

Indagaciones sobre el Mensaje del Mesianismo Krahó*

*María Amelia Schmidt Dickie***

RESUMEN

El artículo propone una revisión crítica a las posiciones que consideran al mesianismo Krahó como un ejemplo de desintegración de la identidad étnica. La argumentación pretende mostrar que aunque el mesianismo fue concebido por ellos como un medio para “volverse blancos”, los Krahó reforzaron su identidad étnica durante el proceso mesiánico a través de la reafirmación de su lógica y de la reelaboración de sus valores.

** Departamento de Ciências Sociais de la Universidade Federal de Sta. Catarina, Brasil.

* Agradezco los comentarios críticos y las sugerencias hechas a una versión anterior de este trabajo por Anthony Seeger, Alcida Rita Ramos, Paul Aspelin, Ma. Regina A. Lisboa y Alicia Barabas, quién también colaboró con esta versión en español.

Julio C. Mellati mostra, por exemplo, como os xerentes não se intimidam no contato com os brancos e sabem enfrentá-los altivamente como que afirmando sua identidade étnica (Melatti, 1967: 51), enquanto os krahó, ao contrário, buscam vencer os brancos transformando-se neles, como conta o mito do Auké e deste passando à ação através de movimentos messiânicos na esperança de se tornarem civilizados. Nos quadros do processo de identificação étnica, não parece haver maior alienação da identidade tribal (Cardoso de Oliveira, 1976: 18).

I

Al leer el libro de J. C. Melatti (1972) sobre el mesianismo Krahó, esta cita me vino a la mente junto con una parte del libro de Peter Worsley (1974: 228) donde afirma que los movimientos mesiánicos son factores de integración en sociedades segmentarias que viven bajo la dominación de otra sociedad, o en lo que Cardoso de Oliveira llamaría, una situación de fricción interétnica. La confrontación de las dos afirmaciones me planteó un problema en relación al mesianismo Krahó: hasta qué punto hubo un movimiento en dirección a una pérdida de la identidad tribal y cómo esta identidad está relacionada con la unidad grupal.¹ Este es el punto de partida de la investigación, inserto en la relación entre mesianismo y etnia.

El movimiento mesiánico Krahó surgió probablemente a principio de los años cincuenta, pero pasó desapercibido para los hombres blancos de la

¹ Barth define un grupo étnico como un grupo organizado, donde factores socialmente relevantes son accionados para la organización grupal. Lo que caracteriza un grupo étnico es el criterio de auto-atribución y la atribución por los otros de una identidad étnica para que se diferencien cuando interactúan. (1969: 15 y ss.) De acuerdo con el argumento de Cardoso, fundamentado en Barth, "o conjunto dos modos de identificação" (los procesos por los cuales se establece una identidad étnica) seriam da ordem do discurso (e, particularmente, de um discurso ideológico)." (grifo del autor) (1976: 20). Toda mi discusión está puesta en el sentido de una relativización necesaria del discurso en términos de su significado social. Dicho en otra forma, sobre las dificultades del entendimiento literal del discurso verbal del otro (Geertz, 1978).

región, aunque no se haya limitado a una única aldea Krahó. Melatti obtuvo la información al respecto, aproximadamente diez años después que el movimiento había terminado con el fracaso de las previsiones del líder mesiánico.

José Nogueira, el líder, recibió de *Lluvia*, con quien entraba en contacto después de fumar marihuana, el mensaje que transmitió a la aldea donde vivía y que se esparció por otras: *Lluvia* les ofrecía el rayo, el trueno y la lluvia (englobados en el concepto de lluvia de los Krahó) para destruir a los "cristianos" (civilizados próximos) y les daba una serie de instrucciones para que se transformaran en civilizados. La destrucción de los civilizados próximos se justificaba por la necesidad de vengar la masacre perpetrada contra los Krahó en 1940 y para evitar que los civilizados continuasen tomando sus tierras, *Lluvia* dice a José Nogueira: "Olhe, você apanha minhas coisas (raio) e você tem de transformar todo este povo. Agora você fica chefe, agora você é dono deste lugar onde estão vocês. Você toma o lugar para o civilizado não tomar" (Melatti, 1972: 25).² Además de esto, *Lluvia* instruyó a J. Nogueira para que ordenase a lo indios la construcción de una gran casa para almacenar las mercaderías que vendrían en un "motor" por el arroyo próximo (que no es navegable). Los indios la construyeron y también un gran corral que se llenaría, de manera espontánea, con ganado. Varias prescripciones de comportamiento acompañaron las actividades de la construcción: se hacían bailes a la moda "sertaneja"; se hacía abstinencia de carne y de algunos otros alimentos en días específicos; algunas de las costumbres tribales deberían ser abandonadas: como la corrida de troncos, los cánticos acompañados de maracas y la pintura corporal, que serían substituidas por ropas.³ Las cestas deberían ser

² "Mira, tú tomas mis cosas (rayo) y tú tienes que transformar todo este pueblo. Ahora tú quedas como jefe, ahora tú eres dueño de este lugar donde están ustedes. Tú tomas el lugar para que el civilizado no lo tome" (mi traducción).

³ La palabra "sertanejo" es usada comúnmente en Brasil para referirse al habitante del campo. En este caso su significado es más precisamente derivado de su raíz "sertão", que es el nombre que se refiere a regiones poco o no habitadas y lejanas en la región más urbanizada del país. Este término fue adoptado por los Krahó, probablemente, a partir del discurso de los agentes gubernamentales de las instituciones encargadas de su protección, para referirse a los blancos que disputan las tierras con los indígenas. La palabra "sertanejo", bien como su origen "setão" en el lenguaje del blanco, sugiere su concepción del área indígena como área "vacía".

colocadas afuera porque se transformarían en maletas.⁴ El nuevo orden, proveniente de la acción de *Lluvia*, prometía a ciertos indios las posiciones de presidente, delegado, chofer, etcétera. La posesión de los bienes de los civilizados, la seguridad de la ausencia de ellos, la imitación de su comportamiento y la posesión del rayo —agente transformador— harían que los Krahó fueran “como los civilizados” o, en las palabras de J. Nogueira, “virassem” blancos (Melatti, 1972: 27 y 94-99).

Lo que este trabajo pretende es reflexionar sobre cómo entender el deseo de “volverse blanco”, presente en el mesianismo Krahó. Sugiero, como hipótesis, que el mesianismo Krahó tiene como centro la aspiración de retorno de la autonomía política, de la cual “volverse blanco” es una expresión. Tal como el “volverse blanco” es descrito por Melatti y destacado por Cardoso, sería la cristalización (momentánea) de lo que M. Bartolomé llamó “conciencia étnica” (1979: 314 y ss).

Bartolomé propone el concepto de conciencia étnica como complementario al de identidad étnica, tal como fue formulado por Cardoso de Oliveira. Argumentando que el concepto de identidad por contraste reduce “la existencia social de un grupo a las alternativas de su relación con el otro”, afirma que la acción de un grupo étnico (en contacto) necesitaría alimentarse de otros mecanismos de referencia e identificación, el conjunto de los cuales llamó “conciencia étnica.” Ella sería, como la identidad étnica, una “forma ideológica de las representaciones colectivas [...] pero a diferencia de la identidad étnica que supone relaciones intersociales definidas por contraste, la conciencia étnica implica relaciones intrasociales que se desenvuelven [...] dentro del grupo étnico”. La conciencia étnica, siendo el conjunto de las relaciones intragrupales y teniendo por referencia central el ethos del grupo, es también producto de su trayectoria, que es más larga que el contacto. Este fuerte componente histórico del proceso de construcción de una conciencia étnica es evidenciado por la noción de pertenencia a un grupo, cuya identificación se ha producido

⁴ Los elementos del mensaje relativos a los bienes industrializados y al ganado caracterizan el movimiento Krahó como un “cargo cult”. Es interesante que los movimientos descritos y analizados por Worsley en N. Guinea se caracterizan por tener el “cargo” como símbolo de absorción del nuevo orden.

por compartir un código y una historia comunes. La memoria compartida actuaría como ethos libertador dentro de un proceso de actualización en momentos de crisis, provocadas por las confrontaciones entre sistemas sociales inter-étnicos. En el caso específico de los movimientos mesiánicos, esta perspectiva implicaría reconocer que ellos

[...] no son manifestaciones pre-políticas o rebeliones primitivas, sino respuestas estructuradas en el seno de códigos cuya naturaleza no siempre ha sido clara para sus comentaristas, pero sí para sus participantes, ya que constituyen intentos deliberados y contextualmente adecuados para reaccionar ante una situación de opresión, al mismo tiempo que revitalizan la cultura oprimida (Bartolomé, *op. cit.*: 317).

La propuesta de un doble eje para pensar la identificación del grupo étnico y, en especial, para entender su acción social/política, pone sobre lo “interno” del grupo un peso específico que posibilita complejizar la lectura de los discursos étnicos y evita la tendencia “culturalista” que toma el rasgo como evidencia de identidad, al mismo tiempo que permite ver a la cultura, el rasgo y el discurso sobre el pleno de fondo de la relación entre lo “interno” y lo “externo”.

Las cuestiones que propongo acerca del discurso mesiánico Krahó pretenden constar la pertinencia del aspecto “interno” de la construcción de la identidad étnica Krahó, contextualmente producida, que permite una interpretación alternativa del significado de la propuesta de “transformación étnica”. La cita de Cardoso de Oliveira, puesta en epígrafe, podría ser relativizada si se entiende el mesianismo Krahó como una reacción combativa frente al proceso de alineación de la identidad étnica.

Las posibilidades de esta alternativa están, en mi opinión, implícitas en la reluctancia de Melatti a explorar la afirmación de José Nogueira de “volverse blanco”. Esta reluctancia me sugirió que, a pesar que a veces trata literalmente la expresión, Melatti no estaba seguro de esta interpretación. Véase por ejemplo su preocupación en recorrer, en el capítulo V de su libro (1972), las reelaboraciones simbólicas operadas por el mesianismo.

II

En la situación de contacto de los Krahó con parte de la sociedad nacional, cuya economía gira en torno a la producción pecuaria, la necesidad de trabajadores es poca. Las posibilidades de integración de los indígenas como fuerza de trabajo es casi siempre nula (estoy hablando en el presente etnográfico como aparece en Melatti, 1967). Un agravante de esta situación actual de aislamiento es que en la historia del contacto, los Krahó tuvieron un período de relación íntima con el colonizador blanco, fueron utilizados por él como cabeza de puente en la conquista de las tierras y en el exterminio de otros grupos indígenas. Una vez cesada la necesidad de utilización de la "fuerza guerrera" Krahó, las relaciones con el blanco pasaron a ser, primeramente, caracterizadas por la tolerancia a las embestidas Krahó contra los rebaños y, posteriormente por la hostilidad de los blancos a tales embestidas, llegando a la agresión armada (véase la alusión de J. Nogueira a la masacre de 1940). Desde entonces, protegidos por los organismos gubernamentales sucesivamente encargados, los Krahó han vivido un proceso de distanciamiento de la sociedad regional "nueva", que en cierta forma los envuelve e indudablemente los limita. Así, se caracteriza la situación de los Krahó como dominados, lo que puede ser, según mi opinión, asociado a una evaluación étnica negativa (cf. Cardoso de Oliveira, ella produciría una identidad étnica negativa) de los Krahó.⁵ En este caso, "volverse blanco" podría tener el significado de readquisición de una identidad positiva perdida, asociada a la autonomía (política), a la disponibilidad del territorio (su

⁵ La identidad negativa es definida por Cardoso de Oliveira a partir de la relación que establece entre identidad y valor por un lado, y situación de contacto por otro. Así, la discriminación de la sociedad nacional en contacto puede provocar en la sociedad tribal y en general lo hace, la incorporación de la evaluación negativa de que es objeto. De acuerdo con Williams (1967:passim) el "etnocentrismo negativo" genera la identidad negativa que es propia de los grupos en situación de minorías subordinadas. El "etnocentrismo negativo" expresa la aceptación general, por estos grupos, de las evaluaciones peyorativas que el grupo dominante hace de ellos. El grupo dominado pasa a verse a través de los criterios del grupo dominante. En este sentido, las relaciones Krahó con la sociedad pastoril envolvente implicarían una identidad negativa de los Krahó, desde el punto de vista de lo que sería un "etnocentrismo positivo" de los blancos regionales.

condición central) y a la coexistencia en pie de igualdad con el blanco distante que, en la concepción Krahó, no se confunde con el blanco próximo (éste sería aniquilado por la realización mesiánica). Mientras los blancos próximos constituyen una amenaza constante, los distantes son considerados buenos, los que dan regalos, los que protegen y no codician la tierra Krahó. Así, mi tendencia es a ver en la afirmación "volverse blanco" un intento de reafirmación del grupo como tal, particularizado por un código y una historia propios en oposición a otros dos, sucesivamente distinguidos, en términos étnicos: el blanco próximo y el distante.

Quiero destacar del relato de Melatti, elementos que me conducen en esta línea de raciocinio, partiendo de la verificación de que durante todo el movimiento están presentes la lógica y los valores Krahó de referencia, que son reforzados en algunos movimientos y de varias maneras. Esto es relevante porque sucede en una situación en la que el discurso étnico expresa el contraste (de la situación) y el deseo de cruzar las fronteras étnicas.

A. El líder fue investido de poder por una entidad de la naturaleza, esto es lo que hace de un Krahó un shaman.

B. Uno de los elementos que componen a *Lluvia*, el agua (elemento transformador, cf. Melatti 1972: 64-66) es utilizado por los Krahó para apresurar el crecimiento del organismo humano y la lluvia, a pesar de no estar personificada en la cosmología Krahó, tiene gran importancia por estar asociada a los seres exteriores a la sociedad Krahó: los vegetales, los animales y los muertos. Melatti afirma también que José Nogueira, al personificar a *Lluvia* "estaría enfatizando, no redentor dos Krahó que imaginaba, o poder de gerar outros elementos e fazêlos se desenvolver" (1972: 64). Considerando las dos afirmaciones, ¿no sería plausible pensar que José Nogueira y su grupo estarían viéndose (y proponiéndose) como conjunto generador de fuerza para los Krahó? Veo las siguientes evidencias para una respuesta afirmativa:

B.1. La primera es que la lluvia es un elemento de la superstición de la población blanca próxima. La lluvia con rayos y truenos define interdicciones de comportamiento tales como tocar el machete, las ollas, hablar en voz alta, andar en la lluvia. Estas interdicciones, de acuerdo con José Nogueira, son respetadas por los Krahó y, por esto, la lluvia nunca ha matado un indio. Los

"sertanejos" (mestizos), sin embargo, andan en la lluvia y han sido muertos por ella (Melatti, 1972: 95). La lluvia (y probablemente *Lluvia*) y los Krahó tienen una relación positiva si se compara con la que existe entre la lluvia y los "sertanejos". Las evidencias de esta positividad darían a los Krahó la certeza de que, si continuaban cumpliendo su parte (representando las interdicciones de comportamiento), tendrían la lluvia (*Lluvia*) a su lado.

B.2. La segunda es que el agua es un elemento de transformación presente en el ritual Apunuré-Hokhi'yere, expresión de solidaridad entre parientes consanguíneos de sexo opuesto. En la descripción que hace del Apunuré-Hokhi'yere, Melatti afirma esta relación pero no explicita en detalles la forma en que el agua de la lluvia actúa como elemento transformador. Aceptamos sin embargo su interpretación. Para el ritual, los hombres dan carne de caza a una o más parientes consanguíneas, quienes con ella preparan "paparutos" que son buscados por los hombres en las casas de ellas. Agrupados por edad, ellos los dividen y consumen al final del ritual, en el centro de la aldea. Este ritual sólo se realiza en el inicio de la estación de las lluvias y solamente cuando ya llueve lo suficiente como para mantener el suelo bien mojado. En el momento del ritual los hombres golpean el suelo mojado con el pie derecho.

El ritual expone y afirma (tomo ritual en el sentido de "statement", apud Leach, 1977: III) una característica de esta solidaridad que es la de realizarse por un fluir constante, en un proceso continuo de contra-prestaciones que duran toda la vida de los parientes y no se realiza como contra partida directa de bienes y servicios específicos.⁶ Esta idea de continuidad y fluidez por la cual la solidaridad opera parece ser representada en el ritual por el agua. El agua de la lluvia actuaría como eslabón entre la re-creación de la solidaridad interna de las mitades krahó y sería no sólo el ambiente en el cual se expresa la solidaridad sino un elemento de posibilidad de recreación de la solidaridad.⁷ De esta manera es doblemente mediadora la recreación. La

⁶ Además de esto, se supone el apoyo entre los consanguíneos en casos de conflicto y venganza en casos de muerte. (Melatti, 1970: 159). Entre parientes afines, la contrapartida por bienes y servicios específicos es directa. (*idem, ibidem*).

⁷ Estas asociaciones y las que están en el ítem D, las hago con precaución. No traté de evitarlas por estar convencida de que los significados del movimiento Krahó pasan por las ambigüedades de *Lluvia*.

lluvia como mediadora aparece claramente en la concepción Krahó del universo, de la cual también se desprende la asociación entre las concepciones de mediación y creación/trasformación:

Interessante notar que a água não constitui apenas uma região *interposta entre* a terra e as bordas da cupula celeste. Ha uma outra *conexão entre* céu e terra *através* da chuva. O índio Secundo, da aldeia do Posto, assegurou que, durante as chuvas fortes, animais grandes, tais como o veado, o jaboti, o tamandú bandeira, variedades do tatu, o caitetu, o porco queixada, a anta e também peixes, *caem do céu* ... Pedro Peno, chefe da aldeia, afirma que ele mesmo já viu peixes *caírem do céu* ... Esta crença, pois, estabelece um outro *ponto de contato entre* as diversas regiões em que os Krahó dividem o universo. (Melatti, 1970: 434; grifos meus).

B.3. Cuando la lluvia fue personificada, lo fue como modelo del blanco distante (externo a la sociedad Krahó) que aparecía como el redentor. *Lluvia*, que entra en contacto con J. Nogueira, tiene la apariencia de "hombre nuevo, civilizado, de pelo negro, barba larga, usando zapatos, sombrero, teniendo en las manos una escopeta; tiene la cara seria, no se ríe ni se llama *Bandeirante*" (Melatti, 1972: 60).⁸ *Lluvia* traerá para los indios todos los bienes que los civilizados distantes traen para los que están próximos. Si *Lluvia* es externo, como la lluvia, las relaciones de los Krahó con él deberán ser de contrapartida, directas (como es entre los afines, pensados como externos a la consanguinidad y, por lo tanto, no sujetos a la cadena de las contra-prestaciones entre consanguíneos). La relación de contrapartida di-

⁸ *Bandeirante* es un personaje de la historia de Brasil, representado en la iconografía de los libros escolares exactamente como José Nogueira lo describe. Los *Bandeirantes* fueron expedicionarios que en los siglos XVI y XVII hasta el inicio del XVIII, formaban *Bandeiras*, expediciones armadas que desde Sao Paulo, se aventuraban por el interior de Brasil para capturar indios y buscar minerales. El *Bandeirante* es referido, en la historiografía oficial como un héroe al cual Brasil debe su inmenso territorio. Es probable, cf. Melatti, que los Krahó hayan conocido en su contacto con el blanco —posiblemente en los libros escolares— al *Bandeirante* como simplemente un héroe, valiente y poderoso.

resta con la lluvia se manifiesta en el respeto a los comportamientos interdictos y puede ser pensada como un valor cultural extendido al mesianismo por *Lluvia*, una vez que él significa la acción de “transformar” recreando lo que está siendo amenazado de desintegración/debilidad, en un estado de integración/solidaridad/fuerza. Actúa, así, como mediador y exige comportamientos específicos como contrapartida directa.

En este caso, si por un lado la lluvia es un elemento temido por los blancos, que los indios consiguen “controlar” (y la forma del “control” es eficaz porque la lluvia continúa haciendo caer animales y no mata a los Krahó); los indios son fuertes a partir de principios de su propia cultura, apoyados por un criterio de valor blanco.⁹ De esta constatación, la concepción original Krahó pasaría por una reelaboración que refuerza su positividad, a través de un criterio *compartido con el opositor* (al menos en la concepción Krahó y de acuerdo con criterios relevantes para ellos). Por lo tanto, aunque maléfica para los blancos, la lluvia es un elemento que demuestra para los indios, la posibilidad de realización de la potencia indígena. Esto refuerza la capacidad transformadora/recreadora de integración/solidaridad/fuerza personificada en *Lluvia*. Por esto *Lluvia* sería un factor central en la refabricación de la fuerza de la unidad Krahó y de la propia unidad.

C. Algo más sobre el uso de los medios presentes en la cosmología Krahó en la tentativa de concretizar su transformación y la aniquilación de los blancos: eran mágicos (Melatti, 1972: 59). “... a imitação como que caricatural do ser em que se querem transformar” (*op. cit.*: 70). En ningún momento el grupo confeccionó ropas (que sustituirían la pintura corporal cuando dormían), lo que es explicable, en parte, por la falta de recursos para la adquisición de materiales. Pero tampoco intentaron ningún medio para conseguirlos. La realidad prometida por *Lluvia* incluía locales de comercio pero no fábricas, aunque los Krahó tenían suficiente conocimiento de la sociedad nacional para saber que los bienes son *fabricados* por los blancos. Es verdad que los Krahó

⁹ Al describir los rituales de muerte, Melatti (1970:210) informa que las almas muertas se tornan animales (las de los viejos, “hace mucho tiempo” se tornaban “tamanduás”, p. ej.), que si son muertos, se tornan plantas, etcétera. Por ser importantes en la concepción del ciclo de vida de los Krahó, es necesario que se garantice que caigan con la lluvia/ *Lluvia*.

tenían claro que las fábricas eran objetos de los blancos distantes. Por otro lado, había ejemplos en las proximidades, de indios que habían adoptado las costumbres blancas y vivían fuera de las aldeas y dentro de las reservas como “os mais pobres e obscuros sertanejos”, que mostraban que era posible “volverse blanco” sin el recurso de la magia (Melatti, 1972: 72). Pero el “blanco” en que los Krahó se transformarían era igual al hacendado (*idem, ibidem*). El recurso a los medios mágicos es coherente con los patronos Krahó y parece tener una íntima relación con esta elección del “branco, proximo e rico”. Quiero explorar esta relación a partir de aquella que los propios Krahó exponen entre el mesianismo y el mito del Auké.

D. Los testimonios recogidos por Melatti son, en gran parte, precedidos o seguidos por el relato del mito del Auké (inclusive los relatos de José Nogueira). Aceptándose la interpretación que este mito expresa la elección de permanecer indio (da Matta, 1970), dos indagaciones son posibles: 1. ¿Cuál es la relación que se configura por la asociación de los dos relatos?. 2. ¿En qué medida los elementos semejantes presentes en los dos relatos, en especial la escopeta, tienen el mismo significado?. Las respuestas son también interdependientes. En el mito del Auké, mito del origen del hombre blanco, éste nace de un krahó que no tiene clasificación posible como Krahó —es un niño/hombre que tiene el poder de manipulación de su identidad (transformándose en animales) y que resucita cuando es asesinado. A pesar de ser percibido como “otro” por el grupo, Auké sólo consigue ser excluido cuando muerto y quemado (“virou cinzas”). Pasado un tiempo, las cenizas, abandonadas en la floresta se transformaron en un hombre blanco que era hacendado rico, poseía una casa grande y muchos bienes, entre ellos la escopeta. En los relatos, la escopeta está en oposición al arco y flecha como símbolos de las dos identidades. En el mesianismo, la transformación de los Krahó tiene como condición la destrucción del blanco próximo, que es su criatura y elabora una vía de readquisición de la potencia que la criatura, al hacerse, usurpó.

El agente Krahó que posibilitó esta transferencia involuntaria fue el fuego y es él que reaparece como escopeta del blanco, símbolo de su poder. En el mesianismo, la escopeta es asociada al rayo que, a su vez, es asociado al fuego.¹⁰ *Lluvia*, entonces, conjuga tres elementos importantes: el fuego (rayo, escopeta del *Bandeirante*) que es elemento transformador definitivo

(excluyó a Auké); el agua, elemento transformador que necesita tener su poder actualizado por los rituales, y que está al lado de los Krahó (véase ítem B.) y es agente de la recreación de la unidad; y el *Bandeirante* que simboliza el valor positivo del blanco distante —y tal vez de la condición de mediador que le es asociada—. Si esta pista puede ser aceptada, se puede aceptar también que hubo una reelaboración simbólica de la escopeta, elemento incorporado por los krahó para expresar la potencia, que al ser readquirida es capaz de garantizar la igualdad que debería caracterizar la integración con la sociedad nacional y que, desde el punto de vista de los Krahó, puede haber caracterizado el inicio del contacto, marcado por la colaboración entre ellos y los blancos regionales.

El mesianismo haría, así, el camino inverso del mito del Auké, posibilitando la readquisición de la potencia perdida en la creación del hombre blanco, a través de un personaje ambiguo (como Auké): *Lluvia* que *dio* a J. Nogueira el rayo (¿escopeta?). Sería también el reconocimiento de que la exclusión de Auké por el fuego significó una condenación a la muerte lenta, porque excluyó la autonomía Krahó. El mesianismo, en este camino de retorno, sería la expresión de la disposición Krahó de recuperar la parte “positiva” de la ambigüedad de Auké que, como blanco, fue “fijada” en blanco bueno y blanco malo, blanco pobre y blanco rico, posibilitando una manipulación que las metamorfosis anteriores de Auké no permitían. Es interesante que, en declaración de J. Nogueira, Auké es ahora habitante de un lugar lejano, Río de Janeiro o Europa (Melatti, 1972: 95), lugar que en la concepción Krahó se confunde con el lugar de origen del *Bandeirante/Lluvia*.

Estas posibilidades de interpretación parecen mostrar un sentido de *rescate* del movimiento mesiánico. Si es así, y si el rescate es decisivamente informado por el contraste, solo puede serlo plenamente porque recupera los significados más fundamentales de la trayectoria y de la lógica Krahó.

E. José Nogueira organizó el movimiento en la forma siguiente: se rodeó de shamanes como auxiliares; tenía mensajeros que hacían el contacto con las otras aldeas y había además un grupo de adeptos; predecía la organización del grupo tribal cuando se volviera civilizado y nombró *hombres que*

¹⁰ Cf. el ítem G, que la renuencia de J. Nogueira de tomar el rayo por miedo de quemarse es la demarcación del fracaso del mesianismo.

eran líderes en la propia aldea para los cargos más importantes (incluyendo el jefe de la época, Marcão, que jamás decidió seguir a J. Nogueira), algunos de los cuales se oponían o eran indiferentes al movimiento (Melatti, 1972: 40-41). José Nogueira mantuvo, bajo nuevas rotulaciones, a los líderes escogidos por los criterios tribales.¹¹

F. La aldea a la cual J. Nogueira pertenecía y las otras donde consiguió adeptos no se adhirieron integralmente al movimiento, como indica el ítem precedente. No obstante, en su aldea, sobre la cual Melatti consiguió más informaciones, la relación del líder con los viejos es digna de atención. Un testimonio (Esteves, en Melatti, *op. cit.*: 85) dice que J. Nogueira pidió permiso a los viejos para destruir a los “cristianos”. Por otro lado, los viejos solicitaron a un amigo de J. Nogueira (Pedro Peño) que interviniera frente al líder para evitar que hiciera efectiva la liquidación de los blancos. Viejos y mujeres son descritos como refractarios a la idea de “volverse blanco” (Melatti, 1972: 85). No solamente J. Nogueira consultó a los viejos, sino que éstos creyeron plenamente en su capacidad de realizar las profecías anunciadas por medio de los poderes concebidos por *Lluvia*. Considerando que los viejos son los depositarios de las tradiciones y agentes fundamentales de su transmisión, la credibilidad que caracteriza su relación con J. Nogueira muestra la conformidad del líder con los patronos tribales. Más interesante todavía, es que la oposición de los viejos y la indiferencia del otro grupo de personas (los que no se tornaron adeptos) no haya representado una amenaza de división de la aldea. De acuerdo con Melatti (1972: 8-9) es común la formación de facciones en las aldeas Krahó que en caso de conflicto, provocan división en la aldea. Pienso que no hubo propiamente formación de facciones alrededor del movimiento mesiánico, a pesar de las posiciones diferentes de al menos tres grupos distintos (adeptos, viejos, otros no adeptos), y de que una de estas posiciones era sustentada por los viejos que tenían un status investido de ascendencia sobre los miembros de la aldea. Los viejos, en vez de influenciar en el surgimiento de

¹¹ Es interesante volver, en este punto, a lo expuesto por Barth en relación a los valores y patrones accionados para la organización del grupo: los socialmente relevantes. En el caso del liderazgo del patrón Krahó permaneció inalterado y los valores que confirieron a los jefes sus status permanecieron también intactos: José Nogueira no se atrevió o no pensó negarlos o substituirlos.

una oposición efectiva, legitimaron la viabilidad del papel de J. Nogueira en el pedido a Pedro Peño. Las pocas tentativas de oposición abierta (Melatti, 1972: 28) fueron rechazadas por el líder con lo que Melatti llamó "intimidación" y "amenazas de violencia" que eran, efectivamente, la amenaza del uso de su escopeta (¿rayo?) cargada y siempre a mano. Estas actitudes violentas aludidas por Melatti no vienen bien especificadas en los relatos de los informantes. En el mismo sentido hay que hacer alusión a un factor importante: nadie utilizó (que se sepa) el recurso de abandonar la aldea, ni de utilizar la violencia contra el líder y sus adeptos. J. Nogueira no era el único en poseer una escopeta; pero sus poderes de shaman y su escopeta/rayo parecen haber prevalecido sobre la posibilidad de eficacia de las escopetas simples. Tanto es así que cuando falló, atribuyó su fracaso a la intervención de otros shamanes.

G. Cuando el movimiento fracasó, en el momento en que J. Nogueira tuvo miedo de tomar el rayo y quemarse, y consecuentemente no consiguió que la "tropa" y el "motor" llegasen, ni la eliminación de los blancos próximos, fue acusado por sus seguidores de haberlos engañado y algunos exigieron que prestara servicios por los perjuicios que les había causado (ej.: el consumo descuidado de todo el "stock" de alimentos, incluso semillas de arroz). Además, José Nogueira ya no estaba en su estado psicológico normal, de acuerdo con Melatti, ya se sentía amenazado por los otros Krahó. En 1962 intentó el suicidio y quedó totalmente desacreditado como shaman. La lluvia, sin embargo, permaneció en el ideario Krahó como la gran vengadora, como el agente capaz de hacer daño al blanco. Cuando ocurrieron fenómenos de atraso o exceso de las lluvias, fueron acreditados a la acción de Lluvia (sin que quede muy claro, en el relato, si continuaba personalizada) para vengar a los Krahó (Melatti, *op. cit.*: 28-29 y 65). Así el elemento simbólico reforzado en el mesianismo permaneció y permanece todavía con la connotación de potencial fuerza aliada de los Krahó.

H. El estado psicológico alterado y la idea de que estaba amenazado caracterizaba a J. Nogueira en dos de las tres ocasiones en que Melatti tuvo contacto con él después del fracaso del movimiento (1962 y 1966). En 1963 parecía recuperado, pero en 1966 estaba sintiéndose nuevamente amenazado y decidió ir a vivir a su casa de la chacra (los Krahó tienen la casa de la aldea y una en la chacra). Antes de esto, había andado de aldea en aldea,

siempre huyendo por pensar que lo querían matar. Melatti sugiere la posibilidad que J. Nogueira se estaba identificado con el Auké, quien en el mito es sucesivamente muerto hasta ser excluido del grupo (Melatti, 1972: 56). En 1966, cuando se alejó de la aldea, José Nogueira era visitado por habitantes de las seis casas de donde provenían sus seis padres (para los Krahó todos los hombres que tuvieron relaciones sexuales con la mujer embarazada son genitores del niño. Cf. Melatti, *op. cit.*: 54). En el inicio de 1967 corrió el rumor que J. Nogueira no volvería más a la aldea y atraería junto a él a estas seis casas, constituyendo una nueva pequeña aldea. El jefe de entonces, Pedro Peño, estaba tratando de convencerlo de volver la última vez que Melatti estuvo entre los Krahó.

Pienso que es importante comparar este episodio con el de la permanencia de la unidad de la aldea durante el movimiento mesiánico porque ambos demuestran la importancia de la cohesión del grupo de la aldea en relación a José Nogueira, a pesar de las posiciones creadas por él, algunas de las cuales llegaron a ser antagónicas. Demuestra también que las orientaciones ideológicas referentes a la cosmología no fueron suficientes para provocar una ruptura aunque, aparentemente, pudieran servir para justificarla. Junto con la inviabilidad de aldeas con menos de 50 personas (Melatti, 1972: 9) —por acarrear dificultades de cónyuges potenciales, falta de especialistas rituales, etcétera—, se observa que J. Nogueira, aún después del fracaso, era persona importante, capaz de movilizar un número de miembros estratégico para la sobrevivencia de la aldea y que la ruptura tenía por justificación las amenazas dirigidas a su seguridad personal. Para llegar a algo más concluyente respecto a este punto, sería útil saber por qué la aldea original (donde se inició el movimiento) se fraccionó años más tarde en otras dos que subsistían en la época de la última visita de Melatti. Si se pudiera especificar la influencia de J. Nogueira en la ruptura, sería posible comprender mejor la coherencia y la persistencia de los patrones culturales Krahó a la luz del mensaje de "volverse blanco".

En base al tratamiento reluciente que Melatti da a la afirmación de J. Nogueira de "virar Branco" y la constatación de los patrones culturales que permanecen reconocidos como suyos (ya que son la referencia de la acción), quiero retomar ahora los autores mencionados al inicio y ponerlos en relación con el "escenario" del mesianismo Krahó.

III

Si se considera los conceptos de Barth y Cardoso y se acepta que la autoadscripción y la adscripción por otros son los principales elementos para la verificación de la identidad étnica y del proceso de identificación, me pregunto si no hubo durante todo el movimiento mesiánico la oposición Krahó a otros grupos en el sentido de la identificación.

El deseo de liquidación del blanco próximo manifiesta en sí mismo la oposición de identidades. Este acto, por su parte, pone a los krahó en relación de contraste exclusivo con el blanco distante. Esto me conduce a pensar que, para sustentar la proposición analítica fundamentada en el discurso es necesario penetrar en los significados construidos culturalmente por los grupos que producen el discurso. En este caso es necesario considerar que el contacto es elaborado por la cultura.

A. Seeger (comunicación verbal) expresó un punto de vista que es interesante e importante retomar ahora: la identidad indígena estaría sólidamente fundamentada en la plena disponibilidad de un territorio vinculada, por lo tanto, a la tierra. La protección del territorio parece ser una preocupación explicitada desde el inicio y presente en todo el movimiento mesiánico Krahó. A pesar de que el mensaje mesiánico proporciona mayores evidencias de un culto de "cargo", creo que esos elementos pueden ser entendidos simbólicamente. Los elementos de "cargo" están directamente vinculados al poder de los civilizados próximos. Son estos, en el territorio dividido, quienes poseen los bienes industrializados y el ganado, y son ellos quienes han tomado la tierra indígena y "roban" la caza de la que los Krahó dependen para su sobrevivencia. Son ellos también los que amenazan constantemente tomar lo restante de la tierra. Sugiero por esto que el mensaje del mesianismo tenía, en la expresión "volverse blanco", un significado más amplio que el sentido literal de la expresión. Significaba más bien "tornarse como o blanco", en el sentido de readquirir una posición autónoma en la región. Esta autonomía estrechamente relacionada con una identidad étnica positiva, estaría condicionada por la posibilidad de disponer libremente de la tierra sin división. Esto simbolizaría el retorno a la situación de autodeterminación Krahó. En otras palabras, su liberación del dominio blanco, entendido como la proximidad del blanco.

Vuelvo a Worsley para sugerir que el movimiento liderado por José Nogueira tuvo un sentido integrador de los Krahó como grupo; más precisamente como *grupo étnico*, si seguimos la definición de Barth. No tengo informaciones sobre cómo este proceso influyó en la identificación del grupo étnico por parte del otro grupo presente: el blanco próximo. Aunque aparentemente el movimiento no haya sido percibido ni siquiera por el órgano gubernamental encargado, es probable que haya producido efectos de identificación a través del registro de alteraciones de prácticas discursivas o no. Es difícil suponer, sin embargo, que hayan significado alteración en la categoría adscriptiva más general (étnica, cf. Barth).

Al contrario de la interpretación sugerida por Cardoso, la unidad y la identidad Krahó parecen haberse fortalecido. Además de la utilización y permanencia de los patrones y valores Krahó (con las mencionadas reelaboraciones), la unidad del grupo étnico frente a los dos otros grupos se mantuvo a pesar que hubo varias oportunidades de ruptura. Lo anterior habría sido producto del propio proceso mesiánico, informado por el *ethos* Krahó. Proceso que también habría revitalizado la cultura (cf. Bartolomé, *op. cit.*) a través del refuerzo de su lógica y de la reelaboración de algunos de sus elementos. Esta reelaboración habría sido la forma de relación posible con el colonizador/dominador, en ese momento histórico en que la cooperación inicial y el antagonismo abierto habrían cedido espacio a un indiferencia igualmente aniquiladora. Esta dimensión "interna" de la identificación étnica, aunque no llegó a constituir una conciencia en la dirección de la confrontación abierta, un "ser para sí" (cf. Bartolomé, *op. cit.*: 315), habría sido la base para cualquier posibilidad de sustentar la identidad y sería un factor potencial necesario, en el plano ideal, para la liberación, y en el plano cotidiano para la sobrevivencia (no solamente étnica) frente al dominador. El proceso mesiánico habría propuesto y al final conseguido, la reelaboración de la frontera y valorización étnicas.

Florianópolis, agosto 1990

BIBLIOGRAFIA.

- Barth, F., *Ethnic Groups and Boudaries*, London, George Allen and Unwin, 1969.
- Bartolomé, M. A., "Conciencia étnica y autogestión indígena" en: *Documentos de la segunda reunión de Barbados*, México, Ed. Nueva Imagen, 1979, pp.309-323.
- Cardoso de Oliveira, R., *Identidade, etnia e estrutura social*, São Paulo, Editora Pioneira, 1976.
- Geertz, C., *A Interpretação das culturas*, Rio de Janeiro, Zahar Editora, 1978.
- Leach, E., *Political Systems of Highland Burma*. London, The Athlone Press.
- Matta; R. A., "Mito e anti-mito entre os Timbira", en: *Mito e linguagem social*, Rio de Janeiro, Ed. Tempo Brasileiro, 1970, pp.77-106.
- Melatti, J. C., *Indios e criadores*, Rio de Janeiro, Instituto de ciências sociais da U.F.R.J., 1967.
- , *O sistema social Krahó*, Tese de Doctorado, Universidade de São Paulo, 1970.
- , *O mesianismo Krahó*, São Paulo, Herder Ed., Editora da Universidade de Sao Paulo, 1972.
- Williams, R., *Racial and Ethnic Relations*. New York, T.Y. Crowell, 1967.
- Worsley, P., *The Trumpet Shall Sound*, New York, Schocken Books, 1974.