

La constitución de la identidad étnica entre los Fulniôs del nordeste brasileño

Jorge Hernández Díaz

INTRODUCCION

Los Fulniô conforman uno de los grupos indígenas brasileños con más tiempo de contacto con la sociedad nacional. Por ello han sido situados, junto con el resto de los grupos nordestinos en uno de los extremos de un continuum "que tem como polo oposto as populações tribais que apenas em nossos dias estabelecem os primeiros contatos sistemáticos com representantes da sociedade brasileira" (Amorim, 1972: 2). Como resultado de ese prolongado e intenso contacto, hoy en día este grupo indígena está inserto cabalmente en el sistema económico y político de la sociedad dominante.

Al igual que el resto de los campesinos de la región, los Fulniô participan en la economía nacional a través del mercado. Como campesinos poco difieren de los campesinos regionales, podríamos decir que en algunos aspectos gozan de más ventajas por el hecho de tener garantizada la posesión de sus tierras debido a la protección oficial que reciben. En tanto que en otros tienen desventajas; por ejemplo, tienen dificultades para conseguir crédito, pero diferencias de este tipo, estructuralmente, no los hacen diferentes de otros sectores del campesinado.

Políticamente los Fulniô participan en dos sistemas distintos, uno el de su grupo y el otro el de la sociedad regional y nacional. Sobre todo porque su aldea se sitúa junto a la ciudad de Águas Belas. Esta última fue fundada en la época colonial en medio del territorio Fulniô y hoy en día es como una isla ubicada dentro de las tierras de la reserva indígena.

Con todo esto los Fulniô no han sido asimilados por la sociedad que los engloba. Ellos han encontrado mecanismos para mantener su diferencia y han desarrollado una ideología étnica que valoriza su indianidad.

Precisamente en este trabajo nos interesa describir y analizar aquellos elementos que son utilizados por los Fulniô como límites sociales que los

* En el nordeste, los Fulniô son el único grupo que ha conseguido mantener hasta hoy viva su lengua original, el *la-té*, así como un prolongado ritual —de tres meses— llamado *Ouricuri*, y que este grupo mantiene en el más absoluto secreto.

definen frente a los sectores regionales de la sociedad nacional con los que conviven cotidianamente.

En este caso los límites sociales que delimitan la diferencia, tienen fundamental importancia, ya que se trata de analizar relaciones que se establecen entre dos grupos que conviven y posiblemente se confunden en el mismo espacio físico. Dado este estrecho contacto tenemos que enfatizar cómo en esta situación un grupo permanece diferenciado, es decir, cómo es que este grupo construye su propio espacio social diferente del grupo con el que comparte el mismo asentamiento humano. Barth al hablar de los límites étnicos nos da la pauta a seguir para alcanzar nuestros objetivos "El hecho de que un grupo conserve su identidad —dice él— aunque sus miembros interactúen con otros, nos ofrece normas para determinar la pertenencia al grupo y los medios empleados para indicar afiliación o exclusión".

Nuestra tarea, pues, consistirá en procurar aquellas normas que determinan la pertenencia de un individuo ya sea al grupo Fulniô o a los regionales. Sin duda, hasta aquí estamos al nivel de las identificaciones. Un paso adelante será ver cómo esa identificación es asumida, es decir, cuál es la representación que de sí mismos y de los otros tienen tanto los que se identifican como Fulniô, como aquellos identificables como no-Fulniô.

La noción de identidad contiene dos dimensiones, una individual y otra social (Cardoso de Oliveira, 1976; E. Goffman, 1980). Como ya anotamos, nosotros, estamos preocupados con relaciones sociales, y por tanto, de la noción de identidad; la dimensión que nos interesa es la social¹. Cabe aclarar que identidad individual (o personal, como la llama E. Goffman) y social no son cosas total y absolutamente diferentes y separadas. Para Cardoso de Oliveira, la identidad social no se descarta de la identidad individual, pues esta última es también de algún modo un reflejo de la primera (1976: 5). Ahora bien, nosotros estamos interesados en un tipo especial de identidad social: la identidad étnica, identidad esta que sólo es engendrada en una situación de contacto interétnico.

En un intento de hacer operacionalizable el concepto de identidad étnica, Cardoso de Oliveira, a partir de Barth, nos dice que "...quando uma pessoa ou grupo se afirmam como tais, o fazem como meio de diferenciação em relação a alguma outra pessoa ou grupo como que se defrontam; e uma identidade que surge por oposição, implicando a afirmação de nos diante dos outros, jamais se afirmando isoladamente. Um indivíduo ou um grupo indígena afirma sua etnia contrastando-se com uma etnia de referência, tenha ela um carácter tribal (por exemplo, Terêna, Tukúna, etc.) ou nacional (por exemplo, brasileiro, paraguaio, etc.). O certo é que um membro de um grupo indígena não invoca sua pertinência tribal a não ser quando posto em confronto com membros de uma outra etnia. Em isolamento, o grupo tribal não tem necessidade de qualquer designação específica" (1976: 36). Así el

1. No estamos queriendo negar que la dimensión individual tenga importancia en los estudios de identidades colectivas, únicamente estamos enfatizando nuestro interés.

autor que aquí estamos siguiendo distingue la identidad étnica como una forma ideológica de representaciones colectivas.

La identidad étnica así conceptualizada es dialécticamente definible en términos de la relación entre nosotros y los otros. En un sistema interétnico dado, donde los grupos étnicos están en contacto continuo, cada uno de estos grupos elabora las representaciones de sus respectivas situaciones de contacto, dándoles la forma de ideologías étnicas "Tais ideologias estão fixadas sobre conjuntos de autodefinições ou de concepções de si em contraste com uma concepção ou definição da(s) outra(s) etnia(s) em conjunção" (Cardoso de Oliveira, 1976: 72).

Así pues queremos aquí hacer inteligible las ideas que subyacen en cada uno de los grupos respecto a sí mismos y respecto a los otros. Cómo los de cada grupo se representan y cómo representan a los hombres que no pertenecen a su conglomerado.

Si por identidad étnica estamos entendiendo una forma ideológica de las representaciones sociales, cabe agregar que no estamos haciendo referencia al concepto de ideología entendido como falsa conciencia o como la considera Marx en la *Ideología alemana*, donde se le concibe como puro ensueño, como ilusión, donde toda realidad queda fuera de ella misma. Allí, en la *Ideología alemana*, "Se concibe, entonces, la ideología como una construcción imaginaria" (Althusser, 1981: 121). Aquí estamos siguiendo principalmente a autores como Althusser (1980; 1981) y Poulantzas (1980), quienes reconocen la existencia de procesos reproductores de la ideología, mostrando cómo ésta reproduce también las condiciones de producción y cómo estas situaciones reproducen la primera en un continuo movimiento dialéctico. O sea la ideología no como una construcción imaginaria y sí como "una cierta representación del mundo que liga a los hombres con sus condiciones de existencia y a los hombres entre sí en la división de sus tareas, y a la igualdad o desigualdad de su suerte" (Althusser, 1981: 48). Concebida así, la ideología está impregnada en todas las actividades del hombre, incluyendo sus relaciones económicas y políticas, ella está presente en todos los actos y gestos de los individuos "hasta el punto de que es indiscernible a partir de su experiencia vivida, y que todo análisis inmediato de lo vivido está profundamente marcado por los temas de la vivencia ideológica" (destacado en el original, *Ibidem*).

Hechas las aclaraciones del sentido que damos a los conceptos aquí utilizados y munidos de ellos nos proponemos analizar la realidad que nos tocó observar.

LOS FULNIÔ: SUS LIMITES ETNICOS

Genéricamente los Fulniô se auto definen como indios, pues para ellos este concepto incluye el de Fulniô. Ellos, al igual que los Krahô (Melatti, 1967: 123), se definen como indios cuando se oponen a los miembros de la sociedad nacional, a los que llaman con diferentes nombres: "civilizados", "blancos" y "brasileiros"; estas denominaciones las usan indistintamente y son las mismas que los habitantes de Águas Belas utilizan para autoidentificarse

frente a los Fulniô. Cuando se tienen que identificar delante de otros grupos indígenas, entonces los indios de Águas Belas se autodenominan Fulniô. Existe un vocablo Ia-tê que los Fulniô usan para designar a todos los indios no-Fulniô y es el de Setso. Así los Setso junto con los Fulniô son incluidos en el concepto indio. En términos generales consideran como Setso a aquellos grupos que conservan ciertos rasgos de su cultura original y que tienen una lengua propia. Los siguientes discursos nos dan una idea de lo que los Fulniô entienden por indio:

"Esta aldea aquí, Fulniô, con la de Colégio se une, pero no nos unimos más con la de Palmeira, el pueblo de Palmeira no viene más por aquí. Quiero decir viene de paseo, pero no viven aquí, no puede ir a nuestro ritual, porque ya abandonaron el suyo. Ya no tienen las costumbres de los más viejos, las abandonaron, ya no tiene la lengua del indio, lo único que les deja es la aldea de ellos.

J. Y la gente de Colégio tiene?

Tienen sí señor. Ellos sí pueden venir. Ellos conservan las costumbres de los más viejos".

(Indio Fulniô, septiembre de 1982).

"Palmeira ya está abandonando la ceremonia de ellos. Ellos no pueden venir a nuestra aldea, pueden venir pero no pueden ir a nuestro Ouricuri, los hijos de allá ya tuvieron el derecho de venir pero hoy ya no pueden porque la parte allá la parte de indio disminuyó y ellos abandonaron sus tribus, disminuyó mucho. Y los de Colégio no, ellos siempre han confirmado. Pesqueira y Tacaratu también, va disminuyendo para nosotros la categoría de ellos. Va disminuyendo al revés de aumentar. Nosotros mismos, nuestra familia, de nuestra edad para arriba, nosotros sólo hablamos Ia-tê, nadie habla portugués. Pero de entonces para acá lo están abandonando ya va disminuyendo por lengua".

(Anciano Fulniô, septiembre de 1982).

De cierta forma los Fulniô usan sus propios atributos para definir a un indio, o sea que, los indios para serlo deben tener las mismas características que los Fulniô tienen. Se destacan así el hecho de tener una lengua propia, una aldea y un ritual, y en fin tener "os costumes dos mais velhos". De lo contrario no serían considerados indios. Conversando sobre este asunto con el cacique Fulniô, le decíamos que en el nordeste había grupos que no hablaban ninguna lengua y que sin embargo se consideraban indios, a lo que él nos contestó:

"Pues es precisamente, precisamente es el nordestino, se dice que es indio, pero ese él nordestino, no tiene lengua, no habla la lengua de él, no tiene ritual, ni costumbre, no tiene nada de él, entonces ¿se acabó, no es cierto? Y en el futuro él se va apartando más, va perdiendo".

(11 de diciembre de 1982).

Tanto para los Fulniô como para los civilizados de Águas Belas un criterio entre otros, de distinción en cuanto a blancos e indios es el color de la piel y en términos generales el aspecto físico (cabello grueso, negro y liso;

ojos oblicuos, estatura pequeña, poca pilosidad, piel bronceada)². Mas en la aldea Fulniô viven personas que son indígenas, pero que físicamente no se identifican con lo que tradicionalmente se ha considerado un indio. Así hay personas con rasgos negroides o blancos. Dos son los ejemplos extremos, uno es el de una persona de piel blanca y cabello rubio, el otro es el de una totalmente negra. Sin embargo, no porque su aspecto físico sea éste, estas personas dejan de considerarse indígenas. Ellos se consideran indígenas y para explicar su diferencia física con respecto al resto de los indios echan mano de aquella historia contada por el cacique, en la que se narra que los Fulniô fueron formados por tres tribus, unión que se dio después de una guerra en la que éstos salieron vencedores. Así los Fulniô dicen que a eso se deben las diferencias físicas que existen entre ellos y así explican la existencia de un blanco y de un negro, pues creen que éstos son los representantes de las dos tribus perdedoras. Obviamente que la presencia de blancos y negros en la aldea se debe a las uniones interétnicas, a la relación existente entre los Fulniô y la sociedad envolvente, relación que ya tiene casi cuatro siglos. Lo importante aquí no es si esto es o no verdadero, lo trascendental es ver cómo los que se llaman Fulniô o indios Fulniô echan mano de la historia, por lo menos de su historia mítica o inventada, para legitimar su identidad indígena.

Los Fulniô tienen un gran respeto y admiración por aquellas personas cuyos rasgos físicos son los tradicionalmente reconocidos. A esos individuos se les llama de indios legítimos. En una conversación que sostuvimos con un joven Fulniô nos decía:

"Ahora existe una cosa, ¿sabe? Que el indio tiene mucho orgullo de la raza de él. El cree que él es mucho, que es una raza buena, una raza perfecta, ¿no es?, entonces siendo él una raza pura el hijo de él también va a ser así. Para nosotros lo más bonito somos nosotros mismos. El negro es horroroso entre nosotros, pobrecito del negro.

J.: ¿A la gente de aquí no le gustan los negros?

F.: Tú no ves negros aquí entre nosotros.

J.: Hilario es negro.

F.: Pero él no es muy negro, no, ahora bien, no hay una gente totalmente negra aquí. Ahora hay una que su madre es negra y la hija es prieta, pero su cabello es liso".

Si bien es cierto que la mayoría de los indios Fulniô piensa como nuestro informante antes citado, no por ello existe en la aldea discriminación alguna contra las personas con rasgos negroides.

Cualquier individuo, antropólogo o no, que por primera vez visite la ciudad de Águas Belas difícilmente podrá percibir, guiándose por las características físicas, la existencia de un grupo indígena en ese lugar. Físicamente la composición de la población Fulniô es bastante similar a la civilizada. Así como en ambas existen personas rubias y negras, también al interior de ellas

2. Sobre la aplicación de este criterio no nos queda ninguna duda, pues el que esto escribe por el hecho de tener las características físicas antes señaladas fue identificado por los civilizados como indio y entre los Fulniô de Setso.

hay individuos con las características tradicionalmente consideradas indígenas. Por otro lado, los Fulniô visten de igual manera que los civilizados, por eso resulta complicado, casi imposible, distinguir un Fulniô de un civilizado sin previamente conocerlos. Además existe una intensa interacción entre los Fulniô y los civilizados. La aldea de los Fulniô en una situación diferente no sería más que un barrio de la ciudad. Así los Fulniô con respecto a la ciudad tienen más o menos ese papel: de gente que vive en un determinado barrio. Ahí vive gente que estudia en las escuelas de la ciudad, profesores que enseñan en las escuelas de los blancos, los jóvenes indios participan de las fiestas de los blancos.

Así, debido a la estrecha relación existente entre los Fulniô y los civilizados, muchos de sus trazos culturales se confunden y externamente la cultura de los primeros no suministra normas suficientes para diferenciar a los individuos de uno y otro grupo. Tal vez por eso los Fulniô sólo seleccionan determinados rasgos culturales y los convierten en normas específicas para la adscripción a su grupo étnico. Considerando de esta manera como atributos necesariamente asociados a su identidad étnica los siguientes: la participación en el ritual de Ouricuri; el dominio del Iá-tê su lengua nativa; residir en la aldea, y profesar la religión católica. Estas características en su conjunto podrían ser consideradas como el "modelo aborígen", o sea, los elementos que los propios Fulniô consideran fundamentales para definirse como tales. Los primeros tres aspectos son esenciales y no sólo aparecen en los discursos enunciados por nuestros informantes Fulniô, sino que además han sido oficializados por el grupo. Mas, como dice Barth, "el 'modelo aborígen' no necesariamente tiene que ser una representación verdaderamente adecuada a los hechos empíricos". Así veremos cómo la autoatribución y la atribución por otros en ciertos casos individuales no coinciden necesariamente con los atributos del modelo nativo.

EL RITUAL DE OURICURI Y LOS MATRIMONIOS INTERÉTNICOS

De todos los atributos que los Fulniô señalan asociados a su identidad étnica el más importante y tal vez determinante es la participación en el ritual de Ouricuri. Así, para los Fulniô, pertenecen al grupo sólo aquellos que participan del ritual. Esto nos conduce precisamente a preguntarnos: ¿quiénes participan del ritual?, y/o ¿cuáles son los requisitos que se tienen que cumplir para poder participar del ritual?

Entre los Fulniô, numéricamente hablando, las uniones interétnicas han sido proporcionalmente importantes. Así, tenemos que sólo entre 1940 y 1970 se registraron en la aldea ciento setenta y tres de estas uniones. Si tomamos en cuenta que en julio de 1982 la población total Fulniô era de 2.668 personas, podemos tener una idea de la relevancia numérica de estas uniones.

Todo esto viene al caso porque uno de los requisitos necesariamente indispensables para poder participar del ritual Ouricuri es la exigencia de ser hijo de padre o madre Fulniô. Cuando se es hijo de ambos padres Fulniô no existe problema alguno, pues se tiene el derecho absoluto de asistir al ritual.

UNIONES INTERÉTNICAS EFECTUADAS ENTRE 1940 Y 1970 SEGÚN EL SEXO, LA IDENTIFICACIÓN ÉTNICA Y EL TIPO DE CASAMIENTO

Tipo de casamiento	Hombre Fulniô casado con civilizada	Mujer Fulniô casada con civilizado	Total
Civil y religioso	95	38	133
Civil	11	13	24
Unión libre	10	6	16
Total	116	57	173

NOTA: El cuadro fue elaborado por el autor con base en los registros encontrados en el Posto Indígena Fulniô.

Pero además de la exigencia de ser hijo de padres Fulniô existe otra: la de asistir al ritual de Ouricuri desde la más tierna edad. Quien no asiste desde pequeño pierde el derecho de concurrir más tarde y por tanto deja de ser considerado indio Fulniô. El grupo tiene clara conciencia que la socialización de sus miembros debe empezar temprano. Así el cacique nos decía que ellos hacían y exigían esto:

“Porque la persona sólo aprende las cosas desde niño, ¿no es así?, porque si nosotros metemos a nuestros hijos, es necesario que metamos a nuestros hijos desde pequeños en la forma de ser nuestra, si no se pierde”.

(Diciembre de 1982).

Así pues, desde pequeños los Fulniô son enseñados y aprenden a conocer sus valores y los papeles que les toca desempeñar dentro de su sociedad, por lo tanto quien no asiste al ritual pierde la oportunidad tanto de ser incorporado en la organización clánica como de aprender parte de la cultura Fulniô que ahí es transmitida, pues como dicen los Fulniô:

“Si ellos entran de niños, ellos van a conocer toda la finalidad de nuestra ley, si ahí existe algún privilegio ellos lo van a conocer, pero si ellos no entran no van a conocer nada...”.

(Indio Fulniô, noviembre de 1982).

De esta manera, los hijos de uniones interétnicas tiene dos opciones: ser indios o ser civilizados, aunque no sean ellos los que decidan, sino sus padres. Así algunos indios casados con blancas llevan a sus hijos al ritual, otros no, la opción no siempre depende de la voluntad de los padres. En algunos casos por “x” o “y” circunstancias no los llevaron desde pequeños y cuando quisieron hacerlo ya no fue posible. De tal manera que existen familias donde participan del ritual sólo algunos de los hijos.

Así, todos aquellos hijos de uniones interétnicas que participan del ritual se identifican como indios Fulniô y son así reconocidos (en la mayoría de los casos) por los civilizados. Ahora bien, cabe aclarar que, a pesar de que la sociedad Fulniô lo reconoce como parte de ella, no tienen la misma consideración que aquellos que son hijos de padre y madre Fulniô. Veamos algunos discursos que hacen alusión a este asunto:

"No es indio legítimo, sólo por parte de padre, o sólo por parte de madre, no es legítimo, aun entrando de niño al ritual, pero no es legítimo, la sangre jala, aun entrando de niño al ritual él va a jalar para el lado del blanco, la mayoría de los hijos del blanco o la blanca siempre ellos tienen más cercanía (aproximación) para allá, ellos tienen más aproximación (cercanía) para el lado del blanco".

(Indio Fulniô, noviembre de 1982).

"...allá (en el ritual) existe una pequeña discriminación, entiende?, cuando es hijo de indio o india con blanco y frecuentan el ritual y hablan el dialecto, entonces en cualquier falla que ellos tienen luego les dicen: Ese es un blanco, no entiende de nada. Entonces se les critica, no existe ninguna separación pero existe esa discriminación".

(Indio Fulniô, diciembre de 1982).

Según el discurso de nuestro informante, existe un cierto tipo de discriminación contra los hijos de uniones interétnicas lo que parece comprobarse con lo que nos dijo un Fulniô hijo de madre Fulniô y padre civilizado:

"Es lo siguiente, yo soy hijo de blanco de indio al mismo tiempo, pero hay algunos que no los consideran mucho. Hay mucha gente que juega con ellos, los enojan porque los llaman *grogójó*, sólo la mitad de indio, indio falso, los llaman *grogójó*, se burlan en su cara, pero no con todos hacen lo mismo, es por eso que yo no sé si ellos tienen más consideración al indio puro o al mestizo. Porque, por ejemplo, conmigo ellos no juegan, pero con otros sí, siendo la misma cosa que yo u otro, entonces es difícil de explicar".

(Indio Fulniô, diciembre de 1982).

Es más, los hijos de uniones interétnicas están de tal manera identificados en la sociedad Fulniô que inclusive existe una denominación específica para ellos: *Grogójó*.

"El *grogójó* es una personita como, bueno ¿usted ha visto la fruta de donde se hacen jicaras? Hay esa calabaza y el *jerinum* (especie de calabaza), bueno entre los dos hay un *parecido* con la calabaza, pero eso allí no sirve para nada, amarga, no se come, quiero decir que él comparó aquella criatura con aquel objeto que no es ni calabaza de jicara, ni calabaza en sí, y no sirve para comérmola, bueno él comparó eso con ese pueblo, que no es ni civilizado y ni indio verdadero, quiero decir que está entre dos naciones, no es civilizado derecho y no es indio, entonces él dio el nombre de *grogójó*".

(Anciano Fulniô, septiembre de 1982).

"*Grogójó* es ese pueblo que no es bien el indio legítimo, quiero decir hijo de un indio criado separado, hoy veo mucho en medio de nosotros mismos, que no habla nuestro idioma, ahora, ese pueblo en el que un indio tiene un hijo con una civilizada, aquel es hijo de un indio, pero criado con su madre, no habla la lengua, si él fuera criado en medio de nosotros, habla la lengua. Pero aquel hijo de aquel indio que fue criado con su madre, no habla nuestra lengua, entonces a ese pueblo se dio ese nombre en un juego, ese ahí es *grogójó*, en *Ia-tê*, quiere decir que no habla la lengua".

(Anciano Fulniô, septiembre de 1982).

Los discursos antes citados nos dan una clara idea de cómo los Fulniô identifican a aquellos individuos que siendo hijos de indios y blancos viven en el seno de su sociedad, concibiéndolos como sujetos sociales divididos, participantes de dos mundos mutuamente exclusivos (el de los indios y el de los blancos). Mas si los "indios legítimos" conciben a los "grogjós" participando de dos mundos diferentes, estos últimos se esfuerzan en afirmar lo contrario, como lo muestran los discursos que escuchamos de algunos de estos Fulniô:

"...ellos siempre me critican, sabe, pero les caigo bien, en el inicio había eso, así entonces, después con el pasar del tiempo ellos creen que yo era más indio que los indios que estaban allá, yo los respeto mucho, es mi comportamiento allá, sabe, delante de los líderes, los indios viejos, por el respeto que yo guardo al Ouricuri".

(Indio Fulniô, diciembre de 1982).

Cabe aclarar que la sociedad Fulniô considera que si los hijos de indios y blancos aceptan las costumbres sancionadas por esta comunidad serán considerados indios y en ese sentido se diferenciarán de los blancos:

"Los hijos de ellos tienen que acompañar nuestras costumbres, quiero decir, que éste deja de ser hijo de aquel blanco, él tiene que ser un indio, él es hijo de aquel blanco, pero deja de ser hijo de blanco. El tiene que acostumbrarse con nuestra costumbre. El bebe también, él no va detrás del papá, él tiene que vivir más de nosotros. Viene un indio, tiene un hijo, una hija en ese pueblo civilizado, un civilizado tiene un hijo de una india, siempre suceden esas cosas aquí. Porque vivimos casi juntos, vivimos juntos. Ahora, nuestros viejos, nuestros antecedentes eran limpios, porque no tenían contacto con esos civilizados. Hoy mismo nosotros ya vivimos en medio de ellos, indios, indias. Hay indias que viven enseñando a leer a los civilizados. Quiero decir que ese pueblo ya se está uniendo. Ahora lo que no consiguen entender es ese nuestro sistema, nuestras costumbres".

(Anciano Fulniô, diciembre de 1982).

Por lo que respecta a los hijos de uniones interétnicas que no asisten al ritual, podemos decir que algunos de ellos se autoidentifican como indios y exigen ser reconocidos como tales, mas los Fulniô no los consideran como indios, pues para ellos:

"...ellos tienen una pequeña consideración, no como esos verdaderos indios, porque algunas veces hay algunos que son más indios que aquéllos, pero ellos porque viven fuera; ellos nunca llegan, quizás si ellos llegaran, quiero decir, que en la conversación la consideración de ellos, solamente es una platicadita, pero decir que son considerados como verdaderos indios, no".

(Indio Fulniô, diciembre de 1982).

En éste, como en otros casos parecidos, los hijos de uniones interétnicas aunque no asisten al ritual mantienen estrechas relaciones con los Fulniô y generalmente viven dentro de las tierras de la reserva o inclusive en la misma aldea.

Como ya antes habíamos anotado, para participar del ritual, primero y antes que nada hay que ser hijo de indio Fulniô, o sea "ha que ter sangue de indio". Así otro elemento de la constitución física se utiliza como distintivo para identificar al indio, pero más que nada se utiliza como un medio que sirve para establecer graduaciones:

"Mi hijo ya no tiene derecho a entrar en el Ouricuri porque ya tengo una parte de blanco, verdad, poca sangre de indio, mi hijo, si me casara con una blanca, por ejemplo, no tendría nada de indio, yo ya no tengo, entonces eso pasa con la mayoría ¿no es?"

(Indio Fulniô, diciembre de 1982).

"Ahora la dificultad entonces va a ser mucho más cuando la persona ya no tiene mucha sangre (de indio), si un mestizo, él es de allá pero se casa con una blanca, allí la sangre (de indio) va a ser muy disminuida, no parece indio, no hay aspecto en él de nada, entonces ya queda más difícil para él entrar. El problema es más eso".

(Indio Fulniô, diciembre de 1982).

Así para la gran mayoría de los Fulniô quien es hijo de uniones interétnicas es menos indio que alguien que es hijo de ambos padres Fulniô, y el que es hijo de un Fulniô mestizo casado con una blanca es todavía menos Fulniô. Esta concepción coincide con la que tienen algunos civilizados. Por ejemplo, cuando conversamos con el Alcalde (en noviembre de 1982), nos dijo que el problema de los indios, era que insistían en ser indios. El decía que entre ellos había abogados, profesores, contadores, que no necesitaban ser indios y además agregaba que en muchos casos los Fulniô sólo tenían un cuarto o un octavo de sangre india y que por lo tanto esa gente no debía ser considerada india.

No podemos negar que los hijos de uniones interétnicas enfrentan ciertos problemas debido, como decía nuestro informante anciano, a que están "entre duas nações", por un lado los indios legítimos los discriminan llamándolos "grogójó", por otro los civilizados les niegan su status de indio. Un ejemplo contado por un joven puede ilustrar las dificultades que algunos de estos indios enfrentan:

"...quiero decir, ellos no nos consideran indios, la gente que vive aquí de este lado, ellos no quieren considerarnos como indios, pero somos indios, nos enorgullecemos de lo que somos. Ellos a veces quieren ofender al indio y se olvidan de que somos indios. Yo conozco a una compañera de mi mamá, ella es profesora, sabe, el otro día estaba, cuando yo estudiaba en Garanhuns, entonces ella dijo así: Indio es eso y aquello otro. Ofendió, sabe, ni me acuerdo de las palabras de ella. Entonces cuando se acordó que yo estaba cerca, recordó que yo era indio, por un niño que dijo: Oye el muchacho está aquí. Ella dice: no pero tú no eres indio, no, tú no lo tomes a mal. Yo le dije: No, claro que yo soy indio, tú no eres mejor que el indio, cómo es que estás ofendiendo y ahora quieres echarte para atrás, quieres decir que yo no soy indio, yo soy; soy y me siento orgulloso de serlo. Siempre quieren olvidar que el sujeto es indio, luego quieren ofender. La

gente de la ciudad es fuego, puede estar muy amistosa contigo, pero en la hora de la hora basta con tener cualquier discusión, para decir: Es indio".
(Diciembre de 1982).

Pero a pesar de que ambas sociedades no aceptan totalmente los matrimonios interétnicos, éstos continúan efectuándose. Entre los Fulniô cuando algún joven pretende casarse con una civilizada, los ancianos intentan disuadirlo, al igual los civilizados no tienen ninguna simpatía por este tipo de uniones. Entre los indios el status marginal de estos matrimonios se manifiesta espacialmente, pues a ellos no se les permite vivir en el centro de la aldea indígena, todos ellos viven en la periferia, preferentemente en la parte donde la aldea limita con la ciudad, así su condición social se expresa también físicamente.

Las exigencias para permitir la participación de los hijos de uniones interétnicas en el ritual de Ouricuri están siendo cada vez más rigurosas. Si antes se permitía la entrada de niños hasta con seis años de edad, en la actualidad no se está permitiendo el acceso a mayores de un año. Así existen varias parejas con problemas, pues tienen hijos con un año de edad y las autoridades les han negado el permiso para frecuentar el ritual. Es posible que ésta sea una estrategia del grupo para disminuir la frecuencia de uniones con civilizados. Lo que sabemos de concreto es que se trata de una exigencia que un grupo viene ejerciendo sobre los líderes tribales para que no permitan la entrada de nuevos hijos de uniones interétnicas. Una respuesta que nos dio un anciano, cuando le preguntamos por qué los líderes eran actualmente más rigurosos que en el pasado, la siguiente explicación puede ser en parte el por qué de la actitud del grupo:

"Es moda ese asunto, está prohibido, es porque mucha gente que tiene ya poco derecho, y entre nosotros hay interesados, futuristas, en llevar a su hijo para heredar la tierra, por esto ellos se están negando a hacer eso, porque hay en Paulo Afonso, hay en Río, San Paulo, indias que tienen a sus hijos y tiene sus tierras aquí, y en Recife, ahora quiere traer al hijo para ser dueño de estas áreas aquí, de la tierra de ella, ahora en el futuro le va a servir a él, una persona que no entiende nada de aquí, no fue criado aquí. Y otro que fue criado aquí como nosotros que no tenemos un pedazo de tierra. El otro que no necesita ser dueño de aquella área de tierra, ahora para que no surja esto ellos están haciendo eso. Porque yo veo allá, de Paulo Afonso, cuando sólo vienen a recibir alguna rentita, ahora es que vienen, no vinieron en esos tres meses, sólo vienen de diciembre a enero, quiere decir que una persona de esas no puede traer al hijo, si lo trae no es por amor de ir al Ouricuri, es solamente en el interés de la tierra por eso es que están haciendo eso. Porque ya hicieron ese pedido al presidente, porque hay mucha gente que ya tiene poco derecho y siendo dueño de la tierra, donde muchos tienen derecho y no poseen (tierra). Entonces fue así, arreglaron esas partecitas, esas pequeñas áreas de tierra para muchos; por ese motivo. Y para que no suceda más eso en el futuro ya están haciendo eso, para que no traigan gente, porque luego pedirán. No tiene derecho a heredar el hijo de esa gente que no va al Ouricuri".

(Anciano Fulniô, diciembre de 1982).

Decíamos que la respuesta de nuestro informante explica sólo en parte el porqué de este cierre de las fronteras étnicas Fulniô, pues si bien pueden existir familias étnicamente mixtas que lleven a sus hijos al ritual con la intención de heredarles la tierra que poseen, también hay familias interétnicas que no necesitan de la tierra, generalmente porque los padres tienen una profesión, y sin embargo, insisten en que sus hijos frecuenten el ritual porque desean que siga siendo Fulniô. Existen ejemplos de otros grupos indígenas que reforzarían la explicación de mi informante, por ejemplo los Krahô (Melatti, 1967: 156) y los Tukúna (Roberto Cardoso de Oliveira, 1964: 80), sólo que en esos casos el simple hecho de pertenecer al grupo ya da derecho sobre la tierra (como medio de producción), lo que no acontece entre los Fulniô, pues como toda la tierra ya está dividida y tienen sus propietarios, para poder acceder a ella habría que comprarla, al igual que se acostumbra entre los civilizados (si bien es cierto que el acceso a las tierras de la reserva sale más barato). Por estas razones creemos que por lo menos una parte significativa de las parejas mixtas deciden que sus hijos frecuenten el Ouricuri, por otros motivos, y no precisamente por estar interesados en poseer un pedazo de tierra.

LA LENGUA IA-TÊ

El segundo atributo que los Fulniô utilizan para autoidentificarse es un tanto más flexible que el primero, pues podemos decir que todos los que asisten al ritual son Fulniô y que no existe una persona que sin asistir a éste sea considerado por el grupo como Fulniô, lo mismo no se puede decir del Ia-tê, pues ni todos los Fulniô dominan esta lengua y ni todos los que la hablan son Fulniô. Por un lado sabemos que muchos jóvenes que asisten al ritual no dominan el Ia-tê; por eso los ancianos reclaman constantemente a los jóvenes por estar abandonando la lengua. Por otro lado existen por lo menos dos lingüistas que dominan el Ia-tê y no por ello son considerados indios³. Pero no por ser más flexible este atributo deja de ser importante; muy por el contrario, para los Fulniô este atributo es fundamental. En los siguientes párrafos de una conversación con el cacique, en la que hablamos acerca de los hijos de uniones interétnicas, podemos apreciar la importancia que la lengua tiene para los Fulniô para autoidentificarse como miembros de un grupo étnico:

"¡Ah!, él perdió el derecho, él no tiene tanto derecho como el que asistió al ritual y tiene un dialecto, la lengua, por eso allí ellos no tienen tanto—cómo decirlo—tanto privilegio como la persona que vivió allá en el ritual y tiene la lengua, ¿verdad? Hablar Ia-tê usted sabe ¿no? El no deja de ser indio, pero también perdiendo la costumbre, él se va alejando, ¿no es así? Porque tú eres mexicano, ¿por qué? Porque eres de México y hablas lengua mexicana, castellano, pero si no sabes castellano ni nada, ¿qué mexicano

3. Señalamos un caso extremo sólo para subrayar lo impreciso de la regla, pues sabemos de la existencia de hijos de uniones interétnicas que hablan Ia-tê que no participan del ritual.

eres? ¿Qué extranjero eres que no sabes de tu lengua? ¿Verdad? Si alguien dice ¿eres mexicano? Soy, entonces habla alguna cosa en tu lengua. (Respondes) Yo no sé, ¿eres indio? Soy sí señor, entonces hable alguna cosa (en su lengua) yo no sé".

(Diciembre de 1982).

La lengua es tan importante que los Fulniô insisten en que sus hijos la aprendan, pues para ellos el hecho de tener una lengua propia es un atributo esencial para autoidentificarse como indios. Tal vez el interés de los adultos en la enseñanza del *la-tê* se haya incrementado frente a la amenaza de que las nuevas generaciones pierdan su lengua, debido, entre otras cosas, a la influencia de la escuela pública, ya que en ella se obliga a los niños y jóvenes a hablar en portugués. Muestra de este interés y de la importancia que el *la-tê* tiene para diferenciarse frente a la población civilizada y ante otros indios es lo que un padre de familia Fulniô, de aproximadamente cuarenta años, nos decía:

"Es así señor. Nació y se crió en aquella edad. Es nuestra lengua, toditos aquellos niños, es la primera palabra que él habla, sólo en lengua. Tú ves un pequeñito de aquellos allí. Mire, él mueve luego la cabeza, y está confirmando, de allí él se agarra a hablar. Nuestro valor aquí es nuestra lengua que somos indios. Hay muchos indios, pero no son indios como nosotros.

J. ¿Por qué?

F. Porque ellos no hablan. La lengua de ellos es diferente. Y nosotros tenemos nuestra lengua, nuestro idioma. Yo cuando veo algún hijo, yo digo: ¿Recuerdas de alguna para ayudarme?"

(Indio Fulniô, septiembre de 1982).

LA ALDEA

El tercer atributo es más flexible que el segundo, pues ni todos los que viven en la aldea son indios Fulniô, ni todos los Fulniô viven en ella. Como ya antes habíamos anotado, los cónyuges blancos de los indios o indias viven en la periferia de la aldea, así como también muchos Fulniô viven en la ciudad y otros fuera de la región. Los Fulniô hacen referencia a este atributo porque dicen que en el centro de la aldea se desempeña, en determinados días, ceremonias a las que ninguna persona extraña puede asistir.

LA RELIGION

El cuarto atributo que hemos colocado como parte del modelo nativo está estrechamente asociado al primero, en este caso todos los Fulniô son católicos, mas no todos los católicos son de este grupo indígena. Dicen los indios Fulniô que el Ouricuri es una religión que es igual a la católica y por eso todos ellos son católicos:

"Todos son católicos. Tú no ves un indio que sea protestante. Nuestro ritual no acepta que el indio sea protestante. Hubo un indio que se rinde a la

Asamblea de Dios y renegó de nuestro ritual. Terminó loco. Yo creo que él solamente es protestante a causa de la mujer, la mujer era bonita... Y él sabe por qué está sufriendo. Cuando vamos allá él llora mucho. Cuando esas misiones religiosas vienen aquí, esos protestantes americanos vienen aquí buscando que los indios se rindan a ellos, el padre no se preocupa porque los indios no hacen caso. El indio siendo protestante estará renegando nuestra religión católica”.

(Indio Fulniô, noviembre de 1982).

Sobre el mismo asunto el Cacique nos decía:

“La religión tribal nuestra no deja de ser una continuación de la iglesia católica, porque el indio es católico...”.

(Diciembre de 1982).

Como ya antes decíamos, poco sabemos sobre el ritual y por lo tanto nada podemos decir acerca de él porque los Fulniô consideran que su religión tribal sea una continuación de la católica. Tal vez la explicación de la adopción de esta religión como propia se deba a que, de cierta manera, es tolerante. Así nos decía el cacique que un Fulniô que se convierte al protestantismo deja de ser Fulniô pues abandona el ritual, así:

“...él fue creyente, primero que él como creyente la religión de él no acepta más a él para ir allá (al Ouricuri) y allá (en el ritual) no se acepta a ningún creyente”.

(Diciembre de 1982).

Cabe mencionar esto porque los Fulniô insisten en señalar que son católicos, mas la norma no parece ser tan rigurosa, como lo muestra el siguiente diálogo que mantuvimos con un Fulniô:

J. Las personas que no son católicas (o mejor dicho, el indio protestante) ¿puede asistir al ritual?

F. Puede. El es creyente para allá y no aquí. Sólo me acuerdo de tres casos así. Aquí él sigue la ley del indio. Nosotros no podemos prohibir también las visitas de los protestantes.

J. El indio protestante ¿puede participar del ritual?

F. Claro que puede, no tiene problemas siempre y cuando él use nuestra ley en el ritual.

J. ¿El espiritista también puede?

F. No, no se usa. Tiene que cumplirse la ley del Cacique y del Pajé”.

(Noviembre de 1982).

Hay que insistir que si bien los Fulniô se consideran católicos, o bien consideran su religión una continuación de la católica, ésta muy por el contrario de anular sus diferencias las acentúa, como bien explican los ancianos:

“Porque nosotros estamos separados. Porque nuestra religión tenemos que cumplirla, sólo nuestra nación, no podemos transmitirla a otra nación. Porque nuestras oraciones son hechas en el campo y la de ellos en la ciudad, en la iglesia. Sólo es esa la diferencia que hoy en día nosotros tenemos.

Nuestras oraciones quedan para nosotros mismos en el campo. Todos los años tenemos que ir a cumplir esa costumbre nuestra".

(Anciano Fulniô, noviembre de 1982).

De tal forma que la religión católica, o por lo menos la manera de practicarla, es considerada, también, un atributo que este grupo étnico emplea para autoidentificarse frente a los otros.

REMANESCENTES Y DESCENDIENTES

Son dos categorías sociales a las que los Fulniô identifican como remanescientes: la primera está formada por aquellas personas que viven en las tierras de la reserva y que por poseer parte de ellas la FUNAI los reconoce como indios; la segunda la constituyen aquellos individuos que son hijos de uniones interétnicas pero que no participan del ritual. Así se les reconoce como descendientes de indios Fulniô, pero no como indios Fulniô. Es pertinente aclarar que a esta segunda categoría se le da también el nombre de descendientes, y al parecer preferentemente este último nombre. Para facilitar nuestra exposición vamos a llamar aquí descendientes a la segunda categoría.

En las tierras de la reserva Fulniô viven aproximadamente setenta familias que poseen terrenos dentro de la misma. Para la FUNAI estas familias son indígenas, mas para los Fulniô no lo son. El origen de este grupo es un tanto incierto. Lo que parece más acertado es que se trata de descendientes de uniones interétnicas que dejaron de asistir al Ouricuri, pues algunos ancianos Fulniô nos dijeron que ellos conocieron a los padres o abuelos de algunos de los actuales remanescientes y que esos habían sido indios Fulniô que asistían al ritual.

Hoy en día los remanescientes no son considerados por los Fulniô como indios y existe entre estos últimos la tendencia a señalar con insistencia este hecho:

"...ahora esos, muchos de ellos no son indios de ninguna manera, sabe, ahora quedaron en ese conocimiento porque los primeros que recibieron, eran abuelos o bisabuelos, así ellos se quedaron con las tierras, sabe, hasta el presente".

(Joven Fulniô, agosto de 1982).

Los Fulniô justifican la exclusión de los remanescientes de su grupo, argumentando que no son indios Fulniô pues no asisten al ritual de Ouricuri, no hablan Ia-tê y viven fuera de la aldea. Cabe aclarar que la mayoría de estos remanescientes tampoco se identifican como indios; ellos dicen ser descendientes de indios, mas no indios.

Sólo para ilustrar un poco más la situación de los remanescientes, vale la pena contar nuestra experiencia. Como ellos viven fuera de la ciudad, fue difícil contactarlos directamente y también por nuestra apariencia de indio que les causaba cierta desconfianza. Así, tuvimos que valernos de algún intermediario, y cuando fuimos presentados por algún blanco éramos bien recibidos y entonces escuchábamos serias acusaciones en contra de los

Fulniô. En las conversaciones que tuvimos con los pocos remanescientes que pudimos contactar observamos que nunca se identifican como indios; es más, cuando se les preguntaba directamente si eran indios lo negaban, aunque aceptaban tener parientes indígenas que vivían en la aldea Fulniô. En cierta ocasión un remanesciente nos encontró en la aldea Fulniô y a partir de entonces comenzó a decirnos que a él le gustaría asistir al ritual sólo que el Cacique y el Pajé se oponían a ello. Esta posición ambigua de los remanescientes, que en ciertos momentos niegan ser indios y en otros dicen que desean ser reconocidos como tales, es una clara manifestación de la manipulación de una identidad. Así los remanescientes frente a los blancos se identifican como no-indios, frente a los Fulniô se identifican como indios. Es pertinente señalar que este fenómeno parece bastante reciente, es decir, que los remanescientes comenzaron a querer ser reconocidos como indios sólo después de haber perdido parte de sus tierras, entonces se mostraron interesados en asistir al ritual de Ouricuri:

"Y también ellos no se interesaron, sí, la mayoría con relación a esos remanescientes, ellos, los indios querían que participaran del Ouricuri, aquellos que el papá o el abuelo eran realmente indios que asistían al Ouricuri. Ellos no querían venir. Después que los líderes tribales (lideranza) resolvieron tomar la mitad de esos lotes ellos querían entrar en el Ouricuri con la intención de no perder el lote, ¿verdad? Hace cuatro años atrás los líderes ya venían haciendo reuniones para tomar esas tierras de aquellos que no frecuentaban el Ouricuri. Ellos ya estaban deseando entrar en el Ouricuri para cuando se concretizara esa decisión que los líderes no tocasen en el lote de ellos, ellos ya estaban con ese interés".

(Indio Fulniô, diciembre de 1982).

El único vínculo que actualmente parece existir entre los Fulniô y los remanescientes es la posesión de la tierra y es para mantener ésta que los segundos manipulan su identidad alegando con derechos sobre la tierra que poseen.

El fenómeno social presentado por los remanescientes es, en cierto sentido, parecido con el del caboblo descrito por Cardoso de Oliveira, "... e o indio integrado (a seu modo) na periferia da sociedade nacional", o sea, puede ser visto como el resultado de la interiorización del mundo blanco por los remanescientes, ya que su conciencia está dividida en dos partes, una vuelta hacia sus ancestrales indígenas, otra para la poderosa sociedad que lo circunda (1972: 77).

En lo que respecta a los descendientes podemos decir que existen dos grupos: aquellos que se identifican con los indios y que se hacen llamar indios pero no son reconocidos como tales; la sociedad Fulniô no los rechaza pero tampoco los acepta en el ritual. Por otro lado están aquellos que definitivamente han sido socializados como blancos y están totalmente integrados en la sociedad regional; a estos los Fulniô los llaman descendientes cuando conocen su origen.

Anteriormente habíamos señalado que los hijos de uniones interétnicas tienen derecho de asistir al ritual, siempre que cumplan las exigencias requeridas, mas existen casos en los que no se llevó a los hijos desde

pequeños y entonces éstos perdieron sus derechos dentro de la sociedad Fulniô, como lo muestran varios párrafos de discursos de indios Fulniô citados en la primera parte de este trabajo. No nos detendremos más, pues creemos que este asunto ya fue tratado en páginas anteriores, basta mencionar que éste es un problema que comienza a agudizarse ahora con las restricciones de las reglas, como bien muestra el comentario que nos hizo un joven Fulniô:

"Pero si una hija mía se casa con un civilizado y ella tiene un hijo y sólo lo trae después de un año, la lideranza no acepta. Tiene que traerlo en los primeros días de nacido. Si pasan seis meses, siete meses, ya no aceptan más. En la tribu existen varios matrimonios que tienen hijos de un año y quieren llevarlos, pero ellos no aceptan. Hay indios que los abuelos, tatarabuelos, padres y los hermanos asisten al Ouricuri, hablan dialecto, él inclusive habla dialecto, es casado con una civilizada aquí en la ciudad, Nació su hijito y está en el mayor problema. El quiere traerlo, pero la lideranza no acepta porque la criatura ya tiene un año".

(Diciembre de 1982).

O sea, que éste parece ser un problema que tendrá amplias dimensiones en el futuro, pues el número de descendientes cuyos padres desean incorporarlos a la comunidad Fulniô será mayor. Si aquellos que se oponen a que los hijos de uniones interétnicas participen del Ouricuri consiguen imponer su opinión entre los Fulniô, tal vez la situación adquiera dimensiones mayores. Ahora también puede ser que más tarde los hijos de uniones interétnicas consigan romper las reglas actualmente vigentes y puedan incorporarse a la sociedad Fulniô. Como éste es un problema que tal vez se presente con frecuencia en el futuro, cabe describir aquí dos casos de personas que siendo adultos fueron incorporados al ritual.

Los Fulniô como hemos visto, delimitan perfectamente bien sus fronteras étnicas. Queremos detenernos aquí para considerar aquellos casos de un posible tránsito a través de esas fronteras. Por todo lo anteriormente dicho, sabemos que los únicos no-indios con alguna posibilidad de atravesar los límites sociales que separan a los Fulniô de la sociedad envolvente son aquellos descendientes de indios Fulniô. Se conocen hasta hoy sólo dos casos de descendientes adultos que han conseguido el permiso de las autoridades tradicionales para asistir al ritual de Ouricuri y por lo tanto ser considerados indios. De los dos ninguno fue afortunado.

El primer caso se trata de un joven, hijo de un indio y de una blanca, al que su padre decidió incorporarlo al ritual porque era un alcohólico y de esta manera procuraban una posible cura. Según sabemos, las autoridades tradicionales se opusieron tenazmente a la incorporación de este joven, pero al final terminaron cediendo. Dicen mis informantes que esta persona asistió una sola vez al ritual, del cual no entendió nada y al que hizo múltiples críticas. El segundo caso es el de una persona que, viviendo en Garanhuns, con treinta y cinco años de edad, reclamó el derecho de participar del ritual, pues su padre había sido indio Fulniô. Este también encontró resistencias al querer incorporarse, mas al final fue aceptado debido a su insistencia. Al parecer los objetivos de este individuo eran otros y no el reconocimiento de

su identidad Fulniô, pues una vez aceptado comenzó a comprar terrenos dentro de la reserva, mas su expectativa fue frustrada, ya que al ver los Fulniô que esta persona rápidamente estaba acaparando una gran cantidad de terrenos, decidieron tomarle esas tierras. Más tarde le sucedieron a este individuo varias desgracias personales, las cuales nuestros informantes atribuyen al hecho de haber traicionado el espíritu del ritual. Para nuestro informante esta persona reclamó su participación en el ritual tan sólo para lucrar con los posibles beneficios que el ser indio trajera consigo.

Para terminar esta parte cabe decir que a lo largo del tiempo los civilizados han contribuido al crecimiento demográfico de los Fulniô, pues los hijos de uniones interétnicas generalmente han sido considerados Fulniô. Mas los cónyuges blancos jamás pudieron atravesar las fronteras étnicas. Así, podemos decir que existe un tránsito personal a través de estas fronteras sólo en un sentido de indio para civilizado. De esta forma un indio que deja de asistir al ritual o que se convierta a la religión protestante dejaría de ser un Fulniô, así como también pueden dejar de ser indios los hijos de uniones interétnicas que no asisten al Ouricuri. Por lo menos podemos decir que teóricamente esa posibilidad existe. La situación inversa no es posible. Así cuando el cacique nos comentaba el caso de los Karirí, donde un blanco después de dos años de casado con una india podía volverse karirí o indio de entrada, criticaba fuertemente esta actitud de los Karirí, y entonces le preguntábamos si un blanco no podía volverse indio, a lo que respondió:

"No, yo quiero creer que él puede respetar religiosamente las determinaciones, pero si no fue hecho aquello para el blanco, fue para el indio, sólo él puede ver, asistir, entender. Por ejemplo, tú vas al Ouricuri, no sabes de la lengua, ¿qué es lo que vas a entender allí?"

(Diciembre de 1982).

Esta respuesta que nos dio el cacique es bastante significativa, pues no separa ninguno de los elementos: para ser Fulniô hay que asistir al ritual y para asistir a éste se tiene que hablar Ia-tê y para hablarlo hay que haber nacido Fulniô. Así pues, si nosotros hemos separado esos atributos por motivos analíticos, para los Fulniô son un todo dialéctico.

LA REPRESENTACION DE LOS FULNIÔ ENTRE LOS CIVILIZADOS DE ÁGUAS BELAS

Ahora que pensamos haber dejado claro cuáles son los límites sociales que los Fulniô consideran importantes para diferenciarse de los otros, pasamos a ver cuáles son las representaciones que tanto los Fulniô como los civilizados tienen de las relaciones que establecen.

En otra parte nos referimos a las relaciones económicas, políticas y sociales que los Fulniô establecen con la sociedad envolvente (Hernández Díaz, 1983). Esas relaciones, producto de un complicado y largo proceso histórico, son vivenciados por cada grupo de manera diferente. Cada uno de ellos expresa también de diferente manera cómo se representan esas relaciones. De esto nos ocuparemos en este apartado, basado fundamentalmente en los discursos de los agentes sociales envueltos, ya que de esta manera podemos captar la ideología étnica.

Sin duda alguna la forma que han tomado las relaciones entre los Fulniô y los civilizados puede ser perfectamente caracterizada por lo que Cardoso de Oliveira llama *Fricção Interétnica*, o sea, por las relaciones conflictivas donde dos o más grupos (étnicos) entablan relaciones dialécticas por lo tanto contradictorias, y las representaciones que esos grupos se hacen no dejan de expresar precisamente las contradicciones que las envuelven.

Las relaciones entre los Fulniô y los civilizados fueron en el pasado excesivamente violentas, hoy en día la violencia física (por lo menos) ya no forma parte de estas relaciones, pero como dice Melatti, no es necesario que exista violencia para que haya fricción interétnica:

"... basta que los sistemas socioeconómicos de las dos sociedades sean contradictorios y antagónicos; basta que discrepen en cuanto al problema de qué explotar económicamente en el área que ocupan, cómo explotarlo, y del destino que darán a la producción. Naturalmente, tal divergencia se reflejará en otros niveles, como, por ejemplo, en el sistema de valores, en las representaciones criadas por los miembros de uno de los sistemas con relación a los miembros del sistema opuesto, etc..." (1967: 12).

En el pasado la discriminación que sufrían los Fulniô por parte de los civilizados era tal que se manifestaba hasta en la hora de la muerte. Dicen los Fulniô que antes los blancos no dejaban a los indios enterrar sus muertos en el mismo cementerio: había un panteón para blancos y otro para los indios. Fue hasta 1939 que los blancos aceptaron inhumar a sus muertos en el mismo panteón, pues no tenían más terrenos para expandir el suyo; así se vieron obligados a enterrar a los suyos en las tierras indígenas. Hoy en día los civilizados e indios conviven estrechamente; los civilizados (as) se casan con los indios (as); los indios asisten a las escuelas de los blancos, enseñan en algunas de ellas, tocan en sus fiestas. Mas a nivel de discurso ambos grupos se segregan, tanto los indios como los civilizados manifiestan su voluntad de vivir unos alejados de los otros. Ambos desconfían uno del otro; así un comerciante civilizado nos decía:

"Hay siempre una relación, pero no es muy cordial, sólo en algunos casos. Tenemos un relacionamiento más indiferente, aunque yo reconozca que los indios son los verdaderos dueños de la tierra, porque llegaron aquí primero".

(Septiembre de 1982).

Los indios se manifiestan de igual manera:

"Amistad es bien poca, porque reconocemos que ellos tienen poca amistad para nuestro lado. Nosotros sólo tenemos amistad así también, el tanto que ellos pueden tener para nosotros también. Porque nosotros nacimos y nos criamos aquí y ellos también allí, entonces nosotros sabemos con quién estamos viviendo. Porque si ellos pudieran jalar lo que es nuestro para el lado de ellos, ellos jalaban. Pero gracias a Dios el gobierno no permite eso, entonces ellos tienen ese deseo, pero ellos no pueden porque el gobierno no lo permite. Con eso no demuestran su opinión pero la opinión de ellos nosotros la sabemos".

(Indio Fulniô, septiembre de 1982).

Así pues, aunque en las relaciones cotidianas la violencia no se manifiesta, a nivel de discurso está presente. Bien podríamos decir que existe una violencia verbal con la que hoy se persigue a los indios, muestra de ello es la serie de prejuicios que los civilizados mantienen sobre los Fulniô; así rótulos como los de "prejuiciosos", "borrachos", "explotadores", son cotidianamente usados por los civilizados para caracterizar a los Fulniô. El siguiente párrafo de una de las entrevistas que nos concedió el Párroco de Águas Belas es un claro ejemplo de lo que los civilizados piensan sobre los indios:

"...es que como ellos son por origen e índole, flojos, son pocos los que tienen disposición para trabajar es el motivo por el que ellos prefieren rentar casi toda la tierra, y como el resultado de esa renta no alcanza para mantenerlos normalmente ellos explotan un montón al brasileño, al arrendatario, que vive allí en la tierra, por ese motivo el pueblo que es arrendatario de esa gente (los indios) no les caen muy bien, hay un espíritu de odio, no es odio prácticamente pero por lo menos de fresa, el brasileño tiene un clima frío para el indio en vista de la intención de la explotación que ellos hacen al pueblo de la ciudad. Cuando, por ejemplo, un agricultor renta un área de tierra buena, principalmente aquí cerca de la ciudad y hace arreglos y progresa la agricultura, la conservación, el cultivo de aquella tierra, y otro por detrás ofrece mejores ventajas, entonces ellos (los indios) presentan todos los pretextos para que les regresen la tierra, allí ellos dicen que es para trabajarla, es cuando entonces la FUNAI o sea el Puesto Indígena, obedientes de la ley, que manda eso mismo de devolver la tierra para ellos cuando la quieren trabajar, entonces ellos la rentan a otro que les da más ventajas a ellos, más un motivo para odiar, quiere decir que ellos van, cada vez más haciéndose indiferentes para el blanco, el brasileño, que nosotros llamamos".

(Diciembre de 1982).

La opinión del párroco es bastante relevante si tomamos en cuenta el papel que él desempeña en la comunidad: además de ser el encargado de la parroquia, es director de una escuela ginasial, profesor de varias disciplinas en la misma, y propietario de una gran hacienda. De ahí pues la importancia de las ideas que vierte, pues tanto como padre o profesor ejerce sobre la población una fuerte influencia.

Tanto en la literatura marxista como en la no-marxista, que se ocupan de la dominación, la escuela y la iglesia son señaladas como dos instituciones a través de las cuales la clase dominante impone una visión del mundo sobre las clases subalternas o dominadas (para utilizar los términos de Gramsci). Gramsci (1978) por ejemplo llama a estas instituciones de canales sociales; ya Althusser (1980) los llama de aparatos ideológicos del Estado; por su lado Weber (1969) también destaca el papel de la iglesia y la escuela en el proceso de dominación. Hacemos alusión a esto para llamar la atención de la importancia que las opiniones del párroco tienen en Águas Belas, pues en su persona se concentran la representación de dos canales de dominación de la clase dominante, y aún más como gran propietario él forma parte de ella. De ahí la importancia de sus opiniones, ya que es a través de ellas que en gran medida se procesa la concepción del mundo de la localidad. Mas no fue sólo el párroco el que opinó de esta manera, de igual forma se expresaron la

directora de una escuela primaria y varios profesores, el alcalde, la directora del Departamento de Educación Municipal, el dueño de una carnicería, un comerciante, una familia de carpinteros y algunos campesinos sin tierra. Es decir, ésta es la forma en que se representan las relaciones que establecen los indios con la mayor parte de los civilizados de Águas Belas, independientemente de su posición social. Así, invariablemente, en casi todos los discursos que escuchamos aparecieron rótulos tales como: indolente, perezoso, borracho, explotador, que califican a los Fulniô.

Cabe apuntar que encontramos dos personas que a lo largo de una prolongada entrevista no vertieron una sola opinión parecida a la del párroco. Es preciso decir también que en ambos casos estas personas conocían perfectamente nuestra actividad y sabían de la amistad que manteníamos con los Fulniô.

Los estereotipos que los civilizados han forjado de los Fulniô de ninguna manera han sido aceptados por estos últimos, pues ellos se sienten orgullosos de ser indios. En varias ocasiones nos tocó observar cómo los Fulniô con altivez enfrentan a los civilizados y hacen referencia a su identidad.

Los indios tanto ideológicamente como en sus relaciones cotidianas mantienen o expresan una altivez con respecto a los blancos regionales, y no aceptan los estereotipos que éstos les colocan, los cuales conocen perfectamente. Así dicen que los blancos les dicen perezosos, pero que no lo son:

"Es difícil tener una aldea como ésta. Yo sé que no hay. Esta nuestra aldea es rica, muchacho, nosotros trabajamos, nosotros comemos. Nosotros trabajamos mucho. Al indio le gusta trabajar. Uno hace escobas, otro hace bolsas. Hace rozar. Olimpio compró ese pantalón bueno, yo quiero comprarme uno también, tengo que trabajar para comprarme uno igual a la de él. Nosotros somos así aquí, ahora yo sé que nosotros llevamos sólo el nombre de flojos. Si usted platica con un blanco, él no hablar de lo bueno de nosotros, no. El sólo habla de lo malo. Todo el mundo solamente habla mal de nosotros. Sólo da la peor información de nosotros. Ahora, ¿sabe por qué? No es por nada, sólo por nuestras tierras. Que ellos quieren quedarse con ella a la brava".

(Indio Fulniô, septiembre de 1982).

Frente a la acusación que los blancos hacen de que los indios son borrachos, ellos reaccionan y dicen:

"El sujeto se ve indio borracho, él tiene que señalar luego. Es porque él es indio. Pero si ve pasar un indio derecho él no señala, demuestra nada indígena es así. Ellos sólo nos ven así, si pasa un blanco, él no lo señala borracho. Pero si pasa un indio derecho, él no sabe decir así: aquel muchacho también es indio ahora si hubiera un borracho en el suelo, él señala".

(Indio Fulniô, septiembre de 1982).

Con argumentos los Fulniô rechazan los estereotipos que los civilizados les colocan; alegando que si son borrachos es porque éstos les han enseñado que fueron los civilizados los que introdujeron las bebidas alcohó-

licas entre ellos; frente a la acusación de explotadores los indios dicen que en primer lugar cobran muy barato el arrendamiento de sus tierras, en segundo lugar no fueron ellos los que lo inventaron, y que también fueron los civilizados los que hicieron circular el dinero entre ellos. El cacique dice que su pueblo era más puro cuando vivía en el mato, que cazaba y pescaba y vivía feliz, que como primeros brasileños ellos vivían bien; mas después de la conquista las cosas empeoraron, que ellos no querían la civilización, que tampoco pidieron la civilización, que fueron los blancos quienes la trajeron. Pero él se pregunta qué civilización es esa en la que todo se hace por dinero, por dinero se mata, por dinero se roba.

Los prejuicios emitidos por los civilizados, como ya apuntaba Melatti, al analizar el caso de los Krahô, "não são outra coisa que a racionalização do objetivos ou a justificação de intenções dos membros da sociedade regional", que si con esto no están expresando todos los rótulos con los que los civilizados caracterizan a los indios, justificando así cualquier eventual invasión o despojo de las tierras indígenas. La percepción que los indios tienen del problema parece no estar lejos de la realidad, ellos dicen constantemente:

"Todo es causa de nuestra tierra, quieren tomarla a la mala. Pero está equivocado, ¿no crees muchacho? ahora quieren quitármela a mí, Olimpio un caboclo desgraciado, echándome encima de un hombre ni que fuera el señor Zé Wander-ley, trabajador de la ciudad entonces él lo presiona: ¿Dónde está mi dinero de la renta? Si no me paga, entonces salga de mi tierra.

Y ellos piensan eso también, muchacho. Y ni aquel blanco puede comprar la tierra del indio, quiero decir que si pudieran compraban y nosotros ya estábamos en la loca. Si hubiera un medio para el indio vender la tierra, nosotros no nos quedaríamos aquí más. La tierra siendo nuestra, hacemos una cerca bien aquí, en el otro año venimos hacer arreglos, viene entrando (ingresando) para el indio".

(Indio Fulniô, septiembre de 1982).

Este no es un problema reciente, fue el centro motor de las relaciones entre Fulniô y civilizados desde su primer encuentro, y que parece haberse agudizado desde el siglo pasado, cuando los segundos comenzaron a querer despojar a los indios de sus tierras, tanto a través del aniquilamiento físico como de su negación jurídica, hoy en día sólo ha cambiado la intensidad y la forma de esa lucha. Así el alcalde de Águas Belas decía que el problema de esos indios era que insistían en ser indios pero que no lo eran más. Ante la imposibilidad de apoderarse del territorio indígena los civilizados recurren a otro tipo de artificio: su negación jurídica. Pues al no existir más indios no hay necesidad de que mantengan la tutela del gobierno federal.

Como bien apunta Melatti en el caso de los Krahô, la situación de los Fulniô no depende únicamente de las relaciones que establecen con los civilizados regionales. Debemos tomar en cuenta también la influencia de la FUNAI, y del gobierno federal, que en gran medida han dado cobertura para que los Fulniô puedan defenderse de los civilizados por lo menos con más ventajas de las que tendrían sin la existencia de un organismo similar. Por

todo esto, la protección oficial como parte de lo cotidiano de los Fulniô se manifiesta también en el plano ideológico.

Si bien los discursos de los Fulniô no expresan una diferencia entre los blancos próximos y los lejanos, de cierta forma esta diferencia existe. Así las quejas de los indios hacen referencia casi exclusivamente a los blancos que con ellos permanentemente se relacionan, o sea los civilizados de Águas Belas y eventualmente los representantes de agencias nacionales que intervienen en su territorio (COMPESA, CHESSE, DNR). Por otro lado están los funcionarios de la FUNAI, del gobierno y los antropólogos a quienes los Fulniô ven como benefactores. Es difícil abordar este asunto pues algunos Fulniô generalmente hacen referencia a las instituciones y no a los que en ellas trabajan, pero tampoco podemos disociar las instituciones de los hombres blancos de carne y hueso. Los ancianos principalmente son los que más reconocen a los hombres que representan a estas instituciones; ya los jóvenes hacen alusión preferentemente a la institución, llegando inclusive a decir, cuando tienen problemas con la FUNAI, que lo malo no es la institución sino los que en ella trabajan.

Pero aparte de estas diferencias los Fulniô casi unánimemente piensan que la FUNAI y el gobierno son sus protectores. Algunos párrafos de los discursos escuchados nos ayudan a explicar esto:

"Quiero decir que si no tuviéramos nuestra FUNAI esos hombres nos irían a hacer eso. Sólo si fuese que ellos nos corrieran para nosotros salirnos. Irían a decir que el tipo estaba robando. Yo no tenía cobertura (protección) el tipo no va con un hacendado. Mucha gente todavía habla, la FUNAI no, la FUNAI todavía es buena. Peor era antes, si nosotros no tuviéramos nuestra FUNAI".
(Indio Fulniô, septiembre de 1982).

Así pues, mientras los blancos próximos son los enemigos, las instituciones de los blancos gobernantes son, a los ojos de los Fulniô, protectoras.

RELACIONES CON OTROS GRUPOS DE INDIGENAS

En la actualidad las relaciones que los Fulniô establecen con otros grupos indígenas del nordeste brasileño son mucho menos continuas de lo que fueron en el pasado. Cuentan los ancianos que antiguamente los Pankararú y los Xukurú asistían al ritual Ouricuri, al igual que los Karirí, pero que hoy solamente asisten estos últimos, pues los primeros no pueden asistir más, pues han perdido sus costumbres, sus lenguas y su ritual y por lo tanto no pueden ser considerados más como indios.

Con los Karirí aún continúan manteniendo un estrecho contacto, como ya mencionábamos anteriormente, un grupo de estos indios visita a los Fulniô en la época que estos últimos desempeñan el ritual de Ouricuri; lo mismo hacen los Fulniô cuando los Karirí llevan a cabo su ritual. Además de este contacto hay entre ellos un flujo continuo de visitas, pues tanto los Fulniô tienen parientes viviendo en la aldea de Colégio, como los Karirí en la de Águas Belas, debido a las uniones intertribales fundamentalmente. Ambas

aldeas funcionan como refugio; así cuando los Fulniô, por algún motivo, están huyendo de la policía va para la aldea de Colégio y viceversa.

La relación que los Fulniô mantienen con los Karirí y con otros grupos nordestinos es bastante fraternal. Mas con los grupos que recientemente han comenzado a reclamar su identidad indígena los Fulniô adoptan una postura crítica y, por qué no decirlo, etnocéntrica, pues dicen que estos grupos no son más indígenas, ya que han perdido todas sus costumbres. Etnocéntrica porque es incapaz de producir una visión de otra identidad étnica, sin valerse de criterios absolutos y de sus propios atributos.

Como los Fulniô, entre los grupos del nordeste, son los únicos que hablan una lengua indígena y que tienen un ritual secreto, se reclaman los únicos indios de esa región, lo que parece ser respetado por los grupos que hoy luchan por el reconocimiento de su identidad. Así los Wasú han procurado a los Fulniô para aprender su lengua y su artesanía, mas parece que nada han conseguido. Los Fulniô dicen que este grupo además de no conservar sus costumbres, ha aceptado que su cacique sea nombrado por la FUNAI, lo que a los ojos de los Fulniô es absurdo, y tal vez por ese motivo se hayan negado a enseñar a los Wasú. El siguiente párrafo de una entrevista con un anciano Fulniô es más que significativo respecto a cómo los Fulniô se ven frente al resto de los grupos indígenas del nordeste:

"F. Pero el indio que hay en el Brasil solamente somos nosotros aquí. Que venimos desde el principio del mundo.

J. ¿No existen otros, no hay indios en otros lugares?

F. Hay, sí señor, pero no tienen la honra que nosotros tenemos, el indio verdadero somos nosotros, señor. Los otros indios no saben".

(Septiembre de 1982).

Por otro lado, las autoridades tradicionales casi no participan en las organizaciones regionales o nacionales indígenas. Esta posición es coherente con su actitud política de respeto al gobierno, pues piensan que estas organizaciones sólo atacan a éste, y por lo tanto ningún grupo indígena debería participar de ellas.

CONSIDERACIONES FINALES

A pesar de lo intenso y prolongado de las relaciones entre los Fulniô y la sociedad regional, éstos continúan conservando su identidad étnica, su lengua y algunos aspectos de su cultura original, como el ritual de Ouricuri, donde seguramente mantienen viva y actuante su organización social tradicional. En tanto que otros grupos, que en condiciones semejantes se han relacionado con la sociedad nacional, no han conseguido mantener su lengua y sus costumbres aunque sí su identidad étnica. Se puede alegar que la situación de los Fulniô es un tanto peculiar por la forma específica de su relacionamiento con la sociedad regional, ya que la ciudad de Águas Belas surgió y creció en medio de las tierras de la reserva indígena. Según lo que nos enseña la experiencia histórica, esto puede ser considerado como un elemento más que favorece la asimilación, integración o aculturación de este

grupo indígena y no como un principio catalizador de la etnicidad entre los indios de Aguas Belas. Contradictoriamente son éstos los indios que en el nordeste brasileño, según la literatura antropológica (Boudin, Carlos E. de Oliveira,, Pinto, Hohental, Amorim), los más afortunados en la lucha por mantener actuante su identidad étnica y algunos atributos de su cultura, que utilizan como símbolos para diferenciarse de los otros. Tal vez fue precisamente la forma de su contacto con la sociedad nacional, que desde su inicio los enfrentó directa y permanentemente, lo que contribuyó en la manutención de una identidad altamente valorizada. También es posible que en ello hayan influido la forma de efectuar sus prácticas rituales, ya que al mantenerlas en secreto fue más difícil para los colonizadores, catequistas y "civilizados" interferir en ellas, y el secreto en sí pudo también haber influenciado, pues como dice Cohen "muitas vezes a atividade, cujo objetivo inicial era uma representação simbólica destinada a mistificar aqueles que não fazem parte do grupo, e inconscientemente adotada pelos que a praticam como um fim, servindo para convencer seus membros e os elementos externos da validade de suas próprias formas simbólicas e ideologia" (1978: 137). Es indudable que el ritual de Ouricuri ha contribuido en la manutención de la identidad del grupo, por su potencialidad política, pues durante los meses en los que se desarrolla propicia la concentración en un único espacio de todos los miembros del grupo, inclusive de aquellos que se encuentran fuera de la región. Por otra parte, es aquí donde se actualiza la organización social tradicional del grupo (división clánica) ya que es donde año con año ejercitan los principios de esa organización, que también han convertido en secreto. También es en este espacio temporal en el cual se transmiten los conocimientos de los más viejos para los más jóvenes. Por eso la importancia y la insistencia de los líderes tradicionales en la asistencia de los hijos de uniones interétnicas desde temprana edad, pues en este espacio de tiempo la comunidad en su conjunto se dedica expresamente a la socialización de los niños en un espacio cultural diferente al de la sociedad que los incluye. Y aquí la lengua también juega un papel fundamental, pues es a través de ella que se efectúa la socialización. Tomando en cuenta lo que nos dice Schaff que "la forma en que piensa un hombre depende, sobre todo, de la experiencia filogenética social que está comprendida en las categorías del lenguaje que le ha transmitido la sociedad a través del proceso de educación hablada" (1975: 246), comprenderemos la importancia política y social que el Ia-tê tiene para los Fulniô pues esta lengua además de ser la materna es la única que se utiliza durante las catorce semanas que anualmente los Fulniô pasan en el Ouricuri; siendo ahí donde éstos preferentemente socializan a sus miembros más jóvenes enseñándoles un código simbólico diferente de aquel utilizado por la sociedad envolvente, pues al aprender la lengua Ia-tê, y el aprender en Ia-tê, los Fulniô desde temprana edad están también recibiendo una imagen del mundo, o sea, el saber que la sociedad Fulniô tiene sobre el universo. Y como al aprender a hablar los individuos también aprenden a pensar, aquellos que la sociedad Fulniô reconoce como tales desde pequeños aprenden a pensar en Ia-tê; así la sociedad Fulniô transmite a sus nuevos miembros toda una experiencia, transmisión esta que de ninguna manera es arbitraria "puesto que en las experiencias de las generaciones pasadas se halla encerra-

da una suma determinada de saber, objetivo del mundo, sin la cual el hombre no podría adaptarse a su medio, actuar correctamente en él y continuar como raza. Cuando aprendemos a hablar y también a pensar, nos apropiamos con relativa facilidad de la herencia intelectual transmitida" (Schaff, 1975: 247).

De ahí la importancia de la lengua en la defensa de la identidad, pues permite aprender el mundo de una manera diferente de aquella que se transmite a través de la lengua nacional. Los Fulniô tienen plena conciencia de la importancia de la conservación de su lengua en la manutención de su identidad étnica, como lo mostramos a lo largo de estas páginas, por eso su lucha actual para evitar que los niños pierdan su lengua materna. Mas no es sólo la lengua lo que los Fulniô intentan valorizar hoy en día, hay también una preocupación por reorganizar su cultura tradicional y enfatizar esos elementos. Así constantemente escuchamos frases que hacían alusión a que durante los meses de Ouricuri volvían a vivir "como antes, como os antigos". Así el ritual adquiere cada vez mayor relevancia en la conservación de la identidad étnica, pues por lo que parece es ahí donde los Fulniô recrean, reproducen, ejercitan y concentran aquellos aspectos de su organización social que han dejado de pertenecer a lo cotidiano de su vida social. Por ejemplo, la división clánica que, según los etnólogos y ancianos Fulniô, formaba parte de lo cotidiano de esta sociedad, hoy en día sólo continúa practicándose en el ritual de Ouricuri, de igual manera los nombres clánicos, la ceremonia de casamiento tradicional, la forma de vida (dormir en el suelo, prescindir del uso de aparatos eléctricos, cazar, pescar, etc.), son aspectos que antes formaban parte del diario vivir Fulniô, y que al haber dejado de formar parte de lo cotidiano pasaron a ser un aspecto más de los elementos que se conservan y practican durante los meses del Ouricuri.

Por otra parte, al mismo tiempo que estos aspectos de la vida social de los Fulniô sólo son practicados y reproducidos en el ritual de Ouricuri, se tornan también un elemento más que los extraños no pueden conocer por pertenecer al espacio Ouricuriano. Así se convirtieron en secreto los nombres clánicos, el contenido y la forma del ritual, algunas palabras del Ia-tê, que los Fulniô dicen usar sólo en las ceremonias rituales, y posiblemente algunos otros elementos que desconocemos. De esta manera el tiempo y el lugar donde se desarrolla el ritual en sí se están transformando en un espacio social donde los Fulniô conservan la memoria de su grupo, pues es ahí donde recogen cada uno de los elementos de su vida social que, por fuerza del contacto, se han obligado a dejar fuera de su cotidiano. El ritual de Ouricuri es, pues, la memoria cultural e histórica de los Fulniô, y por lo tanto la esencia de su identidad étnica.

Obviamente este énfasis en los valores tradicionales no es más que la manifestación de una ideología étnica posiblemente cercana a lo que Cardoso de Oliveira ha llamado de etnicismo, o sea una ideología "absoluta e totalizadora, capaz de fornecer a base de sustentação de *movimentos sociais* de qualquer tipo, sejam eles separatistas, reformistas, revolucionários ou mesmo messiânicos" (Destacado del autor, 1976: 73).

De esta manera, contrariamente a lo que se podría pensar, el involucramiento y la dependencia económica y política de los Fulniô con

respecto a la sociedad nacional y la adopción de la forma de vida material regional no son indicador de modificaciones en la identidad étnica. Por el contrario parecen haber contribuido en la formación de una ideología étnica altamente etnocéntrica, que si no, esto nos muestra el hecho de que en lugar de haber interiorizado los estereotipos que los civilizados se han formado de ellos, los rechazan, pasando de una actitud defensiva para una actitud ofensiva, calificando como nocivos los valores que la sociedad nacional les ha impuesto a través de múltiples canales.

BIBLIOGRAFIA

- ALTHUSSER, Louis (1980). *Ideologia e aparelhos ideológicos do Estado*, 3ª edição, Editorial Presença, Lisboa.
- ALTHUSSER, LOUIS (1981). "La filosofía como arma de la revolución", 11ª edición, *Cuadernos de Pasado y Presente*, Nº 4, México.
- AMORIM, Paulo Marcos de (1972). *Campesinato indígena no nordeste brasileiro: Uma abordagem preliminar*, Rio de Janeiro, Ms.
- AMORIM, Paulo Marcos de (1975). "Acamponesamento e Proletarização das Populações Indígenas do Nordeste Brasileiro" in *Boletín do Índio* Nº 2, Ministério do Interior, Rio de Janeiro, Brasil, Maio.
- ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE APOIO AO INDIO (ANAI) (1981a). (Seção da Bahia). *Os povos indígenas na bahia*. Salvador Ba, Brasil, ANAI-Ba.
- BARTH, Frederik (Comp.). 1976. *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*, Fondo de Cultura Económica, México.
- BONFIL BATALLA, Guillermo (1981a). "El pensamiento político de los indios en América Latina", in *Anuário Antropológico* 79, Edições Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro.
- BONFIL BATALLA, Guillermo (1981 b). "Do indigenismo da revolução à antropologia crítica", in *Junqueira et al.*
- BONFIL BATALLA, Guillermo (1982 a). "Lo propio y lo ajeno: Una aproximación al problema del control cultural", Ms.
- BONFIL BATALLA, Guillermo (1982 b). "La alternativa del pluralismo cultural", Ms.
- BOUDIN, Max H (1949). "Aspectos da vida trivial dos índios Fulniô", in *Cultura*, Ano I, Nº 3, Publicada pelo Serviço de Documentação do Ministério de Educação e Saúde.
- CAMARA JR., J. Matosso (1965). *Introdução as Línguas Indígenas Brasileiras, com um suplemento sobre "A técnica da pesquisa"*, por Sarah Gudschinsky, Série Livros II, Museu Nacional, Rio de Janeiro.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto (1967). "Problemas e hipóteses relativos a Fricção Interétnica", in Cardoso de Oliveira.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto (1969). "Por uma sociologia do campesinato indígena no Brasil", in Cardoso de Oliveira.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto (1972). *O índio e o mundo dos brancos. Uma interpretação sociológica da situação dos Tukúna*, 2ª ed., Livraria Pionera Editorial, São Paulo.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto (1976). *Identidade, etnia e estrutura social*, Livraria Pionera Editora, São Paulo.

- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto (1978). *A sociologia do Brasil indígena*. Edições Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro.
- CLASTRES, Pierre (1978). *A sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política*, F. Alves, Rio de Janeiro, Brasil.
- COHEN, Abner (1978). *O homem bidimensional. A antropologia do poder e o simbolismo em sociedades complexas*, Rio de Janeiro, Brasil, Zahar.
- CONDEPE (Instituto de Desenvolvimento de Pernambuco) (1981). *As comunidades indígenas de Pernambuco*, Recife, PER-CONDEPE.
- COSTA, Júnio, Olimpio (1942). "Extintos adeiamentos de índios de Pernambuco", em *Revista do Norte*, Recife.
- ELKIN, Frederick (1968). *A criança e a sociedade. O processo de socialização*, Edições Bloch, Rio de Janeiro, Brasil.
- FRY, Peter et al. (1981). "Mafanbura e Caxapura: na encruzilhada da identidade", em *Dados*, Revista de ciências sociais, Vol. 24, Nº 3, Editora Campus, Rio de Janeiro.
- GOFFMAN, Erving (1980). *Estigma. Notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*, 3ª ed., Editora Zahar, Rio de Janeiro.
- HALL, Eduard T. (1977). *A dimensão oculta*, Francisco Alves, Rio de Janeiro.
- HOHENTHAL, W. D. Jr. (1960). "As tribos indígenas do médio e baixo São Francisco", em *Revista do Museu Paulista*, N. S., Vol. XII.
- I.L.V. (Instituto Lingüístico de Verano). *Grupos indígenas do nordeste*, I.L.V. Brasília.
- JAULIN, Robert (Comp.) (1976). *Etnocídio a través das Américas*, Siglo XXI, México.
- JUNQUEIRA, Carmen, et al. (organizadores) (1981). *Antropologia e indigenismo na América Latina*, Cortéz, São Paulo.
- LARAIA, Roque de Barros e Matta, Roberto da (1978). *Índios e castanheiros: a empresa extrativa e os índios no médio Tocantins*, Paz e Terra, Rio de Janeiro, Brasil.
- LEMO, Barbosa (1950). "Conversando com um índio Fulniô. Notas etnográficas e lingüísticas", em *Verbum*, VII, Rio de Janeiro.
- MELATTI, Julio Cesar (1967). *Índios e criadores. "A situação dos Krahó na área pastoril do Tocantins"*, *Monografias do Instituto de Ciências Sociais da UFRJ*, Vol. 3, Rio de Janeiro.
- MELATTI, Julio Cesar. (1983). *Índios do Brasil*. Editora Hucitec, São Paulo, Brasil.
- MELO, Mario. (1979). "Os Carnijós de Águas Belas", *Revista do Museu Paulista*, Tomo XVI, São Paulo.
- MELO, Mario (1933-1935). "Etnografia pernambucana os Xucurús de Ararobá", em *Revista do Instituto Arqueológico Histórico e Geográfico Pernambucano*, Vol. XXXIII, Nºs 155 a 158, Pernambuco, Brasil.
- MELO, Mario (1943). "Síntese cronológica de Pernambuco", em *Revista do Instituto Arqueológico Histórico e Geográfico Pernambucano*, Vol. XXXVIII, Pernambuco, Brasil.
- MINTERFUNAI. *Legislação, Assessoria de Relações Públicas da FUNAI*, junho, Brasília.
- MOURA PIRES, María Lúcia, et al. (1980). "Bugre ou Índio: Guarni e Kaingang no Paraná", em *Ramos*.
- PINTO, Estevão (1935). *Os indígenas do nordeste*, Companhia Editora Nacional, São Paulo.
- PINTO, Estevão (1956). *Etnologia brasileira (Fulniôs últimos Tapuias)*, Companhia Editora Nacional, São Paulo.

- RODRIGUES BRANDÃO, Carlos (1974). *Relações interétnicas e identidade em cinco sociedades primitivas brasileiras*, Goiânia, Museu Antropológico, Universidade Federal de Goiás.
- SCHAFF, Adam (1975). *Lenguaje y conocimiento*, Editora Grijalbo, México.
- SCHAFF, Adam (1976). "La objetividad del conocimiento a la luz de la sociología del conocimiento y del análisis del lenguaje", en Eliseo Veron (compilador): *El proceso ideológico*, 3ª ed., Editorial Tiempo Contemporáneo, Buenos Aires.
- SMITH, Anthony D. (1981). *The Ethnic Revival*, Cambridge University Press, Cambridge.
- SOBRINHO, Pompeu Th. (1938). "Índios Fulniô", en *Revista do Instituto do Ceará*, Tomo XLIX, Anno XLIX.
- VASCONCELOS, Sanelva de (1962). *Os Cardosos de Águas Belas. Estudo histórico, geográfico, sociológico e estadístico das Águas Belas e genealógico de seu fundador*, Arquivo Público Estadual, Pernambuco, Brasil.