

Fricción interétnica¹

JOÃO PACHECO DE OLIVEIRA²

Las condiciones de posibilidad de la mirada antropológica

Desde el siglo XVIII, una enorme masa de registros documentales –informes, datos numéricos, imágenes y colecciones– sobre los pueblos indígenas de Brasil ha sido producida por naturalistas y viajeros de diversa índole. A pesar de esta enorme diversidad, algunas características son comunes a estas miradas que se representan a sí mismas como desarraigadas y foráneas. En primer lugar, son el resultado de viajes, es decir, de un contacto a corto plazo con las poblaciones observadas o incluso con la región o el país donde se encontraban. En segundo lugar, el sujeto/narrador de estas experiencias dialogaba principalmente con el público europeo alfabetizado entre el que se encontraba casi exclusivamente su público potencial, junto con los visitantes de museos y exposiciones científicas. En tercer lugar, las implicaciones políticas de los discursos producidos por los viajeros eran sólo indirectas, mediadas por las lecturas de la élite nacional gobernante, ya que los sujetos/narradores no pertenecen a las mismas unidades jurídicas y administrativas a las que están sujetas las poblaciones descritas. La combinación de estas características permitió la cristalización de una visión atemporal, distante y supuestamente objetiva, un ejercicio de “conocimiento puro” sin intenciones ni repercusiones prácticas y políticas. Más tarde, en el siglo XX, esto fue interiorizado por los etnólogos americanistas como las condiciones previas para un género narrativo –la etnografía– y para las ambiciones y perspectivas de una disciplina científica. La mirada extranjera anticipó y hasta cierto punto configuró la mirada de la etnología americanista, infundiéndole las premisas y directrices de su proyecto fundacional.

1 Traducción de Pablo Sandoval López (Universidad Nacional Mayor de San Marcos). Publicado en 2018 en *Enciclopedia Internacional de Antropología*. Editado por Hilary Callan. John Wiley & Sons, Ltd. DOI: 10.1002/9781118924396.wbiea1825.

2 Profesor titular (jubilado) del Museu Nacional/UFRJ y actualmente profesor visitante del PGA/Universidad Federal de Bahía.

Durante los primeros intentos de formar una ciencia antropológica en Brasil, surgieron rápidamente varios puntos de divergencia respecto a esta mirada lejana y extranjera. Los relatos elaborados por los autores nacionales, con frecuencia producto de viajes cortos y de un trabajo de campo limitado, también se inspiraban en los modelos científicos imperantes y se motivaban en la misma construcción universalista de la ciencia. Sin embargo, destacaron dos peculiaridades. La primera derivaba del indianismo, movimiento literario y artístico profundamente relacionado con la independencia política de Portugal –conseguida en 1822– y con la posterior “construcción nacional”, proceso que dominó el contexto intelectual y emocional del siglo XIX. El indianismo cultivó en las mentes de la élite –e incluso entre la población en general– una asociación íntima entre las representaciones del indio y la nacionalidad, ensalzando las virtudes de las poblaciones autóctonas del país y utilizándolas retóricamente para ayudar a legitimar las demandas de emancipación política de la antigua colonia portuguesa.

El relativismo, aspecto central de la mirada antropológica, fue antecedido en Brasil por el universo de narrativas e imágenes engendradas por el indianismo, que trató el comportamiento y la cultura de los pueblos que precedieron a la llegada de los colonizadores europeos con mucho respeto y admiración. No se trataba sólo de un caso de relativismo científico, que operaba a nivel universal y abstraía al “salvaje” como un ejemplar primitivo de la humanidad. Se trataba más bien de una forma de empatía política que fortalecía los derechos a la soberanía, permitiendo ver al *diferente* desde un punto de vista solidario capaz de alimentar un relativismo comprensivo. No sólo se describían con detalle y se celebraban los códigos y valores guerreros de los pueblos nativos de Brasil, sino también sus prácticas morales y religiosas, por mucho que se apartaran de los preceptos cristianos. Incluso las instituciones que horrorizaban a la sensibilidad europea – como la antropofagia ritual– se describían de forma romántica, lo que permitía comprenderlas sin etnocentrismo.

En segundo lugar, las expectativas sobre el conocimiento producido por la antropología y su utilidad social son completamente diferentes a las de la mirada extranjera. El sujeto/narrador pertenece a la misma unidad jurídico-política que su público lector, mientras que la población observada está sujeta a la norma administrativa impuesta por este público. Esto significa que las repercusiones de los datos y su interpretación, aunque se limiten a trabajos académicos (como tesis, disertaciones, artículos de revistas, libros científicos, etc.), podrían tener un impacto mucho más directo en las condiciones existenciales de estos pueblos. Las narrativas producidas no son sólo etnográficas: reflejan inevitablemente un diálogo subyacente, salpicado de consecuencias prácticas, con proyectos e ideologías nacionales, junto con diferentes formas potenciales de gobierno y ciudadanía. En estas condiciones, la práctica antropológica nunca puede desvincularse de las cuestiones y alternativas real o virtualmente presentes en el campo de las políticas indigenistas.

El surgimiento de la antropología brasileña

En la década que siguió al fin de la Segunda Guerra Mundial, al menos dos docenas de antropólogos que vivían y trabajaban en Brasil se unieron para crear un foro específico de discusión, fundando una asociación (la Asociación Brasileña de Antropología, ABA) que pudiera representarlos y estimular la investigación en la nueva disciplina. El organizador de una de las mesas redondas de la II Reunión Brasileña de Antropología (1955), Eduardo Galvão, el primer brasileño que se había doctorado pocos años antes en la prestigiosa Universidad de Columbia, propuso como tema de debate el asunto de cómo la investigación antropológica podía ayudar a preservar los pueblos y culturas indígenas del país. Se trataba, pues, de una cuestión de gran interés académico, que marcó un antes y un después en los modelos científicos que definirían la actuación de esta nueva especialidad científica en el país.

Darcy Ribeiro, que ya había realizado investigaciones de campo y escrito sobre los indígenas kadiwéu de Mato Grosso y los urubu-kaapor de Maranhão, había entablado una estrecha relación con Cândido Mariano da Silva Rondon, militar de alto rango y positivista, fundador del Servicio de Protección a los Indios (Serviço de Proteção aos Índios, SPI). Ribeiro dirigía entonces la División de Estudios e Investigaciones del SPI.

Roberto Cardoso de Oliveira, que se había licenciado en filosofía en 1953 por la Universidad de São Paulo y había sido invitado en 1954 por Ribeiro a trabajar como antropólogo en el Museo del Indio de Río de Janeiro, elaboró un informe que se presentaría al gobierno brasileño, un elemento clave en la propuesta de creación del Parque Indígena del Xingu. La región del Alto Xingú era un nicho ecológico situado cerca del centro geográfico del país, habitado por una docena de pueblos indígenas que recientemente habían empezado a verse afectados por la expansión de las explotaciones ganaderas y las actividades madereras. Los criterios y argumentos utilizados en la propuesta constituyeron los parámetros para la posterior puesta en marcha de procesos administrativos de reconocimiento de tierras indígenas, conformando un saber estatal que sirvió de base a la política indigenista brasileña.

En su conferencia, en la que resumió los debates de forma programática, Eduardo Galvão argumentó que los antropólogos deberían guiarse por dos lealtades básicas: el rigor de su propia ciencia y la preocupación por el destino de los pueblos indígenas del país. Fue este segundo tipo de lealtad, de naturaleza ética y política, el que abriría la agenda de la investigación antropológica en Brasil a los temas relacionados con los conflictos interétnicos, infundiendo a los estudios y análisis una mayor sensibilidad hacia los impactos, las pérdidas y las transformaciones experimentadas por las sociedades indígenas tras sus contactos con las fronteras en expansión de la sociedad nacional.

Buscando alternativas a los estudios sobre la aculturación

La aculturación fue uno de los temas dominantes en la antropología estadounidense de los años 1930 a 1950. Algunos investigadores extranjeros como Charles Wagley, James B. Watson, Kalervo Oberg, W. D. Hohenthal y Robert Murphy, entre otros, emplearon este enfoque para elaborar estudios monográficos sobre diversos pueblos indígenas de Brasil, como los terêna y kadiwéu, los cayuá, los mundurukú del río Madeira, los tenetehara del Maranhão y los pueblos indígenas del Nordeste.

Estos estudios fueron continuados posteriormente por investigadores que trabajaban en instituciones nacionales, contribuyendo a ampliar el conocimiento sobre cómo se produce el cambio social en diferentes contextos socioculturales. En el área de los estudios indígenas, podemos mencionar a los investigadores vinculados a la Escuela de Sociología y Política (Escola de Sociologia e Política) y a la Universidad de São Paulo (USP), como Herbert Baldus, Florestan Fernandes, Egon Schaden y Renate B. Viertler, que estudiaron, respectivamente, a los tapirapé, los tupí durante el período colonial, los guaraní y los actuales kamayurá. Adoptando un enfoque teórico similar para sus investigaciones en otras regiones del país, centradas no sólo en las sociedades indígenas, podemos citar también los estudios realizados por Thales de Azevedo, Arthur Ramos, Edson Carneiro, Nunes Pereira, René Ribeiro y L. A. da Costa Pinto, así como la inspiración culturalista encontrada en el trabajo de referencia de Gilberto Freyre.

El propio Eduardo Galvão, que había trabajado como ayudante de Charles Wagley en sus investigaciones con los tenetehara y cuya tesis doctoral había sido dirigida por éste, realizó un estudio sobre las relaciones entre indios y blancos en el Alto Río Negro (Amazonia). Basó su proyecto en el “continuum folk-urbano” desarrollado por el antropólogo y etnolingüista estadounidense Robert Redfield y utilizó ampliamente el concepto de aculturación. En otros trabajos, sin embargo, sugirió que un enfoque centrado exclusivamente en la aculturación tendría poco valor heurístico, argumentando que los factores supralocales que condicionan la existencia de cualquier comunidad indígena necesitaban incluir los factores supralocales que condicionan la existencia de cualquier comunidad indígena –tales como las características de la cultura caboclo (mestiza) circundante, el entorno natural, y los factores que determinan el avance y retroceso de las fronteras pioneras (Galvão 1957)–. El autor distinguió entre el simple registro de los cambios ocurridos en las culturas indígenas (que identificó como aculturación) y la investigación de los problemas vinculados al cambio cultural (que denominó asimilación). Galvão sugirió que los investigadores deberían explorar las situaciones de contacto más en términos de asimilación y menos en términos de aculturación.

Al discutir la situación de los pueblos indígenas del sur y del nordeste, Galvão observó que, aunque el contacto entre la cultura tribal y la cultura caboclo, en

estos casos, se remontaba a un tiempo considerable, no había llevado a una transformación completa de las poblaciones indígenas en caboclos (como había predicho erróneamente, por ejemplo, en su estudio con Wagley sobre los tenetehara). Lo que es importante captar aquí es que los dos grupos étnicos mantuvieron “configuraciones culturales diferentes”. En el caso de los caboclos, esto se debió a su limitada capacidad para asimilar la cultura y la tecnología indígenas. En el caso de la población indígena, esto surgió de la decisión de salvaguardar su estatus étnico, reforzando los elementos culturales identificados como “tradicionales” para garantizar el acceso a los recursos básicos para la supervivencia en zonas densamente pobladas. Para Galvão, este refuerzo de los valores tradicionales debe verse como un mecanismo de asimilación de los indígenas a las nuevas condiciones socioculturales, lo que significa que su integración se produce entre los sectores más empobrecidos y marginados de la población rural brasileña.

En algunos trabajos surgieron nuevas áreas de investigación. Los estudios realizados por Darcy Ribeiro, en particular, hicieron hincapié en el medio ambiente como factor explicativo de las instituciones sociales y la vida ceremonial indígenas, así como en los efectos disociadores de las epidemias y ciertas formas de contacto interétnico. En su libro más importante, Darcy Ribeiro (1970) presentó un amplio cuadro histórico de la integración de los pueblos indígenas en la sociedad brasileña, considerando los impactos diferenciales de las fronteras pioneras en sus formas de organización y cultura. Aunque describió el foco de su investigación como el “proceso de transfiguración [étnica y cultural]” –y cabe señalar aquí que la idea de transfiguración ya había sido empleada anteriormente por el antropólogo cubano Fernando Ortiz, fundador de los estudios afrocubanos–, Ribeiro no dejó de referirse a la aculturación. Fiel al materialismo cultural del antropólogo estadounidense Julian Steward y al marco teórico y programático del *Handbook of South American Indians* (serie monográfica de siete volúmenes editada por Steward y publicada por el Smithsonian Institution entre 1940 y 1947). En todas estas fórmulas, la preocupación básica del investigador seguía siendo el estudio del orden tribal tradicional, con el contacto visto únicamente en términos de sus aspectos negativos y destructivos, una fuente de desorden en la vida de la sociedad.

La noción de fricción interétnica

El punto de partida para la construcción de la noción de fricción interétnica fueron los debates sobre la aplicación del concepto de aculturación a las poblaciones indígenas de Brasil. Fue con esta noción, desarrollada por Roberto Cardoso de Oliveira, que un nuevo espacio para la investigación etnológica en Brasil comenzó realmente a tomar forma. Antes de explicar con más detalle esta teoría, es necesario hacer algunas breves observaciones sobre la trayectoria del autor.

Roberto Cardoso de Oliveira se licenció en filosofía por la Universidad de São Paulo en 1953. Al año siguiente, tras entrar en contacto con Darcy Ribeiro, aceptó la invitación para incorporarse al Servicio de Protección del Indio como antropólogo en el Museo del Indio (Museu do Índio). En 1958 se trasladó al Museo Nacional, donde, dos años más tarde, inició el primer curso de especialización en antropología del país. Ese mismo año emprendió su primer trabajo de campo, con los ticuna de la Amazonia. Bajo la supervisión de Florestan Fernandes, concluyó su maestría y doctorado en antropología estudiando a los indígenas Terena. En 1962, coordinó un proyecto de investigación a gran escala en la región central de Brasil, cuyo texto incluía la noción de fricción interétnica, que pronto se aplicaría en los proyectos de investigación emprendidos por sus alumnos y colaboradores. En 1968, en colaboración con David Maybury-Lewis, de la Universidad de Harvard, Cardoso de Oliveira amplió sus actividades de investigación en el Museo Nacional y ese mismo año fundó el primer curso de posgrado en antropología social (PPGAS). De 1972 a 1985, trabajó en la Universidad de Brasilia, donde también creó un programa de maestría (1972) seguido de un programa de doctorado (1981). Además, creó la revista *Anuário Antropológico* (1977), de la que fue redactor jefe durante muchos años. De 1985 a 1991, cuando se jubiló, fue profesor de la Universidad Estatal de Campinas, donde recibió el título de profesor emérito. En sus últimos años, volvió a vivir en Brasilia, donde enseñó en el Centro de Investigación y Posgrado sobre las Américas (CEPPAC). Autor de una extensa obra, de la que sólo algunos aspectos pueden mencionarse en este texto, fue también un “constructor institucional” y desempeñó un papel central en el establecimiento de la antropología como disciplina científica en Brasil.

La primera formulación de la noción de fricción interétnica apareció en 1962, cuando Cardoso de Oliveira presentó el marco teórico que orientaría las investigaciones realizadas con los terêna, ticuna, gavião, krahô, suruí y asuriní. Al proponer que los proyectos de investigación se centraran en los aspectos relacionados con el contacto entre los pueblos indígenas y la sociedad nacional, Cardoso de Oliveira trató de distanciar estos nuevos estudios de otros dos enfoques analíticos del mundo rural brasileño. Uno caracterizado por la concentración casi exclusiva en los aspectos locales (estudios comunitarios) y el otro orientado hacia la descripción de procesos más amplios percibidos como transformadores de las relaciones sociales y del conjunto de actitudes asociadas al campesinado (estudios de modernización).

Dos aspectos fueron destacados por Cardoso de Oliveira como cruciales para la definición de fricción interétnica, permitiendo contrastar este concepto con el enfoque de la aculturación. En primer lugar, el término elegido por el autor (fricción) ya centraba la atención del investigador en los aspectos conflictivos de la transmisión cultural, que inevitablemente implica intereses y valores contradictorios. Era necesario ir más allá de los aspectos consensuados, voluntarios

y pacíficos que implica la idea de transmisión cultural y pensar en un proceso primordialmente conflictivo.

Las imágenes y las metáforas no son meros vehículos de difusión de ideas y significados: constituyen al actor que las crea, ayudándonos a distinguir la posición del autor de otras líneas y enfoques teóricos. Según los diccionarios portugueses, el término fricción indica “el acto de frotar la superficie de un cuerpo contra la de otro” o, de forma más general, “un estado de conflicto entre personas”. Así pues, la elección de la palabra “fricción” ya indicaba la preocupación de Cardoso de Oliveira por hacer hincapié en la interacción y el conflicto continuos como componentes estructurales del conflicto interétnico. Al suprimir de sus escritos términos como “transmisión”, “adopción” y “aculturación”, Cardoso de Oliveira modificó el enfoque de la investigación antropológica, diferenciándola tanto del enfoque adoptado por los estudios británicos del “contacto cultural”, expresión preferida por autores como Meyer Fortes, Lucy Mair y Audrey Richards, como de los “estudios de aculturación”.

En segundo lugar, Cardoso de Oliveira sustituyó el énfasis exclusivo en la cultura por un enfoque más sociológico, añadiendo que, en su opinión, el objetivo del análisis no debía ser el “patrimonio cultural” (el que se conserva principalmente en la memoria de los nativos más antiguos, con su profundo conocimiento de mitos y rituales), sino el “contacto interétnico”: en otras palabras, las relaciones sociales que se establecen concretamente entre las poblaciones estudiadas (Cardoso de Oliveira 1964). En este sentido, la noción de “fricción interétnica” anticipa el cambio de la antropología, defendido más tarde por Fredrik Barth (1969), del énfasis en los grupos étnicos como “unidades portadoras de cultura” a su eficacia social como “tipos organizativos”.

Al sugerir una interacción continua entre dos sociedades, la noción de fricción interétnica subvertía el tipo de imágenes y conceptos que describían el contacto como algo accidental y episódico, viéndolo como un fenómeno exclusivamente perturbador que conducía a un estado de desorganización o colapso social. A la inversa, incluso en términos de sus asociaciones inconscientes, la teoría de la fricción interétnica presumía que la condición de los pueblos indígenas no era ni temporal (anticipando su completa asimilación final a la sociedad nacional) ni algo esencial y permanente (una cualidad que sólo podía desaparecer mediante la extinción física de sus portadores).

Sin embargo, Cardoso de Oliveira integró el concepto de fricción interétnica con la noción de sistema interétnico, formado por “dos poblaciones dialécticamente ‘unificadas’ a través de intereses diametralmente opuestos, aunque interdependientes, por paradójico que parezca” (Cardoso de Oliveira 1962: 84-85). En su opinión,

los sistemas societales interactuantes acababan funcionando como subsistemas de otro sistema más inclusivo, definido por él mismo como sistema interétnico.

En un artículo posterior, Cardoso de Oliveira desarrolló una noción utilizada de forma práctica en textos anteriores. El “potencial de integración” de una sociedad indígena correspondía a “aquellas características del sistema interétnico que, presentes en la situación de contacto, podrían tomarse como elementos responsables de la integración” (Cardoso de Oliveira 1978: 87). Destacando la existencia de diferentes niveles en los que opera el sistema interétnico (económico, social y político), subrayó la necesidad de comprender los mecanismos de integración a través de los cuales se crean dependencias mutuas entre actores sociales pertenecientes a diferentes grupos étnicos. Tomando como ejemplo el nivel económico, observó que en muchas situaciones la población indígena proporcionaba materias primas y dependía de los bienes suministrados por los blancos, ocupando estos últimos una oposición recíproca (Cardoso de Oliveira 1978: 88).

Otra formulación importante señalada en el mismo artículo fue el establecimiento de una equivalencia lógica entre la noción de fricción interétnica y lo que los sociólogos llaman *lucha de clases*. El autor sostenía que los subsistemas tribal y nacional que constituyen el sistema interétnico mantienen la misma correspondencia lógica encontrada entre las clases sociales y la sociedad brasileña (Cardoso de Oliveira 1978: 85). Posteriormente, el autor profundizó su análisis, observando que esta equivalencia lógica (“aunque no ontológica”) no implica negar o ignorar el hecho de que el subsistema tribal pueda ocupar una posición en la estructura de clases. En sus formulaciones posteriores, desarrolló la idea de que no se trata de fenómenos mutuamente excluyentes, sino de diferentes tipos de divisiones que pueden utilizarse para conceptualizar la diferencia entre grupos sociales, haciendo hincapié unas veces en la división étnica y otras en la división de clases.

Sólo para dar una idea de la amplitud de estos estudios, podemos enumerar algunos de los principales autores y proyectos de investigación vinculados a este enfoque durante sus dos primeras décadas: Roque de Barros Laraia, sobre los Suruí y Assurini, y Roberto Da Matta sobre los Gavião y Apinajé, Julio Cezar Melatti sobre los Kraho y Canella, Silvio Coelho dos Santos sobre los Xokleng, Paulo Marcos Amorim sobre los Potiguara, Marcos de Magalhães Rubinger sobre los Maxacali, y Edson Diniz Soares sobre los Macuxi.

Diálogos internacionales

Los diálogos y reflexiones sobre algunas de las teorías formuladas por sociólogos y antropólogos extranjeros desempeñaron un papel importante en la elaboración de la teoría de los sistemas interétnicos. Para empezar, podemos recordar la

noción de “situación colonial” desarrollada por George Balandier (1955) en su estudio de las antiguas sociedades africanas reunidas en estados-nación bajo el dominio colonial. Cardoso de Oliveira (1964) empleó este concepto para subrayar los aspectos conflictivos y autoritarios de la situación de contacto, comparando la condición de los pueblos indígenas –política y jurídicamente– a la de naciones ocupadas. Otra formulación teórica que contribuyó a la conceptualización de las fricciones interétnicas fue la noción de “colonialismo interno”, empleada tanto por Rodolfo Stavenhagen como por Pablo González Casanova. La cuestión del colonialismo interno, rápidamente incorporada a la teoría de la fricción interétnica, también pretendía ofrecer alternativas tanto al enfoque culturalista de los estudios regionales como al tradicional análisis de las clases sociales.

Estas teorías sirvieron de inspiración a una nueva generación de antropólogos latinoamericanos. En una reunión celebrada en 1971 se redactó la Declaración de Barbados. En ella se criticaba duramente la labor de las iglesias y los estados entre los pueblos indígenas de la región y se proponían nuevas normas profesionales de investigación y el compromiso de los antropólogos con las luchas y reivindicaciones indígenas (Dostal 1972). Aunque no participó en esta reunión, ni en las que siguieron, la importancia de Roberto Cardoso de Oliveira fue sin duda reconocida, ya que uno de los principales organizadores de la reunión, el austriaco Georg Grünberg, que había mostrado un gran interés por los estudios de contacto interétnico durante un período en Brasil, acabó llamando al simposio “Estudios de áreas de fricción interétnica en América Latina”.

Posteriormente, Cardoso de Oliveira trató de asociar la noción de fricción interétnica a una nueva problemática derivada de la investigación sobre la construcción de identidades étnicas. Para ello se apoyó especialmente en un texto clásico de Fredrik Barth (1969) al que hizo numerosas alusiones en sus obras. La idea de que los grupos étnicos nacen en situaciones de interacción, que implican aspectos de conflicto e interdependencia, también es compartida por Barth. Sin embargo, el esquema analítico de este último, en el que la noción de integración no ocupa un papel central, está más abierto al estudio de la variabilidad de las situaciones, permitiendo conceptualizar un abanico de posibilidades que van desde casos de simbiosis a otros en los que los grupos no están organizados según líneas étnicas, desde interdependencias ecológicas y económicas a otras de carácter político y ritual.

Cardoso de Oliveira también debatió con varios autores británicos que exploraron la formación de categorías étnicas, entre ellos John Clyde Mitchell y Abner Cohen. Estas fueron importantes fuentes de inspiración para los proyectos de investigación a corto plazo que llevó a cabo en México y Cataluña. Algunas de las investigaciones llevadas a cabo por sus colegas y alumnos en los años posteriores también siguieron esta línea, lo que dio lugar a interesantes resultados académicos (Baines 1991, Faulhaber 1998, Ramos 1980).

Evaluaciones posteriores y contemporáneas

Aunque la noción de fricción interétnica surgió en los años sesenta y se utilizó habitualmente hasta los ochenta, hasta hoy existen relativamente pocos intentos de evaluar críticamente este enfoque.

Un grupo de antropólogos brasileños ha tratado de examinar los estudios de contacto entre los pueblos indígenas y la sociedad brasileña a través de algunas de las categorías centrales del análisis marxista (como modo de producción, formación económico-social, etc.). Algunas referencias dispersas a los conceptos y temas desarrollados por Ribeiro sugieren que estos autores prefieren la noción de “transfiguración” a la de “fricción interétnica”, aunque sin llegar a producir una evaluación crítica. Colaboró estrechamente con estos autores Paulo Marcos Amorim, antiguo alumno de Cardoso de Oliveira, que realizó investigaciones con los indígenas potiguara. Destacó el componente fuertemente asimétrico de los sistemas interétnicos al demostrar que, mientras los indios dependían de los blancos para obtener bienes y dinero, la dependencia de los blancos de la producción indígena o del suministro de mano de obra era prácticamente nula. En lugar de seguir un enfoque basado en las clases sociales, Amorim adaptó sus observaciones a la teoría de los sistemas interétnicos describiendo la situación de los pueblos indígenas del nordeste como un caso límite del potencial de integración.

Uno de los últimos alumnos supervisados por Cardoso de Oliveira en la Universidad de Brasilia y su constante interlocutor, João Pacheco de Oliveira, que también estudió a los ticuna y realizó investigaciones a largo plazo entre ellos, produjo una evaluación de la teoría del contacto interétnico veinte años después de su formulación original (Pacheco de Oliveira 1985). Para Pacheco de Oliveira, la imagen de la fricción, que inicialmente tuvo la virtud de alentar a los investigadores a investigar la dimensión constitutiva, creativa e impredecible del conflicto, más tarde, durante una segunda fase intelectual, se integró con las categorías analíticas de una sociología funcionalista, replanteando el conflicto como un simple desajuste temporal. Al incorporar el concepto de fricción interétnica a una lógica de sistemas en mutuo equilibrio, la teoría del contacto interétnico se limitaba a tratar una única modalidad de conflicto, que podía corregirse y superarse. La contradicción entre un pueblo indígena y la sociedad nacional perdería así su radicalidad. Así, se consideraba que estas entidades sólo contribuían, mediante una transformación mutua y gradual, a la supervivencia del sistema interétnico.

El concepto básico de la teoría del contacto interétnico se convertiría así en el de “integración social”, que según Cardoso de Oliveira designa el proceso responsable de la constitución de un sistema interétnico: este último se transformaría así en el verdadero objeto de investigación. En el prefacio a la cuarta edición de su monografía sobre los ticuna, Cardoso de Oliveira respondió amistosamente a

esas críticas, considerándolas expresión de una “buena polémica”. Sostiene, sin embargo, que nunca pretendió que la “fricción interétnica” fuera una teoría –ni siquiera un concepto– y que, como herramienta de investigación, está marcada por la tensión entre los diferentes paradigmas existentes en la disciplina, lo que hace inútil esperar la unidad de una teoría (Cardoso de Oliveira 1994: 185-89).

Para superar lo que consideraba las limitaciones de la “fricción interétnica”, Pacheco de Oliveira entabló un diálogo con la antropología política y una relectura de la obra de Max Gluckman y Fredrik Barth. Radicalizando el enfoque procesualista, sugirió la noción de *situação histórica* (situación histórica) como herramienta para explicar las ambigüedades y potencialidades del contacto interétnico, situado dentro de relaciones históricas de dominación y poder y operando a diversas escalas. El campo intersocietal –evitando el uso de la noción de sistema interétnico– no resulta de una homogeneidad de códigos, significados o puntos de referencia para la acción, ni excluye en ningún sentido la existencia de múltiples lecturas de los mismos papeles y acontecimientos por parte de diferentes actores. Es precisamente esto lo que posibilita un juego de tensiones, manipulaciones y alternativas que permite la co-presencia simultánea de grupos y personas tan diversos en un mismo espacio (Pacheco de Oliveira 1988: 57, 59, 266). En los últimos años, esta noción se ha aplicado a la investigación con otros pueblos indígenas, como los kaiowá, terena, kaxinauá, mura, witoto, canella, fulnio, tremembé y tupinambá, así como al estudio de los movimientos indígenas y al tema de los indígenas en las ciudades.

En un texto crítico de 1979, Roberto Da Matta cuestionó la teoría del contacto interétnico, afirmando que esta “antropología de la integración” toma la sociedad brasileña –especialmente su estructura económica– como el factor determinante absoluto de las sociedades indígenas, limitándose a investigar la especificidad de sus culturas de forma meramente tangencial. La crítica más dura se dirigió a Ribeiro, en cuya obra identificó un enfoque paternalista, al tiempo que rechazó las premisas evolucionistas de su postura teórica. En todo caso, Da Matta propone claramente una demarcación de líneas de estudio en la antropología brasileña, situándose en oposición a Cardoso de Oliveira. El texto –de hecho, el prólogo a la segunda edición de un libro que resultó de un proyecto de investigación sobre las relaciones interétnicas en Brasil Central– buscaba, por el contrario, precisamente fortalecer y valorizar una nueva línea de estudios, representada por la investigación que su autor estaba realizando en ese momento sobre las culturas y rituales indígenas de la sociedad brasileña a través de un enfoque inspirado en el estructuralismo francés.

En las décadas siguientes, esta división teórica tendió a profundizarse entre, por un lado, los estudios de contacto interétnico y, por otro, una etnología americanista de inspiración lévi-straussiana. En un estudio de la literatura etnológica brasileña

publicado en 1994 por la *Annual Review of Anthropology*, Eduardo Viveiros de Castro, antropólogo que estudió a los yawalapiti y araweté y que inicialmente fue supervisado por Roberto da Matta, evitó toda mención a los estudios de contacto interétnico, por considerarlos extrínsecos a la etnología. Algunos años después, en una extensa revisión de trabajos recientes en etnología, esta vez dirigida a un público brasileño, hizo explícita su crítica a los estudios de contacto interétnico, marcando en particular sus divergencias con el enfoque representado por Pacheco de Oliveira (Viveiros de Castro 1999).

También es interesante mencionar los diálogos que la investigación sobre el contacto interétnico en Brasil estableció con la antropología contemporánea. En un libro de 2005 de gran importancia y considerable impacto teórico y político, Anna Lowenhaupt Tsing, que llevó a cabo una investigación a largo plazo con el pueblo meratu de Indonesia y trabaja como profesora en la Universidad de California-Santa Cruz, independiente de la opinión de Cardoso de Oliveira, también utilizó el concepto de fricción como idea central. Inspirada en la crítica cultural, se centra en la coproducción de culturas, un proceso que va desde las interconexiones locales hasta el entrecruzamiento en medio de conexiones globales. Lo que ella denomina “fricción” no se limita a las líneas étnicas: también abarca “las cualidades incómodas, desiguales, inestables y creativas de la interconexión a través de la diferencia” (Tsing 2005: 4, véase también 25). Ciertamente, una comparación entre cómo se utiliza actualmente el término “fricción” en otros contextos etnográficos y cómo se aplicó para la investigación sobre los pueblos indígenas en Brasil sería muy estimulante para el desarrollo de herramientas de investigación y un diálogo teórico.

Para concluir, es fundamental destacar que, más que un conjunto de conceptos y teorías, la fricción interétnica constituye una de las líneas fundamentales de investigación de la etnología brasileña, un enfoque que orientó y coordinó una vasta gama de estudios sobre los pueblos indígenas y su interacción con la sociedad brasileña. Como línea de investigación, propuso un nuevo objeto de estudio (como la situación de contacto, muy poco investigada por la antropología dominante en la época), obligando a los investigadores a desarrollar un estudio etnográfico más amplio de los fenómenos que trascienden el ámbito local y una mayor conciencia del papel y las acciones del Estado. Fue igualmente decisiva en la creación de nuevas normas científicas y profesionales para consolidar la antropología en el país, incluida la promoción de debates que eran nuevos incluso en el contexto internacional de la época. Un ejemplo es su cuestionamiento de varios tabúes coloniales, como la antropología como disciplina que mira desde lejos; la separación radical entre ciencia pura y aplicada; y la división entre etnología e historia. También estimuló debates sobre la responsabilidad social del antropólogo y las raíces sociales de los científicos y las teorías sociales. Las intersecciones entre la agenda marcada por esta línea de investigación y los estudios poscoloniales desarrollados en los países anglosajones son numerosas,

y encierran el potencial para debates y comparaciones que podrían contribuir a avances tanto en la etnografía como en la teoría antropológica.

Referencias citadas

- Baines, Stephen G. 1991. *“É a FUNAI que sabe”: A frente de atração Waimiri-Atroari*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi.
- Balandier, George. 1955. *Sociologie actuelle de l’Afrique noire*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Barth, Fredrik, ed. 1969. “Introduction”. En: *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*. pp. 1-29. Boston: Little, Brown.
- Cardoso de Oliveira, Roberto. 1994. “Posfácio 1994: Trinta Anos Depois”. En: *O índio e o mundo dos brancos*. pp. 183-190. 4th ed. Campinas, Brazil: Editora da Unicamp.
- _____. 1978. “Problemas e hipóteses relativos à fricção interétnica.” En: *Sociologia do Brasil indígena*. pp. 83-129. 2nd ed. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro.
- _____. 1964. *O índio e o mundo dos brancos*. São Paulo: Difel.
- _____. 1962. Estudo de áreas de fricção interétnica no Brasil: Projeto de Pesquisa. *América Latina*. 5 (3): 85-90.
- Da Matta, Roberto. 1979. “Prefácio a 2a edição”. En: Roque de Barros Laraia y Roberto Da Matta (eds.), *Índios e castanheiros: a empresa extrativa e os índios do médio Tocantins*. pp. 19-35. São Paulo: Difel.
- Dostal, Walter, ed. 1972. *The Situation of the Indian in South America*. Geneva: World Council of Churches.
- Faulhaber, Priscila. 1998. *O lago dos espelhos: Etnografia do saber sobre a fronteira em Tefé/Amazonas*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi.
- Galvão, Eduardo. 1957. Estudos sobre a aculturação dos grupos indígenas do Brasil. *Revista de Antropologia*. 5 (1): 67-74.
- Ortiz, Fernando. 1983. *El contrapunteo cubano del azúcar y del tabaco*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- Pacheco de Oliveira, João. 2008. Um semeador da antropologia. *Mana: Studies in Social Anthropology*. 14 (2): 587-96.
- _____. 1988. *O nosso governo: Os Ticunas e o regime tutelar*. São Paulo: Editora Marco Zero.
- _____. 1985. “Fricção Interétnica”. En: *Dicionário de Ciências Sociais*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas.
- Ramos, Alcida Rita Ramos. 1980. *Hierarquia e simbiose. Relações intertribais no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora Hucitec.
- Ribeiro, Darcy. 1970. *Os índios e a civilização*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira.

- Santos, Sílvio Coelho dos. 1970. *A integração do índio na sociedade regional: A função dos postos indígenas em Santa Catarina*. Florianópolis: Editora da UFSC.
- Stavenhagen, Rodolfo. 1963. Clases, colonialismo y aculturación: Ensayo sobre un sistema de relaciones interétnicas en Meso-América. *América Latina*. 6 (4): 89-103.
- Tsing, Anna Lowenhaupt. 2005. *Friction: An Ethnography of Global Connection*. Princeton: Princeton University Press.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 1999. "Etnologia brasileira". En: Sérgio Miceli (ed.), *O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)*. Vol. 1. pp. 109-223. São Paulo: Editora Sumaré.