en el caso de los pilotos kamikaze: someterlos y difamarlos después. O sea que se le impone a los indígenas una semántica extraña y después se les culpa por no entenderla plenamente.

Quiero dar un ejemplo brasileño de algo ocurrido en 1978 y que se conoció como decreto de emancipación, orquestado por el Ministerio del Interior de la época. Ese fue un astuto intento de la dictadura militar (1964-1985) para terminar con la protección oficial a los pueblos indígenas. El decreto pretendía ‘emancipar’ a los indios de la tutela estatal. ¿Quién se opondría a la emancipación, palabra que evoca liberación? Aquellos militares usaron ese canto de sirena (como los japoneses usaron el simbolismo de las flores del cerezo) para crear un campo de ambigüedad típico de *méconnaissance*. Usaron una palabra con alto grado de aprobación popular para deflagrar acciones con alto grado de daño social para los indígenas. Al simular una manumisión para los indios, el decreto pretendía de hecho, volver alienables las tierras indígenas que son propiedad del Estado, en beneficio de grupos de interés privados y estatales. Sin embargo, ese acto de desastroso *méconnaissance* no engañó a nadie y tuvo dos efectos que irónica y dialécticamente, favorecieron a los indígenas: primero, deflagró un movimiento social inédito en defensa de los derechos indígenas y segundo, se autodestruyó en el pulso entre el gobierno, de un lado y los indios con sus aliados, del otro.

En 1982, seis años antes de la promulgación de la Constitución Federal post-dictadura, yo me indignaba con la desidia con que el Estado trataba la cuestión indígena y con la persistencia de la tutela como instrumento de sumisión: Al indio, decía yo, no le es permitido librarse de la tutela sin dejar de ser indio, reconocido legalmente como tal. ¿Por qué? Porque el presupuesto es que el indio nunca va

a dejar de ser relativamente incapaz. ¿Qué le da esa incapacidad? La falta de conocimiento, de habilidad, de percepción de la sociedad que lo envuelve. Entonces, podemos concluir que la mayor justificación para la tutela es la ignorancia del indio sobre la sociedad brasileira. ¿Cómo mantener esa justificación? Manteniendo ignorante al indio. Por lo tanto, la tutela se alimenta de la ignorancia del indio frente a la sociedad que lo domina (Ramos, 1984, p. 283).

Ya en aquella época admirábamos la elocuencia de figuras como Russell Means y Vine Deloria, indígenas norteamericanos que arrebatan oyentes y lectores y avergonzaban a las autoridades, o los militantes *shuar* de Ecuador que en 1980 encantaron a los antropólogos en la reunión de la Asociación Brasileira de Antropología en Rio de Janeiro. Mientras tanto en Brasil, poquísimos indígenas dominaban el portugués suficientemente como para discurrir sobre el indigenismo brasileiro.

En aquellos años 1980, yo sugería que lo que nos restaba a los aliados históricos de la causa indígena era juntar

[...] todos nuestros esfuerzos en la consolidación de la organización indígena y delegar a los propios indios, cada vez más esclarecidos sobre la sociedad dominante, la tarea de tomar su destino en las propias manos a través de una participación directa en la elaboración de leyes y de decisiones que los afectaran, sin intermediaciones autoritarias. (Ramos 1984, p. 286)

Yo estaba segura que ese tiempo llegaría, pero no sabía cuándo. Casi treinta años después, mucho de aquel camino utópico está siendo recorrido, en gran parte gracias a los grandes cambios que llevaron al Brasil a promulgar la Constitución de 1988, la cual trajo importantes beneficios jurídicos y políticos a los pueblos indígenas. Hoy tenemos más de trece mil estudiantes universitarios indígenas (Gersem Baniwa, comunicación personal), dos decenas de abogados indígenas y diversos profesionales indígenas especializados en varias áreas, como por ejemplo, agronomía. Aún es muy poco pero en fin, la sociedad nacional no es más un misterio impenetrable para ellos y siendo conocida, puede ser, si no transformable, al menos, administrable.

Si los viejos problemas continúan afligiendo a los pueblos indígenas –en algunos casos se agravó muchísimo (como en el conflicto de tierras enfrentado por los Kaiowá de Mato Grosso do Sul), el alto grado de concientización, derivado en gran medida del acceso a la educación superior, los ha equipado para la gestión de sus propios asuntos, dispensando el protagonismo de sus aliados que, en la mejor de las hipótesis, pasaron a desempeñar el papel de actores secundarios (Ramos 2008).

Con la creciente concientización viene la participación en fórums que les eran ajenos a la mayoría de los indios hasta la segunda mitad del siglo XX. Y con la participación viene la exposición a un mundo semántico, a veces impenetrable, que le ha causado grandes trastornos a los indígenas, principalmente a aquellos que han ocupado posiciones destacadas en el contexto interétnico. Los desencuentros semánticos generados por aquello que Paul Ricoeur (1978) llamó conflicto de interpretaciones, tal vez sean la complicación más notable que los indígenas enfrentan en este inicio de siglo XXI. Me voy a limitar aquí a tres conceptos y prácticas que ejemplifican esa nueva cara de la fricción interétnica, la cual podríamos llamar fricción epistémica. Como ya apunté, esos conceptos son: democracia, poder y nepotismo. Ciertamente hay muchos otros, pero estos tres bastan para desarrollar mi argumento.

También quiero aclarar que esta reflexión toma por foco central el contexto interétnico de las relaciones sociales y no las dinámicas internas de cada sociedad indígena. Naturalmente, al actuar en el campo interétnico, los indígenas están imbuidos de sus concepciones de origen, lo cual genera el conflicto de interpretaciones, a veces insuperable, por el contraste que ciertos conceptos occidentales como democracia, poder y nepotismo, suscitan en el seno de las relaciones interétnicas. En esos casos, como veremos, los malentendidos políticos derivan de esos contrastes semánticos.

Democracia

El concepto de democracia es la mayor marca de la modernidad y quizá el mayor producto de exportación contemporáneo de Occidente, pero ha sido objeto de profundas críticas recientes (Sieder, 2002; Van Cott, 2008; Paley, 2008; Comaroff y Comaroff, 2012; Karsten y Beckman, 2012).

Desde que Alexis de Tocqueville (2003) sorprendió al mundo occidental con su apreciado análisis sobre los pros y los contras de la democracia en Estados Unidos a mediados del siglo XIX, la literatura sobre democracia ha crecido exponencialmente. Aún en el siglo XIX, Lewis Henry Morgan (1963/1877) exaltó con entusiasmo el sistema justo e igualitario de los Iroqueses del Estado de Nueva York, el cual solo perdía en democracia para los Estados Unidos, de quien era hijo y gran admirador.

La democracia ha sido definida como la voluntad de la mayoría, siendo que normalmente esa mayoría se calcula como la mitad más uno. También se caracteriza como un régimen donde hay elecciones libres y justas, un sistema multipartidario, con libertad de prensa y expresión (Paley, 2008, p. 3). Pero no es difícil encontrar todo eso en sociedades que, en sana consciencia, no podríamos llamar propiamente democráticas (abundan ejemplos de injusticias sociales en América Latina y en el mundo, inclusive en sociedades que se suponen democráticas). Con el advenimiento de las nuevas naciones, principalmente en América Latina, el término democracia comenzó a ser adjetivado. En oposición a la democracia liberal norteamericana y europea, muy asociada a la lógica de mercado, surgieron entre otras, la democracia alternativa, la democracia funcional y la democracia radical, intentos de conjugar regímenes pre-coloniales participativos con la modernidad venida de afuera.

Pero, todos nosotros que tenemos experiencia etnográfica, ya sea en aldeas o en foros interétnicos, percibimos que la voluntad de la mayoría, o sea, la mitad más uno, dejaría a la otra mitad menos uno extremadamente insatisfecha. El voto no hace parte del código indígena de toma de decisiones. Lo que observamos –y muchas veces nos

exaspera- son discusiones interminables, ponderaciones, argumentaciones y contra-argumentaciones que pueden llevar horas, tal vez días, hasta que se llegue a un consenso que engloba no a la mayoría sino a todos. Son ocasiones en que la paciencia para oír y el respeto por la voz y opinión del otro muestran una faceta indígena digna de admiración y reverencia.

Aliada a este consenso está la facultad del ‘pueblo’ de intervenir en el curso de los acontecimientos, ya sea con relación al comportamiento de un líder o con decisiones colectivas. En una sociedad indígena autónoma no se delega poder a representantes sino a un líder a quien le incumbe coordinar las acciones. Las orientaciones del líder son acatadas en la medida en que coinciden con la voluntad del ‘pueblo’, como bien analiza Pierre Clastres (1978) en su libro inspirador *La sociedad contra el Estado*.

Volvamos a la espinosa cuestión del voto como aspecto central en la definición de democracia. Hasta cuando es libre y justo –muy poco frecuente en la práctica- el voto no deja de ser una innecesaria protuberancia, potencialmente turbulenta, cuando le es impuesto a pueblos que siempre fueron regidos por la lógica del consenso.

Jean y John Comaroff abordan la cuestión del control sobre los actos del líder, en el libro *Theory from the South*. Dicen ellos que los Tswana de Suráfrica consideran el voto en sí poco importante y “solo valdría si hubiera la necesidad de deponer a un soberano que consistentemente dejara de observar las pautas del buen gobierno; la fuente de legitimidad era, en última instancia, el desempeño comprobado públicamente y no el cubículo de votación” (2012, p. 30).

Este es un punto neurálgico de la democracia liberal pero que ha recibido poca atención comparativa en contextos indígenas de las Américas. Tenemos por ejemplo, a Jane Mansbridge que distingue democracia adversaria de democracia unitaria: “cuando hay conflicto de intereses, la política democrática necesita de instituciones rivales. Cuando no hay conflicto de intereses, las instituciones unitarias son más apropiadas” (1983, p. 4). Donna Lee Van Cott, basada en esta autora, confirma que en los Andes la política indígena:

[...] da preferencia a la toma de decisiones por consenso en lugar del voto; la participación directa de todos los miembros de la comunidad en interacciones cara a cara en vez de representación; al presupuesto de que hay intereses comunes y no contradictorios; y la ética de respeto igual. (Van Cott, 2008, p. 13).

Estos parámetros han sido adoptados en Ecuador y Bolivia. En este último país el movimiento político por una democracia participativa de consenso (Van Cott, 2008, p. 3) adoptó el concepto de democracia radical en la campaña de Evo Morales a la presidencia. Después de electo Evo acuñó, en uno de sus discursos la frase ‘somos todos presidentes’, la cual llegó a ser tomada al pie de la letra por los cocaleros hasta que la creciente centralización del poder y el distanciamiento de Evo acabaron por destruir esa ilusión, como si fuera un castillo de arena. A medida que Evo se apartaba de aquellos que lo eligieron, estos “dejaban de referirse a sí mismos como presidentes” (Grisaffi, 2013, p. 49). Este caso plantea una incertidumbre potente: ¿es realizable el mantenimiento del régimen de consenso en un sistema estatal? (Orta, 2013, p. 111).

Pero más allá del derecho a elegir gobernantes y representantes también está la posibilidad de control sobre ellos. Con rarísimas excepciones, los miembros de una sociedad democrática que eligen ‘libremente’ a sus líderes enfrentan barreras enormes para destituir a un mal gobernante que para todos los efectos, es una posibilidad casi inalcanzable (son ejemplos distintivos los *impeachments* de Richard Nixon en 1974 en los Estados Unidos y de Fernando Collor de Melo en 1992 en Brasil). Comúnmente se recurre a la coartada de que tal gobernante fue elegido mediante el voto popular. El caso Tswana, que parece ser una excepción que aclara la regla, se impone como un híbrido que desprecia el voto de elección y valora el voto de rechazo. Es un ejemplo que haría mucho bien a la salud democrática del mundo.

Aquí tenemos una cuestión importante, que es la de la diferencia de escala. Es difícil imaginar que países como Brasil, con 200 millones de personas, logren ser gobernados por consenso a la manera de una sociedad indígena que, en la mejor de las hipótesis, cuenta con unos

pocos miles de miembros. ¿Hasta qué punto una estructura estatal centralizada es compatible con las exigencias del proceso que lleva al consenso universal? Este tema podría ser apenas una curiosidad académica si no se transformara en imposiciones de los presupuestos tenidos como democráticos (como elecciones, representación y voluntad de la mayoría) a los indígenas, principal pero no exclusivamente, en situaciones interétnicas como la participación en consejos de salud y educación y hasta en cuestiones de consentimiento previo. Hasta que la historia me desmienta, la democracia, adjetivada o no, no le va bien al mundo indígena porque no se ajusta fácilmente al ritmo y al involucramiento integral que el régimen del consenso exige.

Como parece ser el caso de los Tswana de Suráfrica, para los indígenas suramericanos una democracia inteligible “nada tiene a ver con elecciones competitivas, libertades individuales, sufragio universal, ni voto secreto [pero sí con la congregación de] todos los miembros de la comunidad para debatir, decidir y hacer sus propias leyes” (Grisaffi, 2013, p. 48) sobre la posición de los cocaleros bolivianos *vis-à-vis* el gobierno de Evo Morales.

No obstante, es necesario reflexionar un poco más sobre la cuestión del consenso. Al contrario de lo que puede parecer a una mirada insuficientemente atenta, consenso no quiere decir, de ninguna manera, armonía. Aún en situaciones de gran porte contencioso, el consenso continua siendo el modo canónico de toma de decisiones. En contextos indígenas, por más afectadas que se sientan las personas por causa de las exigencias de acomodación al sistema nacional vigente, los litigios raramente se resuelven por el voto y sí por la búsqueda por el consenso, aunque eso implique largas argumentaciones y contra-argumentaciones que, en sí mismas pueden generar animosidad. No es inusual que debates acalorados prolonguen el tiempo para tomar decisiones durante días enteros. De hecho, podemos afirmar que cuanto mayor es la disputa, más extenso es el proceso consensual.

Chantal Mouffe propone diferenciar antagonismo de agonismo. En el primer caso se trata de “conflictos para los cuáles no hay solución racional; de allí proviene la dimensión del antagonismo que caracteriza

a las sociedades humanas” (2013, p. 3). Mientras que el antagonismo involucra disputas entre enemigos, el agonismo implica el reconocimiento de conflictos, pero entre *adversarios* (2013, p. 7). Al no tener experiencia etnográfica con pueblos indígenas, Mouffe no reconoce la posibilidad de que se alcance un consenso total sin exclusiones, como ocurre en las democracias liberales que son su campo de estudio. Sin embargo, para resolver el problema del residuo consensual que proviene del antagonismo constitutivo de las sociedades humanas, la autora crea el concepto *consenso conflictual*: “Haciendo esta distinción entre antagonismo propiamente dicho y agonismo, puedo aseverar la imposibilidad de erradicar el antagonismo al mismo tiempo que vislumbro un orden democrático pluralista” (2013, p. 139). No puedo dejar de notar la semejanza en el uso del término agonismo entre una politóloga contemporánea y uno de los pilares de la antropología clásica, Marcel Mauss (1974), que caracterizó como agonísticas las disputas por poder y prestigio político entre grandes jefes adversarios en la costa noroeste de América del Norte.

Por lo tanto, consenso se refiere a un modelo político de resolución de problemas y no tiene nada que ver con fantasías sobre el comunismo primitivo o una armónica vida prístina y paradisiaca de la que habrían gozado los pueblos indígenas precolombinos antes de ser corrompidos por el contacto interétnico. Consenso por consiguiente, es una alternativa a la elección por el voto que entre otras características, involucra la exclusión (de quien pierde) y la impersonalidad del sigilo como factores incompatibles con los procedimientos comúnmente encontrados entre pueblos indígenas.

El contraste entre el sistema democrático occidental y el sistema indígena tradicional nos conduce a otro concepto que expone diferencias gigantescas entre el Estado nacional y las sociedades indígenas y que, como el desencuentro sobre la democracia, puede traer grandes prejuicios a los indígenas. Me refiero a la noción de poder.

Poder

Max Weber tal vez sea la autoridad occidental más citada cuando se trata de Estado y violencia⁴. Para él, sin violencia controlada no hay gobierno. Dice: “Si solo existieran estructuras sociales en las que la violencia estuviera ausente, el concepto de Estado también habría desaparecido y apenas subsistiría lo que [...] se denominaría ‘anarquía’”. Inmediatamente después, enuncia la célebre definición de Estado como aquel que “reivindica el monopolio del uso legítimo de la violencia física”. De esto deriva su entendimiento sobre la política como “el conjunto de esfuerzos hechos en dirección a participar del poder o influenciar la división del poder, ya sea entre Estados o en el interior de un único Estado” (1970, p. 56).

Por estas definiciones, las sociedades indígenas en Brasil vivirían en estado de anarquía si no fuera por la presencia de algún tipo de violencia, o sea que estas solo se calificarían a los ojos weberianos porque en ellas detectamos actos violentos y porque existen esos actos en ausencia de Estado. De esta forma, las sociedades indígenas ni anárquicas serían. Concluimos entonces que la realidad indígena fue limitada al pasar por el análisis de Weber porque descartó, quiero creer que por ignorancia, un término de comparación importante capaz de penetrar más profundamente en la cuestión general del poder y de lo político.

El uso legítimo de la violencia física como freno a la violencia ilegítima, así como la cuestión del voto, parece ser la manera más cómoda de lidiar con una sociedad de masas donde el consenso tal vez sea imposible. Aunque haya otros modos de control social, castigar la violencia privada con violencia estatal es la forma disciplinar canónica del Estado. Es el *régimen de la coerción*.

En contraste radical, en las sociedades indígenas brasileiras tenemos el *régimen de la persuasión* como el modo clásico de ejercer el poder político. En este no hay leyes impersonales que compelen al

⁴ Otros autores notables son Bertrand de Jouvenel (1952), Hannah Arendt (1970) y Michel Foucault (1979). Sobre el análisis de casos específicos de ejercicio del poder, ver Gluckman y Eggan (1965) y Fogelson y Adams (1977).

conformismo. Al contrario, “las personas tienen que ser persuadidas a participar cooperativamente” (Kracke, 1978, p. 4). Esto es lo que falta en el análisis de Weber sobre el poder político y es lo que sustenta Pierre Clastres (1978) en su *insight* perspicaz sobre la sociedad contra el Estado. Resistiendo a la tendencia de líderes ambiciosos por centralizar el poder –que transformarían la persuasión en coerción– sociedades indígenas como los Tupinambá quinientistas crearon, según la percepción de Clastres, mecanismos que estancaban el proceso que conduciría potencialmente a la centralización estatal. Se creó entonces, un efecto pendular entre lo uno (el Estado) y lo múltiple (las comunidades autónomas), con la ventaja, en última instancia de lo múltiple.

Foucault afirma que en cualquier sociedad

existen múltiples relaciones de poder que atraviesan, caracterizan y constituyen el cuerpo social, y que estas relaciones de poder no se pueden disociar, ni establecerse, ni funcionar sin una producción, una acumulación, una circulación y un funcionamiento del discurso. (1979, p. 179)

Ciertamente, el propio proceso de socialización es coercitivo, ya que moldear a un ser humano a imagen y semejanza de una sociedad específica implica necesariamente, alguna medida de coacción. En mi experiencia de campo entre el pueblo Sanumá (subgrupo Yanomami del norte de Brasil) no faltaron ocasiones en que el ‘discurso’ productor de normas aplicado a niños rebeldes, surtió el efecto deseado sin recurrir a la fuerza física. De igual manera, acciones antisociales y crímenes localmente definidos existen en todas las sociedades y en todas hay mecanismos de control, castigo y reparación. En el registro etnográfico de pueblos indígenas en Brasil encontramos una gama de recursos correctivos que van desde advertencias, como rumores y chismes, hasta el ostracismo y la eventual expulsión, generalmente por un período de tiempo definido⁵.

⁵ En mi experiencia con los Sanumá, el aspecto del sistema punitivo de los blancos que les es más horripilante es la cárcel. El confinamiento solitario prolongado, la separación radical de la sociedad es el prenuncio de la muerte (Gustavo Menezes, comunicación personal).

No obstante, en el campo de lo político propiamente dicho, de la distribución y uso del poder, no son los recursos coercitivos weberianos que mueven a la acción, sino la potencia del convencimiento derivado de la experiencia transformada en autoridad que sea capaz de persuadir a las personas a tomar decisiones y desarrollar acciones principalmente colectivas. No es por casualidad que uno de los atributos más deseables de un líder es el talento en la oratoria a través del cual los discursos de persuasión alcanzan sus objetivos. Si nos restringiéramos a las acepciones weberianas de poder como acceso a los mecanismos legítimos de la fuerza y de la política como la búsqueda y manutención del poder, llegaríamos a la conclusión lógica de que no hay ni poder ni política en las sociedades indígenas, lógica que no tiene ningún soporte etnográfico. Lo que falta en la visión weberiana es abrir el abanico de posibilidades para incluir otras formas de lo político que no estén unidas directamente a la violencia, a la fuerza física y a la centralización del poder.

En este aspecto, el filósofo alemán Hans-Georg Gadamer puede ayudarnos cuando articula poder y autoridad. Esa autoridad no debe ser confundida con la noción del sentido común de que una autoridad es quien tiene poder de mando. En la visión humanista de Gadamer, autoridad viene de autor, aquel que acumula conocimiento. Así, el poder legítimo debe ser aquel basado en la autoridad del conocimiento, de la sabiduría.

Como tantos de nosotros hemos observado en campo, el conocimiento de un líder (que también puede ser chamán) es la fuente de su autoridad y de su capacidad de persuasión. Es lo que le confiere el respeto y la confianza que le es depositada. De ahí el gran valor de la oratoria. Se espera que un buen líder sea fluente, influyente y convincente en sus discursos. Los largos monólogos de la madrugada o del anochecer pronunciados por un líder yanomami representan nada menos que el ejercicio de autoridad y persuasión cuando exhorta a sus liderados a ejecutar tareas de acuerdo con sus orientaciones que en sí, son producto de una gran experiencia acumulada.

Con su larga historia de vivir bajo la política de la persuasión, los indígenas en Brasil están poco o nada preparados para enfrentar al régimen de coerción que les es impuesto por la desigualdad de las relaciones interétnicas. Los dramas vividos por indígenas encarcelados muestran que la diferencia entre persuasión y coerción no es apenas un expediente conceptual: es una realidad hecha de sufrimiento, desesperación, desamparo e incompreensión. Investigaciones recientes muestran que “toda la heterogeneidad de casos, dramas sociales y procesos que han culminado en el encarcelamiento de indígenas ha desembocado en la fosa común de estereotipos y juicios apresurados sobre el lugar inferior del indio en la sociedad” (Silva, 2009, pp. 220-21).

En suma, la fórmula weberiana de la política de coerción reduce a los indios atrapados en las redes de la ley nacional a la condición sub-humana de objetos desvestidos de dignidad y hasta de identidad pues, al ser presos, dejan de ser indios para ser clasificados muchas veces como ‘pardos’, una categoría racial extensamente usada para referirse a la mezcla de razas, al mestizaje. Como nadie quiere aventurarse en los terrenos de la imputabilidad indígena, para arrestar a un indio es necesario desvestirlo de indianidad.

Nepotismo

Vamos ahora al tercer concepto que es blanco de un conflicto de interpretaciones: nepotismo. El nepotismo ha sido clasificado como un tipo de corrupción. Sin embargo, trayendo una visión típicamente antropológica –desafiar ideas preconcebidas y cuestionar categorías convencionales– Cris Shore y Dieter Haller se preguntan: “¿El concepto ‘corrupción’ es pasible de traducción en otras culturas, de manera que permita una comparación de sentido?” Al final continúan,

[...] lo que es clasificado como nepotismo y favoritismo en Escandinavia bien puede ser visto como un deber moral de ayudar amigos y familia en partes de Asia y África –o hasta en sectores de la clase política francesa. (Shore y Haller, 2005, p. 9)

En muchos países, “la corrupción puede no ser legal pero tiene su propia moralidad, por lo menos ante los ojos del público local” (Shore y Haller, 2005, p. 12). Lo que quiero resaltar es que las prácticas de favorecimiento a parientes en sociedades indígenas no representan una transgresión de las normas públicas impersonales, sino que son la propia norma, el canon de la buena conducta. Este contraste notable entre la economía moral indígena y la occidental es uno de los puntos más sobresalientes de los malentendidos interétnicos. Esto no significa necesariamente, que las sociedades indígenas sean más justas y democráticas que las no indígenas. Resalto apenas que se trata de sistemas morales contruidos sobre bases diametralmente opuestas.

El *-ismo* de nepotismo ya indica lo que el Nuevo Diccionario Aurelio de la lengua portuguesa llama ‘condición patológica’. ¿De qué consta la condición patológica del nepotismo? ¿Cuál es la fuente de la patología de una relación originalmente legítima de parentesco entre abuelo y nieto, o tío y sobrino?⁶ Sin el tiempo hábil para una investigación profunda sobre el asunto, arriesgo una interpretación que, si no hace justicia a su compleja historia, al menos tiene sentido para mi propósito inmediato.

En la reestructuración sociopolítica de la Grecia Antigua (a partir del siglo V antes de Cristo), el paso de la sociedad gentilica, organizada en clanes y regida por normas de parentesco, fue reemplazada gradualmente por el sistema de sociedad civil, regido por normas de propiedad y patrimonio. Surgía la figura de la *civitas* y con ella, la de ciudadanía. En consecuencia, se creaba la esfera pública que debía ser separada de la esfera privada. Morgan (1963/1877, p. 242-284), que con razón tanto influenció a Engels, examina el largo y conflictivo período de transición entre la sociedad gentilica y la sociedad de Estado en un brillante ejercicio que podríamos llamar análisis de las formas elementales de la vida civil.

Formas anteriores de transmisión de derechos, como herencia de cargos y propiedad, basadas en instituciones como el *avunculado*

⁶ Etimológicamente, nepotismo proviene del latín *nepoti*, nieto, sobrino, descendiente. En Italia se denominaba *nepote* al sobrino favorito y protegido por el Papa y de los favores que este recibía se derivó la palabra nepotismo.

(tío materno-sobrino) fueron vetadas por su incompatibilidad con los principios democráticos de la igualdad universal. Brasil ha testimoniado varios intentos de eliminar el nepotismo, hoy visto como favorecimiento ilícito a parientes en cargos públicos, como una práctica inmoral e inconstitucional pasible de castigo, precisamente porque hiere el precepto democrático que condena el contagio de lo público por lo privado. Aunque tales prácticas sean de conocimiento general y hasta necesarias para el funcionamiento del sistema social, tanto en Brasil como más allá, estas incitan a la censura y al repudio (Gupta, 1995; Haller y Shore, 2005).

Ajenos a la trayectoria política del nepotismo en Occidente, los pueblos indígenas, como tantos otros alrededor del mundo, permanecen fieles a su historia 'gentílica', o sea al compromiso con parientes que hace parte de la estructura de las relaciones humanas que rige sus decisiones. El registro etnográfico nos brinda algunos ejemplos dramáticos de personas que se aventuraron en el terreno movedizo de la impersonalidad del mercado sin conocer sus reglas y sanciones. La frustración y desilusión que resultan del fracaso pueden llevar al incauto hasta la muerte. Uno de esos casos, que me fue relatado por Roberto DaMatta, es sobre un indio apinayé que abrió una tienda y al poco tiempo quedó arruinado porque no podía negarse a vender mercancías fiadas a sus parientes. A pesar de quedar en la ruina económica, él se sintió contento por haber fortalecido sus vínculos familiares.

Otro caso mucho más dramático, relatado por José Pimenta, cuenta el fin trágico de un indígena ashaninka que, imitando un ejemplo exitoso de una cooperativa de otros ashaninka, decidió crear la suya sin comprender el rígido control impersonal de producción y consumo. Sus parientes le exigían bienes sin haber producido nada a cambio para la cooperativa, hiriendo una regla básica del mercado. En poco tiempo su cooperativa quedó en quiebra, los habitantes de la aldea la abandonaron y el hombre, perplejo y amargado, terminó por dejarse morir solo en la selva, aparentemente de tristeza (Pimenta, 2006, p. 12). Estos son ejemplos que muestran los efectos dramáticos de ese conflicto de interpretaciones. Allá en donde privilegiar a los parientes es virtud y

obligación no se puede imaginar que aquí esa práctica sea una seria infracción que, aunque no lleve a prisión, puede sufrir grandes sanciones.

Una vez más, ese desencuentro podría ser apenas materia pintoresca generada por el gusto de la antropología por la diversidad cultural, si no fuera por las consecuencias desastrosas en el campo de las políticas interétnicas. No son raros los casos de acusaciones de corrupción por parte de agencias financiadoras a organizaciones indígenas receptoras de recursos financieros. Buena parte de las quejas proviene exactamente, de la intolerancia a la práctica de lo que en las denominadas democracias liberales se ha llamado nepotismo, o sea el favorecimiento a parientes en contextos públicos. Se le impone a los indios una ética que no solo les es extraña e impracticable, sino también incomprensible. Si nuestra lógica urbana no alcanza a entender la de ellos, ¿cómo esperar que la de ellos alcance a entender la nuestra? Aplicamos nuestras reglas como si fueran universalmente aceptadas y acatadas en una versión tardía pero funesta, del etnocentrismo clásico.

La reciprocidad y la generosidad están íntimamente ligadas al fortalecimiento de los lazos de parentesco por la vía de la distribución de bienes y favores. La primera es un atributo necesario para la convivencia indígena, pues garantiza la distribución mínimamente equitativa de bienes y servicios frente a la ausencia de instituciones especializadas para ese fin. No obstante, la reciprocidad hace mucho más. Esta se percibe también como un mecanismo regulador que previene posibles hostilidades, inclusive acusaciones de brujería, lo que la convierte en una necesidad social.

En la interpretación de Santos Jamióy, sabio de la etnia Kamsá del alto Putumayo en Colombia (comunicación personal, 28 de enero de 2014), donar algo a un pariente, más que un acto de generosidad, es un recurso preventivo contra cualquier intención maléfica por parte del receptor. Yendo más allá del análisis maussiano sobre los intercambios agonísticos, esta interpretación de la reciprocidad enfatiza el lado, digamos, diplomático de la lógica del don al delegar a quien da el papel de operador de una colaboración que limita o impide el surgimiento de manifestaciones agresivas. Como el receptor es siempre un

aliado con el potencial de convertirse en adversario, la reciprocidad actúa aquí como si fuera una póliza de seguros que funciona para desarmar posibles conflictos entre socios de intercambio. Nuevamente, esta lógica no se aviene bien con la lógica impersonal del mercado, ajena a tales matices de la vida en común y que confunde a quien intenta navegar por ambas al mismo tiempo. Por ejemplo, aplicar la tan común reciprocidad postergada en el supermercado sería incurrir en el riesgo de una acusación de robo a quien intente practicarla.

Al igual que la reciprocidad, la generosidad también es un elemento fundamental en la vida indígena. Se espera de un pariente bien posicionado y próspero que actúe como una fuente de redistribución en su comunidad. Esta expectativa puede causar serios trastornos por ejemplo, a personas que administran recursos colectivos, como los miembros de asociaciones responsables por la aplicación de donaciones financieras. En la región del Alto río Negro, los indígenas gestores se quejan con frecuencia de que sus parientes los presionan a distribuir esos recursos como una forma de estrechar lazos de parentesco. Sin embargo, esa expectativa de generosidad tiene como contraparte amenazas de brujería si estos se niegan, lo cual pone a dichos administradores en la posición delicada de decidir entre agradar a sus parientes, arriesgándose a acusaciones por parte de los donadores de malversación de recursos, o agradar a los donadores con un desempeño occidentalmente esperado pero corriendo el riesgo de ser víctimas de hechicería (envenenamiento) por parientes frustrados (Luciano, 2006).

La proverbial generosidad de un buen líder está sometida a otra lectura inversa cuando se trata de situaciones en el campo interétnico que involucran el manejo de normas derivadas del mercado, bien sea de *commodities* o de proyectos. Perplejos con tal discrepancia, muchos indígenas gestores o sucumben ante el abismo que separa esas dos lógicas antagónicas o se niegan a asumir tales responsabilidades.

En suma

Los tres conceptos aquí tratados están inter-ligados de manera íntima y componen un vasto paisaje de malentendidos en los que los indígenas enfrentan un verdadero campo de fricción epistémica. Ellos deben cargar el fardo de ajustarse a la sociopolítica semántica de la sociedad dominante, pues no es el Estado ni la nación quienes se disponen a deshacer esos malentendidos.

En estos nuevos tiempos del indigenismo brasileiro, cuando entra en escena un actor retardatorio, pero hace mucho tiempo esperado y bienvenido –el intelectual indígena– lo mínimo que nosotros antropólogos podemos hacer es poner a su disposición nuestra larga práctica de atravesar los abismos de *méconnaissance* transcultural y juntos, deshacer las trampas del falso entendimiento, de manera que construyamos puentes de comprensión mutua. Tal vez más de que en el pasado, ahora esta es muy necesaria, cuando la propia autonomía indígena, ya existente o por construir, depende de la comunicación más eficiente posible con el Estado-nación. Al final, el Estado es el que continúa dictando las reglas del (con)vivir interétnico y al generar *méconnaissance*, pone a los indígenas en franca desventaja en la arena interétnica. Cabe a profesionales como nosotros, pero tal vez más a los intelectuales indígenas, volcarse sobre esas cuestiones e intentar reconocer para después superar las trampas de ese léxico traicionero.

Agradecimientos

Debo mi gratitud a Luis Roberto Cardoso de Oliveira, Myriam Jimeno, Marta Zambrano y Luis Cayón por los comentarios instigadores y especialmente a este último por la traducción del texto, originalmente en portugués.

Referencias

- Arendt, H. (1970). *On violence*. Nueva York: Harvest/Harcourt.
- Clastres, P. (1978). *A sociedade contra o Estado*. Rio de Janeiro: Francisco Alves.
- Comaroff, J. y Comaroff, J. (2012). *Theory from the South: Or, how Euro-America is evolving toward Africa*. Boulder: Paradigm.
- Fogelson, R. y Adams, R. (Eds.) (1977). *The anthropology of power: Ethnographic studies from Asia, Oceania, and the New World*. Nueva York: Academic Press.
- Foucault, M. (1979). *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal.
- Gadamer, H-G. (1975). *Truth and method*. Nueva York: Crossroads.
- Gluckman, M. y Eggan, F. (Eds.) (1965). *Political systems and the distribution of power*. Londres: Tavistock.
- Grisaffi, T. (2013) 'All of us are Presidents': Radical democracy and citizenship in the Chapare Province, Bolivia. *Critique of Anthropology*, 33(1), 47-65.
- Gupta, A. (1995). Blurred boundaries: The discourse of corruption, the culture of politics, and the imagined state. *American Ethnologist*, 22(2), 375-402.
- Haller, D. y Shore, C. (Eds.) (2005). *Corruption: Anthropological perspectives*. Londres: Pluto.
- Jouvenel, B. (1952). *Power: The natural history of its growth*. Londres: The Batchworth Press.
- Karsten, F. y Beckman, K. (2012). *Beyond democracy*. Disponible en. www.beyonddemocracy.net
- Kracke, W. H. (1978). *Force and Persuasion. Leadership in an Amazonian Society*. Chicago: University of Chicago Press.

Luciano, G. (Baniwa) (2006). *“Projeto é como branco trabalha; as lideranças que se virem para aprender e nos ensinar”*: Experiências dos povos indígenas do alto rio Negro. Tesis de Maestría no publicada. Departamento de Antropología, Universidad de Brasilia.

Mansbridge, J. (1983). *Beyond adversary democracy*. Chicago: University of Chicago Press.

Mauss, M. (1974). Ensaio sobre a dádiva. Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. *Sociologia e Antropologia I*, 2, 37-184.

Morgan, L. H. (1963/1877). *Ancient society*. Nueva York: Meridian.

Mouffe, C. (2013). *Agonistics: Thinking the world politically*. Londres: Verso.

Ohnuki-Tierney, E. (2002). *Kamikaze, cherry blossoms, and nationalisms: The militarization of aesthetics in Japanese history*. Chicago: Chicago University Press.

Ohnuki-Tierney, E. (2009). At the base of the local and transnational conflicts: The political uses of inferiorization. En F. Aulino, M. Goheen y S.J. Tambiah (Eds.), *Radical egalitarianism: Local realities, global relations* (pp. 220-232). Nueva York: Fordham University Press.

Orta, A. (2013). Forged communities and vulgar citizens: Autonomy and its límites in semineoliberal Bolivia. *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, 18(1), 108-133.

Paley, J. (Ed.) (2008). *Democracy: Anthropological approaches*. Santa Fe: School for Advanced Research Press.

Pimenta, J. (2006). Reciprocidade, mercado e desigualdade social entre os Ashaninka do rio Amônia. *Série Antropologia*, 392, 35.

Pina-Cabral, J. (2002). *Between China and Europe: Person, culture and emotion in Macao*. Londres: Continuum.

Ramos, A. R. (1984). O Brasil no movimento indígena americano. *Anuário Antropológico*, 82, 281-286.

Ramos, A. R. (2008). Disengaging anthropology. En D. Poole (Ed.) *A companion to Latin American anthropology* (pp. 466-484). Londres: Blackwell.

Ricoeur, P. (1978). *O conflito de interpretações*. Rio de Janeiro: Imago.

Sieder, R. (Ed.) (2002). *Multiculturalism in Latin America: Indigenous rights, diversity and democracy*. Nueva York: Palgrave/Macmillan.

Silva, C.T. (2009). Criminalização indígena e abandono legal: Aspectos da situação penal dos índios no Brasil. En C.T. da Silva, A. C. de S. Lima y S. Baines (Eds.) *Problemáticas sociais para sociedades plurais: Políticas indigenistas, sociais e de desenvolvimento em perspectiva comparada* (pp. 209-222). São Paulo: Annablume.

Tocqueville, A. (2003). *Democracy in America and two essays on America*. Nueva York: Penguin.

Van Cott, D. L. (2008). *Radical democracy in the Andes*. Cambridge: Cambridge University Press.

Viveiros de Castro, E. (2004). Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation. *Tipiti. Journal of the society for the anthropology of Lowland South America* 2(1), 3-22.

Weber, M. (1970). *Ciência e política: duas vocações*. São Paulo: Cultrix.

Cómo citar este artículo

Ramos, A. R. (2015). Sobre malentendidos interétnicos. *Universitas Humanística*, 80, 53-75. <http://dx.doi.org/10.11144/Javeriana.UH80.smai>