

Una antropología sin muros

Ensayos sobre diferencia
y otredad

João Pacheco de Oliveira



Universidad Nacional Mayor de San Marcos
Universidad del Perú. Decana de América
Fondo Editorial

UNA ANTROPOLOGÍA SIN MUROS

JOÃO PACHECO DE OLIVEIRA

Una antropología sin muros

Ensayos sobre diferencia y otredad

Traducción de Pablo Sandoval / Sol Montoya Bonilla (cap. 1)



Universidad Nacional Mayor de San Marcos
Universidad del Perú. Decana de América
Fondo Editorial

Pacheco de Oliveira, João

Una antropología sin muros. Ensayos sobre diferencia y otredad / João Pacheco de Oliveira. 1.^a ed. Lima: Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2025. Traducción de Pablo Sandoval y Sol Montoya Bonilla (cap. 1).

268 pp.; 17 x 24 cm

Amazonía / etnografía / etnología / otredad / territorio

ISBN 978-9972-46-775-2

Hecho el depósito legal en la Biblioteca Nacional del Perú n.º 2025-06486

Primera edición

Lima, julio de 2025

© Universidad Nacional Mayor de San Marcos

Fondo Editorial

Av. Germán Amézaga n.º 375, Ciudad Universitaria, Lima, Perú

(01) 6197000, anexos 7529 y 7530

fondoedit@unmsm.edu.pe

© João Pacheco de Oliveira

© De la traducción: Pablo Sandoval / Sol Montoya Bonilla (cap. 1)

Dirección General de Bibliotecas y Publicaciones

Pablo Sandoval López, director

Dirección del Fondo Editorial y Librería

Luis Alberto Suárez Rojas, director

Cuidado de edición

Luis Eduardo Zúñiga Morales

Corrección de estilo y diagramación de interiores

Josseline Vega Vicente, Rodrigo Galloso Cossios, Selene Chiroque Inga
y Raúl Huerta

Diseño de cubierta

Angello Chirinos Villanueva

Impreso en el Perú / *Printed in Peru*

Queda prohibida la reproducción total o parcial de la presente edición, bajo cualquier modalidad, sin la autorización expresa del titular de los derechos.

Índice

Prefacio	9
Agradecimientos	19

I

Etnografía en situación colonial / 21

La situación etnográfica como una tríada	23
Memorias del terror en la Amazonía contemporánea y la manifestación de la diferencia	57
La lucha por el territorio: clave analítica para la reorganización de la cultura y del protagonismo contemporáneo	83

II

Antropologías en plural / 107

Descolonizando prácticas y autorrepresentaciones de la antropología	109
Los objetos de la antropología. Cuatro alegorías para reducir al Otro	129
Tradiciones etnográficas y formas de construcción de la otredad	147

III

Ensayos de una antropología libertaria / 165

Una antropología comprometida con el destino de los indígenas. Darcy Ribeiro como antropólogo	167
--	-----

La etnología como estudio de «situaciones críticas»: Roberto Cardoso de Oliveira	187
«No meros objetos de estudio»: silencios, resistencias y renovación de la antropología brasileña	203
Por una academia sin muros y una antropología dialógica	231
Fuente de los artículos originales	241
Bibliografía	243

Prefacio

La alegoría de una antropología sin muros es una invitación a pensar la disciplina a partir de la etnografía de procesos concretos de producción de conocimiento, más que de normas abstractas. Anima a pensar una disciplina sin dueños y sin exclusiones *a priori*, en un ejercicio permanente de diálogo, intersubjetividad y comprensión del otro en su diferencia. Requiere estar dispuesto a enfrentar sus presupuestos epistémicos y compromisos de poder subyacentes, lo que implica reflexionar críticamente sobre sus límites y potencialidades, y cuidar de no incurrir en omisiones ni ceder a orgullos excesivos. Requiere aceptar el reto de pensar los usos y aplicaciones sociales de la disciplina no como factores externos, circunstanciales y supuestamente solo pragmáticos, sino como parte de un movimiento hermenéutico para comprender las raíces sociales de la antropología.

La inspiración fundadora de la antropología fue el conocimiento del «otro», realizado no solo a través de libros, documentos y archivos anteriores, sino mediante el contacto directo, intenso y relativamente prolongado del investigador con formas de vida y pensamiento distintas. En este movimiento, que le implica intensamente, están en juego su propio cuerpo y subjetividad. En la experiencia etnográfica, la curiosidad y la fascinación deben predominar sobre el miedo y el etnocentrismo, porque sin ello la investigación no puede despegar. Como resultado, surgen las características del trabajo etnográfico, con el extrañamiento (es decir, una diferencia que genera una pregunta, no un rechazo), la observación (precisa y respetuosa), el compartir (como inmersión y posibilidad de verificar hipótesis) y la interpretación (como comprensión hermenéutica).

En sus marcas históricas de nacimiento, la antropología emerge como la ciencia de lo no occidental. A primera vista, esto indica una doble barrera, espacial y temporal, entre el sujeto y el objeto de conocimiento. Pero hay un aspecto crucial que permanece implícito y eficiente, aunque impensado: este proceso de conocimiento requiere y presupone una relación de poder (Pacheco de Oliveira, 2024).

Aunque los objetos de la antropología ya no son exclusivamente los llamados «pueblos primitivos» (o, más en general, aquellos que no están integrados en la modernidad y la economía capitalista), las expectativas infundidas en la disciplina siguen esperando que cada investigador repita esta experiencia temporal, existencial y cognitiva. La asimetría fundacional, evidenciada en las barreras de clase, raza, género, religión y otras formas de marcaje identitario, otorga así al investigador el monopolio del registro y la interpretación, lo empodera como narrador, al tiempo que cosifica y priva de vida y dinamismo a lo investigado. De ahí que toda etnografía presuponga una relación de poder, en la mayoría de los casos revestida de una condición colonial.

¿Es posible superar los efectos que esa dimensión irreflexiva del poder tiene en el proceso de producción de conocimiento? La alteridad es erróneamente pensada de forma aislada, como referida a una acción sin interlocutor o a una simple imagen reflejada en un espejo. Sin embargo, las identidades no se asumen en contextos libres y no deben verse ingenuamente como expresiones puras o espontáneas, sino como el resultado de juegos de poder y «otredad» (es decir, construcciones hechas por otros e impuestas a un agente social).

La diferencia no es algo objetivo, independiente de un sujeto de conocimiento y sin la dimensión de la reflexividad. Es imprescindible partir de la interacción, de la formación de una comunidad (en el sentido weberiano y también en la teoría del discurso). Actuaciones, expectativas y normas que solo tienen sentido cuando se experimentan en las relaciones existentes y dentro de situaciones concretas. Una ontología no existe en abstracto, sin conflictos ni cambios, y no puede borrar la polifonía de la vida social.

La forma más correcta, en mi opinión, de intentar minimizar esta relación de poder subsumida en la investigación es construir el papel de investigador junto con la comunidad investigada. Este papel no está garantizado en modo alguno por un título o una autorización académica. En otras palabras, el investigador debe asumir compromisos concretos con la comunidad que justifiquen su presencia en ella para ambas partes y que, de alguna manera, establezcan sus posiciones y directrices. En lugar de una ética abstracta y externa, las situaciones etnográficas exigen de los etnógrafos compromisos y acciones muy diferentes.

No creo que sea moralmente justificable que los antropólogos se sientan distanciados de la comunidad con la que han investigado y vivido intensamente según unas reglas consensuadas. El distanciamiento espacial, con el

retorno y la reinserción en la vida universitaria, no debe implicar la extinción de este compromiso, sino su reconfiguración.

La selección de artículos que componen este libro no tuvo como objetivo principal proporcionar a los lectores peruanos y latinoamericanos ayudas etnográficas e históricas para la comprensión de Brasil o de su dimensión indígena. Ya lo hice en un libro traducido al español (Pacheco de Oliveira, 2019a)¹, al que se puede acceder gratuitamente en mi sitio web².

La intención básica es presentar algunos estudios que contribuyan al debate sobre cuestiones centrales de la antropología, planteando algunas hipótesis y alegorías que estimulen una mirada más crítica y que puedan hacerla más capaz de responder a los desafíos contemporáneos. Se trata de buscar una antropología que esté en sintonía con la discusión sobre sus presupuestos, aplicaciones y compromisos. Una antropología que pueda combatir las desigualdades sociales, los prejuicios y las exclusiones, ayudando a los grupos sociales oprimidos a obtener reconocimiento y derechos.

La primera parte de este libro, titulada «Etnografía en situación colonial», presenta tres experiencias de investigación, dos de ellas a escala local, con los indígenas ticuna de la Amazonía brasileña, y la tercera, a escala nacional, con la cuestión de la formación de los territorios indígenas. Aunque cada capítulo está anclado en investigaciones concretas, la atención se centra siempre en cuestiones más generales que afectan a las interpretaciones y la teoría antropológicas. Incluso consideré incluir otro capítulo que abordara el estudio de la llamada etnogénesis, que ha sido un tema importante en artículos y colecciones (Pacheco de Oliveira, 2010 y 2019b), pero opté por no hacerlo porque las ideas principales están en artículos que ya han sido traducidos al español y son de fácil acceso.

El primer capítulo problematiza la ilusión dualista y reduccionista de que el encuentro etnográfico solo tiene lugar entre un investigador y la comunidad estudiada en condiciones definidas por el primero, como un experimento de laboratorio. En lugar de ser rehén de las autorrepresentaciones del antropólogo, es crucial adoptar una postura etnográfica frente a la investigación de campo, considerando que ambos están inmersos en la misma «situación etnográfica» (Pacheco de Oliveira, 2019a), en la que esa relación se redefine

1 Existe también una versión en francés publicada en 2022.

2 www.jpoantropologia.com.br

y replantea concretamente en función de diferentes expectativas y roles. La situación etnográfica también incluye a otros actores sociales, movidos por otros intereses y valores, que también pueden intervenir en la forma en que se lleva a cabo la investigación y en sus resultados.

Basándome en la experiencia de Curt Nimuendajú (1883-1945), el más importante estudioso de los pueblos indígenas de Brasil, muestro cómo en este caso, bajo la aparente relación dual entre el etnógrafo y los indígenas, se revela una tríada, cuyo tercer elemento es el jefe cauchero que, según la costumbre local, es el dueño y señor de los indígenas³. Sin la anuencia y el apoyo de este poderoso personaje, la investigación etnológica luego se convertiría en una experiencia dramática. El ejercicio de una etnografía densa y una relación de reciprocidad y amistad con los indígenas llevó al investigador a ser identificado por los lugareños como un antagonista y a ser objeto de represalias cada vez más duras. Para los indígenas, en cambio, fue concebido de una forma que nunca había imaginado, revestido de poderes mágicos, incluso incorporado a un movimiento mesiánico en curso en la región. La situación etnográfica tiene sus propias reglas y dinámicas, y el investigador solo puede controlarla hasta cierto punto, que es lo que intento mostrar en este texto.

El segundo capítulo revela cómo tiene lugar la compleja construcción de un hecho etnográfico. Muchos de los datos que aparecen en las monografías antropológicas no fueron realmente observados por el investigador, sino que proceden de narraciones hechas por los indígenas que son difíciles de verificar. Por el contrario, Bronislaw Malinowski, influido por el conductismo y las ciencias físicas y naturales, defendía que los relatos realizados por los indígenas debían ser verificados y confirmados por el investigador antes de ser considerados hechos etnográficos. Sin embargo, esto no es posible en el caso de muchos de los registros y declaraciones contenidos en las monografías.

Los diferentes relatos de un caso de violencia extrema contra los indígenas ticuna hacen que la certeza del hecho etnográfico se desvanezca y ponga en debate los límites entre realidad y ficción. La noción de «comunidad de comunicación», traída de la filosofía y de la teoría del discurso, y que he intentado aplicar a la investigación antropológica, me parece una herramienta de

3 En otros contextos de la existencia de los ticuna, para mantener la analogía con la geometría, podría hablar de un cuadrilátero, considerando también la presencia de la agencia oficial indigenista, el Servicio de Protección al Indio (SPI).

investigación esencial, que rescata la multiplicidad de narradores y la polifonía de la vida social. Las fronteras entre realidad y ficción están en permanente disputa entre los lugareños, los indigenistas y los indígenas. Utilizada como herramienta etnográfica, permite también comprender la localización de cada acto de investigación, así como la dinámica de un proceso de investigación.

En su momento final, la perspectiva indígena emerge con gran vigor, expresando su irreductible diferencia epistemológica y su exterioridad frente a las interpretaciones de indígenas y lugareños. «Esta es una realidad, confiamos en ella». Recupera memorias de su experiencia histórica de haber vivido el genocidio en el pasado y de sufrir hoy las actuales irrupciones de racismo y violencia extrema, no creíbles a los ojos de los demás blancos. Solo su relación de compromiso y alianza con el etnógrafo les permite compartir con él estos hechos, que ya habían sido objeto de anteriores experiencias frustrantes en otras comunidades de comunicación.

El tercer capítulo trata de la construcción de los territorios indígenas. Los antiguos espacios habitados por los pueblos indígenas antes de la colonización son referencias cruciales para su cosmología, su universo ritual y sus conocimientos tradicionales. Sin embargo, una parte significativa de estos espacios muchas veces no permaneció bajo el control de los pueblos indígenas, sino que fueron invadidos y sufrieron una explotación económica depredadora; sufrieron una transformación medioambiental radical y ahora albergan extensas comunidades rurales y ciudades. Al mismo tiempo, para escapar de la esclavitud y el genocidio, los pueblos indígenas han sido desplazados forzosamente de sus antiguos territorios y han emprendido procesos de diáspora a lo largo de la historia, ocupando nuevos espacios, apropiándose de otros entornos y desarrollando nuevas tecnologías.

Sus demandas actuales son mucho más complejas que las de sus antepasados de siglos atrás e implican recuperar las diferentes trayectorias de familias y comunidades, y compatibilizar sus estrategias políticas y económicas. Los frentes de expansión colonial, muy diferentes entre sí, dieron lugar a formas muy distintas de resistencia, negociación y adaptación entre los indígenas, lo que implica proyectos políticos contrapuestos e incluso contradictorios.

La investigación de estos procesos políticos ha establecido un importante campo de estudio en la antropología brasileña, el de los procesos de territorialización (Pacheco de Oliveira, 2022a), que está conectado al estudio de la

historia, el derecho, las políticas públicas, la arqueología, la sociología y la ciencia política. El texto señala claramente que en el Brasil actual la lucha por el reconocimiento de un territorio es el factor determinante en la autoconstrucción de la organización social, la cultura y la identidad de los pueblos indígenas contemporáneos.

La segunda parte de este libro, titulada «Antropologías en plural», se centra en la relación entre las antropologías de los países ricos y el desarrollo de las antropologías en Brasil y América Latina. Aquí no utilizo una dicotomía que jerarquiza y separa, como la distinción entre «antropologías centrales y periféricas», ni pienso como «segundas» «nuestras antropologías» (Restrepo y Sandoval, 2024). Prefiero guiarme por la idea de que el surgimiento de la antropología es un fenómeno mundial que tiene lugar en múltiples contextos, con formas y propósitos que pueden ser distintos (Ribeiro y Escobar, 2009).

Las escuelas de pensamiento, vistas como matrices de la disciplina, son las herramientas habituales para construir una historia positivista de la antropología. Destacan tanto autores como obras y establecen genealogías que conectan generaciones, al mismo tiempo que la producción de antropologías dominantes se expande y difunde por distintas partes del mundo, colonizando y subsumiendo formas de producción de conocimiento locales y regionales.

En los textos aquí presentados, me opongo a esta creencia en la transmisión automática y pasiva de conceptos y métodos de Europa y Estados Unidos a los diferentes países de las Américas. El sentido y la dinámica de la incorporación de estos conocimientos al pensamiento latinoamericano y al contexto de las ciencias sociales emergentes deben relacionarse con los procesos de construcción nacional y las diferentes coyunturas políticas, pero también con los regímenes de memoria⁴ y las formas concretas de alteridad que allí prevalecen.

Como alternativa a la galería de padres fundadores y sus discípulos, propongo la noción de «tradición etnográfica», que pretende abarcar no solo la producción bibliográfica, sino también las formas concretas de trabajar y transmitir el conocimiento antropológico, incluyendo las maneras en que se

4 La noción de régimen de memoria se refiere a una red de imágenes y narrativas solidarias que promueven la construcción de una forma integrada de otredad (Pacheco de Oliveira, 2019a). Es posible también que los dominados, en un movimiento de «contra colonização» (Bispo dos Santos, 2015), están construyendo un nuevo «regimen de memória» que les represente de manera más adecuada y que se oponga a «otrificaciones» que se les imponen.

apropian e incorporan teorías y métodos. El uso de la noción de tradición etnográfica también debería permitir visualizar las condiciones y presupuestos generales (económicos, políticos, culturales y epistémicos) en que estos conocimientos son producidos, lo que genera muchas convergencias entre ellos (asumidas conscientemente o no).

Un punto particularmente importante son las representaciones, derechos, políticas y prácticas impuestas en cada contexto histórico a los «otros» de la nación (poblaciones indígenas y afrodescendientes). Las teorías académicas dialogan implícitamente con las políticas de memoria y alteridad existentes en sus propios países, donde se convierten en fuente de inspiración y legitimación.

No se trata en absoluto de abandonar el tesoro de más de un siglo de etnografías y análisis engendrados por la antropología metropolitana, sino de releerlos y visitarlos no como si fueran íconos y estatuas de bronce, trasladados de un continente a otro para su culto y veneración. Esta acumulación debe abordarse como actos de conocimiento históricamente situados (Chakrabarty, 1992; Pels y Salemink, 2000). Son el producto de elecciones e incertidumbres, no solo dictadas por las teorías que las precedieron, sino por múltiples factores que les dieron alas para volar e iluminar muchos aspectos de la realidad sociocultural⁵.

En la tercera parte, más heterogénea e informativa, titulada «Ensayos de una antropología libertaria», presento las contribuciones de dos de los antropólogos brasileños más representativos, Darcy Ribeiro (1922-1997) y Roberto Cardoso de Oliveira (1928-2006), quienes tuvieron, respectivamente, un impacto muy fuerte en la política indigenista y en el indigenismo, así como en la estructuración de la disciplina en el país. Con respecto a este último, debo mencionar otro texto, escrito poco después de su muerte, en el que recupero su presencia como profesor y creador de instituciones y programas de posgrado en antropología (Pacheco de Oliveira, 2008).

Los trabajos de estos autores se interrelacionan con los de otros latinoamericanos (como Rodolfo Stavenhagen [1932-2016], Pablo González Casanova [1922-2023], Fernando Ortiz [1881-1969], entre muchos otros) y apuntan a una tradición etnográfica que, me parece, implica características diferentes a

5 Un ejemplo de ello fue el tratamiento que expuse en el seminario sobre el centenario de *Los argonautas del Pacífico occidental* (Pacheco de Oliveira, 2022b), en el que destacué la diversidad de su obra y cómo puede dialogar con los debates y desafíos contemporáneos.

las que se han vuelto canónicas en las antropologías metropolitanas. Aunque estos autores no llegaron a una formulación unitaria ni constituyeron una escuela, su producción contenía preocupaciones éticas y políticas ausentes o marginales en las antropologías hegemónicas (Jaulin, 1976; Mair, 1976). Esto se manifestó en temas, métodos de trabajo y líneas de investigación, que no solo configuraron el patrón de la antropología puesta en práctica en estos países, sino que también moldearon las expectativas de la sociedad y de otras disciplinas sobre la naturaleza del trabajo antropológico.

Por supuesto, estas experiencias de practicar la antropología de manera diferente no se restringieron a referentes nacionales o latinoamericanos, sino que dialogaron intelectualmente con importantes autores de las antropologías hegemónicas, en su mayoría vinculados a corrientes en disputa con el *americanismo* (como Georges Balandier y Max Gluckman, destacados africanistas) o incluso autores identificados con otras disciplinas (como Wright Mills). Esto, sumado al hecho de que sus obras se limitaban al portugués y al español, permite comprender el escaso impacto que tuvieron en la historia de la disciplina y en la constitución de una red científica internacional (el llamado *mainstream*).

La *Declaración de Barbados* (1971), en su aspecto más evidente y polémico, fue un documento político de crítica a la labor de las iglesias misioneras y a las políticas indigenistas en América Latina (International Work Group for Indigenous Affairs, 1971; Chirif, 2021). Sin embargo, se basaba sólidamente en los estudios, teorías e hipótesis desarrollados por una nueva generación de investigadores latinoamericanos, y señalaba con gran vigor un nuevo perfil de antropólogo, con una agenda de trabajo que contrastaba fuertemente con las de las antropologías dominantes.

No se puede deducir la consistencia y la fuerza teórica del documento de Barbados sin aludir a las contribuciones de Orlando Fals Borda al esbozar una metodología de investigación-acción que innova el concepto de etnografía; sin incorporar la dimensión hermenéutica del antagonismo entre la sociedad indígena y la sociedad nacional, formulada por Cardoso de Oliveira mediante la noción de fricción interétnica y por González Casanova y Stavenhagen mediante la figura del colonialismo interno; sin explorar la importancia de la participación indígena en la formación nacional (Darcy Ribeiro y Guillermo Bonfil Batalla), y sin indicar la necesidad de repensar la antropología a partir de las referencias de las propias culturas indígenas (José María Arguedas).

Las referencias que aquí menciono deben ser vistas como algo tímidas y limitadas, ya que destaco solo algunas dentro de una vastísima red de investigaciones realizadas que condujeron a un estándar diferente de antropología, escrita por intelectuales que trabajaban en universidades, museos, revistas, asociaciones, órganos gubernamentales, agencias filantrópicas y organizaciones internacionales.

La arremetida conservadora en el continente en las décadas de 1960 y 1970, poniendo en acción mecanismos represivos y de control científico y cultural, cercenó el florecimiento de estos experimentos innovadores, suprimiéndolos o encubriéndolos en las universidades. Las posibilidades que se abrían para producir nuevos conocimientos en antropología y ciencias sociales sobre las sociedades nacionales empezaron a requerir otro ajuste, explícitamente técnico y científico, a los parámetros de las ciencias metropolitanas.

Lo que pudo escapar a este formato, en medio de exilios y autoritarismos, fue una antropología militante abocada a los pueblos indígenas, limitada en las universidades al acompañamiento de contextos de aplicación de políticas gubernamentales (siendo, con bastante prevención, considerada como una forma de antropología aplicada). Al mismo tiempo, se han desarrollado otras experiencias en contextos extraacadémicos, etiquetadas como indigenismo alternativo (es decir, no gubernamental).

Las transformaciones ocurridas en las ciencias humanas en las últimas cinco décadas, con una comprensión más amplia de la importancia de la historia, de las epistemologías y la profundización de la experiencia dialógica, han contribuido a alterar sustancialmente el horizonte de la investigación y los debates a escala internacional. Más específicamente en antropología, los estudios de género, el interpretativismo, los estudios subalternos, los estudios culturales y los esfuerzos por descolonizar conceptos y teorías —entre los que destaca el trabajo de Aníbal Quijano y sus colaboradores— han ampliado sustancialmente el alcance de la disciplina. La consolidación de las antropologías nacionales también ha creado una masa crítica de obras, autores e investigaciones que han permitido comprender mejor estas sociedades. Todo ello propicia un nuevo diálogo con la obra de los antropólogos latinoamericanos desde la segunda mitad del siglo xx.

En el último capítulo, que correspondió a una intervención en la mesa de clausura del V Congreso de la Asociación Latinoamericana de Antropología (ALA)

en Bogotá en 2017, me centro en la relación entre conocimiento y sociedad en una dimensión crítica y prospectiva. Intento alertar a colegas y estudiantes sobre hasta qué punto la maquinaria de producción de conocimiento sigue favoreciendo mecanismos de exclusión y reproducción del poder colonial. En una conversación con un colega oceanógrafo, me señaló que, debido a limitaciones técnicas y financieras, el conocimiento de la vida marina se limitaba a pocos cientos de metros; me recordó que el fondo del océano tenía en algunos lugares casi 11 kilómetros de profundidad y que el 74% del océano no fue jamás mapeado o investigado. La comparación me parece sugerente porque indica como son amplios y desafiantes los horizontes de una actividad científica. Pone de relieve que hay muchísimo que investigar y conocer para que tengamos verdaderamente una antropología dialógica y polifónica, porque denota lo amplio y desafiador que es el horizonte de una actividad científica.

En el caso de la antropología latinoamericana, hay algunos signos importantes de esperanza. La disciplina está en expansión, con la creación de universidades y programas de posgrado en todo el país y un gran aumento del número de profesionales. La asociación profesional Associação Brasileira de Antropologia (ABA), que nos representa como colectivo intelectual, también es muy fuerte. En la última década, con la implantación de un sistema de cuotas étnicas y sociales, se ha producido una creciente incorporación de miembros de grupos sociales excluidos, como estudiantes y profesores en las universidades, lo que aporta nuevas agendas y desafíos a la disciplina.

Agradecimientos

Quisiera agradecer el trabajo del Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (UNMSM), que hizo posible este libro. Asimismo, agradezco al antropólogo Pablo Sandoval y a mis colegas de la Escuela de Antropología de la UNMSM por el fructífero diálogo que ha acompañado la elaboración de este texto, con la esperanza de que su publicación contribuya a estrechar los lazos entre «nuestras antropologías».

I
**Etnografía
en situación colonial**

La situación etnográfica como una tríada⁶

El capítulo desarrolla una revisión crítica de los viajes etnográficos que el etnólogo alemán Curt Unckel —o Nimuendajú, según el nombre que le fue adjudicado por los indígenas— realizó a las aldeas ticuna de la selva amazónica brasileña. Se examinan fuentes primarias que documentan lo acontecido en esas experiencias, que se enmarcan en una reflexión sobre el ejercicio etnográfico, el cual debe ser comprendido a partir de las interacciones complejas que lo constituyen y que, con creces, superan la clásica dualidad investigador-investigado. En el caso de Nimuendajú, su aproximación a lo indígena se vio atravesada por los intereses y valoraciones de los jefes de la explotación cauchera; estos decían que la selva no estaba habitada por «indios», sino por «caboclos» que pertenecían a algún barracón.

Introducción

En la primera mitad del siglo xx, la antropología se consolidaba como disciplina académica y actividad profesional en Inglaterra, Estados Unidos y Francia⁷, creando cátedras universitarias y formando equipos de investigadores que se volcaron al estudio de otros continentes, sobre todo al África y al Pacífico. Mientras tanto, en Brasil, el estudio sobre los pueblos y culturas autóctonas fue monopolizado casi enteramente por un único investigador, quien, a pesar de no seguir una trayectoria estrictamente académica, produjo una obra impresionante y se convirtió en una importante referencia nacional e internacional: Curt Nimuendajú.

6 La versión en español de este artículo, originalmente en portugués, fue preparada por Sol Montoya Bonilla, profesora del Departamento de Antropología de la Universidad de Antioquia. Se respetó el criterio del autor, quien ofrece traducciones de citas en inglés —las cuales conserva intactas en sus párrafos— al castellano en los pies de página.

7 Véanse Stocking Jr. (1968 y 1984a) y Kuper (1973).

El alemán Curt Unckel llegó a São Paulo en 1903, tenía 20 años y formación escolar apenas básica. Con pequeñas interrupciones, vivió en aldeas de indios guaraníes en el oeste paulista, de 1905 a 1907. Algunos años después, entre los guaraní de Mato Grosso, recibió en bautismo el nombre de «Nimuendajú» (que significa «aquel ser que cría o hace su propio hogar»), el cual incorporó como un sobrenombre. De 1905 a 1945, visitó más de 40 pueblos indígenas localizados desde Rio Grande do Sul a Amapá, de un extremo a otro del país, con lo que se convirtió en el mayor etnógrafo y conocedor directo de las culturas y lenguas indígenas existentes en Brasil. Con base en sus propias investigaciones, elaboró un mapa etnolingüístico de ese país, importante instrumento de consulta, disponible durante muchos años en los archivos del Museo Nacional, y más tarde editado como libro, en 1981. Produjo una extensa obra, que incluye desde relatos de viaje (elaborados para el SPI) y registros lingüísticos y etnográficos (publicados en revistas especializadas de Francia y Alemania) hasta capítulos (como los escritos para el importante *Handbook of South American Indians*, editado por Julian Steward entre 1945 y 1948). Con el apoyo y la supervisión de Robert Lowie, escribió diversas monografías sobre los pueblos gê de Brasil central, encomendadas y editadas en inglés por la Berkeley University. Falleció en 1945, en una expedición a una aldea ticuna del Alto Solimões (Amazonas), sobre la que acababa de escribir su última monografía, que sería traducida al inglés y publicada en 1952 por la Berkeley University.

El objetivo de este texto es focalizar la investigación de Curt Nimuendajú entre los ticuna, enmarcándola en una sucesión de situaciones etnográficas; o sea, proceder a una *etnografía de la situación de investigación*, intentando aprehender los patrones de interacción, las expectativas y las creencias que se derivan de esta relación.

El trabajo de campo como objeto de análisis

Desde la clásica monografía de Malinowski sobre las islas Trobriand, *Argonauts of the Western Pacific* (2014 [1922]), se fue conformando un patrón narrativo en el que las condiciones concretas de la investigación antropológica fueron sistemáticamente omitidas. La narrativa fue desprovista de su

sujeto real, sustituido por un personaje de ficción («el etnógrafo»), que procedía con el rigor de la ciencia occidental: situando la observación directa en el primer plano, describiendo las creencias y las costumbres con la máxima objetividad, y desconfiando de las teorías y las generalizaciones de los nativos. El ejercicio de la etnografía era pensado solo en tanto instrumento de aprehensión de informaciones, buscando establecer con las técnicas de investigación las condiciones de limpidez del «espejo». La descripción de situaciones etnográficas se transformaba en mera reiteración de un deber ser profesional, en el que las normas eran, supuestamente, puestas siempre en práctica. Era como si el etnógrafo pudiera volverse invisible entre los nativos, correspondiendo al sujeto de la etnografía, es decir, entrar en el espacio de lo anecdótico (que le permitía hablar de las dificultades y desencuentros de la investigación) y de una emoción menor y controlable.

Todas las *performances* culturales observadas debían estar referidas exclusivamente al universo de los nativos —los demás blancos que interactuaban con ellos solamente aparecían en los agradecimientos, en notas de pie de página o en descripciones fortuitas—. La recomendación era que el etnógrafo debía alejarse de ellos; sin embargo, esto no significaba, de ninguna manera, una contraposición de intereses, pues la «neutralidad científica» de la investigación es reiterada como esencial; esto es, su finalidad es comprender la realidad observada y no interferir en ella⁸.

Al inicio de los años 80, los antropólogos llamados «interpretativos» produjeron una revolución en la concepción del trabajo de campo. Se destacó el carácter parcial y relativo de las teorías explicativas, y las etnografías fueron redescubiertas en cuanto narrativas (Marcus y Cushman, 1982). Las interpretaciones de la sociedad y de la cultura, elaboradas por un especialista nativo, fueron revalorizadas y se convirtieron muchas veces en la vía privilegiada del abordaje etnográfico. Las colectividades estudiadas pasaron a ser descritas como integradas por nativos singulares, regidos igualmente

8 Malinowski (1938 y 1949), como uno de los padres fundadores de la disciplina, no propone solamente ese modelo, sino que en sus últimos trabajos avanzó en una nueva dirección, que aplicaría a las sociedades del continente africano. La investigación antropológica debería perder su carácter atomizado, admitir trabajos en equipo e incorporar estudios interdisciplinarios, asumiendo como directriz de la investigación problemas de naturaleza práctica. Sin embargo, la reacción de sus pares fue encuadrar esta propuesta como una preocupación puramente administrativa, dentro de una diferenciación entre conocimientos prácticos y teóricos. Pels y Salemink (1999) ven en eso una tendencia a la valorización de la llamada ciencia «pura», en oposición a la ciencia «aplicada».

por la afectividad y por la razón, personajes densos que oscilaban entre estrategias sociales y dilemas existenciales (Crapanzano, 1980). El énfasis fue puesto en la descripción de una relación (individualizada) entre dos subjetividades: la del etnógrafo y la del nativo. Saliendo de una anterior condición de invisibilidad, el antropólogo logró integrarse casi enteramente a la escena. En el trabajo de campo, el etnólogo aparecía como un disparador de relatos, aquel que producía los datos y seleccionaba los registros, mientras en el escritorio era un autor que engendraba narrativas y componía una ficción (interpretativa).

El objetivo de este artículo es presentar una vía de abordaje a las preocupaciones formuladas en las dos vertientes mencionadas⁹. Un comentario iluminador de Pierre Bourdieu (1966) puede ayudar a introducir la cuestión; él menciona que la sociedad de artistas y eruditos creó para sí misma una categoría especial de entendimiento —como una noción de genio creador—, que le otorgó un privilegio que negaba las demás sociedades humanas, cuyas producciones simbólicas deberían ser explicadas por determinaciones materiales que resultaban de las relaciones sociales cotidianas y de las leyes y normas que las gobiernan. Más que inventar instrumentos nuevos, se trata aquí de aplicarlos en forma consistente y crítica, teniendo una postura vigilante en cuanto a las autorrepresentaciones y a las especificidades que los propios investigadores acostumbran propagar. Las técnicas por las cuales la antropología viene estudiando a los viajeros, misioneros y administradores poseen un gran potencial heurístico¹⁰, y deben ser aplicadas igualmente a la descripción y el análisis de la situación etnográfica.

Al hablar de situación etnográfica, estoy proponiendo recuperar al etnógrafo en cuanto actor social efectivo, localizándolo dentro de una red de relaciones de fuerza y de sentido, donde el campo de lo observado y de lo registrado depende de opciones realizadas en múltiples escalas y contextos, y opera en reacción a las expectativas e iniciativas de los indígenas y de los demás actores presentes en el proceso de realización de una etnografía¹¹.

9 Sobre todo, de la segunda, en la cual el diálogo se profundiza menos como contraste y más como transformación.

10 Véanse por ejemplo Comaroff y Comaroff (1991 y 1992), Thomas (1994), Clifford (1989) y Fabian (1996 y 2000).

11 En dos ocasiones anteriores (Pacheco de Oliveira, 1994a y 1999) me serví ya de ese instrumento para analizar eventos y personajes de la historia reciente de los tucuna.

La forma de abordaje propuesta

En la investigación propuesta aquí, un punto de partida fue la sugerencia de Jean-Paul Dumont (1978) de abordar la situación de campo como un «texto interactivo» (pp. 4-5), estableciendo una aproximación entre el investigador-actor y el narrador-actor. La investigación de campo no es un proceso equilibrado de convivencia, un proceso simétrico de acomodación social. Si el proceso interactivo es descifrado y concluido por el antropólogo, que en gran medida direcciona y controla la relación con los nativos, cada acto realizado se inserta en una especie de plano de vuelo —al que Dumont llama «pretexto»—, establecido por el investigador como una interacción precisa.

El método de abordaje, sin embargo, está más referido a una lectura específica de la noción de *situación social* (Gluckman, 1940), que implica una reelaboración de la noción de ese instrumento analítico¹². El camino para relativizar la autorrepresentación del etnógrafo —en cuanto sujeto colectivo e integrante de la «comunidad científica»— no se agota en apuntar las representaciones que los nativos elaboran sobre él. Es necesario abordar la situación de campo como un proceso de interacción dirigida, en el cual acciones, creencias y expectativas, por más heterogéneas y divergentes que sean en su origen, se articulan y refieren en función de su contemporaneidad o secuenciación. Paso, así, a explicitar algunos de los presupuestos de este abordaje: el primer aspecto por subrayar es que, como se piensa la formación de sentido exclusivamente según una perspectiva sistémica, que procede siempre a la remisión a estructuras abstractas en que cada signo figuraría de modo coherente e integrado, no se consigue escapar de un análisis reduccionista del contacto interétnico¹³. No se trata tan solo de considerar que cada evento o persona tienen un significado diferente para lectores provistos de códigos distintos. El estudio de la interacción entre actores de culturas diversas no puede limitarse a buscar las intenciones y significados de cualquier acto remitiéndolo a contextos que presentan homogeneidad y consistencia interna. Una vez iniciado el proceso interactivo, otras fuerzas —además de la motivación cognoscitiva del investigador— son puestas en juego, con lo que se establecen nuevos constreñimientos y

12 Véase Pacheco de Oliveira (1988).

13 Para una crítica de esto, véase Pacheco de Oliveira (1988, pp. 263-265).

direcciones para el proceso. También las acciones consecutivas del investigador pasan a articularse en respuesta a las acciones y reacciones de otros actores sociales, y la situación de investigación se define de manera múltiple por los actores presentes, inscrita en otros campos y procesos sociales cuyos límites y dimensiones pueden traspasar en gran medida las definiciones de la situación dadas por el antropólogo.

El segundo precepto es dar voz a los otros actores presentes en la situación etnográfica, no solamente al recuperar las representaciones que los indios elaboran sobre la investigación y el antropólogo, sino también al incluir las interferencias en la situación etnográfica que otros actores (no-indios) tengan sobre aquella relación y las propias condiciones de observación. En otros términos, las conductas e intercambios simbólicos solo pueden ser comprendidos adecuadamente cuando no permanecen restringidos y fragmentados en un único par de actores sociales —el investigador y el nativo—, y pasan a operar como parte de una red más amplia de relaciones, no siempre locales. Sin recuperar analíticamente el contexto social en su densidad efectiva e interrelación, jamás será posible recobrar las constricciones y posibilidades de la situación etnográfica. En el análisis a seguir sobre la situación de investigación de Curt Nimuendajú entre los ticuna, se hace absolutamente necesario tener en consideración, por lo menos, la intervención de un tercer elemento: los otros «blancos» que igualmente interactúan con los indígenas. No hacerlo sería volverse prisionero de las descripciones basadas en autorrepresentaciones de los investigadores o del lenguaje del exotismo —como un atributo de una alteridad radical y absoluta—.

En tercer lugar, es necesario abordar la situación de campo como un proceso de interacción en el que acciones, creencias y expectativas se articulan en función de su contemporaneidad y su secuencia. En una explicación de esa naturaleza, el eje cronológico tiene fundamental importancia, pues normas, creencias y expectativas deben ser abordadas en un análisis genético que las trate como hechos sociales en constitución y no como simples actualizaciones de códigos anteriores.

Un cuarto aspecto por investigar es cuándo, dónde y cómo el antropólogo se constituye en un factor de cambio efectivo. Tratando con poblaciones tribales y sociedades en pequeña escala, el antropólogo no puede, de manera alguna, ser considerado como alguien cuya presencia trae consecuencias nulas

o irrelevantes frente a las condiciones de vida anteriores de los nativos¹⁴. Realzar los diversos impactos sociales que derivan de su presencia es una clave importante para la reflexión propuesta.

Cuatro situaciones etnográficas

Nimuendajú realizó cuatro viajes a las aldeas ticuna. La primera vez que estuvo en el Alto Solimões fue en noviembre de 1929, por un periodo corto, cuando visitó a los indios localizados en la boca de los *igarapés* («caños») Caldeirão (Belém) y São Jerônimo. Con base en eso, preparó un pequeño informe para el SPI, el cual fue publicado como artículo en Alemania (Stuttgart) en el año siguiente. Este arroja algunos datos básicos sobre demografía y localización, que describen la cultura material y las características elementales de la organización social, y comprenden también una lista de palabras y algunos mitos.

En el segundo viaje, realizado en 1941, estuvo entre los ticuna por un periodo de seis meses; en tanto, en el tercero, ocurrido al año siguiente (1942), permaneció allí por cinco meses. Su monografía, redactada en 1943 en Belém do Pará y publicada por Robert Lowie en 1952, incorpora los datos de los tres viajes; sin embargo, la mayoría de las informaciones provienen de los dos últimos, en los cuales el autor contabiliza once meses de trabajo de campo (Nimuendajú, 1952, p. 10). En el texto hay pocas indicaciones sobre el desarrollo de la investigación, y no hay una especificación en cuanto a sus desplazamientos entre los ticuna, al acontecimiento directo o al tiempo de permanencia en cada lugar. Por menciones escasas hechas a sus principales informantes, es posible suponer que algunos grupos locales fueron privilegiados frente a otros en sus investigaciones.

En cuanto al apoyo financiero que permitiría la ejecución de los viajes, no hay una información segura con excepción de la inicial, vinculada al interés del SPI de promover un reconocimiento de los grupos indígenas del Amazonas antes de iniciar allí sus acciones indigenistas. Se sabe tan solo que, a diferencia

14 James Clifford (1980), al estudiar el impacto del trabajo etnográfico de Leenhardt sobre sus informantes, observa: «It is condescending and false to assume that only the ethnographer derives knowledge about custom from fieldwork collaboration, or that the texts and interpretations so constituted are meaningful only to the author of the eventual ethnography» (p. 528).

de otros trabajos de campo más extensos, realizados en la década de 1930 y viables por el financiamiento obtenido a través de la mediación académica de Robert Lowie, ese no fue el caso de la investigación ticuna —aunque más tarde la monografía que resultó de ella vino a ser publicada igualmente por la University of California Press—. La monografía sobre los ticuna fue la única escrita por Nimuendajú en portugués. En virtud del alineamiento de Brasil durante la Segunda Guerra Mundial, las personas de origen alemán, ya naturalizadas —era el caso de Nimuendajú— o solamente descendientes, eran objeto de vigilancia especial por parte de las autoridades brasileñas. Los amigos de Nimuendajú habían logrado asegurar, conjuntamente con las autoridades, la continuidad de su trabajo de campo; entretanto, el etnólogo pasó a hacer sus registros directamente en lengua portuguesa. Aunque eso modificase su anterior hábito de redactar en alemán, es de suponer que no le produjo inconvenientes serios a quien residía en Brasil desde hacía más de cuatro décadas y tenía el oído extremadamente agudo para el estudio de las lenguas indígenas.

De su cuarto viaje no hay registro escrito, porque su cuaderno de campo no fue encontrado entre sus pertenencias¹⁵. Nimuendajú falleció en el *igarapé* de Rita, en casa de su informante Nino, bajo circunstancias no del todo claras a pesar de haberse intentado, por parte de sus amigos y del SPI, saber lo realmente acontecido.

Las fuentes

La base documental utilizada en este texto es bastante heterogénea. Por un lado, realizando mi propio trabajo de campo entre los ticuna¹⁶, pude escuchar en los *igarapés* São Jerônimo y Rita, en 1981 y 1983, algunos relatos sobre Curt Nimuendajú; en su mayoría, contados por yernos, hijos y sobrinos de sus principales informantes, respectivamente, Calixto Dauerücü¹⁷ y

15 Véase Nunes Pereira (1980, p. 448).

16 Para las palabras ticuna, fue utilizada la grafía adoptada en Pacheco de Oliveira (1988). En la transcripción de documentos antiguos, la ortografía fue actualizada.

17 Calixto era hijo de una indígena ticuna y un blanco de la familia Weil, de ascendencia alemana y que se estableció en las vecindades de la localidad llamada hoy Santa Rita do Weil. Su abuelo materno, que era un prestigioso chamán en el *igarapé* São Jerônimo, lo crió desde pequeño, enseñándole las tradiciones ticuna e incorporándolo —por adopción ritual— a la nación de los *mutum*. Según Nimuendajú, era el mejor conocedor de mitos, de rituales y de la cultura material. Hoy los habitantes

Nino¹⁸, ambos fallecidos hacía más de una década. Sin embargo, mis interlocutores eran muy jóvenes cuando fueron realizadas las investigaciones de Nimuendajú —que con frecuencia reproducían impresiones y conversaciones de adultos—. Es notable cómo, a pesar de un lapso de 40 años, las descripciones eran siempre vitales y consistentes, y registraban escenas de una familiar cotidianidad. Cabe destacar, en especial, lo detallado de las explicaciones sobre las circunstancias de su muerte¹⁹. Entrevistas realizadas con el cauchero Quirino Mafra y su hijo Benedito, con el etnógrafo Nunes Pereira y empleados locales y regionales del SPI, complementan ese panorama.

Muchas informaciones relevantes para caracterizar las condiciones concretas del trabajo de campo provienen de cartas encontradas en los archivos del Departamento de Antropología del Museo Nacional, en el centro de documentación etnológica del Museo del Indio y en los archivos del Conselho de Fiscalização das Expedições Artísticas y Científicas no Brasil, reunidos en el Observatório Nacional. También fueron consultados artículos, conferencias y libros que componen la bibliografía publicada sobre Curt Nimuendajú. Si en sus obras sobre los ticuna son escasas las informaciones sobre sus condiciones de campo; por otro lado, Nimuendajú emite juicios claros sobre los indios y los «civilizados», como son llamados los blancos en la región; juicios que tan solo reiteran —a veces, con las mismas palabras— opiniones expresadas en cartas o informes. Debido a la trayectoria singular de Nimuendajú, el «filtro teórico», dado por los patrones de narración impuestos por la vía académica de la que habla Dumont (1978), no anula informaciones en forma tan selectiva como ocurre en la mayoría de las etnografías.

En lo concerniente a la contextualización histórica y cultural, fue utilizada extensamente la bibliografía sobre los ticuna, en especial los propios trabajos de Nimuendajú (1948, 1952 y 1982), de Cardoso de Oliveira (1964) y mi investigación sobre su historia reciente (Pacheco de Oliveira, 1988). Además

de Vendaval se refieren a él como a un destacado *tuxaua*. Es interesante anotar que todos sus descendientes por línea materna, aunque son miembros de la nación de *mutum* —en la denominación ticuna—, adoptan una nominación en portugués, una corrupción de su nombre («Calixto Vêu»), como un sobrenombre.

18 Nino Ataíde, habitante del *igarapé* de Rita, fue el informante ticuna que mantuvo un contacto más prolongado con Nimuendajú, pues lo hospedó en sus tres últimos viajes. Hoy también es referenciado en la memoria indígena como un influyente *tuxaua*.

19 Las versiones de los ticuna actuales sobre la muerte de Nimuendajú están extensamente transcritas y comentadas en Pacheco de Oliveira (1986, capítulo vi).

de eso, algunos ejercicios de comprensión de situaciones análogas (Dumont, 1978; Clifford, 1980; Bensa, 1985) propiciaron una base comparativa y ayudaron en la dirección del análisis. Los hechos e ideas centrales surgen también del desarrollo, con especificación y profundización, de interpretaciones elaboradas en estudios anteriores (Pacheco de Oliveira, 1986, 1994a y 1999).

Dos situaciones contrastantes

La primera visita de Nimuendajú a los ticuna estuvo marcada por su brevedad y limitación: estuvo en la región durante 15 días, conociendo tan solo grupos locales que vivían en la proximidad de la sede de las caucherías Belém y Vendaval. Eso se reflejó en sus registros sobre la relación entre los indígenas «cabocizados»²⁰ y sus patronos. Al hablar de la cauchería São Jerônimo, verifica con satisfacción «la cordialidad entre la familia del “patrón” y la de los indios» (Nimuendajú, 1982, p. 204). En Belém do Solimões, sus observaciones alejan cualquier idea de pobreza o de explotación de los indígenas por sus patronos, pues se subraya que los ticuna disponían de ropa, herramientas y otras mercancías más necesarias. Indica que el arrendatario prohibía que su capataz u otros trabajadores blancos sometieran a los indios a malos tratos o irrespetaran a sus familias. La observación parece incluso contrariar la lógica del sistema de endeude, pues afirma que los indios no debían nada al barracón y que recibían siempre un salario en dinero (p. 203).

Destaca el carácter «manso y pacífico, incluso sumiso» de los ticuna, resaltando que son «amables y hospitalarios» y que manifiestan notable honestidad (pp. 193 y 204). Tal postura se modifica enteramente con el consumo de bebidas alcohólicas: «El peor vicio de los ticuna, casi su único vicio, es la embriaguez [...]. Borrachos, se vuelven insolentes y peligrosos» (pp. 193-194). Expresa su satisfacción por la posición del arrendatario de ese entonces de Belém do Solimões, quien intentaba reducir las «rações [sic] de cachaça»²¹, modificando el hábito del antiguo propietario y contraponiéndose a los indios, que lo acusaban de «mesquinharía» (p. 203). En lo concerniente a las relaciones

20 Sobre la ideología del «cabocismo», por la cual los indígenas se piensan según la óptica del blanco, véanse Cardoso de Oliveira (1964, p. 104) y Pacheco de Oliveira (1988, p. 130).

21 El término *ração*, usado aquí por Nimuendajú, habitualmente se aplica solo a los alimentos y productos de primera necesidad. Como se podrá percibir más adelante, hay una intención irónica, que llama la atención sobre el sistema de control y de pago de los indios vigentes en las caucherías.

interétnicas, el problema principal sería la interferencia de los patrones en las costumbres sociales y religiosas de los indios. Nimuendajú recuerda que un antiguo patrón llegó a prohibir la celebración de los rituales, señalando la constancia en las fechas y formas de las ceremonias, tanto en las escogencias matrimoniales como en la constitución de las familias.

Las consecuencias prácticas de este viaje de Nimuendajú fueron pocas. En el mes siguiente (diciembre), el informe de viaje fue dirigido a la inspección del SPI en el Amazonas y fue incluso adjuntado como anexo al informe de 1929 de la primera inspección del SPI. El comentario de Nimuendajú de que esta institución era desconocida enteramente por los indígenas y los blancos de la región, a pesar de la existencia nominal de un delegado de los indígenas que «no hizo ninguna de sus funciones», llevó al inspector Bento M. Pereira de Lemos, jefe del SPI del Amazonas, a viajar en mayo del año siguiente al Alto Solimões acompañado de un fotógrafo. Fue directamente a Belém do Solimões, donde el delegado había reunido la mayor cantidad posible de indígenas; el inspector quedó bien impresionado del estado físico y sanitario de aquellos indígenas, e informó que «elogiaron al delegado, con quien se mostraron muy amistosos [...]. No se me informó de ningún caso de violencia cometida por personas civilizadas contra estos salvajes» (Informe anual del primer inspectorado del SPI, 1930/1931). Además de la promesa de donación de hachas, terciados y hornos, no hubo resultado alguno desde el punto de vista indigenista.

El segundo viaje de Nimuendajú tuvo un carácter completamente diferente. Su intención era hacer una investigación minuciosa, que culminase en la elaboración de una monografía similar a las que hiciera con los apinajé, xerenté y timbira occidentales por encomienda de la Berkeley University, y publicadas bajo la supervisión de Robert Lowie. La falta de dotación específica para la investigación con los ticuna no fue un factor suficiente para inviabilizar su trabajo: obtuvo un pequeño auxilio del Museo Nacional para formar una colección de objetos de cultura material, con el cual realizó una documentación sobre la fabricación de curare.

Estuvo en la región por un periodo de casi seis meses; llegó el 22 de febrero de 1941 y salió a mediados de agosto. En carta fechada del 3 de agosto a doña Heloísa Alberto Torres, directora del Museo Nacional, indica que visitó con retardo los principales *igarapés* y grupos locales de la región, mencionando explícitamente a Umiriaçu, Tacana, Caldeirão (Belém), São Jerônimo, Rita y

el río Jacurapá. No especifica el tiempo que pasó en cada lugar. Destaca solamente los dos meses y medio, del 22 de abril al 7 de julio, en que vivió en el *igarapé* São Jerônimo con Calixto, el cual dice ser el único ticuna en Brasil que todavía sabe preparar curare —del cual Nimuendajú obtuvo dos ollas pequeñas—. Fue en este viaje que preparó un mapa cuidadoso de las aldeas ticuna, reproducido posteriormente en su monografía (Nimuendajú, 1952, pp. 4-7).

A diferencia de su primer viaje, en el que la brevedad y la superficialidad del contacto con los informantes —transcurrido siempre dentro de un espacio controlado por el barracón— favorecía una visión armónica e idealizada de las relaciones interétnicas, en este segundo viaje, Nimuendajú se enfrenta con otros hechos y opiniones más características del funcionamiento de una factoría cauchera. A pesar de mantener una posición bastante prudente en cuanto a los patrones y no tomar como objeto de investigación las relaciones de dominación —lo que estaba acorde con los principios científicos de la época—, se percibe que la simple consecución de la investigación puede generar puntos de fricción con los jefes caucheros. Uno de esos puntos surge de la misma presencia del etnólogo, quien funcionaba como factor de atracción para los indígenas, no solo por la curiosidad que despertaba, sino también porque favorecía la celebración de rituales y la narración de mitos. Nunes Pereira (1980) llegó a escuchar de los propios caucheros de la región que «el interés mostrado por los indios perjudicaba el ritmo de las actividades productivas» (p. 445). Nimuendajú tenía plena conciencia de eso y buscaba, con cautela, la forma de hacer la investigación tolerable para los patrones. Así describe él la interrupción de su investigación en São Jerônimo:

Cuando ya existían medio centenar de mitos y leyendas, los ríos empezaron a fluir rápidamente y los «jefes» de los indios, enamorados del auge del caucho, los pusieron a trabajar inmediatamente en las plantaciones de caucho, cambiando radicalmente sus vidas. Ya no había tiempo para contar mitos y celebrar ceremonias. Tuve que interrumpir mis estudios y retirarme para no ser un inconveniente (para los «patrones») (Carta a Heloísa Alberto Torres, 3 de agosto de 1941, archivos del Museo Nacional).

El segundo punto de fricción es el uso de cachaza (aguardiente) como forma de pago a los indígenas. En la monografía, Nimuendajú (1952), refiriéndose

al contexto de este segundo viaje, explicita con bastante claridad su preocupación —ya presente en el informe de 1929— frente al alcoholismo. Comenta que es un verdadero axioma la idea, aceptada por todos en la región, de que, sin cachaza, el indio no trabaja. Afirma no haber usado nunca el aguardiente como forma de pago y no haber faltado nunca quien lo ayudara en las tareas que necesitaba. El mismo comportamiento tenía, continúa Nimuendajú, el botánico Ricardo Fróes, del Museo Nacional, quien también estuvo entre los ticuna en 1941: «We paid them promptly and properly for services rendered, thus gaining the enmity of the “patrões” and traders, who thought that we were undermining their interest by “leading the indians into bad habits”» (pp. 34-35)²². El antagonismo estaba marcado y era reconocido por las partes. El etnólogo consideraba que algunos patrones fortalecían intencionalmente la costumbre de la embriaguez como medio para facilitar el ejercicio de su dominación. Criticaba también la creencia de la gente de la región según la cual la prestación de servicios de los indios no era un trabajo propiamente, sino casi una obligación que podía ser retribuida con la oferta de cachaza (p. 34). A su vez, los patrones consideraban peligroso el comportamiento del etnólogo, que estaría «malacostumbrando» a los indígenas al instaurar formas y patrones de remuneración enteramente diferentes a los de los caucheros.

Un tercer punto de fricción surge de su crítica a la interferencia de los patrones en la forma de vida y las costumbres de los indígenas, posición que ya había sido explicitada en el texto del informe de 1929. La prohibición o la regulación de rituales por parte de los patrones se fundamentaba en la constatación —unánime entre las gentes de la región— de la falta de valor de las creencias indígenas. Tales visiones se veían agravadas en virtud de la situación particularmente tensa por la que pasaban los ticuna en el momento de la investigación. Nimuendajú asumía, naturalmente, una posición inversa.

Hay un cuarto punto fundamental por considerar. En su monografía, Nimuendajú menciona la existencia de un movimiento mesiánico en el *igarapé* São Jerônimo, en enero de 1941, antes de su llegada (pp. 138-140). En carta a Heloísa Alberto Torres, describe sintéticamente el proceso, con términos y

22 «Nosotros les pagábamos a tiempo y adecuadamente por los servicios prestados; así ganamos la enemistad de los “patrones” y comerciantes, que creían que estábamos perjudicando sus intereses y “conduciéndolos a malas costumbres”».

énfasis casi idénticos a los que usaría más tarde en la elaboración de la monografía. Nimuendajú habla de un movimiento mesiánico que se estaría esbozando entre los ticuna:

En enero quisieron reunirse en el *igarapé* São Jerônimo, lejos del Solimões, en el lugar donde nacieron los héroes culturales (gemelos), en su mitología, llamado Taiwegine [...]. Ya se había reunido allí un gran número de indígenas, que hicieron chacras enormes, cuando fueron nuevamente dispersados por el «patrón», que los amenazó con hacer que el Gobierno lanzara bombas desde aviones sobre ellos si permanecían allí (Carta a Heloísa Alberto Torres, 3 de agosto de 1941, archivos del Museo Nacional).

Concluyó el relato observando: «Hice una romería a esos lugares sagrados de los ticuna, lo que aumentó enormemente su simpatía hacia mí». Sería simplificar demasiado la relación entre investigación y procesos sociales —aun más en comunidades en pequeña escala y que ignoran el papel específico de la investigación científica— imaginar que el interés por la cultura nativa de aquel singular «civilizado» fuera visto apenas como un acto de pura curiosidad.

Ngorane, un joven de catorce o quince años, fue quien recibió el mensaje de los *üüne*²³ —o «inmortales»— para convocar a todos los ticuna y habitar las cabeceras del *igarapé* São Jerônimo, en la región llamada Eware. Anteriormente a la llegada del etnólogo, Ngorane mantenía contacto con el personaje mitológico Tecu-quira —hijo del héroe cultural Ipi y que, como «encantado», habitaba todavía en la región de Eware—, a quien siempre llamaba por el nombre de Tanatü²⁴. Después de la visita de Nimuendajú, Ngorane comenzó a identificar con el etnógrafo las visiones que había tenido antes. El muchacho afirmaba que el hombre que se le aparecía era justo como él²⁵. Inmediatamente después del fracaso de la peregrinación, con el abandono de Eware y el regreso de sus participantes a sus moradas precedentes, Ngorane continuó teniendo comunicación con los *üüne*. Escribe Nimuendajú (1952): «In his

23 Se trata de una categoría que engloba todos los seres no mortales, incluidos también los héroes culturales. Las traducciones al portugués realizadas por los ticuna alternan entre *imortais* («inmortales»), *encantados* y *justos*. Véase Pacheco de Oliveira (1988, pp. 145-146).

24 Tanatü, literalmente «nuestro dueño», según la concepción indígena de que los múltiples espíritus de la naturaleza tienen un espíritu dueño (Pacheco de Oliveira, 1988, p. 278), palabras también aplicadas a Jesucristo.

25 Véase Nimuendajú (1952, p. 138).

visions he also encountered me several times, since I was among Tanatü's companions» (p. 140)²⁶.

Las consecuencias de esto no se hicieron esperar. Nimuendajú confió la vigilancia de la colección etnográfica que formara al cauchero Quirino Mafra, quien la mantenía en su barracón. Se trata del mismo personaje citado en la monografía de Nimuendajú (1952) como el represor de aquel movimiento mesiánico, quien se valió para eso de amenazas y de engaños (p. 139). La colección fue destruida casi enteramente por los ratones:

Con mucho esfuerzo y literalmente peinando los seis *igarapés* que visité, logré reunir una colección de 400 piezas que iba depositando en el barracón Perpétuo Socorro, en la desembocadura del *igarapé* São Jerônimo, pero cuando ahora quise embalarla, vi, con enorme tristeza, que los ratones habían dañado gran parte de ella, incluso todos los adornos de plumas, hoy ya muy raros y carísimos [...]. La pérdida fue enorme, pero lo peor es que no sé cómo reemplazar las piezas perdidas, pues mi tiempo, al igual que mis recursos, está casi agotado (Carta a Heloísa Alberto Torres, 3 de agosto de 1941, archivos del Museo Nacional).

Para el etnólogo, el hecho no era tan solo un mensaje de amenaza a su seguridad física, sino que tenía un significado mucho mayor. Como observa Castro Faria (1981), fue gracias a su renombre y a su destacada participación en el mercado de colecciones etnográficas que Nimuendajú financió gran parte de sus expediciones científicas. Así, con la pérdida de la colección etnográfica, Nimuendajú quedaba en una difícil situación para cumplir con sus compromisos con las instituciones que lo financiaban habitualmente.

Afectado en sus condiciones materiales de trabajo, Nimuendajú decidió desplazarse hacia el *igarapé* de Rita, una vez que «los indígenas de este *igarapé* no son recolectores de caucho, sino agricultores y pescadores, y no tienen “patrón” propiamente dicho» (Carta a Heloísa Alberto Torres, 3 de agosto de 1941, archivos del Museo Nacional). Es en esa área sin patrones que Nimuendajú completa su segundo viaje, y es también allí donde él permanecerá en sus siguientes expediciones. El etnólogo no volvería más donde los caucheros. A pesar de sus intentos por mantener una relación no conflictiva con los

26 «En sus visiones, me encontró en diferentes ocasiones, pues yo también estaba entre los compañeros de Tanatü».

patrones y de su prudencia para evitar perjudicar el ritmo de extracción de caucho, no veía condiciones para proseguir sus investigaciones enfrentando *in loco* y directamente la oposición de los caucheros. Como él mismo lo observara ya anteriormente, en 1919, «sus “patrones”, instalados en barracones en la desembocadura de los *igarapés* habitados por los indígenas, monopolizan todo contacto con ellos y los controlan según su criterio e interés» (Nimuendajú, 1982, p. 194). Consciente de los deseos de dificultar su investigación y temeroso del poder de presión de los caucheros frente a los organismos gubernamentales, Nimuendajú escribía a Heloísa Alberto Torres, ya en los últimos días de su segundo viaje, sobre el tenor del informe oficial que debería presentar a la Delegacia do Amazonas do Conselho de Fiscalização das Expedições Científicas e Artísticas no Brasil: «Me abstendré por completo de tratar sobre las relaciones entre indígenas y civilizados, de las cuales solo hablaré verbalmente con el inspector del SPI en Manaus» (Carta a Heloísa Alberto Torres, 3 de agosto de 1941, archivos del Museo Nacional). Esa frase deja clara la preocupación de Nimuendajú de proteger la continuidad de la investigación, lo que parece también sugerir la canalización de denuncias verbales de las condiciones de vida de los indígenas.

La cristalización de los antagonismos

En su tercer viaje, llegó a la región en el mismo barco en el que iba un funcionario del SPI, el agente Carlos Correia, con la misión de fundar un puesto indígena en el Alto Solimões. Durante su paso por Manaus, discutirá minuciosamente con el inspector general del Amazonas los planes de acción existentes, y logra modificar la idea original, que era la de la instalación de un puesto y de una escuela en el *igarapé* Belém, en un intento de inclusión del SPI en una propuesta formulada por Antônio Roberto Aires de Almeida, patrón de cauchería. El 2 de mayo de 1942, Nimuendajú retomaba su investigación con los ticuna. Llegó a Santa Rita do Weil, y luego se desplazó a casa de Nino, en el *igarapé* Santa Rita, donde concluiría su visita anterior. Las noticias sobre ese viaje son pocas; sin embargo, existen tres fuentes básicas: una carta a la directora del Museo Nacional, fechada el 10 de mayo de 1942, pocos días después de su llegada; otra dirigida a Herbert Baldus, con fecha del 9 de agosto

de 1942, escrita presumiblemente en medio de su trabajo de campo, y la descripción de Nunes Pereira, a quien se encontró en Manaus inmediatamente después de su regreso.

En la primera carta, Nimuendajú narra las historias que se relataban en la región sobre él. Dice que aún se encontraba en el barco y en viaje cuando, al pasar por Tocantins, oyó que «era un hecho sabido entre todos los civilizados e indígenas de la región que había sido arrestado y muerto». Al proseguir el viaje, confirmó la existencia de una campaña de rumores e intimidaciones dirigidas contra él: «Cuando llegué a Santa Rita, supe que me habían arrestado porque andaba por los *igarapés* de los ticuna sin permiso [...] luego que me habían matado porque se había probado que era un espía alemán». Nimuendajú reacciona con jocosidad frente a estos rumores, indicando que no afectan su aceptación por los indígenas ni el rendimiento de su investigación:

Fuera de esas mentirillas relativamente inocentes, no ha habido hasta ahora nada en mi contra [...]. Muchos indígenas, por lo demás, no creyeron aquella historia de mi arresto y muerte, y pacientemente esperaban que yo regresara, algunos con sus hijas jóvenes en reclusión desde hacía meses, para que yo pudiera asistir a sus fiestas de pubertad (Carta del 10 de mayo de 1942, archivos del Museo Nacional)²⁷.

Sobre su permanencia con Nino en el *igarapé* de Rita, se dispone tan solo de la memoria de los indígenas que, de jóvenes, de alguna manera convivieron con él. Así describe la situación un sobrino de Nino: «Él estuvo por aquí. Traía mucho material. Machete, cuchillo, espejo, pulsera [...]. Traía muchas chaquiras. Todo tipo de material traía, incluso ropita. Entonces la gente le fue tomando aprecio y trabajaba más. Hacían artesanía, hacían tuturí, máscaras, todo lo que podían hacer» (testimonio recogido en 1981 cerca al *igarapé* de Rita, en Campo Alegre).

En la visión del informante, es clara la existencia de una reciprocidad: Nimuendajú llevaba mucha mercancía para ofrecer a los indígenas y ellos le daban a cambio las piezas de artesanía que él deseaba. Para ese viaje, recibió apoyo

²⁷ El ritual ticuna más importante es celebrado al inicio de la pubertad de las muchachas, y es llamado Festa da Moça Nova (o Worecu). En general, dura tres días y, como implica una amplia invitación a parientes y vecinos, exige largos preparativos (la realización de cacerías y pescas para obtener la carne que será moqueada, la preparación de rozas para luego obtener bebidas fermentadas, la construcción de la casa y de los adornos rituales específicos, etc.).

financiero del Museu Goeldi de Belém do Pará, al cual iba destinada una colección etnográfica en la cual sobresalían las máscaras (*tuturís*) y los bastones de danza (*dupa*). El doble e inverso flujo, concebido por los ticuna en términos de mercaderías y artesanías, conformaba el cuadro de la relación entre el etnólogo y los indígenas. Los informantes escuchados en 1981 en Campo Alegre, hijos y sobrinos de Nino, a pesar del gran afecto con el que hablaban de Nimuendajú, siempre expresaban el doble carácter de la relación, diciendo que «a los ticuna les gustaba mucho él [...] porque a él también le gustaban mucho los ticuna». Las expectativas de reciprocidad de los indígenas eran correspondidas y el propio flujo constituido por iniciativa de Nimuendajú era visto como altamente positivo y compensador. Como iniciador y organizador de esa esfera de interacción, Nimuendajú era calificado con una distinción extrema: como un jefe al cual se podía aplicar el tratamiento de *aegacü*²⁸.

Es importante registrar que, en la historia reciente de estos indígenas, el tratamiento de *aegacü* solo podía ser aplicado a otra persona, al funcionario Manuel Pereira Lima, o Manuelão, que fungió de encargado del Puesto Indígena Ticuna (PIT) en Tabatinga, de 1943 a 1946. Manuelão constituyó una especie de intermediario comercial que funcionó como alternativa a los barracones de los caucheros, comprando la producción indígena y cambiándola por dinero o mercancía, e implantando también un nuevo sistema de roza (Pacheco de Oliveira, 1988 y 1999). En ambos casos de distinción de *aegacü* en un blanco, sobresale tanto la constitución de importantes esferas transaccionales —que sustituyen parcialmente, con evidentes ventajas para los indígenas, la situación de dependencia de los patrones caucheros— como el surgimiento de creencias salvacionistas que asocian a los blancos con los emisarios de Yoi (su héroe máximo) o de los inmortales. La actitud de amistad, e incluso de reverencia, que los indígenas mostraron surge, en los dos casos, de la superposición de esos dos factores anotados, que constituyen las bases del acatamiento y respeto manifestado en aquel título de autoridad.

La única noticia de Nimuendajú de ese periodo de su investigación en campo se encuentra en un breve párrafo de una carta suya a Herbert Baldus,

28 El término *aegacü* es usado para denominar a un jefe que ocupa un lugar intermedio entre el *toeru* (líder o cabeza de un grupo local, situado en el tiempo cronológico) y los *üüne* (los inmortales o encantados que por ser de un dominio superior tienen la capacidad de interferir y determinar la existencia de los mortales, mostrándoles el camino de la salvación). Véase Pacheco de Oliveira (1988, pp. 269-275).

en la cual parece confirmar enteramente el relato de los indígenas actuales sobre la excelente receptividad de su investigación: «De salud estoy bien, estoy engordando con esta vida de indígena. Con los ticuna vivo como Dios con los ángeles, y no me molesta la hostilidad de ciertos civilizados» (Carta a Herbert Baldus, 9 de agosto de 1942, como se cita en Baldus, 1945, p. 46)²⁹. La mención explícita a la hostilidad de los caucheros y la gente de la región parece anunciar el hermetismo que pronto habría de caracterizar esta fase de su investigación. Algún tiempo después, al retirarse Nimuendajú de la aldea, lo llevaron preso con escolta policial a Manaus; así, uno de los rumores que él escuchó a su llegada a la región, en mayo de 1942, se transformó en realidad. Nunes Pereira (1946) describe así la tercera expedición del etnólogo:

Fue brutalmente interrumpida como consecuencia de intrigas promovidas por propietarios del Municipio de São Paulo de Olivença, que lo llevaron a prisión y a Manaus, donde lo encontré, ya en libertad, en el modesto hotel que nos hospedaba, aún no repuesto del abatimiento moral y del temor de ver destruido todo el material que había conseguido y la rica y original colección de bastones (*dupa*), esculpidos en madera, que el Museo Paraense le había encargado (pp. 44-45).

En otro texto, el mismo autor detalla que a Nimuendajú solamente le fue posible liberarse de las acusaciones y del proceso del cual era víctima gracias a la interferencia directa de amigos influyentes, como la directora del Museo Nacional y el director del Museu Goeldi, así como por la intervención del propio mariscal Rondon (Nunes Pereira, 1980, p. 446). Su material de investigación, incluyendo placas fotográficas, cuadernos de anotaciones y la colección etnográfica, fue recuperado enteramente.

Atendiendo las sugerencias de los amigos, Nimuendajú regresó a Belém do Pará, en donde concluyó en junio de 1943 el manuscrito de la monografía de los ticuna. Allí reformula completamente las opiniones de 1929, manifestándose enfáticamente sobre el régimen de la cauchería: «It was for the Ticuna a sad era of exploitation, slavery and abasement under the heel of greedy

29 Es interesante la forma en que Nimuendajú se separa de una retórica común a los etnógrafos, quienes acostumbran a enfatizar los rigores de las condiciones de trabajo señalando los perjuicios en su salud y en su ánimo.

patrões, ignorant men but superior in force» (Nimuendajú, 1952, p. 9)³⁰. Evalúa también la coyuntura histórica en la que vivían los indígenas, y en la cual fue realizada su investigación: «Even today there are some individuals, living at the mouth of the *igarapés* inhabited by the ticuna, who willfully desire to hold the indians subject to their selfish patronage. It is to be hoped that the Indian Welfare Service, which was established in the region in 1942, will put an end to these anachronistic views» (p. 9)³¹.

El etnógrafo arrastrado por la dinámica social

En 1944, Nimuendajú, bastante enfermo, respondiendo a la invitación de He-loísa Alberto Torres, salió de Belém y radicó en Río de Janeiro. Fue un periodo bastante prolífico, en el que participó en los seminarios del Museo Nacional y concluyó el mapa etnolingüístico de los pueblos indígenas de Brasil. En medio de un tratamiento de salud, escribió de manera afectuosa un mensaje a Nino, refiriéndose al mito de Taé: «Creo que para comienzos del próximo invierno habré regresado [...]. Porque nosotros dos todavía tenemos que escribir muchas otras historias como esa, y solo por eso no puedo dejar de volver» (Carta a Nino, 15 de abril de 1944, como se cita en Emmerich y Leite, 1981, p. 81).

Nimuendajú falleció en su cuarto viaje a la región ticuna, en la casa de su amigo y colaborador Nino, en el *igarapé* de Rita. Según los indígenas, sucedió la noche del 10 de diciembre de 1945, el mismo día en que llegó a la aldea. La muerte del etnólogo es explicada de forma diferente por cada actor presente allegado a la investigación. Por su carácter traumático y por las implicaciones que acarreó, el hecho se transforma en un catalizador de interpretaciones diferentes sobre la situación de contacto de los indígenas ticuna y la historia reciente de la región. Para explicitar el dinamismo de esa situación etnográfica se describirá a continuación cómo cada actor social incorpora la muerte de Nimuendajú dentro de sus propias estrategias de poder y sus esquemas de generación de sentido, reforzando su propia visión de la historia y reiterando

30 «Para los ticuna fue una triste época de explotación, esclavismo y humillación bajo las botas de los violentos patrones, hombres ignorantes pero superiores en fuerza».

31 «Todavía hoy hay algunos individuos que viven en la boca de los *igarapés* habitados por los ticuna, que insisten en mantener a los indígenas sometidos a su patronaje egoísta. Es de esperar que el SPI, que se estableció en la región en 1942, ponga fin a esta visión anacrónica».

significados anteriores a través de los cuales pensaba la red de relaciones instaurada por la investigación de campo. Para eso, recorro a sistematizaciones producidas por cada uno de los autores presentes en la situación de investigación y que expresan claramente sus puntos de vista.

En el momento en que Nimuendajú llevaba a cabo su investigación entre los ticuna, estos debían ser considerados como miembros de un grupo social con bajo grado de autonomía, cuyas condiciones de existencia estaban sobredeterminadas por la situación colonial en la cual estaban insertos. Durante la última década del siglo XIX y la primera mitad del siglo XX, tuvo lugar un violento proceso de apropiación de parcelas del territorio nacional de este pueblo por parte de comerciantes y aventureros de origen nordestino, ligados a la extracción del caucho. Además de los títulos de dominio de los lotes ribereños —esto es, a lo largo del río Solimões—, tales individuos se comportaban como patrones de los indígenas que habitaban los *igarapés*, obligándolos a la creación de caucherías y controlando toda su actividad económica a través del barracón y del sistema de endeude.

Como ya se indicó, la presencia del etnólogo en las caucherías era un factor de intranquilidad para los patrones, y eso no provenía solamente de eventuales perjuicios ocasionados en el ritmo de las actividades caucheras, sino también de la costumbre de Nimuendajú de dar dinero a los indígenas por los servicios prestados. El etnólogo era acusado de estar habituando mal a los indios, facilitándoles incluso acceso directo a las mercancías, con bases mucho más favorables y a través de la preparación de la artesanía. También la simple valorización de la cultura nativa o de los indígenas como personas era algo enteramente incompatible con un sistema de trabajo forzado como el que operaba en las caucherías, basado en la coerción física y en la existencia de una especie de ciudadano de segunda clase.

En 1943, el SPI se instaló en Tabatinga, contando con el apoyo de la guarnición militar de la frontera. La mayor reivindicación de los caucheros y personas de la región en la época fue el cierre del PIT, lo que sugería su traslado a los ríos altos de las cabeceras del Javari y sus afluentes, «donde el SPI incluso podría tener alguna utilidad» promoviendo la pacificación de las tribus hostiles y aguerridas. Para el inspector Jacobina Pizarro, jefe del SPI en el Amazonas, Nimuendajú fue un importante colaborador en los proyectos de actuación frente a los ticuna (véase la carta a Nunes Pereira, 12 de

febrero de 1946, archivos del Museo del Indio). En su paso por Manaus, en noviembre de 1945, Nimuendajú participó de las gestiones del SPI para la adquisición del lote Bom Destino a los herederos del coronel J. Mendes; es suya la autoría del mapa de la primera reserva indígena en el Alto Solimões. El mapa está firmado por Nimuendajú y fechado en Manaus el 15 de noviembre de 1945.

Al seguir para la región en su cuarto y último viaje, Nimuendajú fue nombrado por el inspector Jacobina «para ejercer las funciones de delegado de indios en el Alto Solimões» («Portaria» 5/45, archivos del Museo del Indio). El inspector Jacobina reaccionó con aprehensión y desconfianza ante la noticia de la muerte de Nimuendajú, por lo que ordenó reiteradamente, en la segunda quincena de diciembre y en la primera de enero, que Manuelão tratara de esclarecer adecuadamente lo ocurrido. En su informe a la inspección, Manuelão sintetiza el relato de Nino: «En opinión del indígena y de otros de sus parientes, el infortunado fue víctima de un envenenamiento, pues, según contaron, casi todos los civilizados que vivían en ese lugar no querían al profesor». Más adelante, Manuelão indica la causa de la hostilidad de los blancos para con Nimuendajú, caracterizándolo, conforme a la retórica del SPI, como un gran defensor del derecho de los indígenas. Al concluir, justificándose por no disponer de otros datos y apoyarse solo en el relato de Nino, Manuelão se manifiesta de un modo curioso, enfatizando los posibles riesgos de una postura de incredulidad frente al relato de Nino: «Tal vez esto sea una invención del indígena [...] pero no conviene dudar de que también pueda ser verdad» (Informe de Manuel Pereira Lima, 18 de enero de 1946).

En la versión de la muerte de Nimuendajú construida por el inspector Jacobina hay una sugerencia de que el etnólogo fue —o pudo haber sido— un mártir de la acción indigenista en el Alto Solimões. Actuando en sintonía y con objetivos semejantes en lo concerniente a la protección de los indígenas, el investigador y el agente del SPI recibieron fuertes críticas de la gente de la región. Declaraciones como la de Nino y la de Manuelão, indisociables por su conexión, se constituyen como pilares de esa versión. Insatisfecho por los resultados que le fueron presentados por Manuelão, el inspector Jacobina invitó al naturalista y etnógrafo Nunes Pereira a viajar por la región a expensas del SPI, con el fin de llevar a cabo una investigación sistemática y específica. Esta, de la cual hablaré más adelante, se iniciaría solamente en el transcurso de

febrero. Con las informaciones obtenidas en ese periodo, el inspector elaboró un informe provisional —el único, sin embargo, que llegó a existir sobre este asunto— para la dirección del SPI, en el que anota la vinculación íntima de Nimuendajú con las acciones indigenistas en el Alto Solimões y sugiere que, como un homenaje póstumo, fuera dado su nombre al PIT (Oficio N.º 25, 21 de febrero de 1946, archivos del Museo del Indio)³².

Al llegar a Tabatinga, el naturalista Nunes Pereira, encargado por el SPI para averiguar las razones de la muerte de Nimuendajú, sufrió los problemas de transporte propios de la región. Entró en contacto con Antônio Roberto Aires de Almeida, patrón de los *igarapés* Belém y Tacana, fue invitado a hospedarse en su residencia en Belém do Solimões y se desplazó después por la región en el bote a motor de Aires, que piloteaba su hijo, con quien el naturalista hizo una gran amistad. Como resultado de esta investigación, llevada a cabo gracias a una convivencia intensa con la gente de la región y relativamente poca con los indígenas —procedimiento, además, análogo a cualquier diligencia policial que se realizara en el área—, Nunes Pereira acabó por asumir la versión de los segundos: que Nimuendajú fue asesinado por los propios indígenas ticuna, indignados con su pretensión de casarse con una joven sobrina de Nino. Convenido efectivamente de esa versión, Nunes Pereira —que fue entrevistado por mí cuatro décadas después— aclaró que apenas escribió su informe de viaje, argumentaba que prefería silenciar a ofender la memoria del muerto.

Las numerosas versiones escuchadas en campo sobre la muerte de Nimuendajú presentan una convergencia notable en la profusión de detalles. Los ticuna actuales afirman al unísono que el etnólogo fue envenenado al haber ingerido un café que le fue ofrecido al pasar por la casa de un «civilizado», el Sr. Barcelos, habitante del poblado de Santa Rita de Weil. Después de su muerte, la gente de la región habría repartido entre sí todas las mercancías que el etnólogo tenía en su poder, y procedido a un inventario de bienes y del dinero llevados (Pacheco de Oliveira, 1988). Para denunciar el hecho al inspector del SPI, Nino habría realizado un largo viaje en canoa hasta Tabatinga. Los relatos obtenidos cuatro décadas después en las aldeas próximas al *igarapé* de Rita repiten —aunque con

32 La recomendación no fue tenida en cuenta posteriormente, pues el director del SPI, José María de Paula, en la sesión 14 del Conselho Nacional de Proteção aos Índios, realizada el 27 de diciembre de 1945, anunció que, «como homenaje a aquel incansable luchador por la causa indígena», se diera el nombre de Nimuendajú al Puesto Indígena Araribá (actas del CNPI).

mayor exactitud de detalles; incluso, con la identificación del culpable— las mismas acusaciones presentadas por Nino a Manuelão.

Nimuendajú realizó parte de su investigación en condiciones bastante excepcionales. El etnólogo también entró en contacto intenso con grupos locales ticuna hasta hacía poco comprometidos en una movilización salvacionista; es decir, que habían reactivado la comunicación con los inmortales y, con ello, reavivaron los valores básicos y las creencias tradicionales, inculcadas en momentos de intensa religiosidad. La visita al local sagrado de Eware reforzó los vínculos afectivos con los ticuna y, sin duda, alimentó la identificación entre el etnólogo y el hijo de Ipi. Defendiendo las creencias y esperanzas que el patrón había reprimido y ridiculizado poco tiempo antes, Nimuendajú habría sido identificado por los indígenas de manera similar a los propios inmortales, que interfieren positivamente en lo cotidiano buscando salvar al mundo de una inminente destrucción. La narrativa salvacionista reservó así, para el etnólogo, el lugar de mensajero —aunque camuflado— de los *üüne*. Para los estudiosos de los ticuna, no pueden estar disociados, de ninguna manera, mito e historia, pues, sin la creencia en los inmortales, sería imposible entender los flujos migratorios y los diferentes tipos de expectativas generados por los blancos. Por otro lado, cada coyuntura posee una especificidad, implicando posibilidades y límites para los cambios históricos. Si la movilización salvacionista de 1941 dejó pocas consecuencias inmediatas para la vida de ese pueblo, no se puede decir lo mismo del movimiento ocurrido en 1946³³, que se desarrolló algunos años después en el *igarapé* Tacana. Aunque los tres hechos —el movimiento de 1941, el de 1946 y la muerte de Nimuendajú en diciembre de 1945— involucraron a diferentes grupos locales³⁴, hay algunos indicios de que los indígenas asociaban estos hechos.

33 En enero de 1946, un joven ticuna, Aprísio Ponciano, que residía en el *igarapé* Tacana, se encontró con una mujer que le dijo que reuniera a todos sus familiares y fuera inmediatamente a Tabatinga, junto a Manuelão, pues una gran inundación iba a matar a todos los seres existentes y a destruir las sedes de los caucheros. Identificando la visión como una orden de Yoi, decenas de familias abandonaron el *igarapé* Tacana y remaron en canoa con todos sus bienes a Tabatinga. Antes de fin de mes había cerca de 800 indígenas acampando alrededor del puesto indígena, ante la gran consternación de militares y habitantes de la región, que atribuían todo eso a una maniobra de Manuelão para distanciar a los indígenas de las caucherías. Manuelão fue retirado de la región, y su sustituto transfirió a las familias indígenas, así como a la propia sede del puesto, al *igarapé* Umariacu, localizado dentro del lote Bom Destino, adquirido meses antes por el SPI. De este movimiento resultó la instalación y poblamiento, por parte de los ticuna, de la primera reserva indígena creada en el Alto Solimões. Para un análisis de este movimiento, véase Pacheco de Oliveira (1988 y 1999).

34 El movimiento de 1941 ocurrió en el *igarapé* São Jerônimo y sus afluentes; el de 1946 involucró a las familias indígenas que habitaban los *igarapés* Belém y Tacana, y la muerte de Nimuendajú ocurrió en el *igarapé* de Rita.

Al rendir declaración a Manuelão sobre la muerte de Nimuendajú, su amigo e informante Nino, entristecido, manifestaba su intención de abandonar el *igarapé* de Rita e ir a vivir a Tabatinga, junto al puesto indígena. Después de viajar por el área y visitar el lugar donde murió Nimuendajú, Nunes Pereira afirmó que muchos jefes de familia de diferentes localidades le manifestaron la firme decisión de juntarse con las familias indígenas que estaban acampando en Tabatinga alrededor de Manuelão. En el trabajo de campo realizado casi cuatro décadas más tarde, pude verificar que los únicos blancos a los cuales los indígenas daban el tratamiento respetuoso de *aegacü* eran Manuelão y Nimuendajú. Finalmente, debe mencionarse que en carta al mariscal Rondon, fundador y dirigente del SPI, el patrón de los *igarapés* Belém y Tacana, Antônio Roberto Aires de Almeida, afirma que escuchó de sus *caboclos* que «el alemán que murió en Santa Rita ya se le ha aparecido dos veces a Manuelão», a quien acusaban de estar montando «una farsa para engañar a los indígenas». La narrativa salvacionista de los ticuna siguió considerando a Nimuendajú, incluso después de su muerte, como un personaje especialmente activo e importante.

La descripción o reconstitución de una situación de investigación termina habitualmente con la contextualización de sus productos cognoscitivos —la monografía y las colecciones etnográficas— dentro de un proceso de interacción entre los nativos y el antropólogo. Cuando termina la interacción de la investigación, no habría más que relatar. Eso correspondería a privilegiar la descripción de cómo un actor específico, o etnógrafo, conseguiría alcanzar un fin propio, ejecutar la investigación a través de una sucesión de relaciones sociales. Pero la densidad de la situación etnográfica surge justamente de la capacidad que tienen otros actores para sistematizar conocimientos, redefinir parámetros y establecer nuevos rumbos para la interacción. En la tesitura polifónica de las relaciones sociales, la búsqueda emprendida por el etnógrafo es apenas una posibilidad de interpretación, por lo que deben resultar otras claves de sentido de otros actores presentes en aquella situación. En el caso analizado, el propio dinamismo de la situación etnográfica engendra eventos e interrelaciones incluso después de la muerte del etnógrafo y la interrupción definitiva de la investigación. Aunque tales hechos puedan parecer inesperados y lleguen a sorprender a los pares del etnógrafo, corresponden, en realidad, a desarrollos enteramente

compatibles con las creencias, expectativas e intereses manifestados por los actores que integraron aquella situación³⁵.

La situación etnográfica como una tríada

Una consideración de la relación entre Curt Nimuendajú y los indígenas tucuna permite llamar la atención sobre la implicación —casi inevitable— del etnógrafo en los procesos sociales y políticos que afectan a la población estudiada. La noción de *situación etnográfica* muestra ahí su utilidad, revelando aspectos no pensados en la forma de etnografía practicada por Malinowski, así como los límites de las recomendaciones normativas encontradas en esa tradición antropológica. El primer punto para anotar es la simplificación —excesiva y autocentrada— de hablar de la situación de investigación como configurada por la relación entre el antropólogo y el indígena. Los sectores de la sociedad local, cuya fuerza y poder surgen de la dominación ejercida sobre los indígenas, no los denominan de esa forma, ni reconocen la especificidad de una investigación etnológica. La categoría social en uso es la de *caboclo*, que apunta a la relación entre una persona que trabaja en la extracción del caucho —incluidos sus familiares— y el agente económico que financia la producción. La institución implícita es el *aviamento* («endeude»), por el cual el productor directo recibe mercancías antes de la zafra, y después se dedica exclusivamente al barracón, que es su cara visible. Es de esta relación patrón-cliente, cauchero-trabajador del cauchero, de la que trata la categoría «caboclo», y de ahí que su uso sea incluso personalizado: al referirse, en una carta a Rondon (citada páginas atrás), a informaciones que habría obtenido de los indígenas de los *igarapés* de Belém y Tacana, el señor Antônio Roberto indica claramente que son «meus caboclos». Calisto Dauercu, Ngorane y las familias que habitaban el *igarapé* São Jerônimo y el Igaparezinho no eran *indios* según las clasificaciones locales, pero sí los *caboclos de Quirino*.

En contraste con la categorización y el uso preciso de la categoría *caboclo* —que tiene un carácter regulador de las relaciones sociales y prescribe

35 Por esta razón, prefiero trabajar con las situaciones etnográficas como unidades, al contrario de las recomendaciones de Pels y Saleminck (1999), quienes las dividen en tres fases: *préterrain*, *ethnographic occasion* y *ethnographic tradition* (pp. 12-14).

derechos y obligaciones entre las personas de la región—, el término «indio» se presenta como más fluido y de aplicación imprecisa. Era común —todavía hoy— su uso acusatorio o jocoso, que indicaba atraso, rebeldía y hasta un indicativo de ser alguien nacido y criado en el lugar. En la región del Alto Solimões, solamente en cuanto a los marubos y otros pueblos del río Javari, había un relativo consenso de que eran, de hecho, indios, pues se mantenían alejados de los blancos y eran considerados como salvajes y feroces. Los ticuna, se decía unánimemente, ya habían sido «amansados» y no presentaban idéntica peligrosidad; apenas se distinguían de las personas de fuera —estimadas importantes—, de los caucheros y de otras personas de la región, que eran clasificados como «civilizados». Hacer etnología con los ticuna no era algo sencillo y de unívoco significado en el Alto Solimões: para la gente de la región y para los caucheros, no existían indios ticuna —que pudieran ser objeto de un estudio científico—, pero sí *caboclos* ocupados de la extracción del caucho. Los grupos locales del *igarapé* São Jerônimo, con los cuales Nimuendajú inició la investigación etnológica, estaban subordinados al barracón del cauchero Quirino Mafra y eran, como ya se dijo, los *caboclos* de Quirino.

El segundo punto para destacar es que, a lo largo del proceso, el investigador realiza elecciones y las va modificando en función de la reacción de los demás actores y de su propio grado de conciencia de la situación. Aunque algunos conflictos surjan de la oposición entre intereses concretos, en buena medida, no son ajenos al investigador; no se puede olvidar que la investigación no prescinde de la construcción de un cierto consenso en términos de valores (Bellah, 1983). Nimuendajú descubrió luego, en su segundo viaje y a costa de la pérdida de una colección, la dificultad de realizar la investigación con los *caboclos* de Quirino. En sus cartas se muestra consciente de que la continuidad de su etnografía depende de una tríada: el investigador, los nativos y los blancos, que dominaban a los segundos. La opción de desplazarse hacia el *igarapé* de Rita buscaba evitar problemas con los caucheros, y el etnógrafo se relacionó, a partir de entonces, con familias que no fuesen totalmente dependientes del barracón.

Al evitar la confrontación abierta con los caucheros, Nimuendajú demostró tener noción del poder —no solamente local— de que estos disponían. En sus cartas —que podían ser leídas por el Conselho de Fiscalização das Comissões Científicas e Artísticas Nacionais— también se cuida de tratar de la situación de los indígenas, diciendo que lo hará solo con el director del SPI; el

etnógrafo sabe que las élites locales poseen representación en la política estatal y en la esfera federal. En cuanto a las actuaciones arbitrarias de los caucheros, igualmente tiene idea de que puede existir una discrepancia total entre los derechos establecidos en el plano federal y su aplicación en la escala de los usos y costumbres regionales. Los dispositivos constitucionales y jurídicos dependen frecuentemente de la reglamentación posterior, de la fiscalización (inexistente) o pueden, asimismo, estar enmarcados en excepciones legítimas.

A partir del informe verbal presentado al inspector Jacobina en 1941, Ni-muendajú empieza a contar con un importante aliado que se prepara para actuar directamente en el Alto Solimões: el SPI. A su retorno, el siguiente año, hace recomendaciones importantes al inspector Jacobina sobre la mejor forma en que el órgano titular puede iniciar su intervención en la región, y luego viaja en compañía del funcionario encargado de instalar el puesto indígena en Tabatinga. Antes de seguir en su último viaje, aprovechando su conocimiento de la región, elabora un mapa del lote Bom Destino, que, adquirido por el SPI, vendría a ser la primera reserva indígena del Alto Solimões. Al embarcar para la región, Ni-muendajú lo hace con el decreto que lo designa como delegado de los indígenas.

En el fondo, la reacción de los patrones de la cauchería São Jerônimo —y, después, de la gente del poblado de Santa Rita de Weil y de las cercanías del *igarapé* de Rita— estaba en contra de las prácticas de investigación de Ni-muendajú³⁶, pues estas instituían una relación simétrica y respetuosa con los indígenas. El control ejercido sobre los indios por los colonos quedaba amenazado por las prácticas de investigación del etnógrafo, que servían de parámetro para comparaciones y estimulaban la resistencia por parte de los indígenas. Por eso, los caucheros y otros pobladores de la región lo identificaban como un posible antagonista, pues, inaugurando una forma más simétrica de relación económica con los indígenas, interfería en los mecanismos de dominación usados allí. Las dificultades enfrentadas en la investigación se enmarcaban en las arbitrariedades practicadas por el poder local contra los indígenas, virtualmente en contradicción con la política preconizada nacionalmente por la

36 En una entrevista realizada en 1973 a Quirino Mafra —ya entonces retirado de los negocios (el barracón estaba gerenciado por su hijo)—, en la sede de la cauchería Vendaval, él recordó que, en el pasado, un extranjero —que calificó como «maniático»— había pretendido «vivir con los indígenas en lo alto de los *igarapés*», pero que él no lo había permitido. Decía haber desconfiado de las buenas intenciones de esa persona, cuyos intereses reales —me explicaba a partir de aquel momento presente— debían estar relacionados con la agitación política o con el tráfico de drogas.

agencia estatal especializada. La modalidad de conducción de la investigación adoptada por Nimuendajú —quien, además, colaboraría con el SPI en otras ocasiones— no era, en modo alguno, discrepante de la política indigenista vigente, y tampoco lo era frente al marco normativo e institucional subyacente a la investigación etnológica realizada en el país en las dos décadas siguientes. En ese sentido, Nimuendajú intentaba dar continuidad a su investigación entre los ticuna a través de otra tríada, no configurada por el etnógrafo, los caboclos y los civilizados, sino por el etnógrafo, los indígenas y el SPI.

La formación de consensos y la dimensión valorativa

El análisis precedente, poniendo en términos de situaciones etnográficas las condiciones y las directrices de la investigación de Curt Nimuendajú entre los ticuna, permitió explicitar las escogencias y las estrategias del investigador, con lo que se reveló una intencionalidad y se propició una formulación más general. Ciertas constricciones que son muy evidentes en el caso de los caucheros pueden ser vistas como operantes, en mayor o menor grado, en cualquier otra situación etnográfica.

Para disponer de un «laboratorio» para la actividad del trabajo de campo, el investigador necesita tener una autorización de ingreso y permanencia en el lugar de la investigación, así como el permiso de usar el material que ha obtenido. Además, un conjunto de silencios y etiquetas, tácito o no, dispondrá selectivamente lo que el investigador entrevé y lo que registra, los juicios que debe o no emitir, las técnicas de obtención de los datos que puede implementar y las relaciones sociales que son convenientes establecer³⁷. Entre las orientaciones generales (normativas) y la práctica concreta de la investigación, existe un universo de condiciones de algún modo pactadas que necesita ser explicitado o examinado, pues condiciona ciertamente la interacción con los nativos y el sentido de los datos etnográficos obtenidos. Para que el investigador pueda desarrollar un trabajo de campo, obtener datos y elaborar

37 Es importante destacar que tales preocupaciones están igualmente implícitas en situaciones etnográficas actuales, incluyendo la cuestión del uso de imágenes, colecciones y bienes de patrimonio inmaterial, muchas veces negociada con organismos públicos o directamente con los indígenas y sus organizaciones.

interpretaciones, es necesario que previamente hayan sido declaradas las condiciones necesarias para el funcionamiento de *comunidades de comunicación*³⁸, lo que implica el establecimiento de un consenso relativo³⁹ con los actores locales y no solamente con los indígenas.

Es como si bajo el arsenal de teoría, métodos y técnicas de trabajo de todo proyecto de investigación científica existieran otras capas estratigráficas, menos visibles pero densas e importantes, que deben ser consideradas y debatidas explícitamente. La primera son las etiquetas y acuerdos pactados, mencionados en el párrafo anterior. La segunda capa es donde conviven juicios de valor; proyectos de futuro, de los cuales participa el investigador; concepciones en cuanto a los derechos, y las formas posibles de ciudadanía para las colectividades estudiadas. Lejos de estar exento de valores (*value free*), el trabajo etnográfico puede movilizar múltiples referencias valorativas que se expresan en comunidades de comunicación distintas y alternativas. Tales capas estratigráficas, que pueden coexistir en planos superpuestos o, al contrario, confrontarse o reforzarse mutuamente, son componentes esenciales de toda situación etnográfica. Al estimular que las etiquetas y valores sean abordados por la vía de las interacciones y estrategias de actores sociales concretos, la noción de situación etnográfica puede contribuir para una mejor descripción y entendimiento de dimensiones que son menos visibles en la investigación, pero que, de algún modo, requieren ser consideradas en el análisis de los datos.

Hablar de —y pensar en— los hechos como si fueran engendrados en situaciones sociales complejas, integradas por una red de acciones cuyos sentidos e intereses conviene determinar, atravesados por aspectos valorativos y presupuestos que es necesario investigar, permite alejar las imágenes naturalizantes de los datos como simplemente «observados» o «recolectados» —nociones que todavía son frecuentes en discusiones científicas corrientes y cotidianas—, así como ampliar el grado de vigilancia sobre los presupuestos y autorrepresentaciones que intervienen en el proceso de investigación. A diferencia del cuadro inicial de orientación del etnógrafo, la situación etnográfica termina por poseer una dinámica propia que frecuentemente lleva a cambios

38 Noción formulada por Apel (2000) y desarrollada por Roberto Cardoso de Oliveira (1998c) y Roberto y Luis Cardoso de Oliveira (1996) en un análisis antropológico de la ética.

39 En otras palabras, puede ser tácito o negociado, pero contiene siempre, virtualmente, un proceso argumentativo.

en las condiciones de interacción entre los diferentes actores. El análisis de la relación entre Curt Nimuendajú y los ticuna permite mostrar cómo eso puede ir mucho más allá del deseo o de la conciencia del etnógrafo, así como no depender de su presencia física.

Cabe ampliar el debate refiriéndonos a otros contextos etnográficos y a las elaboraciones que han suscitado. En un trabajo clásico de Max Gluckman (1940), el autor focaliza la ceremonia de inauguración oficial de un puente en Zululandia, describiendo los ejes de articulación del evento, relacionándolos con la estructura social y mostrando cómo pueden ser atravesados ciertos límites de circulación de personas de diferentes razas prescritos en la legislación del *apartheid*. El propio Gluckman nota, además, cómo causa extrañeza y desaliento la actividad del etnógrafo blanco que se desenvuelve con familiaridad entre personas negras, participando incluso en contextos domésticos, lo que estaría en contradicción manifiesta con el *colour bar* y la idealización de las costumbres practicadas por la sociedad *afrikaaner*. La historia de vida del autor, que poco después se trasladó a Inglaterra, en donde desempeñó sus actividades académicas por más de tres décadas hasta su fallecimiento, deja la impresión de que el espacio para el ejercicio de la etnografía y la antropología era muy limitado en África del Sur.

En Nueva Caledonia, durante la década de 1980, había fuertes movimientos de resistencia kanak —incluso organizados militarmente— que reivindicaban la independencia y la salida de la condición de colonia francesa. En ese contexto, apunta el etnólogo Alban Bensa (1985) en un diálogo con Pierre Bourdieu, existen situaciones en las que la presencia del investigador no es asimilable por los demás blancos, toda vez que aquel considera respetables los valores nativos con los cuales estos no quieren o no pueden convivir. En tales casos, a pesar de todos los cuidados y cautelas que el etnólogo pueda tener, con independencia de su posición política o religiosa, es posible constatar que su presencia estará siempre de más («l'ethnologue est de trop») (p. 74). No es solamente en África o en el Pacífico que las estructuras coloniales operan en el sentido de impedir o inviabilizar el trabajo etnográfico: son muchas las situaciones en las que el investigador es visto como un elemento incómodo y desestructurador del *establishment*, por lo que conduce la investigación antropológica hasta establecer una oposición entre el etnógrafo y los otros blancos, y desencadena una dinámica social inesperada y enteramente extraña a los objetivos de la investigación.

¿Habrá, efectivamente, estructuras de dominación, especialmente despóticas y crudas, que tornen imposible la investigación etnológica? Adam Kuper (2005) nos muestra que existen modalidades de practicar antropología que pueden coexistir perfectamente con contextos autoritarios y racistas, incluso generando un florecimiento de investigaciones y de debates relativamente circunscritos, como fue el caso de cierta etnología en África del Sur⁴⁰. Muchos africanistas ingleses también consiguieron realizar sus investigaciones —que tuvieron resultados muy importantes para la disciplina— en medio de agudos conflictos y procesos políticos de imposición del dominio colonial. Existen igualmente estudios ejemplares sobre poblaciones segregadas o fuertemente discriminadas, incluso no indígenas.

En esa línea de reflexión, sería justo preguntarse por qué sería imposible para el etnógrafo Nimuendajú coexistir con los caucheros si no lo fue para otros antropólogos convivir con los comerciantes de perlas, con la dominación colonial, con la ocupación militar de territorios nativos y con la destrucción cultural promovida por agencias misionarias. No habrá respuesta posible para esa aparente paradoja si no consideramos la etnografía a través de otro prisma, primero insistiendo en el acomodo de efectivos actores sociales y, segundo, abandonando la perspectiva de los manuales, donde el etnógrafo es focalizado exclusivamente como portador de teorías y métodos, y se omite persistentemente un conjunto de constricciones con las cuales debe coexistir, así como la expresión eventual de orientaciones valorativas y estrategias políticas.

Consideraciones finales

El análisis aquí realizado sobre la situación etnográfica de Curt Nimuendajú entre los ticuna puede —y debe— estimular una reflexión más amplia sobre los presupuestos y singularidades de la etnología hecha en Brasil y en las llamadas «antropologías periféricas»⁴¹. Como quiera que sea, Nimuendajú no es

40 El fenómeno de duplicidad —o multiplicidad— de tradiciones nacionales al hacer antropología no debe, es claro, estar limitado exclusivamente a ese último país, sino que debe hacer parte de la propia dinámica intelectual. Las modalidades y técnicas de investigación son múltiples y deben adecuarse a los objetos, también bastante diferenciados, de investigación. Igualmente, varían de forma acentuada los cuadros institucionales y el campo científico y cultural a partir de los cuales se coloca en práctica la investigación etnológica.

41 Para ampliar este concepto, véase Cardoso de Oliveira (1998c, pp. 107-133).

un etnógrafo cualquiera, y siempre ha sido caracterizado en términos emblemáticos como el mayor concededor de las culturas indígenas, y es la fuente más citada en la bibliografía internacional especializada.

Si existe una etnología *brazilian style* —como postula Ramos (1990)—, que de algún modo refleje una tradición académica nacional, sus pilares serían, a mi modo de ver, la convergencia en cuanto a la afirmación de los derechos indígenas establecidos o preconizados en un proceso más amplio de «construcción nacional». Me parece fundamental buscar, en el examen concreto de las situaciones etnográficas, los determinantes prácticos e institucionales de esa supuesta singularidad. En una comparación con los trabajos etnográficos de Malinowski y de los africanistas, una primera diferencia está relacionada con el marco político jurídico más general en el que tales actividades se desarrollaron. En tanto los estudios «clásicos» abordan poblaciones y culturas que son pensadas como partes de unidades administrativas relativamente artificiales y dirigidas por una burocracia colonial específica, los trabajos etnográficos realizados a partir de las instituciones nacionales siempre enfocan los pueblos autóctonos como localizados en el proceso de formación de la nación brasileña, estimulando de algún modo el sentimiento de responsabilidad directa. Si, en el primer caso, la exterioridad del etnógrafo y la rigidez de las burocracias coloniales contribuyen para distanciar la investigación frente a las cuestiones administrativas y políticas, en el segundo, la virtualidad de participar o sentirse representado en la acción de instituciones nacionales es lo dominante.

Otro aspecto está relacionado con el grado de autonomía y riesgo de desestructuración de las colectividades investigadas. En tanto los africanistas estudiaron sociedades de gran volumen demográfico, que mantenían hasta poco antes de la investigación una relativa autonomía cultural y territorial, era muy distinta la primera experiencia de los antropólogos brasileños, inmersos en microsociedades de gran vulnerabilidad cultural, frecuentemente sometidas a los frentes de expansión y a sus modalidades de incorporación; presentaron desestructuración social o pérdida cultural. Nimuendajú y otros etnólogos participaron algunas veces, de forma activa, en la reestructuración y revitalización de las culturas indígenas del país, estimulando e incluso financiando rituales que no habían sido realizados durante muchos años y que ya eran desconocidos por un extenso número de indígenas.

Un tercer aspecto para considerar es el peso del indianismo en el imaginario nacional, y su expresión en la definición de políticas estatales. Desde el periodo republicano y, más específicamente, con la creación del SPI, la política indigenista brasileña⁴² siempre mantuvo como objetivo proteger a los indígenas del proceso de exterminio y esclavización que les era impuesto por los frentes pioneros de explotación y sus brazos armados (*bugreiros*, amansadores de indios, etc.). La condición de tutelaje en que fueron puestas las sociedades indígenas hace parte de un proceso más amplio de construcción de una nación brasileña, con implicaciones en la conformación de mecanismos de intervención estatal, de gestión territorial y de reconocimiento sectorial de derechos⁴³. En este escenario fueron abiertos importantes espacios —y continúan siéndolo— para la actuación de los antropólogos.

Todo eso contrasta fuertemente con otras concepciones sobre las poblaciones autóctonas, permeadas por componentes raciales, que contribuyeron al delineamiento del sistema de reservas y a las estructuras administrativas coloniales. El papel atribuido a los antropólogos también era frecuentemente reducido a la función de empadronadores o de consejeros de las autoridades coloniales para la resolución de conflictos internos, lo que contrasta fuertemente con la inclusión orgánica de los antropólogos brasileños en procesos administrativos de reconocimiento de tierras indígenas (Pacheco de Oliveira, 2005b). Para los etnólogos brasileños, cuyas experiencias actuales de investigación tienen ciertamente más proximidad con la situación etnográfica vivida por Nimuendajú que con las recomendaciones de los manuales —inspirados, generalmente, en la tradición malinowskiana—, puede ser bastante útil e instructiva una reflexión sobre los dilemas, las escogencias valorativas y las formas sutiles —pero decisivas— de intervención en las condiciones de vida de los indígenas. Puede, además, estimular las investigaciones sobre la toma de partido y las estrategias adoptadas por el investigador en cada situación etnográfica, lo que ayudaría a examinar y entender mejor las complejas relaciones entre el conocimiento y el poder.

42 Para profundizar en la historia del SPI y sus repercusiones en la antropología brasileña, véase Lima (2005).

43 Cabe anotar que la propia historia de la antropología brasileña apunta a la preocupación por la construcción nacional como una temática y un valor recurrentes (Peirano, 1992).

Memorias del terror en la Amazonía contemporánea y la manifestación de la diferencia

Introducción

En las grandes interpretaciones de Brasil, realizadas por historiadores y pensadores sociales, es casi un consenso indicar la inexistencia de racismo y de prácticas extremadamente brutales de sometimiento y exterminio de las poblaciones indígenas. En las raras ocasiones en que esto se describe, la justificación se inscribe en la propia narrativa, que atribuye a los indígenas el inicio de la violencia y la realización de actos abominables, apareciendo la intervención de los colonizadores como un acto de reparación y justicia.

En nuestras investigaciones y trabajo de campo, sin embargo, los antropólogos hemos descrito procesos de exterminio y subordinación violenta, vividos por los indígenas como cotidianos y sistemáticos. No se trata de una respuesta a una acción aparentemente irracional de los indígenas, sino de la inculcación permanente de un imaginario de terror, necesario para la definición de lugares polarizados y asimétricos en las relaciones interétnicas. Esta es la base efectiva sobre la que, en la gran mayoría de los casos, se asientan la unidad y la identidad nacionales.

En este texto pretendo abordar situaciones contemporáneas de violencia extrema, en las que los indígenas han sido objeto de acciones bárbaras basadas en el uso de lenguajes naturalizantes y en metáforas animales.

Al traspasar los límites establecidos por el sentido común y la razón científica entre los hombres y la naturaleza, las narraciones recogidas ponen en marcha un conjunto de dudas sobre la credibilidad de los propios relatos etnográficos. La discusión sobre la verdad y la legitimidad de los hechos proviene de los actores sociales implicados. El etnógrafo (le guste o no) también está inmerso en esta red de consensos y disensos.

La narración se desarrolla en tres movimientos, cuyos protagonistas serán los siguientes: a) las representaciones de la alteridad en la sociedad brasileña,

b) las actuaciones directamente relacionadas con el hecho relatado y c) las reverberaciones posteriores en el discurso indígena y en la práctica etnográfica.

Alejándome aquí de una postura positivista, pongo en acción procedimientos hermenéuticos que pueden contribuir al ejercicio de la etnografía realizada en condiciones de conflicto y antagonismo extremos. Situaciones etnográficas en las que las fronteras de lo real y lo imaginado se disputan ferozmente, y en las que la búsqueda de la verosimilitud y de una narrativa única y omnicomprendensiva se revela como una brújula de navegación inadecuada.

En la primera parte, me propongo reflexionar sobre una paradoja: ¿cómo es posible que las autorrepresentaciones de los brasileños sobre sus relaciones con los indígenas, expresadas en las leyes, las artes y el pensamiento social, y marcadas por el paternalismo e incluso por cierto romanticismo, puedan coexistir con contextos totalmente antagónicos, situaciones en las que se manifiestan el terror y la intolerancia absoluta?

En la segunda, tras describir las herramientas analíticas que utilizaré —las nociones de situación etnográfica y comunidad de comunicación—, explico la diversidad de los relatos, indicando claramente que solo pueden entenderse dentro de contextos específicos, en los que operan determinadas formas de interrelación entre los agentes sociales que allí actúan.

En la tercera sección, intento presentar la perspectiva indígena, es decir, cómo se construyen afectiva y racionalmente las certezas y pruebas de su versión de los hechos. Al final, señalo la necesidad de un giro radical en los supuestos ontológicos y los protocolos éticos de la propia etnografía.

Modos de ocultación y regímenes de memoria sobre los pueblos indígenas

Las imágenes y representaciones, lejos de ser objetivas o circunstanciales y pragmáticas, provienen de un proceso de ocultamiento asociado a la colonización de América y al surgimiento de la modernidad (Dussel, 2013). En mi análisis de la historia brasileña, he intentado articular los diferentes modos de ocultamiento allí registrados con regímenes de memoria (Pacheco de Oliveira, 2019a), marañas de memoria producidas en contextos históricos específicos, pero que continúan informando acciones posteriores y que pueden ser recuperadas y actualizadas en circunstancias contemporáneas.

Los indígenas de Brasil en el régimen de memoria colonial eran pensados de manera polarizada, inicialmente como enemigos, que, una vez vencidos, se transformaban en súbditos. Durante el periodo colonial, siempre se hizo mucho hincapié en su condición de primitivismo y se les consideraba muy próximos a la naturaleza.

Los términos jurídicos y cotidianos también lo reflejan y aún hoy relacionan implícitamente al indígena con lo primitivo («aborigen»), con la selva («selvícola») y con conductas con pocos elementos de civilización y cultura («salvaje», «bravo» y «antropófago»). Estas asociaciones aparecen en las artes plásticas, la pintura, la fotografía y la literatura; pero también se manifiestan en actividades actuales y cotidianas, como dibujos infantiles, postales, ilustraciones de diversa índole e, incluso, viñetas humorísticas de periódicos.

De manera muy diferente, las narrativas sobre la formación de la nacionalidad brasileña se guían por una postura que aboga por la tolerancia de la diversidad (Freyre, 1973 [1933]; Buarque de Holanda, 1977 [1936]; entre otros).

El principal cauce por el que discurrieron las representaciones eruditas y letradas tras la independencia fue el romanticismo, que se articuló como un discurso político nativista, valorando muy positivamente «las cosas del país» (la flora, la fauna, el clima, sus habitantes primitivos y la particularidad de su cultura). Los indígenas se presentan siempre en sus condiciones originales, haciendo referencia a instituciones y costumbres que contrastan fuertemente con las de los brasileños del siglo XIX.

En lugar de verlos como expresión de una perversión de la naturaleza humana, la literatura romántica, consolidada en el movimiento artístico llamado «indianismo» (Pacheco de Oliveira, 2019a), les atribuyó valores superiores y reconoció su inteligencia innata y su nobleza de carácter. De este modo, se consolidó un nuevo régimen de memoria, en el que el autóctono pasó de ser un enemigo a un antepasado valorado. Durante el siglo XIX, el indianismo fue la ideología más influyente en la formación del Estado y de la sociedad brasileños.

Fue dentro de este complejo de actitudes que se estableció un supuesto básico para el desarrollo de la política indigenista de Brasil: la creencia de que mediante el uso de «medios suaves y persuasivos»⁴⁴ se podría lograr que

⁴⁴ La expresión fue utilizada por José Bonifácio de Andrada e Silva, el llamado «Patriarca de la Independencia», en un proyecto que refleja perfectamente las líneas maestras de la política adoptada por el Imperio (1822-1889) en relación con los indígenas. Véase Andrade e Silva (1823).

los indígenas participaran en la formación de la nación. A partir de la independencia, la guerra abierta y el exterminio dejaron de ser aceptados como instrumentos para civilizar a los indígenas.

Durante un breve periodo (1831-1834), la condición tutelar aplicada a los huérfanos se extendió a los indígenas y sirvió de principal inspiración para la actuación de administradores y religiosos. En el siglo xx, tuvo continuidad en la política indigenista elaborada por los positivistas y puesta en práctica durante la República, con la creación de una agencia gubernamental especializada (el SPI y, posteriormente, la Fundación Nacional del Indio), destinada al ejercicio de la tutela sobre los indígenas por parte del Estado brasileño.

Las prácticas interétnicas, en contraste con las esferas pública y oficial, no avanzaron en absoluto en la misma dirección. Al contrario, en los contextos regionales y locales, las doctrinas de la diferencia no parecían funcionar.

En un texto muy sugerente, el semiólogo Umberto Eco llama la atención sobre la distancia que puede existir entre el universo de los valores considerados legítimos, por una parte, y los comportamientos intolerantes, por otra.

Los estudiosos se ocupan a menudo de las doctrinas de la diferencia, pero no lo suficiente de la intolerancia salvaje, que escapa a cualquier definición o enfoque crítico. Sin embargo, no son las doctrinas de la diferencia las que producen la intolerancia salvaje; al contrario, gozan de un trasfondo de intolerancia difusa preexistente (Eco, 1997, pp. 114-115).

La solución habitual a esta contradicción ha sido pensar en la violencia interétnica como un fenómeno aislado y supuestamente patológico, como algo que puede confinarse al pasado remoto y a los inicios de la colonización. Sin embargo, es un planteamiento erróneo y peligroso enclaustrarse en una dimensión estrictamente individual y psicológica, tratando tales sucesos como una desviación, una aberración, una patología.

En este texto, partiremos de la hipótesis de que las manifestaciones extremas de intolerancia étnica y racial contra los indígenas no son hechos aislados e irrepetibles, sino que están en la base de los múltiples modos de sociabilidad registrados en la historia y en la investigación empírica contemporánea.

El régimen de memoria que aquí denominamos colonial no desapareció con el fin del vínculo de sujeción política entre metrópoli y colonia, sino que continuó reproduciéndose a múltiples niveles en el lenguaje y las prácticas que asocian las capitales y centros urbanos con las periferias y regiones fronterizas.

El colonialismo interno aseguró una pervivencia persistente de los discursos coloniales, incluso en contextos declaradamente republicanos y en presencia de instituciones democráticas formales.

El lenguaje naturalizador en el que se filtran estas manifestaciones está umbilicalmente ligado a la memoria del ejercicio de la dominación y la hegemonía en las antiguas colonias, transmitiéndose de generación en generación con sorprendente constancia y eficacia al margen de las esferas públicas y las doctrinas de la diferencia.

La violencia y la intolerancia extremas no deben ser consideradas por los estudiosos como dimensiones extemporáneas y anómalas de las relaciones interétnicas, sino más bien como componentes cotidianos de la sociabilidad y como instrumentos para establecer y mantener las jerarquías sociales.

A la menor señal de que los privilegios —incluso los ilegales— podrían ser cuestionados y revisados, el imaginario colonial abandona la dimensión inconsciente y comienza a dirigir las acciones y los pensamientos de los actores que ocupan las posiciones dominantes. De este modo, prácticas que en otros contextos serían repudiadas y desacreditadas, constituyendo a menudo una grave infracción de la ley, se reeditan de forma camuflada o, incluso, acentuada y performativa, llegando a juzgarse correctas y ejemplares.

«Una historia espantosa»

Centrándonos en un caso extremo de violencia, nos ocuparemos de acusaciones y expectativas sociales, descritas y analizadas a partir de un amplio trabajo de campo que realicé entre los ticuna de la región de Alto Solimões (Amazonas)⁴⁵.

Esto me permitirá reconstruir, a escala local, los múltiples factores socio-culturales que intervienen en la actualización de las imágenes y narrativas de un régimen de memoria colonial en la actualidad. Abordaremos este tema

45 En 1974 empecé mi trabajo de campo con los ticuna haciendo un censo y mapeo general de este pueblo, que tenía más de 60 comunidades locales y cerca de 8000 personas. En 1977 defendí mi disertación de maestría sobre la organización política; nueve años después, mi tesis de doctorado (Pacheco de Oliveira, 1988). Mis relaciones con los indígenas me permitirán acompañar las luchas por los territorios ticuna, demarcados en 1992, así como la creación del Museo Magüta, primer museo indígena del Brasil, en apoyo al cual les sigo visitando hasta ahora.

centrándonos en las narrativas de un relato de asesinatos violentos de indígenas ticuna en Alto Solimões en 1980.

Nuestro análisis se aleja de la perspectiva esencializadora y sincrónica, bastante común en antropología, y se basa, en cambio, en la naturaleza dialógica de la etnografía (Fabian, 1983) y en procedimientos hermenéuticos de crítica y contextualización (Ricoeur, 1968 y 1994).

Ello implica comparar interpretaciones, contextualizarlas constantemente y ejercer una exégesis progresiva y crítica. La creencia en una etnografía positivista y objetivadora, siguiendo las recomendaciones formuladas por Malinowski hace más de un siglo, no nos llevaría a ninguna parte, ya que el hecho central no fue observado ni por el etnógrafo ni por la mayoría de las personas que hablaron sobre él con autoridad reconocida.

La frecuente fusión e incorporación del pasado y el presente tiene lugar en los relatos cotidianos y en el ejercicio de la memoria por parte de los propios sujetos sociales, en función de los diferentes contextos en los que interactúan. El trabajo de campo antropológico necesita, por lo tanto, asociarse a nuevos procedimientos heurísticos que le permitan superar a corto plazo su localización y defenderse de las ilusiones que el positivismo ingenuo puede traer consigo.

En enero de 1981, cuando realizaba una investigación de campo entre los ticuna, me enteré de un crimen cometido por hombres blancos contra una familia indígena. La denuncia inicial llegó a través de un oficial indigenista que, durante casi tres años, había estado a cargo del Puesto Indígena (PI) de Vendaval. Me anunció así: «Una historia terrible».

La forma en que se llevaban a cabo los asesinatos era completamente diferente a la de un asesinato ordinario. Se trataba de un crimen atroz, en el que las personas eran asesinadas a hachazos, cortadas en trozos y colgadas de cuerdas. Después eran expuestas al sol para ser salados, según las técnicas utilizadas para tratar la carne de los peces grandes. Fueron precisamente estos elementos los que dejaron al oyente —blanco y de fuera de la región— dividido entre el horror y la incredulidad.

Una mujer indígena ticuna, que había estado visitando a unos parientes que vivían río abajo, en el río Solimões, regresaba a su comunidad. Iba río arriba en una canoa, remando sola y avanzando muy despacio. Venía de la orilla izquierda, donde había una fuerte corriente y la canoa se movía muy despacio, casi como

si estuviera parada. Mientras tanto, se percató de un extraño movimiento en la orilla opuesta. Con la mirada fija, pudo seguir las acciones de un hombre blanco que atacaba a un pequeño grupo de indígenas con un machete y un hacha. Eran cinco personas que parecían ser una familia. El hombre blanco los masacró uno a uno, los cortó en pedazos y los puso a secar al sol, como hacen con las mantas de pirarucú⁴⁶. La mujer indígena, aterrorizada, siguió su camino en contra de la corriente. Se detuvo en la casa más cercana de una familia Ticuna, donde, muy conmovida, les contó todo lo que había visto. Más tarde, cuando se recuperó, reemprendió el viaje de vuelta a casa.

En la tarde del día siguiente, el jefe indígena, Pedro Inácio Pinheiro (Ngematucü), informó de los hechos al responsable del PI Vendaval. Éste, a su vez, llamó por radio al jefe de la unidad regional de la FUNAI, que se encontraba en Atalaia do Norte, en el río Javari, a varias horas de distancia en lancha de Vendaval.

Al día siguiente, una delegación de la FUNAI que se encontraba de visita en la región, a petición del coordinador regional, se dirigió al PI. Junto con el responsable, empezaron a registrar el presunto lugar. No se encontró nada en la orilla del río, ni cuerpos, ni sangre, ni rastros de lucha. Tampoco había casa ni señales de ocupantes.

Utilizando los equipos de radiocomunicación instalados en los PUESTOS INDÍGENAS de la región, la FUNAI ordenó a sus empleados que buscaran en toda la zona noticias sobre alguna familia indígena que hubiera desaparecido de las aldeas. No se echó en falta a nadie y no se encontró ninguna pista.

En cualquier caso, en respuesta a la revuelta indígena, la FUNAI presentó una denuncia penal en la comisaría del municipio de São Paulo de Olivença, donde el jefe de PI Vendaval siguió todas las diligencias. Fue un proceso largo, con citación de testigos, pero al final no se encontró nada concreto. Una vez tomados todos los testimonios, se cerró el caso.

46 Pez escamado de agua dulce que alcanza algo más de 2 metros de longitud y puede pesar más de 100 kilos. Tras su captura, se divide en «tiras» o «rodajas» (o «mantas», porque una vez secas se pueden enrollar y transportar fácilmente), que se salan y se colocan en palos para que se sequen al sol. El trabajo de limpieza del pescado deja un enorme residuo de grandes escamas, cabeza, vísceras y mucha sangre (véase Ihering, 1968, pp. 558-559).

Esta es una transcripción de parte de una larga entrevista con el responsable del PI Vendaval, ocho meses después de los hechos relatados. Pregunté si el hombre blanco había sido identificado y el indigenista respondió que sí, que era Quintino Mafra, miembro lejano de la familia Mafra, que controlaba varios ríos de la región y a la que pertenecía el antiguo jefe de Vendaval, Benedito Mafra (Birota). Esto contribuyó a dar al caso la enorme conmoción que causó.

En los días siguientes a esta conversación, intenté escuchar testimonios de otras fuentes, pero no conseguí casi ningún avance. Los indígenas se mostraron muy incómodos cuando se les preguntó por el tema, evitando sistemáticamente cualquier alusión o comentario; el propio jefe («capitán»), Pedro Inácio, esquivó la pregunta diciendo que «ya le había contado todo al jefe de la FUNAI» y que él «no sabía nada más», recomendándole que escuchara al jefe del puesto. Por su parte, los regionales tampoco hablaron del tema, pero cuando fue mencionado reaccionaron airadamente o en broma, aprovechando la oportunidad para ejemplificar lo falso e irracional que, a su juicio, eran las reivindicaciones y demandas indígenas.

El enfoque adoptado

A falta de otras narrativas para comparar, intenté explorar la dimensión sociocultural de este acontecimiento, por lo que adopté sucesivamente el punto de vista de cada uno de sus principales protagonistas y distinguí los diferentes contextos a los que se hacía referencia en la enunciación. De este modo, las acciones de cada agente histórico, con sus opciones, intereses y sentimientos, surgieron de forma entrelazada, no como manifestación de intereses y puntos de vista aislados, como una esencia permanente, sino como resultado de un contexto específico de interacción.

En cierto modo, esta propuesta recuerda el planteamiento de Victor Turner (1974 y 1988), cuando percibía los símbolos y rituales como performances y señalaba la enorme rentabilidad heurística del análisis de las situaciones de crisis. Me distancio bastante del análisis de los dramas sociales, pues no opero con su noción de un equilibrio preexistente ni busco su restauración o ruptura estructural. Una noción básica para el análisis que

sigue es la de «comunidad de comunicación», formulada por Karl-Otto Apel (2000a, pp. 249-297). Para el filósofo, se trata de un presupuesto trascendental y ético necesario para todo acto de comunicación. Roberto Cardoso de Oliveira intentó aplicar esta herramienta al estudio de las relaciones interétnicas en Brasil (Cardoso de Oliveira, 1998b).

Aquí me gustaría llamar la atención sobre el potencial analítico de esta herramienta cuando se trata de la propia etnografía. Aquí, la «fusión de horizontes» (Gadamer, 2013) no debe entenderse como el resultado de un movimiento puro de la razón, sino más bien de una praxis que no excluye las asimetrías sociales y el uso de distintas formas coercitivas. La convergencia que establece es estrictamente situacional, inestable y puede ser percibida por una de las partes como impuesta e ilegítima.

Externamente, explicitar las múltiples comunidades de comunicación implícitas en las diferentes situaciones etnográficas y en la producción de datos e interpretaciones es esencial para un abordaje dialógico y crítico. En lugar de centrar el análisis en la perspectiva separada de cada agente, el enfoque adoptado propone buscar las comunidades de comunicación que actúan dentro de esta narrativa, rescatando los múltiples lenguajes y ontologías implicados en el cruce de las interacciones sociales. Es buceando y recuperando a través de lo que Bajtín (1981) llamó heteroglosia, que es posible comprender la complejidad y densidad de las narrativas y de los hechos sociales asociados.

En el caso estudiado, sería posible distinguir tres contextos sucesivos de interacción en relación con los indígenas: a) con los hombres blancos (especialmente los «patrones»), b) con la administración indigenista tutelar y c) con la maquinaria más amplia del Estado (la investigación policial). A través de la recuperación y la explicitación de las comunidades de comunicación y los diferentes horizontes con los que operan, será posible alcanzar los aspectos ordenadores y aprehender las determinaciones y creaciones sociales presentes en cada situación o acontecimiento.

Memorias del terror: indígenas y patrones caucheros⁴⁷

Es fundamental recuperar la memoria indígena sobre el «régimen de las plantaciones del caucho», en el que los hombres blancos imponían por la fuerza las reglas de funcionamiento de la extracción del caucho: a) garantizando el mantenimiento del monopolio comercial, b) evitando la formación de «saldos» entre sus «clientes» y c) controlando las actividades sociales y los contactos con terceros para impedir de antemano que se produzcan fugas. En estos ámbitos, los «patrones» nunca relajaron su vigilancia ni hicieron concesiones. Y fue precisamente por eso que crearon, en la memoria de los indios, una tradición de fuerza y violencia que era en sí misma un poderoso factor de intimidación y persuasión.

Los indios que eran sorprendidos infringiendo las normas de la plantación de caucho —o que simplemente eran sospechosos de hacerlo— eran sometidos a diversos tipos de castigos corporales: uso de la *palmatória*; golpes con un látigo de tripa de buey y la posterior aplicación de sal en las heridas; colocando al indígena supuestamente recalcitrante en el «tronco» o picota; deteniéndole en un cubículo estrecho y oscuro durante varios días. En los casos considerados por los «patrones» como más leves, el castigo consistía en someter al acusado a la humillación pública: se le afeitaba la cabeza, que era cubierta con alquitrán, y se le dejaba encadenado al tronco o picota durante largo tiempo para que pudiera ser visto por todos. Otras técnicas comunes para promover la obediencia de los indios eran la confiscación o destrucción de los bienes del acusado, la extensión de los castigos estipulados a los miembros de la familia, la expulsión de la plantación de caucho, los golpes con un machete (*terçado*), el encarcelamiento en comisarías municipales, las amenazas constantes y, no raro, la muerte.

Esta fama de ferocidad que acompañaba a los «patrones» se expresaba en la vida cotidiana por el comportamiento temeroso y esquivo que los indígenas daban a cualquier hombre blanco (prácticamente un «patrón»). Esto se expresaba en portugués por el tratamiento respetuoso de «civilizado», que duplica

47 Con «caucheros» o *seringalistas* se refiere a los propietarios de *seringais*, que son plantaciones de árboles de caucho en la Amazonía. También puede referirse a aquellos que se dedican a la explotación de estas plantaciones. Durante el auge del caucho, los *seringalistas* controlaban a los *seringueiros* (trabajadores que recolectaban el látex) a través de un sistema de endeudamiento, donde los trabajadores estaban obligados a comprar provisiones y herramientas en el almacén del propietario, a menudo a precios inflados. (N. del T.)

el término nativo (*cori*) y corresponde a «señor». Las canciones y los cuentos contados por los adultos a los niños indígenas incorporaban a los «patrones» —y a los blancos en general— al dominio de los seres malignos y peligrosos de la selva. Esto explicaba el verdadero pavor que sentían los niños indígenas cuando se enfrentaban repentinamente a la presencia de hombres blancos.

Este código de violencia y sometimiento, fruto de los recuerdos del pasado y de la actualización de sus tradiciones culturales, forma parte de un conjunto de conocimientos y expectativas compartidos por los indígenas y regionales, que los reúne en una misma comunidad de comunicación.

El principal personaje no indígena de esta narración, Quintino, parece ser plenamente consciente de los temores y reacciones que pasaban por la mente de los indígenas, jugando con estas expectativas según sus intereses del momento. Quintino evitó detenerse en las casas indígenas de los alrededores y no hizo ningún esfuerzo por disipar rumores y aclarar lo que podría haber sido un malentendido. También pasó sin detenerse por el puerto de un pueblo cercano, donde el capitán del Vendaval se encontraba, junto a un grupo ticuna, realizando un *uajuri*.

Al acercarse la noche, Quintino buscó refugio en el puerto de su primo Benedito Mafra, hijo menor y principal heredero del mayor cauchero de la región, el recientemente fallecido Quirino Mafra, muy temido por indígenas y lugareños. Pretendía utilizar la hospitalidad de un pariente para cubrirse con la protección que le proporcionaba el apellido Mafra y la fama de los feroces caucheros, así garantizaba su seguridad personal y su impunidad —tanto por el delito de invadir una zona indígena como por las muertes de las que sería acusado por los indígenas—.

El mercader Benedito Mafra acogió a Quintino con su hospitalidad habitual. A primera hora de la noche llegaron a sus oídos los rumores de los indígenas. Birota fue a hablar con Quintino y le contó lo que rumoreaban los habitantes de Vendaval. A mitad de la noche, preocupado por la inquietud y el ruido crecientes, Birota —a pesar de no querer quebrantar las normas de hospitalidad y solidaridad familiar— comunicó a Quintino que ya no podía garantizar su seguridad, recomendándole que zarpara en su barca antes de que fuera atacado por los indígenas. Quintino partió rápidamente hacia la ciudad de São Paulo de Olivença, el centro municipal donde vivía, donde volvería a sentirse seguro.

El comportamiento del «capitán» indígena de Vendaval, Pedro Inácio Pinheiro, también merece una consideración más detenida. Era una persona de gran iniciativa y siempre dispuesta a defender a los indígenas frente a los poderes locales. Sin embargo, Pedro Inácio recibió la noticia de la masacre cuando aún se encontraba en Paraná do Ribeiro, antes de regresar a Vendaval. Más tarde, Quintino pasó en barco por delante de la casa donde se alojaba Pedro Inácio. Ni él ni sus compañeros hicieron ademán alguno para detenerle o preguntarle qué hacía all  (al fin y al cabo, era una zona reclamada por los indígenas).

La estrategia del líder indígena fue diferente: prefirió volver a Vendaval y denunciar el hecho al jefe del PI. Recurrir al funcionario local de la FUNAI parecía, sobre todo, una forma de acceder a otro tiempo político: dar densidad al presente y eliminar las expectativas que prevalecían desde los tiempos del «régimen de la plantación del caucho». Se trataba, por lo tanto, de pasar a otra comunidad de comunicación, en la que los indígenas no vivían solo en relación con los patrones, sino que ahora existía la presencia y la mediación política del gobierno federal a través de la FUNAI.

Como pudimos percibir en los relatos anteriores, la comunidad de comunicación que, bajo el mando de los «patrones», reunía a indígenas y regionales se caracterizaba por un código de humillación y sometimiento absoluto, por la posibilidad de ejercer una violencia sin límites y por la comparación y equiparación de la condición del indígena con la del animal.

Según los «patrones», no se trataba de un uso gratuito e irracional de la fuerza, sino de un procedimiento disciplinario de rutina. La reducción de un hombre (el indígena) a la condición de objeto de uso y de manipulación establece una homología entre él y los animales salvajes. Esto ocurrió en los relatos antiguos con el encuadramiento de los caucheros indígenas como «monos» y, en el caso aquí discutido, por el tratamiento —equivalente al del pirarucú capturado— que habría sido dado a la familia indígena encontrada en la orilla de la tierra rotulada por los «patrones» como «de su propiedad».

Al evitar el encuentro con Quintino, los ticuna que estaban en el *uajuri* expresaron su sentimiento de impotencia ante esta situación, que los colocaba directamente frente a un patrón, en una peligrosa repetición de una comunidad de comunicación con poderes totalmente asimétricos. Recordaron ejemplos del pasado y se rindieron al temor de estar ante alguien dotado de poderes excepcionales.

Cuentan los habitantes del *igarapé* de Vendaval que el más nervioso de todos los monos, el caiarara (*to-ü*), se aparecía delante de algunas personas y se transformaba en un hombre blanco, el «patrón». Para estos ticuna, los «patrones» más destacados se situaban en una condición liminal, no puramente humana, sino más cercana a los distintos tipos de demonios (*ngo-ó*) que se transmutaban en animales («bichos») y atormentaban y perseguían a los seres humanos.

En este sentido, la actitud del «capitán» de Vendaval —no ir al encuentro de Quintino, sino avisar al jefe indigenista del *PI*— estaba en consonancia con su comportamiento en los casos en que surgían conflictos entre indígenas por acusaciones de brujería. Eran pensadas como disputas entre particulares, que debían ser resueltas por ellos mismos, sin la intervención de un jefe indígena, quien sería engullido por el conflicto y la comunidad de comunicación allí establecida, pudiendo convertirse en blanco de ataques de «bichos» o «espinas» —objetos malignos de brujería— enviados por una de las partes. Avisando al responsable del *PI*, se establecería otra comunidad de comunicación, que podría mediar entre los antagonistas sin riesgo alguno.

La forma de sometimiento de los animales salvajes puede implicar incluso su utilización como alimento. Los procedimientos de disciplina pueden incluir la propia comestibilidad, ya que los animales mencionados no solo están fuera del ámbito doméstico, sino que también son comestibles. Aún hoy, el mono es una presa muy apreciada entre los ticuna y se ofrece en defumado a los participantes en los rituales de iniciación. El pirarucú es también un pez muy apreciado en la dieta por la gran cantidad de carne que proporciona.

En la mente de algunos narradores ticuna, esta aparente coincidencia entre las calificaciones de los animales, utilizadas por los jefes en relación con los indígenas, y el predominio de los animales comestibles no parece fortuita. Después de explicar que los ticuna utilizan el término *ngo-ó* tanto para los demonios como para las personas afectadas por un espíritu maligno, Pedro Inácio, en una entrevista muy reciente (1999), refiriéndose al caso en cuestión, concluyó: «Entonces puede ser que este patrón, en el momento en que hizo esto, haya estado incorporado con *ngo-ó*. Porque entonces es capaz de comer la carne de la gente».

Aproximación entre tutor y tutelado

La relación entre los indios y los indigenistas que se establece en el curso de la narración también está moldeada por un universo de comunicación y posiciones previas de mutua dependencia, que favorecen un sentimiento de empatía y expectativas de acción común. Esto se observa en la sucesión de episodios que involucran exclusivamente a estos personajes en la narración.

Aunque una comisión gubernamental que visitó la zona ticuna no encontró pruebas de la masacre, la noticia se difundió entre los miembros de la diócesis de Alto Solimões, con sede en São Paulo de Olivença, y de allí pasó a una organización no gubernamental dedicada a los derechos indígenas, el CIMI (Consejo Indigenista Misionero). Como es habitual en estos casos, la FUNAI (Brasilia) comenzó a negar lo ocurrido, tachando la noticia de mentira.

Fuertemente presionado por los indígenas para que tomara medidas efectivas, el jefe del PI Vendaval decidió poner al líder indígena en contacto directo con su superior inmediato, el jefe de la administración regional de la FUNAI. En el viaje a Atalaia do Norte, habló con los indios que viven en las proximidades de Xupão y quedó muy impresionado con sus testimonios, incluso llevó consigo a otros indios para que se lo contaran al administrador.

Esta medida parece haber sido eficaz, ya que el administrador decidió tomar dos medidas: a) por radio, comunicó el hecho a todos los PI (siete) de la zona ticuna, pidiéndoles que verificaran la desaparición de cualquier familia indígena; b) autorizó al responsable del PI Vendaval a presentar una denuncia penal contra Quintino Mafra en la comisaría de São Paulo de Olivença en nombre de la FUNAI. A continuación, transmitió las medidas a sus superiores en Brasilia.

Considerando la buena acogida que la unidad local de la FUNAI había dado a las denuncias de los indios, la propia FUNAI acabó confirmando a la prensa la muerte de cinco indios ticuna, al tiempo que indicaba las medidas administrativas que había adoptado. Se trata de un hecho extremadamente raro —la FUNAI confirmando denuncias de misioneros, antropólogos o indios— y se debió, sin duda, a la presión directa de los indios y a la mediación del responsable del PI Vendaval.

«Funai confirma el asesinato de cinco indios Tikuna» El superintendente de la FUNAI, Octávio Lima, confirmó ayer el asesinato de cinco indios Tikuna, ocurrido a principios de semana en la aldea Vendaval, en São Paulo de Olivença (Amazonas). Las primeras noticias llegaron del CIMI y del obispo de Alto Solimões, Mons. Adalberto Marzi. Según las informaciones del misionero, los indios Tikuna habían sido asesinados por la familia del cauchero Quintino Mafra [...]. El CIMI concluye su nota pidiendo la expulsión de los patrones del caucho que explotan a los indios. Igualmente urgente es la demarcación de las tierras de los indios para que la comunidad pueda vivir en paz (*Folha da Tarde*, 1980).

La emoción y revuelta con que los indios recibieron la noticia de la matanza tuvo fuerte repercusión en la aldea de Vendaval, debido a su proximidad y al constante flujo de personas entre la aldea y el lugar donde había ocurrido la masacre. La descripción del indigenista dice que la inquietud entre los indios era tal que todas las actividades normales de los aldeanos fueron suspendidas, con una aglomeración permanente delante del PI, que comentaba los hechos, evocaba otros episodios y esperaba nuevas noticias. En este clima de exaltación, para proteger el PI, su familia e, incluso, su relación positiva con los indios, el indigenista tuvo que involucrarse en el intento de investigar el caso, evitando mayores problemas.

Al llevar a cabo una serie de intercambios a nivel local que incluían apoyo material, prestigio e influencia, indigenistas e indígenas, se construyeron mutuamente como guardianes y custodios. En particular, cabe destacar la importancia de mantener una relativa armonía entre los ocupantes de los papeles de jefe de puesto y «capitán» indígena.

También forma parte del imaginario indigenista un componente romántico que suele recomendar que el guardián haga una valoración relativamente positiva de las demandas e iniciativas indígenas. Por otro lado, la posición de guardián suele ser vivida a nivel individual como un papel de verdadero salvador de los indios (en general, esta es la forma en que los sertanistas del SPI y de la FUNAI se representan a sí mismos y son representados por la opinión pública).

Lo que quiero decir es que incluso los malos indigenistas (que no fue en absoluto el caso del jefe del PI Vendaval, pero sí el de varios otros funcionarios locales de la FUNAI) difícilmente podrían hacer frente a una situación de conmoción colectiva de ese tipo, sin dirigirse a los indios y adoptar medidas

de protección e investigación de lo ocurrido. Pero una vez superado el nivel administrativo local, la tendencia de acción habría sido que el administrador regional adoptase una postura burocrática y cautelosa; esto solo no ocurrió debido a la estrategia adoptada por el jefe del PI de Vendaval, que puso al administrador en contacto directo con las tensiones locales. Al final, el administrador regional aceptó las sugerencias y directrices dadas por el indigenista responsable del PI donde se había producido el conflicto. La misma actitud fue seguida por la administración tutelar de Brasilia.

En el universo de las consultas

En el contexto de la investigación policial preliminar llevada a cabo por el delegado de São Paulo de Olivença, las iniciativas de los diferentes personajes cambiaron mucho, así como la propia forma de enunciar los hechos mencionados, incluido el cambio de opinión de algunos participantes.

Las diversas investigaciones realizadas no lograron encontrar ninguna prueba de las muertes. Lo mismo ocurrió al día siguiente con la comisión gubernamental que visitaba la región. Tampoco hubo respuesta positiva al aviso por radio emitido por la FUNAI a los PI, y en ninguno de estos pueblos se identificó a la familia víctima.

Sin embargo, no se puede deducir de ello que la reclamación de los indígenas fuera inviable. En aquel momento, había 7 PI para atender a una población de más de 20 000 personas, reunidas en más de 60 aldeas, sin mencionar las familias que vivían aisladas en los lagos y de muchas otras familias que vivían en la ribera del río, en la vecindad de los poblados blancos. Además, algunos de los indigenistas no tenían presencia ni conocimiento de personas o acontecimientos en comunidades distintas de aquella en la que estaban asentados. Aunque esto no permitió a la FUNAI refutar por completo la existencia de las muertes, socavó en gran medida el crédito que el administrador regional le había concedido anteriormente.

El responsable del PI de Vendaval siguió todo el proceso abierto en la comisaría de São Paulo de Olivença, incluso llevó a algunos indios a prestar declaración y contó con la traducción del «capitán» Pedro Inácio. Observó que, tal vez cohibidos por el nuevo contexto y las formalidades, los relatos

eran menos precisos e impactantes, y el delegado señaló diferencias y contradicciones entre ellos.

En esta tercera comunidad de comunicación, el «jefe» y el indigenista se reúnen en un espacio público, materializado por el marco de una investigación policial. Lo primero que hay que recordar es que, en las circunstancias del diálogo, a los indígenas se les niega la capacidad efectiva de interpelar (Dussel, 2013) debido a su insuficiente dominio del portugués y a su miedo a las autoridades blancas. Así, de acuerdo con los procedimientos vigentes en las comisarías locales, a los indígenas no se les reconoce la capacidad de hablar ni de tener iniciativa propia, y siempre deben ser defendidos por una persona blanca —en este caso, el funcionario de la FUNAI—. Este supuesto se suma al estatuto de tutela, que establece que, en las acciones judiciales, los indígenas deben ser asistidos —pero no sustituidos, como es la práctica social real— por la organización indígena. Reducidos a la calidad de actores secundarios, con injerencia indirecta y meramente reiterativa y emblemática en relación con su representante legal, los indígenas pierden la fluidez de su discurso y la vitalidad de sus certezas, dejando de ser actores y convirtiéndose en testigos confusos y contradictorios.

El representante de la FUNAI señaló que, por el contrario, el testimonio de Quintino fue muy preciso en los detalles, mostrando tranquilidad y seguridad, sin entrar en contradicciones. Reconoció que estaba sacando leña de una zona que «la FUNAI reivindicaba como indígena», pero dijo que eso «aún no había sido decidido por el gobierno» (lo que era cierto y solo ocurrió una década después) y que, por lo tanto, no estaba en situación «irregular».

Por su parte, el propio indigenista pasó de la posición de acusador a la de acusado, al mencionar Quintino Mafra la ocasión en que el indigenista le había confiscado redes de pesca y pescado encontrados en Paraná do Ribeiro, pertenecientes a los residentes de São Paulo de Olivença. A continuación, se vio obligado a explicar que lo había hecho no porque la zona fuera ya una zona indígena reconocida, sino porque los pescadores estaban infringiendo la legislación pesquera al utilizar máquinas de tejer con un calibre muy fino (lo que estaba prohibido por el IBAMA [Instituto Brasileño de Protección del Medio Ambiente]).

En cuanto a las muertes, Quintino las negó completamente. Dijo que había pescado pirarucú en el lago cercano y que se había detenido en un lugar

para limpiar el pescado, luego había ido a preparar la comida y a descansar, poniendo las rodajas de pirarucú al sol para que se secaran. Cuando regresó al pueblo, vendió algunas de las mantas a un comerciante local —quien, a su vez, confirmó el hecho—.

Afirmó que vio a una mujer indígena en una canoa, pero que debía de estar confundida sobre lo que había visto, porque pasó de largo, remando en la corriente en medio del río, sin acercarse nunca a la orilla. Dijo que no se detuvo a hablar con el «capitán» ticuna porque sabía que se oponía a que los «civilizados» explotaran la tierra, y solo pensaba en evitar roces.

Al no haberse podido identificar el lugar exacto en el que se había producido el presunto delito, no fue posible llevar a cabo una recreación en el lugar de los hechos ni realizar más peritajes e indagaciones. El caso se consideró cerrado y sobreseído por falta de pruebas. Desde la perspectiva de la autoridad policial que ejecutó la investigación preliminar, se trataba solo de la palabra de los indios contra la palabra de un hombre blanco, empresario, residente en São Paulo de Olivença, votante, padre de familia y sin antecedentes penales. Al final, la serenidad de Quintino, que había impresionado al indigenista, reflejaba su expectativa —casi certeza— sobre el resultado final de la investigación.

Ese fue el final de la historia, tanto para la FUNAI como para las autoridades locales. Sin embargo, vale la pena reproducir el comentario del indigenista, casi un año después de ocurrido, y cuando la hipótesis de tal crimen ya parecía bastante ilógica e improbable para todos los blancos: «Lo que debe haber funcionado para hacer viable esta historia es [...] el nombre de la familia Mafra, así como los recuerdos de la época de oro del dominio de los caucheros». Pero ¿explicar las razones por las que los indios podrían haber imaginado (erróneamente) tal crimen no equivaldría a un reconocimiento —tardío— de que estos hechos solo habían sido «concebidos» por los indios, pero que no habían tenido lugar realmente?

Por mucho que tengan posiciones sociales diferentes o defiendan intereses antagónicos, los blancos comparten un conjunto de supuestos culturales de los que no son conscientes, pero que, sin embargo, forman parte de esa «cultura invisible» de la que habla Rosaldo (1989, pp. 198-200), que escapa a ser registrada porque está implícita en el acto de mirar y narrar. En el caso que nos ocupa, la brutalidad de los asesinatos actuó como factor para sugerir la rareza

y posible inviabilidad de sucesos similares. Al no encontrarse ninguna prueba positiva que corroborase la palabra de los indígenas, el crimen se convirtió en una simple acusación, que pasó a entenderse como una fantasía o ilusión.

La manifestación de la diferencia: la perspectiva ticuna

Al volver del campo y organizar mi material de investigación, me encontré con las notas sobre las muertes en Xupão y llegué a ordenarlas según las tres comunidades de comunicación, esbozando un análisis similar al que realicé anteriormente. Pero atrapado en otras actividades y sintiéndome inseguro sobre el hecho etnográfico, decidí dejar de lado este material y nunca más volví sobre el tema. Sin embargo, otros acontecimientos me hicieron cambiar poco a poco de opinión.

La heteroglosia (Bajtín, 1981) es un aspecto fundamental de la vida social y los agentes implicados pueden participar en diferentes comunidades de comunicación, alterando sus postulaciones y narrativas. Lo mismo ocurre con el investigador, cuyo trabajo de campo no se desarrolla necesariamente en una situación etnográfica única y homogénea.

Independientemente de sus estrategias de investigación e, incluso, de sus elecciones conscientes, los investigadores pueden establecer comunidades de comunicación muy diferentes con los indígenas, lo que les da acceso a hechos e interpretaciones que son en sí mismos divergentes y contradictorios. Lo que no se dijo al etnógrafo en determinadas circunstancias puede convertirse en algo dado por supuesto y compartido en otra comunidad de comunicación.

El desinterés inicial de los indígenas por hablar conmigo de las muertes de Xupão fue la primera etapa del conocimiento de los habitantes de Vendaval. Permanecería allí varios meses más, recogiendo material para mi tesis y estableciendo fuertes lazos de amistad. Durante este tiempo, vi cómo se agravaban las tensiones entre los indígenas y los blancos. Invitado por Pedro Inácio, asistí a muchas reuniones y participé en viajes destinados a discutir cómo definir y reconocer el territorio indígena⁴⁸.

⁴⁸ Primero a petición de Pedro Inácio y después como asesor de la organización indígena CGTT (Conselho Geral da Tribo Ticuna [Consejo General de la Tribu Ticuna]), creada en 1982, colaboré a menudo en la divulgación de documentos sobre conflictos e invasiones en la zona, además de estar a

A lo largo de casi veinte años de investigación e interacción con los ticuna, en conversaciones que ocurrían casualmente y en los más variados contextos, surgía el tema de las muertes en Xupáó. Poco a poco me fui dando cuenta de la total y absoluta certeza con la que los ticuna me hablaban de esas muertes, que nunca fueron consideradas como hechos nebulosos o ambiguos. Se mencionaban con la misma naturalidad y claridad que otros conflictos verificables, de los que conocíamos los nombres o apellidos de los implicados, el lugar preciso donde tuvieron lugar, los motivos y las consecuencias. Hechos que constaban en los archivos de la FUNAI o de las autoridades policiales-militares de la región (como la invasión de lagunas, los enfrentamientos con la policía militar, la detención y el apuñalamiento de indígenas, etc.).

El más violento de estos episodios fue la llamada —por la prensa nacional— «masacre de los cascos», nombre de un arroyo utilizado en aquella época por un antiguo jefe, Oscar Castelo Branco, para la tala de árboles. El 28 de marzo de 1988, 14 indígenas fueron asesinados allí y hubo 22 heridos de bala. Algunos cuerpos desaparecieron en las aguas del río Amazonas.

Un relato detallado de estos asesinatos me fue proporcionado a altas horas de la noche por algunos ticuna que habían logrado huir del lugar y llegar al centro municipal de Benjamín Constant. Al día siguiente, dos maestros indígenas que habían estado en el lugar de la masacre escribieron reportajes al respecto para el periódico *Magüta*⁴⁹.

«Venimos a contarles que el día de hoy, 28 de marzo de 1988, a las 12 del mediodía, cuando nos encontrábamos reunidos cuatro comunidades del municipio

veces del lado de los líderes en situaciones dramáticas de enfrentamiento (Centro Ecumênico de Documentação e Informação, 1985; Magüta, 1988). Esto habría provocado un cambio en los límites del diálogo, de modo que lo que en 1981 los indígenas evitaban contar al etnógrafo era naturalmente compartido con gran facilidad debido a la confianza que algunos líderes indígenas establecieron con él.

49 *Magüta*, autodenominación de los ticuna, era el nombre de un periódico producido por maestros y dirigentes indígenas, que circuló desde 1981 (con ocasión del primer encuentro de «capitanes» indígenas) y tuvo su último número en 1992 (informando sobre la demarcación del territorio). Acompañó las movilizaciones relacionadas con la lucha por el reconocimiento del territorio ticuna, describiendo reuniones, conflictos, invasiones de la zona y mítines enviados a la capital, manteniendo informados y movilizados a los líderes de las más de 100 comunidades indígenas. *Magüta* tuvo 35 ediciones y se imprimía en mimeógrafo en Magüta: Centro de Pesquisa e Documentação do Alto Solimões, entidad civil con sede en Benjamin Constant y formada en 1985 por investigadores del Museo Nacional y líderes indígenas. En 1991, el Centro Magüta, como era conocido por los indígenas y del que fui presidente, el primer museo indígena de Brasil, que se disolvió en 1995, dio origen al Museo Magüta.

de Benjamim Constant en la casa del Ticuna Aseliares Flores Salvador, ocurrió una gran tristeza entre nosotros. Que 20 hombres armados, hombres civilizados armados con escopetas calibre 16, rifles revólver y ametralladoras, nos amenazaron. Con esa amenaza, mataron a 11 adultos y niños [...]. Dijeron que iban a acabar con la vida de los ticuna de esta zona, y de hecho lo hicieron [...]. Nos mataron cazándonos, para que fuéramos como un animal salvaje» (carta-informe del profesor Santo Cruz Inácio Clemente, transcrita en el periódico *Magüta*, 3 de abril de 1988, n.º 31, p. 5). Otro profesor, Constantino Ramos Lopes, relató con gran tristeza y rabia que «mientras nos perseguían y nos mataban, nos llamaban capibaras —¡Corre, capivara, corre!— como si se tratara de un animal de caza» (*Magüta*, 3 de abril de 1988, n.º 31, p. 6).

Para el antropólogo, los relatos de los indígenas sobre los hechos de Capacete, así como las declaraciones prestadas a la Policía Federal por los propios agresores e incluidas en el expediente del caso —véase la publicación organizada por el Centro Magüta, el Museo Nacional y el CEDI (Magüta, 1988)—, pusieron fin a su perplejidad ante el relato de las matanzas de Xupão y le hicieron reflexionar sobre lo que los indígenas le estaban contando.

A pesar de la diferencia —que parecía abismal para todos los blancos (antagonistas o aliados de los indios)— entre el relato de las muertes en Xupão y la «masacre del Casco», los indios trataron los hechos como idénticos y se limitaron a señalar que la FUNAI no había conseguido identificar a las víctimas. Pero ¡en ningún momento se cuestionó la veracidad de este relato!

¿Qué hace que los relatos de un mismo hecho sean presentados de formas tan diferentes por indigenistas e indígenas? Lo que ocurre es que todos los blancos —incluido el representante de la FUNAI— se refieren al mismo marco ontológico, que Paul Veyne (1983) denominaría «programa de la verdad» (pp. 31 y 39). Este programa de verdad establece el saber y el saber hacer legítimos, además de implicar los procedimientos ontológicos considerados apropiados para describir la realidad y demostrar la verdad. Los indígenas no comparten estos supuestos y se mueven en otro horizonte narrativo. Los esfuerzos del indigenista por tratar de traducir para la policía lo que los indígenas realmente creen que sucedió tendrían que terminar inevitablemente en fracaso.

Muchos años después, encontré mis notas en mi material de investigación y decidí retomar al tema. En 1999, en una visita al Museo Magüta, entrevisté

a personas de distintos lugares que habían participado en los hechos. Las narraciones recogidas eran breves y esquemáticas —al igual que el relato del indigenista— y era posible observar cambios en ciertos hechos. En general, la narración se mantuvo muy próxima a la presentada anteriormente.

Entre ellas, me gustaría destacar la entrevista con Manduca Jonas, residente y en aquel momento «capitán» del sitio llamado Cajari, en la otra orilla del Amazonas, casi enfrente de Xupão. Estaba muy emocionado al recordar los hechos y, aunque habla bien portugués, acabó expresándose en ticuna, y su discurso fue traducido por otros familiares que estaban viendo la entrevista. Al final, cuando se recuperó, volvió a hablar en portugués.

En su narración, las muertes estaban directamente relacionadas con los conflictos que tuvieron lugar en aquellos años entre las familias ticuna que vivían en la desembocadura del lago Cajari y un hombre blanco, Boaventura Mafra Filho, apodado Mico, quien pretendía ser el dueño de aquella zona y quien, en contra de la voluntad de los indígenas, se impuso como jefe local. No hay ninguna indicación precisa sobre los asesinatos, pero el narrador dirige sus sospechas hacia el hijo del jefe, llamado Duquito Mafra.

En aquella época, Duquito Mafra había amenazado a los ticunas que pescaban en la zona de Xupão, diciendo que aquello era de su propiedad, llamada Nazaré. Un día, un ticuna que tenía su tapiri cerca vio pasar a una mujer en una canoa que iba río arriba con dos niñas. Más tarde, el ticuna fue a tomar *caraná* de otro lugar y pasó frente a Nazaré. Vio una canoa volcada y llena de sangre. Remó hasta la orilla y reconoció que se trataba de la mujer que había visto pasar. Su cuerpo yacía en el suelo y le habían arrancado la cabeza. Más allá encontró los cuerpos de las niñas, una de las cuales también había sido decapitada. Muy asustado, el ticuna corrió a su casa en busca de ayuda, pero su familia estaba en el campo. Antes del anochecer, pasó por delante de su casa un pesquero procedente de Xupão con empleados de Mico (Boaventura Mafra Filho), encabezados por su hijo Duquito y Quintino. Les preguntaron si habían visto el cuerpo de la mujer y de los niños. Respondieron que no, que habían estado allí todo el día, pero que no habían visto nada. Como ya estaba muy oscuro, los ticunas se fueron a buscar los cuerpos al día siguiente. Pero cuando fueron no encontraron nada: el agua había subido durante la noche, la playa había desaparecido y no había rastro de las muertes. Todos concluyeron,

entonces, que las muertes habían sido causadas por Duquito, porque solo él había estado allí y había negado haber visto pasar a la mujer en la canoa.

Esta narración de un acontecimiento bastante distante en el tiempo reveló aún más claramente la perspectiva específica de cada narrador y lo que consideraba importante retener. El principal antagonista no era Quintino —pariente lejano del antiguo «patrón» de Vendaval—, sino Duquito Mafra —hijo del «patrón» de la laguna de Cajari, donde vivía el narrador, y que anteriormente había amenazado a los indígenas que pasaban por sus tierras—. La mujer indígena, que anteriormente había sido testigo directo de la masacre, ahora era identificada como la víctima, mientras que los informes de los asesinatos procedían de los residentes locales.

Se trata de una narración que, si se compara con la del indigenista, el impacto en el oyente parece un poco más atenuado. Manduca no describe cómo fueron asesinados los indígenas, sino que se refiere a un testigo que vio los cuerpos mutilados. No habla de cuerpos descuartizados y puestos a secar al sol, sino de personas decapitadas, algo que no era inusual en los crímenes y muertes violentas que ocurrían en la región⁵⁰.

Las diferencias comunes entre un relato base y las demás versiones son características de la transmisión oral (véanse Connerton, 1989; Tonkin, 1992; Borofsky, 1994), pero en una situación de investigación policial se transforman fácilmente en contradicciones que arrojan sospechas sobre la veracidad de los relatos. En otras palabras, algunas de las comunidades de comunicación son incompatibles entre sí, lo que significa que ciertos efectos narrativos no pueden viajar de una a otra esfera sin perder su capacidad de comunicar y convencer.

En este relato, las referencias a la investigación policial llevada a cabo en São Paulo de Olivença, así como a las propias acciones de la FUNAI, han desaparecido por completo. El relato del indigenista yuxtapone hechos ocurridos en diferentes comunidades de comunicación. La mayoría de los indígenas, sin embargo, solo participó directamente en la primera de esas comunidades; en las demás, esto ocurrió indirectamente, a través de rumores y temores difundidos en las aldeas. Como resultado, muy poco de esto ha quedado en la

50 Desde otra perspectiva, Goulard (1992) menciona casos de homicidio entre los ticuna, en los que las víctimas fueron decapitadas.

memoria de los pobladores, especialmente en la investigación policial, en la que la intervención indígena fue meramente pasiva.

Al final de la entrevista, le pregunté si sabía el nombre del indígena que había visto la canoa volcada y los cuerpos de las víctimas. Manduca respondió que era un indígena que vivía en otro pueblo y que solo iba allí a pescar. No lo conocía. Seguramente aterrorizado por lo que había visto, él se limitó a informar del incidente a una familia que conoció cerca, se deshizo del tapiri y nunca volvió por miedo a correr la misma suerte que las víctimas. Aunque la coherencia y la racionalidad interna del relato del indígena son indiscutibles, el intento de trasladarlo al universo de las investigaciones y del hombre blanco resulta frustrante y casi imposible. Se trata de una manifestación radical de la diferencia.

La segunda entrevista fue con el «capitán» Pedro Inácio, quien describió la masacre de forma bastante sucinta (repitió la descripción dada por el indigenista hace 18 años), pero que comentó ampliamente el caso. Pedro Inácio también dejó clara la causa de los asesinatos, situándolos en el contexto de la lucha por la tierra: «Fue porque esta zona, como decían entonces, era de su propiedad, del pueblo de Mafra. Así que los ticunas confiaron en que esta gente había matado a esa mujer porque la encontraron en este lugar que les pertenecía».

Pero entonces le pregunté si la forma cruel en que se habían producido las muertes —salando a la gente como si fuera pescado—, no ponía en duda la veracidad del informe. A lo que respondió recordando directamente relatos que ya habíamos escuchado durante la investigación etnográfica, en entrevistas de las que había sido testigo:

¡Pero eso ya había ocurrido muchas veces! La anciana Luíza, hermana de Domingos Joaquim, contaba que en la época de Quirino Mafra, padre de Quintino, cogían los ticunas y los ponían en palos en cruz. Dejaban los ticunas atadas, como cualquier otro animal. Les quitaban las pieles, las salaban y las dejaban morir lentamente. Por eso creemos que pueden hacer cualquier cosa. ¡Incluso cosas peores! ¡Creemos que esto es posible! Reafirmando su programa de verdad, concluyó en términos absolutamente claros sobre el episodio del Xupão: «¡Esto es algo que es una realidad, confiamos en ello!». Sería imposible tener una expresión más enfática de lo que sería una ontología ticuna.

Volví a las entrevistas realizadas entre 1981 y 1983 a antiguos recolectores de caucho del arroyo Vendaval. De hecho, los antiguos residentes de las plantaciones de caucho recordaron, con gran emoción y precisión, el comportamiento arbitrario y la violencia que sufrieron durante el régimen de las plantaciones de caucho. Me llamó la atención el relato de un indígena en una situación etnográfica muy especial.

Cuando un recolector de caucho conseguía acumular «saldo» en la cuenta de la choza y pedía que le pagaran en metálico, la represalia se llevaba a cabo a la vista de todos y con intención ejemplarizante: «El “jefe” le decía: “Eres como un mono, sube a ese árbol de *açai* y recoge fruta para mí”. Mientras tanto, cogía su fusil y lo llenaba de cartuchos. Salía del cobertizo, apuntaba al pobre hombre y lo mataba como matamos a los monos».

Los fragmentos entrecomillados más arriba proceden de una entrevista que realicé en 1982 a un antiguo recolector de caucho que vivía en el arroyo Vendaval, en presencia de Pedro Inácio. Sorprendido por el contraste entre la precisión de la narración y la aparente frialdad del relato (permanecía sentado, con las manos cruzadas sobre el regazo, sin mover un músculo y la mirada distante), le pregunté si alguna vez había presenciado aquella escena. Asintió con la cabeza. Le pregunté si conocía a la víctima. Respondió sin emoción aparente, como si fuera algo normal: «Era mi padre».

Las denuncias de violencia por parte de los recolectores de caucho a menudo no eran quejas, sino recuerdos dolorosos con los que los indígenas tuvieron que convivir durante mucho tiempo. Fueron actos que les estaba prohibido contar o, incluso, indignarse íntimamente. La vergüenza y la sumisión habían quedado grabadas y ahora arrancaban de sí mismos.

Incluso considerando las matanzas del Xupão como un hecho incuestionable, quedaba una pregunta por responder: ¿a qué se debía una forma de matar tan bárbara, que equiparaba a los hombres con los animales de caza? ¿Eran los blancos, especialmente los jefes, un caso de crueldad absoluta y única? En la entrevista de 1999, Pedro Inácio relativizó este argumento:

Los mismos ticuna, cuando ocurre una muerte, cuando un chamán daña a otro ticuna, van y lo matan. Entonces mataba con una flecha, luego tomaba un hacha, un alfanje, degollaba y colgaba los pedazos de la persona. Lo hacen con

soga, lianas de cualquier árbol. Luego lo ponen en una rama. Puede ser que a los blancos también les hicieran así.

Utilizando las categorías esenciales de su cultura —el lenguaje de la brujería y la creencia en los «inmortales» (*u-üne*)—, el narrador atribuye estas acciones violentas a la intervención de espíritus malévolos, una fatalidad que afectaría tanto a indios como a blancos.

Consideraciones finales

En este ejercicio etnográfico, partí de la hipótesis de que las manifestaciones extremas de intolerancia racial y étnica no son hechos aislados e irrepetibles, sino que están umbilicalmente ligadas al ejercicio cotidiano de la dominación y la hegemonía. La base de las prácticas intolerantes y racistas es que las personas pueden ser concebidas como animales salvajes —monos, peces y capibaras— a los que hay que golpear, someter y hacer comestibles.

No se les identifica como miembros de una comunidad mayor («nación»), imaginada y narrada (véanse Anderson, 1983, y Bhabha, 1990), formada por ciudadanos portadores virtuales de derechos similares, sino más bien como extraños a la humanidad, enemigos virtuales y, por lo tanto, alimento potencial.

Las imágenes y narrativas naturalizadoras de salvajismo son la contraseña para que el lenguaje de la violencia extrema y el exterminio entren en juego como instrumentos para reafirmar las jerarquías sociales, incluyendo la tortura, la muerte, el abuso sexual⁵¹ y la comestibilidad, aunque esto contradiga profundamente las leyes vigentes y las normas morales hegemónicas.

El etnógrafo y su ejercicio de registro e interpretación solo pueden entenderse como fuente de datos positivos si se inserta en comunidades de comunicación y situaciones etnográficas concretas. Como todo agente social, está situado histórica y socialmente, observa lo que se le permite, registra y selecciona, recuerda, interpreta y narra. En ningún caso puede considerarse ajeno a las comunidades de comunicación o independiente de las ontologías y programas de verdad, pues allí convergen sensaciones, actos y significados.

51 Este último no se considera aquí, pero se da con bastante frecuencia en situaciones contemporáneas de conflicto interétnico.

La lucha por el territorio: clave analítica para la reorganización de la cultura y del protagonismo contemporáneo

Las tierras y territorios indígenas han atraído poca atención en los estudios etnológicos de los pueblos y culturas de las tierras bajas de América del Sur. En general, se presentan con hechos e informaciones ya dadas, como el clima o el régimen político, un componente del paisaje donde se realiza la vida social, mencionado por los cuidadosos etnógrafos, pero nunca abordado como un fenómeno social y político a ser tomado como factor indispensable de investigación.

Las justificaciones, en su mayoría, solo implícitas, pueden variar enormemente, al sugerir, a veces, que son objeto de otras disciplinas —como la geografía, el derecho o la ciencia política— que, supuestamente, disponen de métodos y conceptos más apropiados. Otras veces, el argumento para descartarlas se basa en la suposición de que las tierras y los territorios están implicados en cuestiones exclusivamente prácticas, por lo tanto, directamente conectadas con los intereses administrativos y las demandas políticas de grupos e individuos. Así, el tema, cubierto de pasiones y formulaciones contradictorias, no sería un objeto fructífero para la investigación científica y para el avance de la antropología.

Este texto va precisamente en la dirección contraria. Coloca a las tierras y territorios indígenas como objeto de una mirada etnográfica, buscando establecer procedimientos metodológicos y proponer conceptos e hipótesis que puedan servir de guía para la investigación, lo que contribuye a una comprensión más dinámica y profunda de estas culturas. Ello no podría hacerse sin un esfuerzo crítico por repensar la tradición clásica de la antropología, retomando sus potencialidades y buscando superar sus límites; alejándose de una *mimesis* estricta de esta tradición, buscando incorporar experiencias en la construcción de otra forma de hacer antropología, e inspirándose, en particular, en formulaciones y líneas de investigación existentes en el contexto latinoamericano y brasileño.

El territorio como objeto de la antropología

A diferencia de la falta de énfasis que se ha dado a este tema en la etnología americanista de las últimas décadas, el territorio ha sido objeto de mucha atención en las etnografías realizadas por africanistas y oceanistas, y ha formado parte de las discusiones teóricas centrales y fundacionales de la propia disciplina.

A este respecto, podríamos empezar por el célebre ensayo sobre la morfología social de los esquimales, de Marcel Mauss (1968 [1904-1905]), en el que analizaba las interrelaciones entre las formas de ocupación del espacio y los modos de sociabilidad. Aunque se basaba exclusivamente en fuentes escritas y no en trabajo de campo, expresaba una profunda preocupación por la dimensión espacial y ecológica como componente inseparable de la organización social, consideración inexistente en la sociología francesa de la época. Al marcar su rechazo de un determinismo reduccionista —que atribuía a la antropogeografía (Ratzel, 1882)—, reafirmaba su adscripción teórica a la escuela sociológica, al tiempo que subrayaba la originalidad de sus preocupaciones.

En las décadas siguientes, los antropólogos ingleses exploraron el tema con gran detenimiento, realizando etnografías especializadas. En el trabajo de campo realizado por africanistas (Wilson, 1938; Richards, 1939; Barnes, 1954; Colson, 1971) se describieron minuciosamente las disputas individuales por la tierra, así como las consecuencias de las políticas impuestas por la administración colonial (migraciones laborales, urbanización, formación de reservas). Fuera de África, el antropólogo Edmund Leach (1961) también desarrolló una etnografía ejemplar de la relación entre prácticas económicas, parentesco y poder local en Ceilán.

También cabe destacar los avances teóricos y metodológicos. Evans-Pritchard (1974 [1939] y 1972 [1949]) otorgó gran centralidad al territorio, tanto en su descripción de los nuer, al señalar los desplazamientos estacionales y su relación con una estructura jerárquica de linajes, como en su estudio de los Sanusi, en el que analizó la incorporación de las formas autóctonas de ocupación del espacio dentro de las estructuras coloniales. Este último trabajo, en particular, allanó el camino para la consideración histórica de fenómenos sociales más amplios, como las formas de colonización, las guerras y las migraciones. Esto es totalmente compatible con las posturas teóricas del autor

(Evans-Pritchard, 1962 y 1964), cuando en sus ensayos se distancia del estructuralismo-funcionalismo e interrelaciona antropología e historia.

Max Gluckman, por su parte, demostró el peso de las disputas por la tierra en la vida política lozi (Gluckman, 1943), así como en las disputas legales entre los barotse (Gluckman, 1955), con lo que señaló, mediante análisis situacionales, una nueva vía para la antropología. También criticó duramente el funcionalismo de Malinowski, que excluía del universo de la investigación los contextos históricos más amplios y perdía, así, su potencial abarcador, pues se limitaba a describir intercambios interculturales estrictamente locales.

Los africanistas franceses también han dedicado un gran interés al tema del territorio. Un hito importante fue la obra de Georges Balandier⁵², que tuvo gran repercusión y muchos seguidores, e inspiró una revisión de la categoría colonial de etnia y de los procesos sociales que conllevaba (Amselle y M'Bokolo, 1985). La atención a la dimensión territorial, alimentada por el uso de categorías marxistas, se encontró en la monografía de Claude Meillassoux (1970) sobre el Gouro y en la de Gerard Althabe (1972) sobre el Congo. Más recientemente, oceanistas como Alban Bensa (1995 y 2006), Isabel Merle (Bensa, 1995) y Michel Naepfels (1998) han trabajado ampliamente sobre los usos y concepciones autóctonos del territorio, investigando los múltiples niveles de conflicto que surgen en él.

En las últimas décadas del siglo xx, varios simposios, libros y colecciones debatieron sobre el territorio, basándose en estudios etnográficos de distintas regiones del mundo. En trabajos comparativos, Eleanor Leacock y Robert Lee (1982) señalaron que incluso los pueblos que vivían en microunidades («bandas») en Australia, África y América mantenían percepciones y prácticas relacionadas con el territorio. En libros, Hugh Brody (1981), Noel Dyck (1985), Fred Myers (1986), Linda Parker (1989), Edwin Wilmsen (1989), Dyck y Waldram (1993), y Gerald Sider (1993) trataron la formación social de los territorios tradicionales en contextos nacionales tan diversos como Canadá, Noruega, Hawái, Australia y Estados Unidos.

En una recopilación sobre los pueblos indígenas de América Latina, David Maybury-Lewis (1991) analizó los Estados-nación como reimaginaciones

52 Para una visión actual de la contribución de Balandier a la antropología, véase L'Estoile (2017).

modernas de los pueblos indígenas, que promovían la incorporación de los territorios indígenas a la economía mercantil y creaban formas restrictivas de ciudadanía para las poblaciones indígenas. El territorio también fue un tema importante en el libro organizado por Greg Urban y Joel Sherzer (1991). La producción latinoamericana pudo verse, entre otras, en las colecciones publicadas en español por Stefano Varese (1996) y Bosa, Santamaría y Wittersheim (2008).

La centralidad del territorio en la fundación de la antropología

Para recuperar la relevancia del territorio en las formulaciones centrales de la antropología, debemos remontarnos a los clásicos y a los textos fundacionales, a los inicios mismos de la disciplina. En *Ancient Law* (1972 [1861]), Henry Walter Maine, el primero en ocupar una cátedra de antropología, analizó la evolución de las ideas y funciones políticas, y señaló dos principios organizadores de la vida social: el parentesco consanguíneo y la contigüidad local (territorio). El paso de uno a otro fue descrito como la revolución más radical de la política. Por primera vez en la historia de la humanidad, sucedió que «las personas ejercen derechos políticos en común por el mero hecho de vivir en los mismos límites topográficos». Con esta formulación, Maine desnaturaliza las formas de organización social y cuestiona que el parentesco y la familia deban considerarse su base universal.

Una formulación posterior de Lewis Morgan (1974 [1877]) vinculó todas las formas de gobierno de la historia a la distinción entre «societas» y «civitas». La primera sería característica de las primeras fases evolutivas de la humanidad, centrada en la organización social compuesta por personas como miembros de grupos de parentesco. En cuanto a la civitas, en cambio, característica de la civilización, consideraba que la organización política se basaba en el territorio y la propiedad. En otras palabras, las formas sociales más allá del parentesco se basaban en la gestión de recursos escasos⁵³.

Meyer Fortes y Evans-Pritchard (1975 [1940]), en una recopilación que se ha convertido en punto de referencia para la investigación de los antropólogos

53 La obra de Morgan fue ampliamente divulgada y parcialmente incorporada a la tradición marxista a través de *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado* (1884), de Friedrich Engels.

británicos, así como para la enseñanza y la investigación en la propia disciplina, dividen los sistemas políticos africanos actualmente en funcionamiento en tres tipos: a) las sociedades más simples, a pequeña escala, en las que el parentesco es el principio dominante; b) las sociedades segmentarias, con sistemas de linaje, y c) las sociedades centralizadas, con formaciones protoestatales. La división triádica parecía corresponder a una simple especificación de la clasificación dual propuesta por Maine y Morgan, pero, con este giro, lo que pretendían Fortes y Evans-Pritchard era sustituir un enfoque evolutivo por una visión sincrónica y comparativa.

También alejado de una perspectiva evolucionista, Isac Schapera (1967 [1955]) argumentó que el parentesco y el territorio son principios organizadores utilizados eficazmente en distintos lugares y momentos de la historia, y que incluso pueden darse bajo formas asociadas. Basándose en la noción de «comunidad política», señala que la organización social de los cazadores nómadas no puede explicarse únicamente por el parentesco de sangre o las alianzas, sino también por las migraciones, las exclusiones y las conquistas. Schapera menciona un tercer principio de organización: la conexión personal con el jefe. Este principio podría ser de gran importancia en las pequeñas sociedades africanas —como él mismo observó—, así como en el Pacífico y otros lugares (Sahlins, 1963). Las continuas investigaciones sobre los sistemas políticos africanos también han conducido a una mayor diversificación en la identificación de los principios ordenadores de la vida social y el control del territorio. John Middleton y David Tait (1964) señalaron que, en las sociedades de tipo segmentario, diversas estructuras (religiosas, sociedades secretas, edad, rituales, etc.) podían ser igualmente responsables de este control.

En las últimas décadas ha habido una preocupación no tanto por la diversificación empírica de las modalidades de control sobre el territorio, sino más bien por un retorno a las conceptualizaciones básicas. Se trataba de incorporar al trabajo antropológico una nueva concepción de la relación entre poder, saber y territorio (Foucault, 1979 y 1982). En este sentido, trabajos como los de Bhabha (1994) y Akhil Gupta y James Ferguson (1997) devolvieron el debate sobre el territorio a un nivel muy diferente. Talal Asad (1973a), Johannes Fabian (1983), Marcus y Clifford (1986) y Stocking Jr. (1991) iniciaron un nuevo esfuerzo por revisar los fundamentos coloniales de la disciplina. Es desde

esta perspectiva que busquemos aproximarnos a la formación de los territorios indígenas en Brasil, manteniendo también un diálogo con la antropología latinoamericana.

Territorio, territorialidad, situación colonial y territorialización

Una evaluación de Bohannan (1967) sobre el lugar ocupado por el territorio en los sistemas políticos africanos demostró que en muchos casos solo desempeñaba un papel secundario, incrustado en el parentesco, en la estructura de los linajes, en la relación con el jefe o asociado a otros principios organizativos. Debemos tener cuidado de no naturalizar el territorio, tomándolo como algo homogéneo y determinante, y otorgándole una centralidad ausente en los sistemas segmentarios.

Sin embargo, existe un contexto drásticamente diferente, en el que el territorio adquiere un papel hegemónico en relación con otros principios organizadores de la vida social. Esto ocurre cuando un pueblo pierde su condición de autonomía relativa, debido a las guerras, a un comercio desfavorable o a una crisis económica masiva, la conversión religiosa, que le otorga un estatus colonial.

La categoría de «situación colonial», acuñada por Balandier (1955) para los pueblos africanos sometidos a la dominación europea en el siglo xx, se concibe a veces de forma demasiado restrictiva, en términos de soberanía política. No siempre ocurre que las poblaciones afectadas por la dominación de tipo colonial estén situadas dentro de otra nación o se consideren a sí mismas como formando una unidad de este tipo. En la antropología latinoamericana, el término colonial suele aplicarse igualmente a formas de colonialismo practicadas dentro de las fronteras políticas de una misma nación (Casanova, 1963 y 2003; Cardoso de Oliveira, 1978 [1966]a).

La tierra y los recursos ambientales que un pueblo poseía anteriormente pasan a formar parte de una frontera, es decir, de una región considerada de expansión económica, sobre la que agentes externos establecen una nueva forma de usufructo y administración (Pacheco de Oliveria, 2016a). Paralelamente a estos procesos económicos y políticos, la población indígena se

convierte en objeto de un proceso de otrificación⁵⁴, en el que se le impone una forma desconocida de clasificación social, despojándola de derechos y expectativas anteriores, colocándola en una situación de sospecha, criminalidad o incluso situándola fuera del umbral de la humanidad.

Así pues, en mi opinión, la dimensión estratégica para pensar en la incorporación de las poblaciones indígenas a un Estado-nación es la territorial, no la de los «intercambios culturales»⁵⁵. Desde la perspectiva de una organización estatal y de la burocracia que la encarna, administrar es gestionar el territorio y la población, dividirlos en unidades espaciales más pequeñas y jerárquicamente relacionadas (Revel y Anastácio, 1989), definir límites y demarcar fronteras (Bourdieu, 1980).

La noción de *territorialización* (Pacheco de Oliveira, 2016a, pp. 202-205) pretende describir una intervención política que asocia prescriptivamente a un conjunto de individuos y grupos con unas fronteras geográficas bien determinadas. Es este acto de poder estatal o expresión de voluntad colectiva, que constituye objetos étnicos e instituciones de arbitraje y resolución de conflictos, el que proponemos tomar como punto de partida investigación antropológica de los pueblos y culturas indígenas de Brasil.

La territorialización se refiere a amplios procesos de reorganización social que, basados en el establecimiento de una conexión entre los sujetos sociales y un segmento espacial, implican 1) la creación de una nueva unidad social y el surgimiento de una identidad étnica diferenciadora; 2) la constitución de normas e instrumentos políticos especializados; 3) la redefinición del control social sobre la tierra, los recursos medioambientales y el trabajo, y 4) la reelaboración de la cultura y su relación con el pasado.

Cabe aclarar que, cuando hablamos de territorialización, no estamos proponiendo un enfoque en términos de «territorialidad», popularizado por una línea de geógrafos franceses (Raffestin, 2009), que correspondería a un rebote espacial de las costumbres y prácticas de un grupo de individuos que tienen formas internas de sociabilidad (Sack, 1986). Un grupo de antropólogos

54 Sigo aquí el uso que hace Fabian (2006) de la noción de «alteridad», que no es simplemente un sinónimo de otredad. A través de ella, podemos llamar la atención sobre el hecho de que la condición de alteridad se construye, a menudo, a partir de los intereses, las formas de sentir y de pensar de un determinado agente social, que así construye e instituye un «otro».

55 Merece la pena recordar a Barth (1969) y su crítica al planteamiento de los grupos étnicos en términos estrictamente culturales.

ingleses con investigaciones en diferentes continentes ha explorado analíticamente la noción de paisaje (Hirsch y O’Hanlon, 1995), que permite una mirada más crítica de la relación entre los hombres y el espacio, y, a su vez, sobre la relación entre las personas y el espacio, incluso tratando de abrirse más a un análisis en términos de reflexividad.

Cuando hablamos de territorialización, no nos referimos a territorialidades concretas, coyunturales y a menudo antagónicas, sino a procesos políticos complejos, que tienen lugar a varias escalas y son impulsados por actores con intereses e ideologías diferentes e incluso contradictorios. De hecho, nos dirigimos en una dirección similar a la indicada por Dawson, Zanotti y Vaccaro (2014), que en una reciente recopilación tratan la territorialidad como un proceso de negociación, reuniendo estudios de caso de distintos continentes.

Trabajar con la noción de territorio y territorialización exigiría explorar analíticamente la dimensión socioespacial. En primer lugar, los límites de este lugar deben estar claramente definidos; en segundo lugar, deben ser reconocidos de algún modo por quienes viven en él; en tercer lugar, establecen una distinción entre quienes se consideran sus legítimos propietarios y quienes están fuera de este espacio. En otras palabras, hablar de territorio implica la delimitación de comunidades políticas, la asunción de una identidad colectiva y el establecimiento de derechos.

Territorios indígenas en Brasil

De acuerdo con el sistema administrativo, una propuesta de tierras indígenas requiere una investigación de campo y debe basarse en el conocimiento etnográfico del pueblo, así como en información y análisis de su historia. Este peritaje antropológico forma parte de los llamados estudios preliminares —antropológicos y ambientales—, que tienen como objetivo instruir el proceso administrativo de creación de tierras indígenas en Brasil⁵⁶. Aunque el término *terras* («tierras») sea el mismo que se utiliza para la apropiación privada de la tierra, la definición legal no deja lugar a dudas de que estos

56 Este proceso se describe con detalle y se analizan sus consecuencias sociales en colecciones como Pacheco de Oliveira (1998a y 2005a), y Souza Lima y Barreto Filho (2005).

lugares son, en realidad, territorios pertenecientes a un colectivo —«una comunidad indígena»—, a quienes se les reconoce una posesión permanente y exclusiva.

Antes de finalizar su informe y adjuntar un mapa de delimitación, el antropólogo deberá someter la propuesta a la evaluación de la comunidad, incorporar sus correcciones y elaborar un mapa que sea el resultado del «diálogo con la comunidad» y que refleje, de hecho, su voluntad política actual. Esta propuesta de delimitación, aún en fase de aplicación en el campo, suele ser recibida con protestas y amenazas por parte de personas y grupos que se sienten perjudicados por ella. En fases posteriores, esta propuesta chocará inevitablemente con los intereses privados y la planificación gubernamental, que derivan de muchas otras formas de pensar la territorialidad dentro del espacio político y económico de la nación brasileña.

A continuación, este informe y el plan de delimitación que lo acompaña serán leídos y revisados por técnicos y funcionarios de la agencia indigenista y se publicará un resumen de su versión final en el *Boletín Oficial* del Estado. El proceso administrativo pasará, entonces, por diversas instancias gubernamentales —internas y externas a la FUNAI—, y será sometido a nuevas evaluaciones, con lo que se podría indicar la necesidad de nuevos estudios. Al final de este proceso, se podrá decretar la tierra indígena, y luego demarcarla y regularizarla como parte de la red nacional de tierras.

Las tierras indígenas, aunque estén demarcadas y reconocidas por el Estado, siguen siendo dominio de la Unión, por lo que los pueblos y comunidades indígenas tienen el derecho de posesión y usufructo sobre ellas, pero no su propiedad real. Aunque la Constitución de 1988 reconoció el derecho de los pueblos indígenas a la libre asociación y representación, y no los devolvió al estatus de tutela⁵⁷ en lo que respecta a sus derechos civiles, los territorios que habitan siguen estando bajo la responsabilidad y el poder del Estado. El horizonte institucional que ofrece el Estado a los pueblos indígenas es el de un campesinado, cuya existencia está sometida a un régimen tutelar⁵⁸.

57 Existe una línea de investigación en la antropología brasileña que considera que la institución de la tutela es central para comprender las formas de organización y las dinámicas socioculturales de las sociedades indígenas. Véanse Pacheco de Oliveira (1988, 1999 y 2016a), Pacheco de Oliveira y Moreira Santos (2003) y Souza Lima (1992 y 1995).

58 Sobre la caracterización de los indígenas como constituyentes de una forma de campesinado, véase Cardoso de Oliveira (1978 [1966]b), y sobre la noción de régimen tutelar, véase Pacheco de Oliveira (1988, 1999 y 2016a).

Todo el proceso administrativo está respaldado por un capítulo de la Constitución Federal (1988) y por una legislación y rutinas burocráticas rigurosamente descritas y definidas, de modo que la creación de una tierra indígena implica un amplio reconocimiento legal y jurídico. Sin embargo, existe una enorme distancia entre un derecho establecido genéricamente por el Estado y su materialización en diferentes coyunturas políticas, en las que los gobiernos no se preocupan por igual de la aplicación de la ley y se ven afectados de formas muy diferentes por las protestas y demandas de terceros —a veces, poderosos grupos empresariales— que se sienten agraviados por la creación de tierras indígenas.

La territorialización como campo de estudio

Es precisamente en la confluencia de todas estas demandas y presiones desarrolladas a múltiples escalas donde se desarrolla la investigación aquí recogida, bajo el epígrafe de procesos de territorialización. Se trata aquí de orientar el trabajo etnográfico y el ejercicio del análisis antropológico hacia la comprensión de cómo se produce la definición de un espacio para la reproducción de una comunidad indígena, así como para garantizar su existencia como sujeto colectivo que será reconocido como unidad sociocultural integrante del Brasil actual.

La territorialidad reconocida a una comunidad autóctona reflejará el momento histórico concreto en que se realizó el peritaje, la situación política de los gobiernos y de menor rigidez de los procedimientos jurídicos y administrativos⁵⁹; es siempre situacional y dependiente de las condiciones sociales y políticas en las que los derechos llegan a adquirirse.

La territorialización expresa las razones del Estado, pero también expresa claramente los intereses de los grupos privados y la voracidad de la expansión capitalista por el mundo; en la otra cara de la moneda, surgen concepciones autóctonas del tiempo y la naturaleza del mundo de las personas, así como la construcción de nuevas utopías.

La teoría de que el orden político emana de un poder absoluto y soberano (Hobbes, 2014 [1651]) llevaría a suponer que el reconocimiento del territorio

59 Sobre la pericia antropológica, véanse Pacheco de Oliveira (1994b) y Pacheco de Oliveira, Mura y Silva (2015).

solo tendría lugar por una instancia superior, el Estado, que actuaría como árbitro en relación con los derechos de los grupos enfrentados. La posición adoptada aquí es diferente, ya que son las comunidades indígenas movilizadas las que delimitan y hacen respetar sus territorios.

Es a este campo político conflictivo, extendido en el tiempo y que integra la historia reciente de Brasil y sus conexiones globales, a lo que llamamos territorialización. En su dialéctica, todo proceso de territorialización implica también un movimiento de desterritorialización y reterritorialización (Deleuze y Guattari, 1976), así como de superposición de territorios (Said, 1999) y movimientos diaspóricos (Brah, 1996; Clifford, 1997)⁶⁰. Sobre este campo político, el más significativo para las nuevas formas de organización social y cultura de los pueblos indígenas, se pueden realizar trabajos etnográficos y analíticos.

Esta noción dialoga e incorpora orientaciones críticas de la teoría antropológica actual, absorbiendo la preocupación con la etnografía del ejercicio del poder (Marcus, 1998), con el análisis de la variación como central en la actuación de la cultura (Barth, 1993) y con la creatividad de los sujetos —especialmente los dominados⁶¹—.

La hipótesis que hemos desarrollado es que la lucha de un pueblo o comunidad indígena por obtener y reconocer un territorio que consideran propio es la clave para entender el sentido de las transformaciones en las que se ven envueltos. Esto afecta profundamente sus costumbres, las manifestaciones actuales de sus conocimientos y sus expresiones de identidad, y no puede ser ignorado por una investigación antropológica.

Sin una comprensión general de las diferentes formas de territorialización de la población indígena en Brasil, no es posible pensar en los indígenas como actores sociales eficaces, bien como constructores de su propia cultura, forma de organización social y proyectos de futuro que actualizan a escala local y en su vida cotidiana, o bien como protagonistas de luchas por el territorio y la ciudadanía a escala nacional y transnacional.

60 Véanse, respectivamente, Deleuze y Guattari (1976), Said (1999), Brah (1996) y Clifford (1997). Cabe señalar que los procesos de desterritorialización han sido objeto de estudio sistemático por parte de geógrafos brasileños (Haesbart, 2002; Souza, 2009). La superposición de territorios, a su vez, llama la atención sobre las disputas de clasificación. Véase Almeida (1993) para un interesante estudio sobre la Amazonía.

61 Véanse Scott (1990) y Comaroff y Comaroff (2006).

Formas de territorialización indígena en la historia de Brasil

Las formas de territorialización a través de las cuales se constituye una nación, al apoderarse de los territorios de las poblaciones indígenas y explotarlos mediante guerras, esclavitud, trabajos forzados, guetización y tutelaje, también pueden ser un indicador importante para comprender la singularidad de un país.

Durante casi cinco décadas, barcos europeos —no solo portugueses, sino también franceses y españoles— exploraron las costas del país. Por entonces, no encontraron metales preciosos. Mantuvieron relaciones de trueque con indígenas, intercambiando madera, aves y pieles de animales por bienes de poco valor. Los europeos no fundaron ciudades ni establecieron instalaciones militares, sino que se limitaron a crear puestos comerciales y pequeños asentamientos. Esta fue la primera forma de territorialización de los indígenas en la primera mitad del siglo *xvi*.

Los movimientos de población, el sistema de producción y la estructura política de los indígenas solo se vieron afectados de forma limitada. Con la fundación, en 1549, de la ciudad de Salvador, capital del imperio colonial portugués, las relaciones entre los indígenas y los lusitanos cambiaron sustancialmente. Se llevaron a cabo operaciones militares contra las aldeas tupinambás del *côncavo* bahiano, las familias fueron trasladadas a zonas bajo el control de órdenes religiosas y los antiguos territorios indígenas fueron ocupados por plantaciones que irradiaban desde el centro urbano.

En los primeros tiempos de la colonización, la mano de obra estaba formada únicamente por indígenas que vivían en misiones o que, hechos prisioneros en batalla, eran convertidos en esclavos temporales. Más tarde, con la importación masiva de esclavos africanos para las plantaciones de caña de azúcar —actividad que reportó enormes beneficios a los ricos comerciantes y también generó dividendos para la Corona—, los indígenas fueron destinados a circuitos económicos menos valorados (producción de alimentos) o a trabajos no remunerados (obras, expediciones de extracción, milicias, etc.).

Esta segunda forma de territorialización, que se autolegitimó en el ámbito religioso, como una cruzada para catequizar a los antiguos habitantes de esas tierras, se basaba obviamente en la negación de la justicia propia, y de la autonomía política, económica y cultural de las poblaciones indígenas. Las tierras en las que vivían se distribuyeron a particulares mediante el instituto de la

*sesmaria*⁶². Incluso las tierras reservadas para ellos estaban legalmente bajo el control de órdenes religiosas —eran tierras de misión—.

Las imágenes y narrativas producidas sobre las mujeres indígenas en este contexto fueron extremadamente desfavorables, pues les atribuían una «otredad» en la que destacaban su belicosidad, sus prácticas crueles y sus primitivas formas económicas y religiosas. Los indignados relatos de antropofagia, poligamia y chamanismo funcionaron como origen y justificación de toda la violencia colonial. El Gobierno portugués exigía la sumisión militar y la conversión religiosa, aun a riesgo de un posible exterminio, atribuyendo a tales acciones —que llamaban «pacificación»— una motivación humanitaria y redentora.

Para los indígenas que lograron sobrevivir, el camino a seguir era aceptar la tutela misionera, que —como pensaban los defensores del modelo colonial— los transformaría progresivamente en súbditos útiles y leales. El destino y las perspectivas durante los casi tres siglos de la era colonial (1549 a 1822) contrastaron, así, totalmente con los relatos del periodo anterior.

La paradoja de la estetización y la asimilación de los indígenas

La independencia dio paso a otro régimen de alteridad. Se prohibieron las guerras contra los indígenas, y la política de incorporación debía llevarse a cabo con suavidad, sin recurrir a las armas, sino a la virtud redentora del libre comercio. Al movilizarse contra el dominio portugués, la élite adoptó la estrategia de revalorizar a la población indígena, que creía extinguida. Los indígenas que precedieron a la colonización fueron transformados en un ideal estético y moral del que la nueva élite pretendía ser heredera natural. Se rehabilitaron los primeros relatos de indígenas, asociados a una «otredad» nacionalista y romantizada, que ocupó un lugar destacado en la literatura y las artes, especialmente, durante el largo Segundo Reinado (1840 a 1889).

62 La palabra *sesmaria* se refiere a un sistema de distribución de tierras utilizado por los colonizadores portugueses en el Brasil durante el periodo colonial. Era un método para conceder grandes extensiones de tierra a individuos para su explotación agrícola, con la intención de desarrollar la economía y colonizar el territorio. (N. del T.)

Sin embargo, en términos de relaciones políticas y económicas, el proceso de formación nacional (siglo XIX) no tuvo un impacto favorable en el modo de vida indígena. En las regiones más alejadas de las capitales, caracterizadas por una débil presencia de la economía de mercado, los verdaderos indígenas siguieron siendo descritos, según categorías coloniales, como «bravos» (indios no asentados)— o «tapuias» (indios cristianos). Estos últimos siguen siendo, prácticamente, objeto de tutela por parte de los misioneros o, incluso, de particulares.

Sin embargo, en las zonas de colonización más antiguas y asentamientos más densos (el noreste), las tierras de las misiones se extinguieron con el argumento de que los habitantes eran ahora «mestizos» y ya no «indios». Como consecuencia, estas tierras se dividieron y se vendieron a particulares. Los indios fueron considerados legalmente indistinguibles del resto de la población, y se convirtieron, en realidad, en ciudadanos de segunda clase. A nivel local, fueron fuertemente discriminados por su ascendencia, denominados «caboclos» y obligados a limitar el ejercicio de sus tradiciones al ámbito doméstico y a prácticas clandestinas y camufladas. Fueron reducidos a la condición de campesinos sin tierra, arrendatarios o socios de grandes terratenientes, en lo que sería una tercera forma de territorialización, muy común en todo el noreste, pero también en otras zonas y municipios del país.

Reclusión y protección del Estado

Las representaciones positivas del indígena fueron el cimiento sobre el que se construyó el indigenismo republicano, que recuperó una retórica de valorización de las poblaciones indígenas y la transformó en la base de una política oficial de carácter proteccionista y tutelar. En el contexto de la formación de las burocracias estatales, el papel de mediador con los pueblos indígenas fue retirado de las manos de la Iglesia y de los intelectuales católicos, y pasó a sectores letrados del Ejército nacional, fuertemente influenciados por el positivismo de Auguste Comte. Los nuevos guardianes de los indios fueron los militares —como el general Rondon y su estrecho círculo de colaboradores— y los empleados de la agencia indigenista oficial, el SPI (Souza Lima, 1987).

Los territorios, aún bajo relativo control de los indígenas, representaban un atractivo económico para la expansión de los mercados y la obtención de beneficios sin grandes inversiones. En la época, estos territorios abarcaban buena parte de Brasil Central y la Amazonía, grandes áreas de la región sur, una amplia franja costera en el sur de Bahía, entre otros.

Pronto, los indígenas fueron identificados por los agentes económicos como «indios bravos» que amenazaban a las nuevas oleadas de exploradores del interior. Sur, sureste y partes del centro-oeste fueron violentamente perseguidos por los llamados *bugreiros*. Se trataba de asesinos profesionales que realizaban campañas de exterminio en determinadas regiones y cobraban según el número de orejas de indios muertos que mostraban a sus contratantes (Santos, 1973). Aunque el exterminio no era una política oficial, prevaleció como práctica cotidiana y fue tácitamente aceptada en varias partes del país, especialmente en la región amazónica, en el sur y en Mato Grosso (Pacheco de Oliveira, 2016a).

En oposición a esto, el SPI presentó otra alternativa para la incorporación de los indígenas: sacarlos de las selvas, establecer con ellos relaciones de protección y tutela, pacificarlos y asentarlos en áreas de refugio donde supuestamente estarían a salvo de las incursiones de sus enemigos. El asentamiento de familias y comunidades indígenas bajo la tutela de funcionarios de la agencia indigenista, en una *pax colonial* de carácter republicano y humanitario, representó la cuarta forma de territorialización. Como en las antiguas tierras de misión, se ejercía la posesión colectiva sobre el territorio, ahora bajo la tutela del SPI.

Durante casi medio siglo, esta fue la principal orientación de la agencia indigenista: apartar a los indígenas de la senda del progreso situándolos en pequeñas zonas, bajo la protección directa de una agencia estatal. A pesar de su elevada autorrepresentación, la agencia, que apoyó con fondos y personal, sobrevivió en una crisis permanente. En 1967, fue suprimida tras el veredicto de una comisión parlamentaria de investigación, que reveló que sus funciones habían sido desvirtuadas con casos de corrupción, venta de tierras, maltrato y tortura de indígenas. Las tierras y poblaciones que administraba fueron transferidas al control de la nueva agencia indígena, FUNAI, creada ese mismo año.

La formación de territorios indígenas

En la década de 1950, inspirados por la política de reservas y monumentos naturales de Estados Unidos y también por el indigenismo mexicano, antropólogos e indigenistas del SPI elaboraron una propuesta para crear un parque indígena en la cabecera del río Xingu, hábitat centenario de un grupo de pueblos indígenas. En 1961, un decreto creó el PQXIN (Parque Indígena del Xingu), que poco a poco se convirtió en un escaparate del indigenismo brasileño, preservando la flora y la fauna locales y permitiendo a los indígenas vivir según sus propias costumbres.

En 1969, la enmienda constitucional número 1, promulgada por el Gobierno militar, estableció, en el artículo 198, que las tierras habitadas por indígenas no podían ser utilizadas por los militares, ni podían ser compradas ni vendidas, alegando que los títulos sobre ellas eran ilegítimos. Parece que pretendía ser una medida para garantizar la continuidad del Parque Indígena del Xingu, la única experiencia de este tipo en aquel momento, administrada por la FUNAI.

En la década de 1970, hubo un gran impulso de desarrollo en la Amazonía, con la construcción de carreteras en todo el país (Belém-Brasília, Transamazónica, Perimetral Norte, etc.), centrales hidroeléctricas (Tucuruí), actividades mineras (Programa Grande Carajás) y *garimpos* (Serra Pelada, entre otros). En algunos casos, la FUNAI fue capaz de anticipar el establecimiento de un mercado de tierras en la región y ha llegado a definir administrativamente algunas tierras indígenas extensas y ecológicamente sostenibles.

Apoyado por organizaciones de derechos humanos, organismos internacionales y, más tarde, por redes ecologistas, el postulado de que los pueblos indígenas no debían ser trasladados a otras zonas, sino que debían mantenerse y protegerse en los lugares que habitaban, se convirtió en una directriz de la política indigenista. Esto condujo a una quinta forma de territorialización, en la que las tierras asignadas a los pueblos indígenas ya no eran simplemente lugares de refugio y sedentarización, sino que debían responder a las necesidades de continuidad de cada pueblo o comunidad. El último texto constitucional (1988) dio grandes pasos en esta dirección. La definición de las tierras indígenas, en lugar de basarse en la posesión inmaterial, a menudo difícil de probar ante los tribunales por falta de documentación específica, se basa ahora en el ejercicio de la ocupación tradicional.

Una combinación de factores muy favorable —en el frente interno, un proceso de redemocratización después de 21 años de gobierno militar (1964-1985) y en el frente externo, el papel preponderante del ambientalismo en la definición de la agenda de la llamada cooperación internacional y de los organismos multilaterales— hizo que el reconocimiento de las tierras indígenas avanzara considerablemente en las últimas décadas del milenio. Durante la vigencia del SPI, la regularización de las tierras de los indígenas no fue una prioridad, por lo que los registros sobre ellas eran bastante precarios; pero es posible estimar que, aun incluyendo el Parque Indígena del Xingu, no superaban los 3 millones de hectáreas.

En 1981, 14 años después de la creación de la FUNAI, una encuesta encargada por esta mencionaba 13.1 millones de hectáreas (Faria, 1951; Pacheco de Oliveira, 1998b). Una investigación independiente, realizada por un equipo del Museo Nacional y del Centro Ecumênico de Documentação e Informações (CEDI), en 1987, inventarió 518 tierras indígenas, correspondientes a 74.4 millones de hectáreas (Pacheco de Oliveira, 1987b).

La paradoja de la tutela: proteger y reprimir

Aunque estas cifras parecen indicar una buena actuación del organismo indígena, un examen más detallado de los años 80 y 90 pone en entredicho esta valoración. En primer lugar, porque existen diferentes etapas en el proceso de creación de tierras indígenas (sin identificación, con identificación en curso, delimitadas, demarcadas y regularizadas). En 1987, solo el 9.8% de estas tierras habían sido regularizadas, mientras que los datos de las etapas anteriores eran mucho más significativos (sin identificación, 32.2%; identificadas, 20.6%, y delimitadas, 33%), lo que demuestra que la posesión de estas tierras por parte de la gran mayoría de los pueblos indígenas era bastante precaria en términos administrativos.

También es importante tener en cuenta que, si bien el organismo indigenista cuenta actualmente con datos organizados sobre el proceso administrativo de regularización de las tierras indígenas, nunca ha realizado ningún relevamiento sobre la presencia de terceros (invasores) dentro de las tierras indígenas. Los datos al respecto, presentados por primera vez en la encuesta del

Museo Nacional y el CEDI (1987) son aterradores: hay indicios de la existencia de explotaciones mineras en el 29.2% de las tierras indígenas; esta proporción aumenta en relación con las centrales hidroeléctricas (39.2%), las carreteras (50.4%) y las solicitudes de investigación o exploración minera alcanzan el 69%. La mayoría de las tierras indígenas se ven incluso amenazadas simultáneamente por varios de estos proyectos.

La creación administrativa de tierras indígenas ha recibido una tenaz y creciente oposición de importantes sectores empresariales —sobre todo, del agro-negocio relacionado con la soja y el mercado de carne para exportación— y de la burocracia gubernamental —de los ministerios que se ocupan de cuestiones económicas y de las Fuerzas Armadas—. Esto implica una fuerte presión política sobre la FUNAI, el presidente de la república y la prensa dominante, así como los proyectos de ley que proponen cambiar el sistema existente en la legislatura.

El nuevo obstáculo es la creciente judicialización —una vez delimitada o demarcada la tierra indígena por la FUNAI—: los agentes económicos que se consideran perjudicados presentan demandas en los tribunales de primera instancia y muchas veces consiguen suspender los efectos del acto administrativo. En la mayoría de casos, los jueces locales, más sensibles a la presión de los ganaderos y grupos empresariales, conceden medidas cautelares para la recuperación de los supuestos propietarios, y las comunidades indígenas son desalojadas de las tierras que ocupan mediante operaciones policiales. La destrucción de viviendas, zonas de plantación y mejoras va acompañada de actos de violencia e intimidación, con el resultado de indígenas heridos y detenidos.

Esta es la razón, en las primeras décadas del siglo XXI, del gran retraso en el reconocimiento de los derechos indígenas sobre las tierras que poseen⁶³. Pasan muchos años antes de que los casos judiciales lleguen a la Corte Suprema y sean juzgados y decididos en última instancia. Durante este tiempo, los indígenas viven en una situación de posesión precaria o simplemente no tienen tierras para vivir o cultivar. La situación extrema es la de innumerables grandes familias kaiowá, que, ya sea en tierras que están siendo identificadas por la

63 Cabe señalar también que, entre 2016 y 2018, tras el *impeachment* de la presidenta Dilma Rousseff, no se firmó ningún decreto para la delimitación de las tierras indígenas, y el presupuesto del organismo indigenista se ha reducido en una medida aún mayor que en otros organismos. Esta situación ha empeorado aún más el gobierno de Bolsonaro. Véase Pacheco de Oliveira (2021).

FUNAI o en tierras que ya han sido delimitadas y demarcadas, son desalojadas de ellas por orden judicial y se instalan en campamentos temporales al borde de la carretera.

Una etnografía de las retomadas

A través de experiencias muy diferentes, que tuvieron lugar en lugares distintos y en épocas distantes, los indígenas comenzaron a delinear una nueva estrategia que pudiera garantizar mínimamente su supervivencia material y cultural. Se trata de las «retomas», acciones en las que las familias indígenas reocupan áreas donde pueden desarrollar su vida comunitaria, y establecen allí sus viviendas, siembran cultivos y practican su vida ritual y religiosa. La decisión, la operatividad y los riesgos que implican estas iniciativas son enteramente responsabilidad de los indígenas.

En otras coyunturas políticas, a finales de los años 70 y en los 80, hubo iniciativas indígenas para expulsar a los invasores y promover la autodeterminación de sus tierras. Se trataba de acciones puntuales, realizadas de forma aislada, que iban de la mano de un proceso administrativo de parte de la FUNAI. Estos actos se llevaron a cabo con la intención de desinflar los procedimientos burocráticos paralizados o no tomados en cuenta por la agencia indígena, a pesar de que eran claramente parte de su mandato tutelar. Las actuales retomadas no convergen en el perfil de acciones apoyadas —aunque sea indirectamente— por la FUNAI o por agencias de cooperación internacional. En ellas no hay intención de desmovilizar a los colectivos mediante la creación de roles de mando y de rutinas que burocraticen el proceso de toma de decisiones, con el fin de darles una apariencia neutra, impersonal y repetitiva. Tampoco el perfil de las víctimas, con el que trabajan las organizaciones de derechos humanos, encaja con la postura protagonista y militante de los participantes en las actuales retomadas. Estas acciones responden a dinámicas locales y se apoyan en redes de solidaridad muy limitadas.

A pesar de ello, ante la falta de otras alternativas eficientes, se han convertido en la principal estrategia de los indígenas para el reconocimiento actual de sus derechos territoriales, y han sido incorporadas como bandera de lucha por el movimiento indígena. Ocurren o han ocurrido en situaciones descritas en el sur

(con los kaingang), en el centro-oeste (con los kaiowá y terenas), en el nordeste (con los tupinambás y tapebas) y en la Amazonía (con los ticuna, macuxis, barés, mundurukus del alto Tapajoz y otros pueblos del bajo Tapajoz); pero suceden o han sucedido de manera similar en muchas otras tierras indígenas que no son tratadas aquí. Aunque las retomas a veces pretendan ser legítimas debido a actos administrativos de la FUNAI —identificación o delimitación no aceptada por el poder judicial ni respetada por los gobiernos estatales o municipales—, su inspiración no proviene de allí. En la mayoría de los casos, se iniciaron como una reocupación de tierras que los indígenas habían habitado anteriormente de forma continua, regular y pacífica, de donde habían sido expulsados por particulares, que luego legalizaron esas posesiones y propiedades a su nombre. La retoma de tierras implica que las comunidades se den cuenta de que sus derechos han sido violados y que el Estado, por connivencia u omisión, también ha sido parte de este proceso. Es importante tener en cuenta que el motor de las retomas es la voluntad política de las personas que participan y que el sustento básico con el que cuentan es su condición de indígenas.

Constituyen una forma postutelar de ejercer la política por parte de los indígenas, que implica maneras diferentes de concebir su relación con el Estado. La imagen de una agencia indigenista como protectora, un «padre» o una «madre» (FUNAI), que parecía tener afinidades con algunas de las prácticas clientelistas del campo brasileño, parece estar profundamente cuestionada. Las decisiones sobre la gestión de la tierra y las formas de movilización se toman ahora a nivel local, lo que refleja la conciencia y la voluntad políticas de las comunidades, expresadas en asambleas muy participativas que conllevan un intenso significado ritual y religioso.

La unidad de mando expresada por la noción de «nuestro gobierno» (Pacheco de Oliveira, 1988), utilizada por los indígenas para distinguirse de las estructuras oficiales de gobierno, ya no incluye personajes o prácticas tutelares⁶⁴, sino creaciones resultantes de la lucha indígena, como ocurrió hace algunas décadas con el Consejo General de la Tribu Ticuna y actualmente con Aty-Guassu (de los kaiowá y ñandevá) o el Movimiento Ipereğ Ayu (de los munduruku).

64 En la situación de los que viven en parques y grandes territorios, donde el régimen tutelar es sentido de forma mucho más leve y benévola, o que han tenido un contacto relativamente reciente, las narrativas sobre los blancos e incluso los relatos autobiográficos pueden seguir refiriéndose a temas y argumentos estrictamente tradicionales (Albert, 1995; Albert y Ramos, 2002).

Lo que el ejercicio de la etnografía ha revelado es que las retomas suponen profundos movimientos de revitalización cultural y reconfiguración social y política de estos pueblos. Consiguen movilizar con gran intensidad valores tradicionales, emociones cruciales y nuevas energías intelectuales y políticas, construyendo escenarios de futuro más deseables. Sus banderas y proyecciones representan creaciones contemporáneas resultantes de los enfrentamientos por la definición de sus territorios y el acceso a los derechos, y pueden considerarse «utopías interculturales», en el sentido utilizado por Rappaport (2008).

Sin embargo, no excluyen en absoluto las afirmaciones culturalistas o autonomistas. La condición de indígena «presupone necesariamente una trayectoria (que es histórica y determinada por múltiples factores) y un origen (que es una experiencia primaria, individual, pero que también se traduce en saberes y narrativas colectivas a las que llega a adscribirse)» (Pacheco de Oliveira, 2016a, p. 215). Es precisamente la elaboración de utopías (religiosas, morales y políticas) lo que permite superar la contradicción entre las metas históricas y el sentimiento de lealtad a los orígenes (p. 217).

En este sentido, las retomas en el Brasil contemporáneo desempeñan un papel similar al de las ideologías libertarias indígenas —como el «buen vivir»—, y alimentan la creencia cotidiana de que otro mundo es necesario y posible. Debido a la menor densidad demográfica de los pueblos indígenas que habitaban la región en la que se estableció Brasil, a la dimensión continental del país y a las múltiples formas en que los indígenas han sido incorporados a la formación nacional, pasando del exterminio hasta el confinamiento, desde la asimilación hasta la tutela, sería bastante difícil para un solo pueblo indígena transformar su propia moral y filosofía de vida en un factor de unidad.

Aunque las retomas siempre están imbricadas en elementos culturales, lingüísticos y temáticos específicos —que, en algunos contextos, conducen a un esencialismo estratégico, como ya hemos mencionado—, a escala nacional están cargadas de la energía de un acto de descolonización. Como señala Clifford (2013), la aplicación del término «indígena» a comunidades muy heterogéneas «no presupone similitud de cultura o esencia, sino que se refiere sobre todo a experiencias comparables de invasión, desposesión, resistencia y supervivencia» (p. 15).

Consideraciones finales

Si nos centramos en el proceso de formación nacional en su dimensión territorial y en las prácticas económicas y políticas a las que dio lugar, observamos una multiplicidad de historias indígenas, con temporalidades y circunscripciones espaciales muy diferentes. Esto no solo es el resultado de las especificidades lingüísticas y culturales, sino también de las muy diferentes formas de territorialización a través de las cuales estos pueblos y comunidades llegaron a construirse como sujetos colectivos denominados indígenas.

Las formas de territorialización no corresponden estrictamente a periodos cronológicos⁶⁵, sino que apuntan a cuatro tipos muy generales de política hacia los territorios ocupados por indígenas:

1. Alianzas y tratados (situación de relativa autonomía de los indígenas en la primera mitad del siglo xvi o más tarde, cuando aún no se veían directamente afectados por la expansión capitalista);
2. confinamiento y tutela (misiones religiosas y puestos indios, sobre todo, del SPI);
3. incorporación a las actividades económicas de los colonizadores y tendencia a la asimilación, y
4. establecimiento de territorios étnicos.

Aunque las retomas siguen basándose en la idea de territorios étnicos, aportan muchas novedades en cuanto al tipo de territorialización que ponen en práctica, basado en un protagonismo indígena activo.

En resumen, las tierras reclamadas por los pueblos indígenas y actualmente reconocidas por el Estado brasileño no son el resultado de procesos

65 Incluso dentro de cada uno de estos tipos, la diversidad es grande, y depende de muchos otros factores. La condición de relativa autonomía que marcó las primeras décadas de la historia de Brasil también caracterizó la situación de pueblos indígenas como los guaicurús, terenas y kadiwéus, que vivían en una región disputada a partes iguales por portugueses y españoles. Las dificultades ecológicas, económicas y de asentamiento también hicieron que, en todas las regiones del país, algunas zonas permanecieran bajo control indígena durante mucho tiempo. El traslado arbitrario y el asentamiento de indígenas en áreas reservadas deben considerarse como ocurridos en diferentes contextos cronológicos. Estas formas de confinamiento no son específicas de la política indigenista republicana; también pueden encontrarse en los pueblos misioneros establecidos en el periodo colonial. El régimen tutelar al que fueron sometidos sus habitantes, aunque implementado por agentes sociales muy diferentes, presenta importantes similitudes.

históricos unilineales u homogéneos, sino de formas antagónicas de territorialización que se han aplicado en diferentes partes del espacio político nacional y en momentos muy distintos de la historia.

Los sujetos colectivos actuales continúan produciendo formas absolutamente diferentes de organización social, culturas, identidades y relaciones con el medio ambiente. No pueden entenderse únicamente interconexiones entre una cultura y un nicho medioambiental, sino que requieren bucear en la historia, identificando conflictos, migraciones e interdependencias.

II
**Antropologías
en plural**

Descolonizando prácticas y autorrepresentaciones de la antropología⁶⁶

¿Se están implicando demasiado los antropólogos en las condiciones prácticas de su estudio, posicionándose en cuestiones que solo deberían observar y registrar? ¿Una relación de alianza con algunos actores sociales —sobre todo líderes y organizaciones indígenas, pero también organismos públicos y ONG que se ocupan de la realización de sus derechos— no estaría alejando la investigación de un enfoque objetivo y explicativo? ¿No estarían los antropólogos renunciando a la investigación científica en favor del activismo o la ciudadanía? ¿No sería una autoantropología una forma limitada y menor de producir conocimiento?

Son cuestiones que remiten a cierto malestar, generado por la sospecha de que la dimensión política del trabajo de los antropólogos en sus investigaciones está afectando negativamente a su actuación como investigadores. Hace algún tiempo, abordé esta cuestión (Pacheco de Oliveira, 2002) al tratar los debates en torno a las pericias e informes antropológicos. Sin embargo, esta crítica velada no se limita en absoluto a los llamados trabajos aplicados y a los nuevos géneros narrativos (como peritajes antropológicos, informes, informes de identificación, estudios de impacto ambiental, dictámenes e informes de diversa índole), sino que abarca también muchos trabajos etnográficos y análisis inspirados en ellos. El mismo temor se manifiesta con respecto a las investigaciones que no se dirigen exclusivamente a los indígenas, sino que incluyen a los quilombolas y a las denominadas poblaciones tradicionales, y además se aplica a diversas investigaciones marcadamente innovadoras. En cierto modo, también representa una amenaza para el enorme potencial renovador de las investigaciones realizadas por personas que provienen o se identifican con las comunidades estudiadas.

66 Conferencia inaugural de la maestría en Cartografía Social de la Universidad Estatal de Maranhão, 1 de septiembre de 2016. El texto corresponde a una versión modificada del artículo publicado en la colección *Desafios da Antropologia Brasileira* (2014), organizada por Bela Feldman-Bianco, Brasília, ABA Edições, con el título «Etnografia enquanto compartilhamento e comunicação: desafios atuais às representações coloniais da antropologia» (pp. 47-74).

De hecho, estos estudios parecen bastante alejados de la pauta de los trabajos antropológicos pioneros. En primer lugar, toman partido por los pueblos y comunidades indígenas que investigan al reconocer explícitamente sus derechos a la tierra, la asistencia y el ejercicio de la ciudadanía. En segundo lugar, las personas y relaciones estudiadas no son como microorganismos en la lente de un microscopio, sino que participan ampliamente en la realización de la investigación, contribuyendo decisivamente a definir los objetivos y los medios para llevarlos a cabo. En tercer lugar, la investigación realizada por los antropólogos tiene importantes consecuencias sociales, al dialogar con las demandas indígenas y contribuir a sus formas de protagonismo e intervención, así como al aportar datos e interpretaciones cruciales para ampliar la conciencia social y posiblemente diseñar mejor las políticas públicas y sus formas de implementación.

Al mismo tiempo, como marca negativa del interés social que despiertan, tales estudios son etiquetados como «aplicados» en algunos sectores del mundo académico, lo que automáticamente pone sus resultados bajo sospecha de ser menos permanentes y estar menos fundamentados que otros no etiquetados de este modo.

Para esta discusión, referida a la práctica de la etnología indígena en Brasil, vuelvo a un término común en la literatura antropológica: «malestar», utilizado por algunos autores (Gluckman y Devons, 1964; Berreman, 1972; Scholte, 1972, entre otros). Este es mi punto de partida para un esfuerzo crítico dentro de la disciplina, una discusión cuya inspiración está lejos de las modas, la superficialidad y la circularidad de los debates que inspiran, así como de los anuncios apocalípticos o celebratorios sobre el fin de la antropología. A diferencia de estas otras formas de evaluar la disciplina, el malestar resulta de un temor generalizado a que ciertos comportamientos rompan con el consenso establecido y amenacen los protocolos de investigación que han garantizado la unidad de la disciplina. Puede tener expresiones retóricas académicas o más amplias, pero suele limitarse a jerarquizar las producciones e imponer el cierre de puertas y ventanas.

Mi hipótesis aquí es que este malestar es el resultado de una especie de brecha entre las prácticas concretas de investigación y las autorrepresentaciones de la disciplina; en otras palabras, una brecha entre la investigación cotidiana, por un lado, y el discurso normativo que crea jerarquías y dirige la formación de los nuevos antropólogos, por otro. Las autorrepresentaciones de la disciplina se mueven

mucho más lentamente que los cambios adaptativos registrados dentro de la práctica concreta de la investigación antropológica. Los protocolos de investigación que generaron las condiciones de posibilidad de la práctica antropológica configuran gustos y valores, y permiten a los antropólogos cristalizar su propia identidad, ya no proporcionan una carta de navegación del todo satisfactoria y fiable. Es de este desajuste de ritmos de donde procede el supuesto malestar.

¿Cuáles son estos protocolos de investigación, cristalizados y exhibidos como una especie de *ethos* de la disciplina, cuya violación —o amenaza de— frustra y molesta a los antropólogos y a su supuesta unidad? El más central de ellos es la externalidad de la mirada antropológica, un supuesto que está directamente relacionado con factores que definen la naturaleza de la investigación. Estos requerirían la disociación del antropólogo de los intereses en juego; su preocupación por la descripción objetiva, basada en la observación; la abstracción de las inferencias y la comprobación empírica, y, por último, el uso de categorías analíticas distanciadas, supuestamente más eficaces que las «teorías nativas».

Si bien estas preocupaciones forman parte de la herencia de la disciplina, también pueden estimular formulaciones que ya no son pertinentes ni están justificadas. La elección de objetos de investigación distantes en el espacio, centrados en costumbres e instituciones que contrastaban fuertemente con las de Occidente, era una estrategia práctica para establecer una división radical entre el sujeto y el objeto de conocimiento, situados, desde entonces, en mundos y tiempos supuestamente separados. Con ello se pretendía asegurar que el investigador no se contaminara con los valores y rutinas de las colectividades observadas, y garantizara una mirada fría, imparcial y capaz de proporcionar una descripción objetiva y supuestamente explicativa del universo estudiado.

El viaje, un medio sencillo, se situó en la antropología como sustituto del laboratorio como instrumento básico de las ciencias experimentales. La parte más importante de este experimento, que era el establecimiento de herramientas concretas de investigación, no recibió una atención similar en el discurso normativo, y este instrumento se disolvió en una narrativa de viajes, llena de imágenes ambiguas y coloristas, con un fuerte e incontrolado uso político («yo» frente a «los otros», «nosotros» frente a «ellos», «cerca» frente a «lejos», «occidentales» frente a «el resto del mundo»).

La observación participante, la socialización prolongada, el aprendizaje (¡tardío y dirigido!) de otra lengua de comunicación, de conocimientos y

tradiciones muy distintos de los propios; el esfuerzo por sumergirse en la vida local y distanciarse de los intereses y la moral de los no nativos; la descripción detallada de acontecimientos y personas, y la compilación de registros propios (extensos y sistemáticos), entre otros, fueron, de hecho, los componentes de la singularidad de la mirada antropológica, los que produjeron la positividad de sus datos y, por tanto, la base de su método. Aunque a menudo se consideraban meras «técnicas» necesarias para la inmersión del investigador («forastero») en un entorno social que le era ajeno, eran precisamente estas las que garantizarían el *rapprochement* y permitirían que la descripción del antropólogo no se equiparara con la mirada eventual de un marciano, sino que correspondiera al esfuerzo por descubrir una racionalidad presente en los propios fenómenos sociales.

Diversificar las experiencias

El estímulo para encontrar otros campos de estudio dentro de las sociedades occidentales no fue solo el resultado del proceso de descolonización, sino también de una dinámica interna, en la que la mirada antropológica se volvió hacia fenómenos cercanos y muy complejos, como los grupos urbanos informales, las comunidades campesinas, los movimientos migratorios, el lenguaje del chamanismo y la experiencia religiosa. Las viejas técnicas se revisaron y adaptaron a estos nuevos propósitos, al tiempo que la antropología buscaba dejar de ser «la ciencia de los pueblos primitivos»⁶⁷ para convertirse en el estudio del hombre en la pluralidad de sus manifestaciones.

En las décadas siguientes, la antropología diversificó sus ámbitos de actividad y problematizó radicalmente la relatividad de las ideas de *hogar* y *nativo*. Al discutir la posibilidad de una «autoantropología», Marylin Strathern (1987) explica que, más allá de las identidades más generales que porta cada persona, lo que hay que tener en cuenta para distinguir a los antropólogos de los nativos son las formas en que se organiza y transmite el conocimiento. Por su

⁶⁷ Curiosamente, esta expresión aparecía en el título de una colección organizada por Copans *et al.* (1971), en la que se presentaban diferentes dominios de la disciplina a través de textos etnográficos escritos por autores destacados como Maurice Godelier y Catherine Backès-Clement. A pesar de la intención innovadora y crítica, casi todos los artículos e ilustraciones presentan instituciones y personas representativas de sociedades simples y no occidentales, lo que indica la dificultad y ambigüedad de este proceso de ruptura y construcción de una nueva autoconciencia para la disciplina.

parte, Narayan (1993) demuestra claramente cómo la condición de nativo es relativa según las diferentes situaciones etnográficas y los diferentes objetos de investigación. ¿Ser nativo es algo que se limita al país de nacimiento o implica también pertenecer por igual a una clase, género, etnia, ecosistema, religión, casta, región, etc.? Se trata, pues, de una categoría relacional y situacional que hay que tratar con sumo cuidado.

Las técnicas de observación y registro se han enriquecido enormemente (historias de vida, análisis de redes, etnociencia, análisis situacional, estudios multisituados, etnografías como textos, recuperación de la polifonía, textos colectivos, coautoría con nativos, etc.). La relación entre el investigador y su objeto ya no puede describirse desde la perspectiva del exotismo y la extrañeza. Las relaciones entre los métodos y conceptos utilizados en los trabajos pioneros y en los estudios actuales no pueden pensarse como relaciones lineales y de continuidad, como si se tratara de una mera cuestión de aplicación directa, sino que se configuran como genealogías complejas, selectivas y comprensivas, es decir, implican el diálogo con otras disciplinas e incluso con desarrollos posteriores.

En los momentos de reafirmación identitaria, sin embargo, en los contextos académicos formales, así como en la transmisión de rutinas —en las aulas o en los libros de texto—, se retiran de la mesa los trofeos recientes, sospechosos de vínculos con otras áreas de conocimiento, mientras que, al mismo tiempo, solo se exhiben los estandartes más antiguos, marca incuestionable de una especificidad irreductible y tranquilizadora⁶⁸.

Se pierde mucho con esta opción nostálgica. Hoy, en Brasil, la gran mayoría de los antropólogos no se ocupa de los pueblos indígenas, sino de otros fenómenos. Sin embargo, en los momentos rituales de la vida académica, así como en los juegos verbales y las bromas del día a día, el viejo lenguaje de la investigación pionera se reedita en su totalidad. Todos los objetos de la atención de los antropólogos se convierten inmediatamente en «nativos»,

68 Cabe señalar que los trabajos de los pioneros de la investigación antropológica no autorizan en modo alguno tal actitud. Al contrario, estos autores hacen hincapié en la singularidad de las condiciones de sus experimentos y manifiestan su preocupación por el desarrollo de otras estrategias de investigación centradas en nuevos temas. Por citar solo un ejemplo, mencionaré el programa de estudios sobre el cambio cultural en África (Malinowski, 1938), la atención a los fenómenos urbanos y la dimensión de las elecciones (Firth, 1951 y 1956) y el énfasis en la relación con la historia (Evans-Pritchard, 1967 [1948] y 1972 [1949]). Es un error calificar de «clásica» la plasmación de estos autores en una representación simplificada.

independientemente de su estatus social, horizonte o ideología. Se abusa del uso de este término, a pesar de los supuestos cognitivos que conlleva, así como de su fuerte significado peyorativo. El vínculo que une al investigador y a las personas con las que trata sigue describiéndose a menudo de forma unilateral y estereotipada, como parte de una narrativa exotizante y marca de una falta de compromiso ético y político (Associação Brasileira de Antropologia, 2015).

¿Se puede calificar genéricamente de «nativos» a las nuevas tribus urbanas, las religiones emergentes o secretas, las redes de internet, los ejecutivos, los militares, los burócratas, los parlamentarios y los científicos? ¿Es correcto omitir la enorme diferencia en las condiciones de acceso y diálogo, así como el grado de control que estas colectividades ejercen sobre el uso —presente y futuro— de la información allí obtenida? Las importantes e innovadoras investigaciones llevadas a cabo con estos grupos sociales solo pueden subsumirse directamente en una forma de conocimiento basada en la relación colonial.

Fue muy útil y oportuna la recomendación de Laura Nader (1972) de que los antropólogos *estudiaran* también *hacia arriba* y no limitaran su trabajo etnográfico a los grupos *sin poder*, reafirmada por Berreman (1972) y Stavenhagen (1975). Sin embargo, esto no implica una simple continuidad, o la pura extensión de la investigación a nuevos objetos, sino una reelaboración de métodos y objetivos, una transformación cualitativa de la herencia clásica. Ello implica necesariamente un diálogo con aportaciones teóricas posteriores dentro de la propia disciplina y con otras áreas de conocimiento, como la microsociología, la historia social, la historia cultural, el análisis del discurso, los estudios poscoloniales, la historia de la ciencia, etc.

Además, los movimientos sociales y los grupos religiosos, minoritarios o étnicos, suelen mantener relaciones complejas con quienes deciden investigarlos, marcadas por opciones políticas, culturales e identitarias de muy variado espectro⁶⁹. Las posibles formas de *mirroring* —consciente o no, virtual o actualizado, pragmático o íntimo— pueden ser muy diversas, y manifestarse en una variedad de relaciones (simpatía, alianza, consejo, iniciación, evasión, exención, neutralidad, etc.)⁷⁰.

69 Véase el esfuerzo de Peirano (1999) por abordar la producción antropológica en Brasil desde el punto de vista de las diferentes formas de alteridad priorizadas en cada vertiente.

70 En este sentido, cabe destacar la importancia del sugerente trabajo realizado por Silva (2000), en relación con las condiciones de elaboración de los textos etnográficos en los estudios sobre las religiones afrobrasileñas.

Homogeneizar todos estos vínculos y anular, de antemano, las posibles repercusiones que puedan tener en las etnografías y en las interpretaciones avanzadas sería un procedimiento reductor y empobrecedor. Estas variadas situaciones etnográficas y múltiples trabajos antropológicos solo pueden ser juzgados como menos legítimos por una actitud fundamentalista de aquellos que se centran en personas y colectividades situadas en el escenario colonial.

Las repercusiones de estas transformaciones en los objetos de la antropología y en la reconceptualización de la propia relación de conocimiento aún deben explorarse y analizarse mejor. Encubrirlo con una retórica tradicionalista es intentar implícitamente silenciar los aspectos innovadores aportados por la propia actividad científica, ocultando el nuevo potencial existente.

El encuentro colonial como experiencia fundadora

Rastrear la creciente diversificación y ampliación de los campos de interés de la antropología es solo una de las formas posibles de expresar la insatisfacción con las autorrepresentaciones más habituales de la disciplina. Otro aspecto que nos interesa especialmente consiste en explicar las condiciones previas de posibilidad de la actividad cognitiva. El encuentro entre el «antropólogo» —siempre pensado como un «forastero»— y el «nativo» solo tiene lugar porque se enmarca en un cuadro colonial más amplio, que prescribe comportamientos y representaciones diferentes para cada uno de estos actores sociales, lo que hace posible el establecimiento de una relación unilateral de investigación y producción de conocimiento.

La estructura del poder colonial proporciona el suelo en el que se arraigará la forma de percibir y objetivar al otro —y a las colectividades a las que pertenece—. Esto se refleja en la propia estructura de la investigación, matizando lo que se denomina «inmersión» e indicando su unilateralidad: «Hizo posible el tipo de intimidad humana en que se basa el trabajo de campo antropológico, pero aseguró que esa intimidad fuera unilateral y provisional» (Asad, 1973b, p. 17).

La recomendación metodológica de la neutralidad, que es una ficción normativa con fuertes repercusiones políticas, corresponde implícitamente a la naturalización de las relaciones de dominación entre grupos sociales asimétricos en

un marco colonial. Esto, por supuesto, tiene consecuencias radicalmente distintas para colonizadores y colonizados.

En las autorrepresentaciones de la disciplina, el encuentro entre el antropólogo y el nativo se presenta como algo episódico y fortuito, casi un accidente que establece una relación cognitiva entre personas de sociedades no relacionadas y culturas fuertemente contrastadas. Se trata de una ficción narrativa que ignora intencionadamente las relaciones preexistentes entre «occidentales» y «nativos», que prepara las condiciones para la llegada del investigador. La relación colonial llega al nativo antes e independientemente de la investigación —a menudo, sin que el etnógrafo sea consciente de ello—, continuando, existiendo, por supuesto, una vez finalizado el trabajo de campo, o incluso después de que hayan cesado sus efectos cognitivos.

El viaje, como artificio que establece —y finaliza— este encuentro único entre personas que pertenecen a espacios geográficos tan distantes, desempeña también el papel de proporcionar una «distancia temporal» (Fabian, 1983, p. 30), que justificará la ubicación del investigador y del nativo en mundos destilados y en tiempos sociales diferentes.

En este marco se configuran las reacciones y expectativas mutuas. El nativo es un «informante puro», relegado a las instituciones locales y a sus iguales; el investigador, en cambio, se limita a observar y analizar, como si estuviera en el más perfecto de los laboratorios: «Para objetivar al otro, uno se ve obligado, al mismo tiempo, a objetivarse a sí mismo» (Diamond, 1972, p. 401). El viaje realiza, así, un *travail derealisant* (Bensa, 1996), creando un escenario artificial, un destilado social y político, y estableciendo una plataforma de observación cómoda y engañosa, fragmentada en tiempos.

La autorrepresentación desde una perspectiva analítica

Para escapar a este género de análisis, es imprescindible tomar la contemporaneidad como supuesto fundacional. Hay que entender el terreno como una verdadera «situación etnográfica» (Pacheco de Oliveira, 1999), en la que los actores interactúan con fines múltiples y complejos, compartiendo —aunque con visiones e intenciones diferentes— un mismo tiempo histórico: «El

campo es una situación particular [...] un momento de una historia en curso en la que estas personas y yo somos actores» (Bazin, 2008, p. 47).

Los debates sobre el método se han caracterizado a menudo por la búsqueda de principios ideales que deberían regir la actividad científica, como si esta no fuera más que el resultado de ideas y directrices generales. En el caso de la antropología, aunque esta perspectiva normativa se exprese en un conjunto de manuales que contienen enseñanzas sobre cómo llevar a cabo una investigación, este aprendizaje tiene lugar en gran medida mediante la lectura de monografías y la alusión a situaciones de investigación que se toman como paradigmáticas. Es aquí donde, de forma más indirecta, pero no por ello menos eficaz, tiene lugar un ejercicio concreto y rutinizado de memoria, en el que se transmiten e inculcan lo que he denominado «protocolos de investigación».

Para superar esta postura uniformizadora y reduccionista, debemos partir de otros supuestos. El primero es que, para huir de la historia de las ideas como objetivo en sí mismo, hay que buscar las raíces sociales de las teorías y los métodos. Es imprescindible entender la historia de las actividades científicas, no como un diálogo entre espíritus alejados de su sociedad, sino como reelaboraciones de un legado anterior a la luz de las herramientas, valores y sentimientos que les proporcionaban su tiempo y las unidades sociales en las que vivían estos autores. La etnografía debe enfocarse como un proceso práctico, no como un método o texto ideal (Pels y Saleminck, 1999).

El segundo supuesto es la incorporación de una epistemología del conocimiento como conocimiento rectificado (Bachelard, 1968), que adopte una visión dinámica en la que el error y el progreso formen parte del mismo proceso de creación y síntesis, intrínsecamente tenso, contradictorio y catártico.

El espíritu científico es esencialmente una rectificación del saber, una ampliación del marco del conocimiento. Juzga su pasado histórico condenándolo. Su estructura es la conciencia de sus faltas históricas [...]. La esencia misma de la reflexión es darse cuenta de que no se ha comprendido (pp. 147-148).

El tercer supuesto es la opción por pensar el conocimiento desde una perspectiva etnográfica (Barth, 1993), que tome la investigación científica no como una mera actualización de un marco teórico unificado, sino como el resultado de la coexistencia de una pluralidad de paradigmas (Cardoso de Oliveira, 1998a),

en los que intervienen múltiples «tradiciones etnográficas», no necesariamente convergentes ni complementarias.

Los autores que primero relacionaron la antropología con el colonialismo, desentrañando los supuestos comunes, explicando sus convergencias y ejerciendo una crítica esencial, desempeñaron un papel pionero y positivo en la autoconciencia de la disciplina. Una antropología crítica no se limita, en absoluto, a una condena moral del colonialismo ni a una consideración exclusiva de la relación general entre las prácticas científicas y ese contexto histórico. Es esencial examinar los múltiples y contradictorios supuestos implicados en su praxis, así como en contextos que no se consideran coloniales, incluidos los contemporáneos.

En lugar de volver a situar la perspectiva normativa en el podio, se trata de fructífera la complejidad de esta praxis y de intentar perfeccionar su instrumento privilegiado de conocimiento, el trabajo de campo: «Insistir en la investigación de campo como fuente fundamental del conocimiento antropológico ha servido como un poderoso correctivo práctico, de hecho, una contradicción, que, filosóficamente hablando, hace de la antropología en su conjunto una empresa aporética» (Fabian, 1983, p. 33).

El contexto contemporáneo de la investigación

Si bien es necesario revelar el marco colonial que subyace a los protocolos de investigación, y explicar su conexión con las autorrepresentaciones más convencionales del trabajo del antropólogo, también es importante darse cuenta de lo mucho que ha cambiado este escenario político en las últimas décadas. El mundo actual ya no es el de las guerras coloniales, la competencia abierta por los mercados y los recursos naturales. El fenómeno de la descolonización fue solo una parte de un conjunto mucho más amplio de transformaciones en el reconocimiento de derechos para las poblaciones aborígenes, así como para los grupos invisibles excluidos de las prácticas de la ciudadanía.

Hoy en día, las naciones jóvenes o los antiguos imperios coloniales ya no son completamente libres de seguir las tradiciones jurídicas o administrativas relativas a los pueblos indígenas. Existen importantes normativas internacionales que operan sanciones y diversas instancias de condena moral y pública.

Los organismos internacionales y multilaterales también han establecido criterios que deben guiar las relaciones de los Estados-nación con las poblaciones indígenas.

A diferencia del mundo que surgió con la llegada de la Ilustración y la Revolución francesa, el mundo globalizado de hoy da mucho más valor a las diferencias culturales dentro de las naciones formalmente constituidas. Esto no significa, por supuesto, que hayamos llegado a un paraíso terrenal, sino que las diferencias culturales son ahora explotadas por la industria del turismo y el ocio, domesticadas a través de políticas públicas —como el multiculturalismo—, y también utilizadas paralelamente como fermento generador de unidad sociopolítica —dado el debilitado atractivo de las ideologías universalistas—.

Además, estas poblaciones ya no están representadas exclusivamente por líderes locales o tradicionales, articulados con las estructuras coloniales, sino que cuentan cada vez más con sus propios intelectuales (profesores, estudiantes, profesionales diversos, líderes religiosos, entre otros), y se articulan cada vez más en términos de asociaciones integradas en redes que van desde la aldea hasta la representación continental.

En el contexto de las investigaciones pioneras, los indígenas se limitaban a pedir tabaco para mitigar la incomodidad de la presencia ajena del antropólogo. En Brasil, como en otros lugares, la oferta de abalorios y la compra de artesanías, fotos familiares y otros pequeños favores sirvieron durante décadas para hacer tolerable la figura del etnógrafo.

Hoy en día, los líderes indígenas ya discuten directamente con los antropólogos las compensaciones que necesitan, que pueden incluir trabajar en programas de salud, colaborar en las escuelas locales, redactar informes para organismos públicos, asumir la responsabilidad de identificar tierras, elaborar programas de desarrollo, gestionar conflictos y preparar programas de recuperación lingüística, cultural o documental. Todas estas iniciativas suelen ir encaminadas a fortalecer los colectivos indígenas (comunidades locales o asociaciones).

Los pequeños inconvenientes o beneficios de la convivencia diaria siguen existiendo, obviamente, y son importantes en las relaciones interpersonales y en la estrategia para movilizar simpatías hacia el investigador. Sin embargo, la decisión de aceptar o no la presencia de antropólogos en sus pueblos ya

implica otros factores y un sistema de cálculo muy diferente. Los antropólogos pueden ser un instrumento eficaz para acceder a derechos en la lucha por la ciudadanía, o a recursos —resultantes de un mercado de proyectos que se ha estructurado en la última década, como observa Albert (1997)—, en iniciativas cada día más especializadas y complejas.

Lo que el antropólogo va a investigar sobre el terreno ya no puede ser fruto exclusivo del interés académico, justificado puramente por su relevancia científica y decidido entre él, su supervisor y la universidad o el equipo de investigación al que está vinculado. Es necesario que los dirigentes y la propia comunidad comprendan los objetivos, midan el *modus faciendi* de la investigación (metodología, técnicas de obtención y registro de la información, comportamiento concreto en las aldeas, etc.), y lo aprueben o exijan reformulaciones.

Ahondar en la intimidad de grupos y familias, revelar fórmulas secretas o privadas de determinados segmentos, recolectar indiscriminadamente elementos o especies naturales son prácticas nocivas que no pueden ni deben actualizarse. Hacer cualquier forma de registro que no sea estrictamente para uso exclusivo en investigación, mecánicamente reproducible y susceptible de apropiación, uso y comercialización, tendrá que ser objeto de negociación directa y específica con los indígenas, precedida de una «consulta informada» que les detalle rigurosamente las implicaciones y derechos que están en juego.

Lo que más preocupa hoy a los indígenas es la cuestión del control sobre los múltiples usos que pueden hacerse de los datos de la investigación, así como la medida en que los análisis e interpretaciones avanzados pueden afectar a su modo de vida, sus derechos y las representaciones que tienen de sí mismos. Las discusiones sobre las normas de uso y protección de los bienes inmateriales (individuales y colectivos) y los conocimientos tradicionales son un debate que, por el momento, está todavía en pañales, pero que sin duda tendrá importantes repercusiones para el trabajo etnográfico y la producción antropológica en el futuro.

Hoy en día, ya no se trata de la *responsabilidad personal* de los antropólogos ante sus pares, como ocurría hace unas tres décadas: «Los antropólogos no reclaman inmunidad de responsabilidad en nombre de la ciencia, porque la ciencia no concede inmunidad, y reclamarla solo destruye la fe de los demás en sus practicantes. La libertad académica no es una licencia; tampoco lo es la libertad científica» (Berreman, 1972, p. 91). Hoy en día, ya no hay forma de

pensar en una investigación que no sea valorada positivamente por los indígenas, ya sea porque están de acuerdo con sus objetivos o porque creen que su utilidad supera los riesgos e incomodidades de llevarla a cabo.

Como prerrequisito esencial para esta nueva relación, se insta al investigador a abandonar cualquier pretensión de neutralidad y a implicarse firmemente en las demandas actuales de estas colectividades. Así lo propuso explícitamente la *Declaración de Barbados*, firmada en 1971 por un pequeño grupo de antropólogos de las Américas. En ella se recomendaba que la investigación se llevara a cabo sobre la base de una alianza consciente y estratégica con los pueblos indígenas, en lugar de persistir en la reafirmación de la neutralidad —que, en la práctica, funcionaba como un refuerzo de las políticas conservadoras del Estado y de la Iglesia⁷¹—.

Esta ruptura —que, en el documento de Barbados, es básicamente política y ética— se ha visto reforzada, con el tiempo, por una crítica de los supuestos coloniales del africanismo —por parte de antropólogos francófonos como Leclerc (1972), Amselle y M'Bokolo (1999 [1983]) y Basin (2008)— y otros saberes coloniales⁷². Progresivamente, se abre un nuevo campo de estudio para la antropología, apoyado en otros presupuestos analíticos (pensamiento crítico alemán, posestructuralismo francés y múltiples estudios poscoloniales), en el que los objetos de investigación corresponden a una convergencia dialógica entre investigador e investigado.

Para la corriente de trabajo que ha surgido de esto, ya no se trata de ver la postura actual de los indígenas como un obstáculo para la investigación, sino como una condición para un nuevo discurso. En lugar de idealizar los momentos en que el discurso de la antropología conducía a la producción de formas sociales y culturales objetivadas, lo que se propone es una nueva estrategia discursiva, en la que los intereses y valores indígenas no solo sean observados, sino que formen parte esencial de la construcción social y cognitiva del sujeto observador.

En las dos últimas décadas del siglo pasado se produjeron importantes cambios en el contexto latinoamericano, con procesos de redemocratización

71 El documento de Barbados se publicó por primera vez en portugués 12 años después (Suess, 1980). Las razones de esta lenta y tardía circulación en el país se analizan en Pacheco de Oliveira (2021).

72 Para Orientalismo, véase Said (1990); para los discursos sobre los pueblos indígenas de América, véase Todorov (1982), y para una perspectiva crítica más general del eurocentrismo, véanse varios autores en Lander (2005).

de los Estados nacionales y fuertes inversiones de los mecanismos de cooperación internacional en programas de inclusión social, contando los destinados a los pueblos indígenas. El sistema de liderazgos supuestamente «tradicionales», articulado con el poder de las agencias oficiales y con un cierto espíritu de «administración indirecta», comenzó a revelar su fragilidad, lo que hizo cada vez más difícil y cuestionable la unidad de acción y pensamiento de cualquier grupo étnico. Los antropólogos tienen que lidiar cada vez más con la fragmentación —ahora intraétnica— y el dinamismo de las disputas a muchos niveles (generaciones, facciones, etc.) por la representación⁷³.

La valorización de una voz indígena —o de una perspectiva cultural unificada— se ha convertido en una parte compleja de una plataforma política, y debe tomarse como el resultado de un proceso, ya no como un *a priori*⁷⁴. Esto requerirá una postura más crítica y vigilante, que explique cuidadosamente las elecciones políticas y las alianzas realizadas por el investigador, tratando de evaluar sistemáticamente cómo afectarán al desarrollo y a los resultados de su trabajo.

En cuanto a la visión del antropólogo, esta también ha cambiado mucho. En ciertos contextos, incluso en la comunidad de las humanidades, se sigue calificando al antropólogo de especialista en saberes exóticos, portador de conocimientos románticos y centrado únicamente en la exaltación de los valores autóctonos. Sin embargo, goza de un importante reconocimiento en los espacios académicos.

En cuanto a la visión indígena, se ha producido un cambio. Superada la etapa de reafirmación y reconocimiento básico de los derechos indígenas, el estatus de «experto» que puede asumir un antropólogo —respecto a una cultura determinada— molesta cada vez más a quienes utilizan esta identidad en sus luchas cotidianas. El hecho de que un forastero, que puede escapar a los mecanismos de control locales, se sitúe en una posición de autoridad, arbitrando de algún modo sobre cuestiones que son objeto de discusión y reformulación entre ellos, puede constituir una amenaza para los nuevos intelectuales indígenas.

La actualización permanente de sus valores, estrategias y sentimientos convive con dificultad con referencias externas, esencializadas y cosificadoras.

73 Véase Pacheco de Oliveira (2016c).

74 Así se desprende de la lectura de los documentos posteriores del Grupo de Barbados (Grungberg, 1995).

Por otra parte, existe una creciente demanda de que los propios investigadores y etnógrafos sean indígenas, lo que haría menos accidentadas las disputas sobre el consenso, las interpretaciones autorizadas y la autenticidad.

Otra tradición etnográfica con pueblos indígenas

Las transformaciones radicales que han tenido lugar en las situaciones etnográficas todavía se reflejan poco e insuficientemente en las profundas repercusiones que tienen en el trabajo del antropólogo. Cuando se confrontan con el estándar normativo de la investigación etnográfica, contemplado por los protocolos operativos de la disciplina, producen, sin embargo, asombro, y alimentan una sensación de malestar por el grado de disidencia presente en la disciplina.

En primer lugar, la investigación actual debe tener en cuenta, en sus objetivos y en su método, el carácter situacional y dialógico del trabajo etnográfico, que es, ante todo, un proceso de comunicación. Durante varias décadas, especialmente en el periodo en que la antropología se consolidó como disciplina universitaria, los antropólogos intentaron formular sus experiencias utilizando un universo de imágenes, técnicas y conceptos inspirados en la biología y la historia natural. Los mecanismos de separación espacial y temporal entre el sujeto y el objeto de conocimiento, una epistemología empirista y la ciencia como única forma de conocimiento contribuyeron a la búsqueda de leyes universales y abstractas, formuladas a partir de la inducción, la entronización de metáforas organicistas y la equiparación de la disciplina a la «ciencia natural de la sociedad».

Aunque puede considerarse como un tipo especial de laboratorio (Latour y Woolgar, 1979), el trabajo de campo puede concebirse más adecuadamente como la construcción de una «comunidad de comunicación»⁷⁵, algo que tiene lugar dentro de un proceso social que se desarrolla a lo largo del tiempo y que puede conducir al desarrollo de hipótesis e interpretaciones que arrojen luz sobre la comprensión de ese grupo humano y su historia. Nuestros objetos de observación están muy lejos de la cera cartesiana que

75 Véanse Apel (2000) y Cardoso de Oliveira (1996). Para una aplicación de esta herramienta en la etnografía indígena, véase Pacheco de Oliveira (2000 y 2016c).

el sujeto cognoscente acerca a la llama para captar la variación de sus formas (Bachelard, 1968). Son de la misma naturaleza y escala que nosotros, aunque vivan bajo otras formas de sociabilidad y puedan imaginarse a sí mismos de maneras diferentes y opuestas a las nuestras. Lo reconozca o no explícitamente el etnógrafo, conforman el ritmo de nuestra vida sobre el terreno, agitan nuestras emociones e interfieren en la recogida de datos, en la elaboración de interpretaciones y en la formulación de hipótesis y metodologías. El trabajo de gabinete posterior y la narración escrita resultante no deben tener como objetivo justificar o hacer universales las condiciones de observación, sino más bien explicitarlas, sistematizarlas y explorar analíticamente su relación con las conclusiones presentadas y el contexto social que vendrá a apropiárselas.

Es muy difícil imaginar hoy un trabajo de campo que no esté políticamente situado, que no parta del reconocimiento de derechos y de la atribución de valores e intereses a los indígenas. Muchas de estas predefiniciones provienen de lecturas o posiciones previas al campo, al compartir consensos o definirse frente a controversias que forman parte de la antropología, el indigenismo o el estudio de políticas públicas. Sin embargo, las transformaciones esenciales ocurrirán a lo largo de la propia situación etnográfica, en el diálogo con los indígenas, acompañando los dramas que viven y los desafíos que enfrentan.

Cuidar rigurosa y conscientemente que estas condiciones del trabajo antropológico sean claras y analizadas, reflexionando circunstancialmente sobre ellas, es la mejor manera de avanzar en el conocimiento. En este caso, trabajar de manera científica no significa tratar de disolverse en la enunciación de una categoría o ley general, sino ser capaz de recuperar la singularidad y originalidad de la experiencia que condujo a ella.

Un segundo punto a destacar es la creciente dificultad de operar con divisiones drásticas dentro de la disciplina, como la separación entre «ciencia pura» y «ciencia aplicada». La investigación de campo está concebida para responder a una multiplicidad de cuestiones, que van desde las de carácter teórico hasta los diagnósticos de problemas prácticos y propuestas de líneas de intervención para resolverlos, pasando por diversas formas de investigación empírica —reflejadas en censos, mapas, genealogías, redes, estudios de situación, corpus narrativos, investigaciones históricas, biografías, registros iconográficos y sonoros, etc.—.

La formación de estas bases de datos no es solo un medio para alcanzar un fin, sino que es importante en sí misma, ya que proporciona importantes insumos para el trabajo continuado de los distintos agentes sociales, además de avanzar en los elementos de comprobación y reelaboración de teorías, incluso en estrecha sintonía con los debates sobre la mejora de los métodos de la disciplina. El interés que despierta la investigación antropológica va mucho más allá de las instituciones académicas; atrae la atención y obtiene apoyo financiero de otros organismos —gubernamentales o no—, cuyas demandas pueden verse satisfechas por la amplitud y el rigor de la investigación antropológica, aunque estos fines sean muy distintos de las preocupaciones centrales del antropólogo. Incluso si el investigador mantiene una dicotomía rígida entre investigación y acción, financiando su investigación exclusivamente con recursos de organismos del ámbito científico, tendrá que enfrentarse a una nueva situación etnográfica en la que la comunidad observada y sus portavoces discuten los resultados de la investigación y asignan nuevas cargas y funciones a la persona que solicita ser su etnógrafo.

Un tercer punto es la creciente apreciación de la interdisciplinariedad. Los temas propuestos como relevantes por los portavoces u organismos comunitarios requieren mucho más que una sólida formación en teoría sociológica o historia. Los estudios previos y la experiencia profesional —que pueden ir de la medicina a la pedagogía, del derecho a la geografía, de la música a las matemáticas o del video a la agronomía— suelen ser muy útiles no solo para obtener fondos de investigación diversificados, sino también —y sobre todo— para responder a la complejidad de las demandas actuales de las comunidades estudiadas, que esperan del etnógrafo una contribución sustantiva a cuestiones que no solo requieren conocimientos sociológicos. Operar en equipos formados por diferentes disciplinas es cada día más habitual, lo que ha repercutido positivamente en la disciplina, y ha conducido a una etnografía más refinada y escrupulosa de dominios específicos de la vida social, la cual construye bases de datos que deben servir a múltiples perspectivas e intereses, así como establece paralelismos y asocia problemas, métodos y conceptos de diferentes áreas de conocimiento.

Consideraciones finales

Las señales anunciadoras de otras tradiciones etnográficas no deben tomarse como heraldos de un cataclismo, ni generar un sentimiento de inquietud. Es importante seguir la emergencia de nuevas prácticas concretas de investigación, observando los resultados que presentan y tratando de tomar conciencia del campo de visibilidad que establecen y sus límites. La preocupación por el encuadramiento prematuro de estas prácticas en tradiciones etnográficas y escuelas de pensamiento puede ser incluso un obstáculo para el progreso de la actividad científica, al expresar, por el contrario, el deseo de establecer jerarquías anticipadas en el campo intelectual, y utilizar el mecanismo escolar de inculcación (pedagógico y normativo) como instrumento de poder.

Lejos de ser una construcción arquitectónica cohesionada e integrada, la antropología tiene dominios muy diferentes, con saberes regionalizados (Fardon, 1990)⁷⁶, en los que se produce la transmisión y evaluación de prácticas de investigación específicas, a veces con fuertes vínculos con autores y procedimientos de otras disciplinas. Los protocolos de investigación que operan en estos dominios no siempre están en perfecta sintonía con los que ocupan un lugar privilegiado en otras áreas o en la antropología en su conjunto.

Pensar las tradiciones etnográficas de forma plural, como resultado de una progresiva autoconciencia de la eficacia y singularidad de las prácticas de investigación sectoriales, puede representar una forma positiva y creativa de escapar de este posible malestar y de la presión homogeneizadora y represiva de una normatividad que remite a momentos pasados de la historia de la disciplina.

En este artículo pretendemos deslegitimar la acusación de que una postura más activa y politizada por parte de los antropólogos sería negativa para la disciplina, al mismo tiempo que explicamos las raíces de este supuesto malestar. La realización de una investigación siempre dependerá del establecimiento de un relativo consenso entre el investigador y los demás actores sociales, lo que implica una ética que garantice la objetividad exigida por el científico

76 La utilización de una imagen geográfica no significa, sin embargo, que la base para establecer un dominio de conocimiento sea siempre de esta naturaleza. Muchos de estos dominios operan a lo largo de ejes temáticos —como el género, la religiosidad, el campesinado, los fenómenos urbanos, la migración, etc.—, incluyendo fronteras que pueden solaparse.

(Cardoso de Oliveira, 1996). Se explicita o no, la dimensión política siempre estará presente.

Como señaló Fabian (1991), la investigación de campo siempre tiene lugar en un entorno político y de confrontación: «En condiciones de tiempo compartido (o coexistencia), la investigación de campo es fundamentalmente confrontacional y solo superficialmente observacional. Reconocer que el Yo y el Otro están inextricablemente implicados en un proceso dialéctico hará que la antropología no sea menos realista, sino más realista» (pp. 204-205).

La investigación en curso, buscando incorporar el potencial de la nueva coyuntura (nacional e internacional) y las formulaciones teóricas innovadoras, redescubrirá dos valores centrales: por un lado, el rigor y la agudeza crítica en la producción de datos y, por otro, el respeto y la lealtad a las personas y colectividades estudiadas (Pacheco de Oliveira, 1999). Son valores que inspiran la investigación antropológica en Brasil desde hace más de medio siglo y que, incluso, han contribuido a la formación de un sujeto colectivo: la Associação Brasileira de Antropologia (ABA), una comunidad de comunicación y argumentación que ha convivido y acompañado la implantación de la disciplina en el país.

Los objetos de la antropología. Cuatro alegorías para reducir al Otro⁷⁷

Los retos a los que nos enfrentamos son mucho mayores que la agenda de conflictos y la escena política cotidiana. Incluso en los debates universitarios, existe una tendencia —simplificadora e ingenua— a pensar los hechos de la esfera política de forma aislada, entendiendo erróneamente que siempre se refieren al Estado. Esto es aun más fuerte cuando se enfocan los temas indígenas, ya que sus derechos son siempre entendidos como concesiones de un soberano o de políticas gubernamentales.

Por supuesto, tenemos que oponernos a los tiranos de turno y a aquellos tecnócratas y administradores que aplican medidas destinadas a destruir derechos y perjudicar a las comunidades. Pero, por otro lado, como científicos e investigadores, necesitamos profundizar paralelamente en lo que estas manifestaciones pueden aportar realmente a una comprensión crítica de nuestro país e, incluso, a la reformulación de nuestras prácticas de investigación, enseñanza y extensión.

En otras palabras, necesitamos ir más allá del ritual de protesta y de la escena estrictamente político-formal a la que este rito está conectado, y sumergirnos en la vida cotidiana de la sociedad brasileña, comprendiendo sus prácticas y disposiciones inconscientes —¡todavía coloniales y nada republicanas!—; hacer etnografía, ser testigo y luchar contra la producción permanente de fronteras y de alteridades criminalizadas; arrojar luz sobre esta guerra civil en curso, de la que la arbitrariedad, la intolerancia, el racismo y el aumento de las desigualdades son los corolarios permanentes.

En las definiciones del diccionario, el verbo «eclosionar» llama la atención sobre algo que aparece de repente, se hace visible, estalla o se abre de golpe (Houaiss, 2001). Entre los ejemplos, se menciona salir del huevo, del

77 Transcripción de la Conferencia de João Pacheco de Oliveira en la Semana de Antropología, Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN) (2017), realizada por Cristina Diógenes Souza Bezerra, revisada por Angela Facundo y por el autor.

cascarón. Las actitudes y símbolos coloniales son como serpientes que salen del cascarón. Pero, a diferencia de la imagen de una amenaza visible y externa, yo diría que estos huevos corren por nuestras venas y motivan acciones y sentimientos que simplemente pretenden contrarrestar esta herencia perversa.

En las formas habituales de pensar y sentir, lo colonial se ve como algo anticuado e irracional, y es objeto de desaprobación y censura. Sin embargo, en contextos de intereses contrapuestos, o incluso en cuestiones que afectan a las jerarquías sociales y los sentimientos de honor, los procedimientos coloniales rigen el comportamiento e imponen obligaciones.

Lo colonial en nuestra contemporaneidad

Un intento reciente que hice para reflexionar sobre ello fue el libro que titulé provocativamente *O Nascimento do Brasil* (2016a). Aunque mis estudios se centran en los pueblos indígenas, no pretendo dar por sentado que Brasil solo puede pensarse y entenderse desde una perspectiva indígena. Este libro señala que la historia de la nación se escribió sin reconocerles a los indígenas ninguna significación o importancia, lo cual es algo erróneo y que imposibilita incluso los intentos de reinterpretarla sin adoptar una postura crítica radical.

La esclavitud indígena, aún hoy muy poco conocida por los brasileños y casi totalmente ausente en los libros de texto, fue uno de los pilares de la colonización, al que pronto se unieron la esclavitud de los africanos y la trata de esclavos. A lo largo de los siglos y en función del potencial económico y medioambiental de cada región, diversos segmentos de la población fueron subordinados, estigmatizados y excluidos de sus derechos.

La independencia política no significó el fin de la esclavitud negra, y la república coexistió perfectamente con diversas formas de trabajo forzado. Incluso hoy, los registros de trabajo esclavo en el país no apuntan a empresas atrasadas —supuestos «restos» de antiguas relaciones «feudales» o «esclavistas»—, sino a empresas agroindustriales muy rentables y con una importante presencia en el mercado internacional.

Me gustaría retomar aquí y ahora un tema de gran importancia. Se trata de cuánto prejuicio existe en la sociedad brasileña, especialmente en el nordeste, hacia el «otro». De entrada, hay que huir de generalizaciones y eufemismos.

No se trata de un *alter*, de una persona diferente, de algo que refleja el ego de una determinada manera, sino de un «otro» que representa al enemigo y una forma extremadamente negativa de humanidad.

Necesitamos dar nombres concretos a esos «otros», que son los excluidos por la élite gobernante de las formas más plenas de ciudadanía: son los negros, los indígenas y, por extensión metonímica, los pardos, los mestizos y los pobres. Rio Grande do Norte es, por cierto, uno de los estados de Brasil en los que la presencia indígena fue durante más tiempo negada y excluida de sus manifestaciones culturales y tradiciones intelectuales. Los indígenas fueron devorados y olvidados, así como los estudios de cultura popular, como tan brillantemente nos mostró Carlos Guilherme do Valle (1993 y 2005) en relación con el ritual Torém. Algo parecido podría decirse también de la invisibilidad de los negros en el Estado, lo que es igualmente cierto en Ceará y Paraíba.

Hay curiosidad por los indígenas, hay museos que albergan objetos arqueológicos o de poblaciones amazónicas, está la súper importante obra del notable Luís da Câmara Cascudo, entre otros autores por mencionar; pero lo que los investigadores y el pensamiento hegemónico creen tratar cuando hablan de ese «otro», el indígena, son puras «cosas del pasado». Al igual que en el horizonte cognitivo y emocional del indianismo del siglo XIX —que trato en el capítulo 2 del libro antes mencionado—, los indígenas fueron declarados inexistentes, y todo lo relacionado con su vida actual es fácilmente apropiado por un discurso prejuicioso y deslegitimador.

Debemos tomarnos esto más en serio. La discontinuidad entre aquellas representaciones de finales del siglo XIX y las de los investigadores actuales es abismal, como lo son las orientaciones de la ciencia y del mundo de los derechos. Sin embargo, el sentido común sigue apelando a las concepciones académicas del pasado y apartándose de las exigencias de los derechos establecidos en la Constitución de 1988. Esto revela hasta qué punto las actitudes racistas y prejuiciosas, nada republicanas y centradas en la reproducción explícita de la desigualdad, aún pesan en nuestro actual contexto universitario y en las actividades de investigación y extensión en las que participamos.

Hoy hemos hablado en los debates matinales de la absoluta insensibilidad de la sociedad brasileña ante los procesos reales de genocidio que tienen lugar a diario. Es el caso, por ejemplo, de los jóvenes negros de las favelas de Río de Janeiro, del que hablé en el último capítulo de *O Nascimento do*

Brasil. Esto no es específico de Río de Janeiro; también ocurre regularmente en São Paulo y en la mayoría de las grandes ciudades del país. La violencia practicada a diario contra la mayoría de la población urbana —negra o pobre— está totalmente naturalizada por la opinión pública, mientras que los grandes medios de comunicación se esfuerzan por difundir la sensación de inseguridad entre la clase media, lo que fomenta la construcción de estereotipos criminalizadores sobre la población de las periferias. Los extranjeros, a menudo, se escandalizan por ello, pero los brasileños parecen creer que esto forma parte de un legado colonial del que no hay escapatoria, que es la única forma de resolver problemas sociales para los que no ven otra solución posible. Esto es terrible y muy preocupante.

Los antropólogos y otros científicos sociales tienen que ser capaces de ahondar en este pasado colonial, que sigue muy vivo, y mostrar cómo gran parte del Brasil actual es producto de una sociedad que se construyó sobre la apropiación de territorios y recursos naturales de «otros»: primero, los pueblos indígenas, con su esclavización y la imposición de formas de trabajo obligatorio; después, los esclavos negros; luego, los mamelucos y caborés, y finalmente toda la población rural. La construcción de comunidades políticas y la acumulación de riquezas tuvieron lugar mediante la guerra y la «otricación» continuada de grupos y personas que también eran habitantes de ese espacio, pero cuyos derechos fueron, desde el principio —y siguen siéndolo—, completamente desconocidos y negados. La intolerancia y el racismo son componentes esenciales de esta forma económica y de este modo de dominación política.

La colonialidad de la que me ocupo no es solo una crítica a las teorías sociológicas eurocéntricas, una hermosa e importante labor emprendida por Aníbal Quijano y otros pensadores latinoamericanos; nuestro principal reto es analizar etnográficamente las prácticas sociales que sustentan este modo de organización social, cuya singularidad radica en clasificar como criminal a cualquier persona o grupo social cuyos intereses entren en conflicto con los de quienes controlan las posiciones políticas y económicas dominantes. Imponen, a hierro y fuego, las pautas de uso de la tierra y de gestión de los recursos naturales que les resultan más rentables. Este modo de existencia política es solo nacional y republicano en apariencia, pero no descuida sus fundamentos coloniales, alimentando el racismo y la intolerancia no como vestigios arqueológicos, sino como actitudes e ideologías contemporáneas.

En Brasil, el desafío para los jóvenes investigadores no puede ser solo evitar repetir mecánicamente las teorías eurocéntricas, al inspirarse erróneamente en la glamourización de lo «nacional», lo «latinoamericano» o, incluso, el «Sur», ni en la pura estetización de las cosmologías indígenas. El desafío consiste en reflexionar críticamente sobre sus propias categorías analíticas y su manera de construir una investigación. Es fundamental un esfuerzo metateórico de revisión de las condiciones de producción del conocimiento, que busque tomar conciencia del suelo ideológico en el que se desarrollaron esos métodos y teorías, observando y describiendo cuidadosamente los condicionamientos que los juegos de poder impusieron a las herramientas y trabajos producidos.

El régimen tutelar: dictadura militar, indígenas y antropólogos

Pasando a nuestro tema, me gustaría subrayar la antigüedad de estas limitaciones. Sería un error no tener en cuenta las restricciones derivadas del origen social y étnico de la gran mayoría de los investigadores, que aún hoy hace que los indígenas y afrodescendientes sean una parte tan pequeña de nuestros estudiantes —especialmente de posgrado— y profesionales. También hay que añadir que la antropología en Brasil se consolidó como disciplina universitaria en la década de 1970, especialmente, con la creación de cursos de posgrado, y que esto ocurrió precisamente durante el periodo de la dictadura militar (1964-1985). La Comisión Nacional de la Verdad, al igual que sus homólogas estatales, ha dejado al descubierto parte de la dimensión violenta de toda la acción militar durante esos años.

La visión idílica que Darcy Ribeiro y otros habían construido —de que los militares, más concretamente, Rondon y sus seguidores, desempeñaron un papel importante en la preservación de los indígenas ante una situación adversa en la frontera— resultó ser muy sesgada. Lo que vemos ahora, con base en los datos proporcionados, es completamente diferente. A menudo eran las autoridades militares de la propia agencia indígena, a petición de terratenientes y acaparadores de tierras, las que desalojaban a las familias indígenas de sus antiguos lugares de residencia (*tekoha*) y las hacían en pequeñas reservas (Benites, 2014). Desplazaron a grupos de indígenas de una región a otra con

el fin de liberar tierras para el desarrollo económico. Crearon una prisión en Minas Gerais, la Granja Krenak, para castigar a los indígenas que los administradores consideraban «rebeldes» o «molestos» (Correia, 2000).

El abandono forzado de las «tierras tradicionales», la intensificación de los conflictos y del faccionalismo, y la imposición de prácticas represivas y carcelarias en las reservas indígenas fueron algunas de las consecuencias profundamente negativas y perversas de ese indigenismo tutelar. En un desfile militar del 7 de septiembre, Día de la Patria, realizado en Belo Horizonte en 1973, en plena dictadura, un grupo de indígenas se lució llevando a otro indígena —supuestamente un delincuente— encadenado a un machete. Se celebraba así la forma autoritaria y truculenta de tratar a los críticos del *statu quo*, a los desviados, a los que se dice que están «fuera del sistema»; en definitiva, a los «otros», que solo merecen tortura, falta de respeto y violencia.

¡Esta fue la pedagogía llevada por la Fundación Nacional del Indio (FUNAI)⁷⁸ a las poblaciones indígenas!

Lo que quería recuperar con ustedes —exorcizar— era esa visión romanizada que durante décadas la literatura antropológica —con raras excepciones— transmitió al gran público sobre el papel de los militares en la cuestión indígena. Esa narrativa hablaba de una agencia estatal que protegía a los indígenas, que promovía la demarcación y regularización de tierras para ellos y que también realizaba acciones específicas de asistencia (educación y salud). En realidad, lo que vimos fue un cuadro totalmente diferente: en ningún momento, la agencia oficial se preocupó realmente por demarcar ni por vigilar las tierras indígenas, las cuales fueron —y siguen siendo— ampliamente invadidas. En este momento, se están produciendo graves conflictos en la Amazonía como consecuencia de las invasiones de los mineros del oro en el territorio de los mundurukus, yanomami, cinta-larga y varios otros pueblos. A su vez, las acciones de asistencia llevadas a cabo por la FUNAI han sido inocuas y solo se ha avanzado con la transferencia de estas tareas a ministerios específicos (Ministerio de Educación y Ministerio de Salud), con personal técnico y experiencia más adecuados.

Varios de los investigadores aquí presentes ya han realizado hermosas etnografías del «régimen de tutela» entre los indígenas del nordeste —el caso de

78 En la actualidad, se denomina Fundação Nacional dos Povos Indígenas (Fundación Nacional de los Pueblos Indígenas).

los truká, con Mércia Batista; el de los potiguaras, con Glebson Vieira, y el de los xucuru, con Rita Neves—, pero es importante destacar aquí, sobre todo en relación con los jóvenes, la dimensión oculta y la paradoja de la tutela, puntos en los que me centré en mis estudios sobre los ticuna (Pacheco de Oliveira, 1988). Como institución social, la tutela tiene un aspecto profundamente engañoso, derivado de su definición legal, que se refiere a una relación aparentemente dual, establecida únicamente entre un protector y un protegido. Esta apariencia es también la razón de su funcionalidad, ya que enmascara una relación de dominación y omite por completo la multiplicidad de vínculos que se establecen entre tutor, tutelado y otros agentes sociales.

Como herramienta analítica, la tutela debe concebirse, al menos, como una relación triangular. Además de los dos elementos obvios en la relación jurídica, en el vínculo contractual hay un tercer personaje, que generalmente tiene interés en las tierras ocupadas por los indígenas, en su trabajo o en los recursos ambientales de las áreas que ocupan. Las actividades desarrolladas por la agencia indigenista estaban, a través de vínculos administrativos y políticos, la mayoría de las veces, en fina sintonía con este tercer elemento, es decir, con un actor social que siempre se califica de privado y que no necesariamente ocupa cargos en la administración pública, pero que puede influir en los gobiernos para que los indios sean cada vez más expropiados.

Este es un relato sucinto y esquemático del impacto de la dictadura y la tutela militar en las condiciones de vida de los indígenas (Valente, 2017); sin embargo, si lo hiciéramos con el moldeamiento de los temas y métodos de investigación, seguramente encontraríamos, dentro de nuestras memorias reprimidas, muchas influencias directas del régimen militar en nuestras propias formas de investigar. No entraré en detalles porque no tendría ni el tiempo ni las condiciones para hacerlo aquí, pero, si tienen alguna duda, puedo darles detalles de episodios ocurridos durante mi trabajo de campo, en los que el investigador se enfrentó realmente a toda una estructura piramidal de poder represivo, cristalizada en el límite en el Servicio Nacional de Inteligencia (SNI) y el Consejo de Seguridad Nacional (CSN); a un pequeño paso, por lo tanto, de ser encuadrado como agente subversivo o, incluso, terrorista.

Lo que vemos hoy, en 2017, en el informe y las actas de la Comisión Parlamentaria de Investigación sobre la FUNAI y el Instituto Nacional de Colonización e Reforma Agrária (INCRA), ¡no es absolutamente nada nuevo! La FUNAI

permaneció militarizada hasta mediados de la década de 1980, con hasta una docena de generales o coroneles en sus puestos directivos. Esto afectó no solo a los indígenas, sino claramente a las propias condiciones de investigación, el acceso a las aldeas y el diálogo con los indígenas, así como a las formas de circulación de los trabajos antropológicos; pero es una agenda para futuras investigaciones, desarrollada desde la perspectiva de la historia de la antropología en Brasil.

La necesidad de una etnografía de las formas en que se produce el conocimiento

Quería explicar algunos de los presupuestos de mi análisis, que se deriva de algunos autores (Johannes Fabian, Michel Foucault, Fredrik Barth y Pierre Bourdieu), pero que también es fruto de mis propias experiencias, experimentos y elaboraciones; en particular, la monumental obra de George Stocking Jr. sobre la historia de la antropología (1968, 1974, 1984a, 1984b, 1991, 1996 y 2006), que nos obliga a tomar como punto de partida el hecho de que todo conocimiento es socialmente producido, narrado e interpretado, transmitido y utilizado. No tiene sentido seguir actualizando una historia idealista de la ciencia, fijada únicamente en conceptos y normas, sin tratar de arraigar a los científicos en su contexto social. Para ello, es imprescindible registrar y reflexionar detalladamente sobre los usos sociales que se han atribuido a estos conocimientos.

Este nuevo enfoque debe ser practicado desde el inicio de la investigación de campo, buscando transformar autores y obras en actores efectivos y productos de situaciones sociales vividas; en otras palabras, debe entender los datos y las interpretaciones que generan como el resultado de una «situación etnográfica» específica (Pacheco de Oliveira, 2006a), la cual necesita ser desentrañada y analizada cuidadosamente, ya que arroja nueva luz sobre los conceptos y teorías formulados, la metodología adoptada y los usos y significados que la obra puede tener. Esta, creo, es una herramienta muy importante para el trabajo crítico.

En la investigación de campo y en las etapas posteriores, el trabajo del antropólogo está profundamente marcado por su inserción social y la situación política en la que vive. El público al que se dirige, las instituciones a las

que está vinculado y los organismos de financiación que lo subvencionan, así como los cuestionamientos e interdicciones planteados por los grupos dominantes, son factores que también configuran el contexto de su investigación y, por lo tanto, deben describirse y tenerse en cuenta. Los límites de la investigación, lo que ve o silencia y lo que debe buscar y responder —o, por el contrario, tratar como secundario— necesitan ser descritos y reflexionados, ya que pueden mantener estrechos vínculos con el ejercicio de la etnografía y el desarrollo de conceptos, métodos y teorías interpretativas.

No basta con prestar atención a las ideologías políticas reivindicadas. A menudo, el investigador adopta una postura de antagonismo con el núcleo de poder de la sociedad, declarándose «de izquierdas» o «radical». Esto puede ser una fuente fácil de prestigio para intelectuales y artistas, pero seguirán inmersos y limitados por otras redes y juegos de poder de los que no se dan cuenta o prefieren no nombrar. Es importante que sus interlocutores en la investigación, así como sus posteriores lectores, sean conscientes de ello.

Pensando, sobre todo, en las navegaciones por la disciplina que deben emprender los jóvenes estudiantes e investigadores, me gustaría enumerar cuatro formas de hacer antropología, con la intención de estimular el debate. Corresponden a cristalizaciones vivas de distintas prácticas que han formado parte de la historia de la disciplina. En su día fueron motores y ahora se han convertido en obstáculos para el avance de la antropología. Son metáforas —y no conceptos—, destinadas a actuar como indicadores, desalentando viejos gustos, deslegitimando hábitos establecidos y aún activos, demarcando opciones impensadas y señalando verdaderos icebergs que hay que evitar.

Me preocupa hasta qué punto se siguen reproduciendo supuestos coloniales en nuestros libros de texto y en nuestra lectura de los clásicos, transmitidos a través de metáforas y categorías establecidas, pero que nos impiden pensar en la singularidad del proceso de conocimiento, por lo que imponen viejas interpretaciones a nuevas experiencias que podrían tener resultados fructíferos. En particular, quise subrayar hasta qué punto sigue existiendo una relación colonialista en la interacción entre «nosotros», los antropólogos, y nuestros «otros», los indígenas, entre otros; así como entre nosotros, los científicos y autores, y nuestro público (Pels y Salemink, 1999). Tal vez el uso de imágenes caricaturescas y pesadas como las que voy a utilizar a continuación pueda ayudarnos a reflexionar sobre si la antropología tal y

como la practicamos, en el aula, en el campo o en la extensión universitaria, se mueve realmente en un universo poscolonial.

Cuatro formas de concebir al «otro»

En esta sección me gustaría volver al debate más amplio sobre la antropología y sus múltiples formas de relación entre los antropólogos y sus «otros», en otras palabras, sobre cómo la construcción del conocimiento en antropología tiene lugar de forma plural. Aunque claramente inspirado y en deuda con Johannes Fabian (1983 y 2001), mi preocupación no se centra en las corrientes teóricas y las disputas dentro de la academia, sino en las relaciones de uso y dominación arrastradas e instituidas por la propia actividad investigadora.

La primera de ellas sería la forma que adopta el «otro» fuera de sus condiciones reales de existencia, como si pudiera observarse y sobrevivir en los escaparates de las tiendas. Pero ¿qué quiere decir «el indio en un escaparate»? se preguntará usted. Obsérvese que los escaparates de los museos se construyeron —o inspiraron— en el trabajo de los primeros antropólogos. Esto comenzó en Inglaterra, continuó en Alemania, pasó a Estados Unidos y llegó a las partes más lejanas del mundo. Los museos fueron lugares importantes para reflexionar sobre la formación de las naciones republicanas y para mostrar la distribución y las divisiones de la expansión colonial en los siglos XIX y XX, así como para legitimar a los gobiernos y destacar la importancia de una nueva ciencia, la antropología, ante el gran público.

Incluso después de abandonar los museos y tomar como escenario las aulas universitarias y los anfiteatros, los antropólogos siguieron cosificando a sus «otros», redistribuyéndolos según series históricas y analíticas construidas a partir de referencias externas. Las galerías fueron sustituidas por tesis, libros, artículos, diapositivas y videos, en los que se decía al público que el indio había sido destilado de toda peligrosidad, es decir, de toda iniciativa, resistencia o libertinaje y, lógicamente, transformado en una marioneta de conceptos y teorías ajenas.

La antropología metropolitana, heredera de la historia natural, siempre ha tratado a sus «otros» como seres muertos, desprovistos de dolor e iniciativa. Lo que enfoca y nos vuelve a presentar como su objeto son, como nos mostró

Fabian, ficciones construidas fuera de su contexto social y de su tiempo histórico. Las instituciones allí representadas, al igual que los personajes que allí aparecen, no son instituciones ni personas reales —estas fueron combatidas y destruidas por la acción colonial—, sino las que fueron rearmadas por investigadores y coleccionistas, y que siguieron a las acciones militares de conquista.

Las instituciones «nativas» de las que hablan los antropólogos, a veces incluso con sensible admiración, corresponden a valores, creencias y formas que fueron intencionalmente destruidas, desmembradas o domesticadas por el mundo colonial, del que el investigador forma parte, y quien, durante la investigación, es sin duda el beneficiario. Es imposible no recordar la práctica de la biología en los siglos XVII y XVIII, que desarrolla teorías sobre la anatomía humana a partir del estudio comparativo de cadáveres, con lo que se consolidan protocolos de conocimiento y principios éticos (Foucault, 1980). Para la mente científica de la época, era totalmente irrelevante preguntarse de quién eran los cadáveres y cómo habían llegado a los laboratorios y anfiteatros. Lo importante era ampliar las teorías científicas resultantes de tales experimentos.

También se convirtió en tabú para los antropólogos hablar de la relación colonial y de cómo se obtenían en la práctica los indicadores de esas costumbres y los adornos que caracterizaban la dignidad de esa persona, considerados a menudo como trofeos de guerra. El mismo silencio cómplice se extenderá al trabajo de campo, que se convertirá en un valor fundamental para la antropología del siglo XX, pero que seguirá describiéndose de forma ingenua, meramente subjetiva y a veces, incluso, triunfalista. Solo llama la atención la etnografía de los «otros», que los inmortaliza como fuera del tiempo, suponiendo que los datos y las entrevistas proceden de colaboraciones espontáneas, cuando en realidad son el resultado de las coacciones, el miedo, la penuria y el tráfico de información propios de las situaciones de guerra o aun de la paz colonial.

Es muy importante reconocer que nuestra profesión se ha guiado por un proyecto cognitivo universalista y marcadamente eurocéntrico de recojo de objetos culturales en muchos lugares del mundo, para reflexionar sobre ellos comparativamente. Poco importaban las condiciones en las que vivían estos pueblos e instituciones; lo que importaba era cómo entrarían en la historia del conocimiento occidental y cómo serían utilizados por las instituciones científicas. La *museologización*, en un primer momento, en el acto de coleccionar y en el posterior desarrollo de la investigación, promovió la descontextualización

de los elementos culturales de estas poblaciones —lo que Alban Bensa denomina el efecto *derealisant*, la negación de su realidad—. En segundo lugar, en la exhibición contemporánea de los resultados obtenidos, se «otrifica» sistemática e inconscientemente a las colectividades vivas y a los sujetos históricos reales, que siguen siendo calificados de «primitivos», «salvajes» y «remanentes culturales». En otras palabras, la representación engendrada por los museos, la «ilusión museal» (Pacheco de Oliveira y Cássia Melo Santos, 2016), los toma por «fósiles vivientes».

Cuando surgió la antropología, sus prácticas y teorías estaban relacionadas con la formación de museos y colecciones; sin embargo, aún hoy, sin aplicarla a objetos, sino a acciones y acontecimientos sociales, mantiene una tendencia a la objetivación, que aísla personas, dinámicas y variaciones concretas, desvinculándolas de sus contextos de actuación, y estableciendo protocolos de conocimiento que niegan su condición de sujetos históricos. En esta condición, los objetos de la antropología, los «otros», se transforman en ejemplos académicos de tesis y teorías, sin cuestionamientos éticos, políticos o epistemológicos.

Una segunda forma de pensar sería el laboratorio. Esto está más en consonancia con nuestras expectativas universitarias actuales: siempre imaginamos que los indígenas y los «otros» pueden ser objeto de tesis, libros y comunicaciones que sirvan de marcadores de la carrera académica de una persona o un equipo. Este lenguaje es muy adecuado para explicar nuestro trabajo a las autoridades universitarias o científicas —la mayoría de las cuales son personas formadas en las ciencias experimentales y lógico-deductivas, no en las humanidades—, que lo evalúan y le asignan recursos y tiempo. Con nuestro aparato conceptual y metodológico, creemos que podremos colocar a estas poblaciones en situaciones que permitan una observación rigurosa y el establecimiento de generalizaciones y conclusiones.

Nosotros lo acabamos creyendo porque solemos argumentar de ese modo e, incluso, vemos su relativa eficacia cuando nos enfrentamos a las exigencias burocráticas. Olvidamos que quienes están dentro y fuera del laboratorio son exactamente los mismos que compiten y comparten intereses y valores, y que la situación de la investigación los unirá necesariamente de múltiples e imprevisibles maneras. En muchos momentos de la investigación de campo, es difícil saber quién es realmente el «yo» y el «otro», el observador y el observado,

quién está a cada lado del campo de observación. Los investigadores son observados, generan información para sus «nativos», quienes la reinterpretan todo el tiempo y a menudo reaccionan en contra de la forma y el propósito de la investigación.

La noción de laboratorio parece funcionar muy bien en el contexto científico actual y, por eso, a pesar de los inconvenientes, hemos acabado adoptándola en nuestras unidades de investigación, grupos de formación y actividades de extensión, pero tiene un precio: el de concebir nuestra práctica investigadora según normas inadecuadas y distorsionadas. Por ejemplo, cuando un economista observa la línea de precios o los índices de inflación, estos no tienen ningún impacto en lo que estudia, su presencia es prácticamente irrelevante dentro de un gran conglomerado estadístico. No ocurre lo mismo con los investigadores de zonas indígenas, quilombolas, periferias urbanas, grupos estigmatizados e instituciones gubernamentales o hasta filantrópicas. El investigador antropológico suele ser una persona muy importante en la vida local del grupo que estudia, y su mera presencia puede afectar enormemente a las pautas de comportamiento de esas personas. El investigador siempre está siendo observado.

En determinadas situaciones, su comportamiento será copiado y podrá tomarse como modelo a seguir. Casi siempre es un mediador en la relación entre sus *objetos* de investigación y otros agentes sociales; a menudo, sirven también de intermediario entre lo local y otras escalas, y a veces pueden ser interpretados como mensajeros de tradiciones y personajes cosmológicos. No es infrecuente en la literatura etnológica encontrar investigadores que han sido imaginados como mesías, chamanes y reencarnaciones de personajes míticos o figuras importantes del pasado.

El laboratorio, entonces, es una forma bastante unilateral de pensar una relación de investigación, pues minimiza el impacto que el investigador tiene sobre lo que estudia, y este evita problemas de responsabilidad social y de construcción conjunta de comunidades políticas y formas de ciudadanía. Con esta herramienta intelectual y afectiva, el investigador parece delimitar claramente sus propios objetivos, compromisos y límites; el destino de la población observada es uno, y el del investigador es completamente diferente. Al final de la investigación antropológica, los «otros» seguirán viviendo con los mismos problemas que antes, y el investigador tendrá por delante una carrera académica potencialmente ascendente.

Pensar la situación etnográfica como un laboratorio es muy inadecuado, ya que elude las cuestiones éticas y políticas, no permite explorar y matizar la forma de objetividad y rigor que sustenta concretamente cada relación de investigación, fomenta una idea simplista de no interferencia en los procesos observados y separa erróneamente los datos y sus elaboraciones posteriores del contexto en el que se sitúan y de las interacciones concretas que de él se derivan.

Una tercera forma de hablar del «otro» sería la estetización. Los indígenas, por ejemplo, de los que hablaré más explícitamente en esta sección, han sido objeto de una construcción romántica dentro de Occidente, y esto se remonta al siglo xvi. Fueron colocados por los filósofos como sus dobles, que proponían a Occidente formas de humanidad que existirían sin autoritarismo, violencia y explotación. Fueron poderosos estímulos para diseñar utopías políticas y proyectos de reforma social. Si bien son buenos para hacer pensar, al mismo tiempo, siempre están recubiertos de ideas como el atraso, la inadecuación al mundo contemporáneo y su inevitable desaparición.

La inspiración romántica fue, sin duda, importante para el trabajo de campo, ya que llevó a los antropólogos a explorar regiones lejanas, a veces, entornos inhóspitos. Fue un gran reto intentar comprender las razones y los significados que motivaban a los indígenas reales, en lugar de repetir los prejuicios coloniales. Así pues, los antropólogos intentaron comprender estas sociedades y culturas en sus propios términos, rechazando los argumentos simplistas y las explicaciones etnocéntricas. De este modo, contribuyeron en gran medida a descolonizar la ciencia occidental, mostrando la diversidad y eficacia de las múltiples formas de organización social y la pluralidad de conocimientos, lenguas y experiencias que conformaban el saber indígena.

Sin embargo, muy pocas veces los antropólogos llegaron a estas poblaciones antes de las fuertes intervenciones coloniales, que provocaron grandes pérdidas demográficas, desplazamientos forzosos y situaciones de privación, dependencia y clientelismo. En Brasil, por ejemplo, los casos de guerras declaradas contra los pueblos indígenas, las llamadas «guerras justas», que tuvieron como víctimas a los tupinambás, aymorés, caetés, manaós, indios del Sertão del Nordeste, muras, botocudos, puris, etc., precedieron a la Independencia.

Otras acciones similares, sin embargo, continuaron a lo largo del siglo xix, como la «pacificación y catequización» —con «bajadas» y «correrías», con

destrucción de malocas, muerte y esclavitud en el valle amazónico—, la caza profesional y el exterminio por *bugreiros*, en la región sur y Mato Grosso.

La República trajo una forma de intervención menos letal, la llamada «acción indigenista», a través de una agencia estatal específica, el SPI (Souza Lima, 1995) y, más tarde, la FUNAI, con las «pacificaciones», que implicaban sedentarización, tutelaje y mecenazgo, emprendidas por los militares —Rondon y sus seguidores— y más tarde por los llamados «sertanistas» —los hermanos Villas Boas, Francisco Meireles y muchos otros—.

Las etnografías realizadas sobre los indígenas brasileños siempre los han estudiado en el periodo de «pospacificación», en condiciones de sedentarización y dependencia, ya sea en la situación histórica de un «régimen tutelar», bajo el dominio de la FUNAI —en puestos y parques indígenas— o de agencias misioneras, o bajo el patrocinio de agricultores, extractores, comerciantes y autoridades locales.

Es un mérito indiscutible, a partir de la memoria contemporánea y de los testimonios de los indígenas de hoy, reconstituir estas poblaciones como sistemas autónomos de organización social y de conocimiento, lo que aporta la especificidad de esta experiencia al patrimonio de la ciencia y de la humanidad. Pero existe un enorme riesgo en suponerlas instituciones ideales e ignorar la complejidad real de esas poblaciones, que continúan reproduciendo elementos de sus tradiciones y poniendo en práctica estrategias sociales y políticas, incluso utilizando otros saberes y alianzas —no solo con antropólogos, sino también con indigenistas, misioneros y diversos agentes económicos—. La cultura rescatada por el investigador no puede ser impuesta a los indígenas de carne y hueso, que no pueden ser tutelados y evaluados exclusivamente por una abstracción académica, sino que tienen —como cualquier población del planeta— sus propios horizontes y estrategias políticas.

Es habitual que la gente quede encantada cuando ve ciertas exposiciones, videos y documentales sobre pueblos indígenas que muestran las tradiciones autóctonas como referentes únicos. El antropólogo, sin embargo, debe preguntarse: ¿corresponde esto a algún indígena real o a algún proyecto político que exista dentro de estas poblaciones? Y, a menudo, la respuesta es no. Al observar la situación dentro de los pueblos, cuando visita, por ejemplo, zonas alejadas de la Amazonía, en las fronteras con Bolivia, Perú, Colombia, Venezuela y la Guayana Británica, lo que se encuentra es algo

completamente distinto. Las formas extremas de violencia y el sometimiento a las poblaciones circundantes y a agentes externos —como empresas madereras, mineras, etc.—, incluidas las acciones de grupos armados, contrabandistas y narcotraficantes, son moneda corriente en estas zonas indígenas. En muchos casos, es la propia entidad tutelar o los misioneros quienes subordinan y reprimen a estas poblaciones. Por otro lado, los conflictos internos son muy intensos, con disputas familiares, de género, generacionales y de opciones religiosas. Informes muy próximos a las periferias urbanas pueden hacerse sobre indígenas que viven en el interior del Amazonas, a más de mil kilómetros de Manaos.

Los indígenas estetizados que vemos en algunos grandes museos, que se celebran en exposiciones en el Grand Palais de París, son un producto construido por antropólogos, museólogos, coleccionistas y estudiosos del arte primitivo. Estos profesionales tienen el mérito, al igual que el artista, de producir una obra bella que puede emocionar al público urbano y atraer a turistas de todo el mundo. Pero esa obra es una ficción, una construcción que remite al artista y, en modo alguno, al propio investigador y a su realidad vivida.

Por último, cabe mencionar otra categoría, la del mercado, que se infiltra y replantea algunas de las prácticas derivadas de las metáforas anteriores. Los conocimientos y las imágenes sobre los «otros» engendrados durante el proceso de investigación también pueden transformarse en bienes y productos de mercado, y generar rendimientos como cualquier otra mercancía. El mercado de la consultoría es una salida importante para los jóvenes investigadores que no son absorbidos por la estructura universitaria de enseñanza e investigación, que opera en relación con la producción de conocimiento con sus propias reglas, las cuales, a menudo, están en desacuerdo con la comunidad científica (Pacheco de Oliveira, Mura y Barbosa da Silva, 2015).

Tampoco es infrecuente que los equipos de investigación tengan que adaptar sus propuestas de investigación a las prioridades establecidas por gobiernos e instituciones internacionales con el fin de obtener financiación, y acceder, así, a fondos y programas especiales para promover determinados temas de investigación.

Al ser empujados con tanta fuerza en esta dirección, no es de extrañar que los propios estudiantes e investigadores empiecen a adaptar involuntariamente sus objetos de investigación a posiciones y criterios impuestos por el mercado,

en lugar de por los cánones de la antropología. A menudo se ve a los investigadores presentarse como «expertos», lo que supuestamente les autorizaría a hablar y a escribir libremente sobre los pueblos indígenas, y a recibir todos los beneficios posibles para convertirse en poseedores de un conocimiento único, comercializable por las empresas privadas y apropiable por los gobiernos. Pero ¿es el papel del conocimiento antropológico sustituir la voluntad manifiesta y concreta de los pueblos indígenas, anulándolos como sujetos políticos? ¿No es irrespetuoso y unilateral suponer que su futuro está inscrito solo en su pasado, y que puede ser leído con exactitud por la nueva casta de adivinos en que el mercado convierte a los ávidos aprendices de una ciencia apenas depurada de sus presupuestos coloniales? La idea de un «experto» en algún pueblo indígena es una estrategia política de absoluta perversidad, con efectos igualmente nocivos sobre el proceso de conocimiento y la dirección misma de la disciplina.

Estoy seguro de que los profesores aquí presentes tienen la experiencia de haber leído innumerables proyectos de investigación en los comités de evaluación. Muchos nos dejan con la incómoda sensación de que el autor parece estar hojeando las estanterías de un supermercado, comparando productos y precios, como si estuviera eligiendo un objeto que pudiera comprar y llevarse a casa, declarar como suyo y obtener de él beneficios y placeres futuros. Para una disciplina como la antropología, cuya experiencia de investigación se desarrolla a menudo al interior de los hogares de los investigados, accediendo a sus recuerdos y archivos, y compartiendo narraciones y sensaciones muy íntimas, todo esto resulta muy invasivo y preocupante. Si el investigador se imagina tan desvinculado de la situación concreta que vive e investiga, ¿cómo puede pretender, si no es como retórica o simulación, «transformar lo exótico en familiar» o buscar algo así como una «fusión de horizontes»?

Consideraciones finales

He enumerado estas formas de concebir y hablar sobre los indígenas como estímulo para que realicemos una catarsis en relación con nuestras prácticas y representaciones cotidianas, señalando la presencia de actitudes e imágenes coloniales no solo en la vida brasileña contemporánea, sino también en nuestras investigaciones cotidianas. Ciertamente, en la mayoría de los contextos

académicos, repudiamos enérgicamente estas cuatro formas de pensar sobre lo indígena, pero, cuando explicamos nuestras actividades de investigación a colegas de otras disciplinas, a profesionales liberales, a autoridades e incluso a nuestros amigos y familiares, ¿no nos vienen a la memoria esas imágenes? Y en momentos de informalidad, cuando nosotros —profesores y alumnos— nos burlamos de nuestros deseos y limitaciones, ¿no caemos también en esas ideas anticuadas?

Espero que esta intervención suscite una buena y útil polémica. Reitero que, sin un esfuerzo muy activo por descolonizar nuestros instrumentos y los usos concretos que hacemos de teorías y métodos, como he intentado hacer en otras ocasiones, no podremos hacer grandes avances en nuestra propia disciplina. Tampoco podremos afrontar el reto de estudiar la irrupción de lo colonial en el mundo contemporáneo, de hacer etnografía y reflexionar sobre los procesos reales de dominación, «otrificación», violencia y criminalización de la mayoría de la población.

No serán las citas consagratorias del estructuralismo, el interpretativismo u otros muchos «ismos» las que puedan hacernos avanzar. Lo que puede liberarnos es tener una conciencia crítica de nuestra práctica investigadora. La cuestión crucial es afrontar la naturaleza dialógica e histórica de la producción de conocimiento.

Tradiciones etnográficas y formas de construcción de la otredad

En las antropologías hegemónicas, el desafío para el pensamiento crítico es romper con el exotismo y comprender lo cotidiano. En las antropologías periféricas se impone además una atención especial a la dimensión reflexiva. El investigador no puede jamás imaginarse como un sujeto radicalmente extraño a las disputas y clasificaciones sociales y hacer *tabula rasa* de las múltiples representaciones e intereses que rodean su etnografía. La producción científica precisa ser analizada no por medio de las autorrepresentaciones engendradas a partir de la importación descontextualizada de conocimientos, sino a través de un análisis cuidadoso de las prácticas concretas de investigación, de los resultados producidos y procurando tomar conciencia del campo de posibilidades y de sus límites. El tipo de conocimiento que produce, así como las teorías y herramientas de la investigación, no resulta en una simple copia reproducida mecánicamente o clonada de las antropologías hegemónicas, dado que está necesariamente cargado de otras potencialidades que precisan ser identificadas por la etnografía de la ciencia, explícitamente formuladas y asumidas. Pensar las tradiciones etnográficas de manera plural, como resultado de una autoconciencia progresiva en cuanto a la eficacia, límites y singularidad de prácticas específicas de investigación, puede representar una forma positiva y creativa para repensar la historia y las perspectivas de la disciplina.

El mito de origen de las antropologías periféricas

La historia de una «antropología periférica»⁷⁹ nunca comienza en el propio país, sino en los espacios metropolitanos, donde fueron instituidas las galerías

79 Expresión utilizada por Roberto Cardoso de Oliveira (1999) para designar antropologías (como las latinoamericanas) que emergen de fuera de Europa Occidental y Estados Unidos, o sea, de contextos hegemónicos en términos económicos y políticos, en los cuales se desarrollan las «antropologías centrales».

de «padres-fundadores» y se constituyeron las genealogías científicas. Los cursos de grado en ciencias sociales, descritos como momentos iniciales de profesionalización, fueron seguidos más tarde por la implantación de programas de posgrado. Todo lo que les precede es pensado apenas como «prehistoria», la cual aportaría cierta erudición, pero no instrumentos analíticos que pudieran contribuir, de manera efectiva, a la investigación y el trabajo antropológico. Se busca siempre el punto cero de la antropología en estos países: separar en definitivo y de manera inequívoca, de una parte, las formas legítimas de producción de conocimiento y los parámetros profesionales pensados como los únicos correctos, y, de la otra, ubicar las prácticas no científicas, no legítimas y puramente de *amateurs*.

También de esta manera se piensa y se pone en práctica la iniciación a la disciplina, a través de la lectura de manuales y de historias de la antropología (con sus «escuelas» y «corrientes»). Se trata de obras dirigidas originalmente a un público universitario metropolitano, que se ofrecen por lo general en su traducción pura y simple, sin agregados o adaptaciones (indispensables para un público extranjero). Luego, se prosigue con el estudio de monografías ejemplares y exposiciones de método, entre las cuales están rigurosamente ausentes las menciones a las producciones nacionales.

En los cursos temáticos, la bibliografía teórica también es exclusivamente externa, mientras los autores nacionales figuran apenas como contribuciones recientes a la investigación; como máximo, sirven para otorgar un color local a las escuelas y corrientes (supuestamente universales), en función de ejercicios concretos de aplicación. Teorías, métodos de investigación y legitimidad científica son vistos como si fueran bienes de importación. Desde una condición periférica surge entonces una antropología subalterna, insertada en una división internacional del trabajo y dentro de una jerarquía bien definida que le es adversa.

Es necesario un esfuerzo crítico en cuanto a las modalidades concretas de existencia de estas antropologías periféricas. Al calificarlas como subalternas se llama la atención sobre la relación de dependencia con otras modalidades de antropología, presuntamente más legítimas y universales. Hasta la llamada crítica poscolonial habla desde una perspectiva bastante específica.

Las formas concretas y el grado de intensidad de la incorporación de los imperios de Oriente no fueron los mismos que aquellos registrados con las

poblaciones autóctonas en América. La paradójica coexistencia entre, por un lado, la presencia de tradiciones precoloniales en estructuras cotidianas (religiosas, lingüísticas y sociales) y, por el otro, el uso de la lengua inglesa como canal principal de comunicación implica condiciones bastante diferentes a aquellas observadas en las Américas para el desarrollo de antropologías.

El dominio colonial de los españoles y portugueses en esta parte del planeta fue muy distinto, con la desestructuración de imperios preexistentes y una reconfiguración mucho más profunda del modo de vida de las poblaciones originarias. Ese dominio tampoco dejó como legado lingüístico su inserción en una comunidad hegemónica (de lengua inglesa), lo que tornó distintas sus estrategias y sus proyectos a futuro.

Caracterizar a tales antropologías (que por definición son «segundas») como periféricas, destacando con ello su dependencia frente a las antropologías hegemónicas, es sin duda un paso importante. Sin embargo, a mi modo de ver, para entenderlas en su dinamismo es necesario un esfuerzo etnográfico, teórico y epistemológico para evidenciar las condiciones sociales en que ellas se desarrollan, es decir, los contextos en los cuales adquieren funciones y significados específicos. Para que la relación colonial sea una herramienta de análisis sociológico, debemos ser capaces de entenderla en su variabilidad y en las contradicciones que le son constitutivas.

A mi entender, cabe aquí la misma crítica que hacemos al concepto genérico de «situación colonial», herramienta fundamental para permitir la importación de una concepción no europeizante de la otredad:

Si, en lugar de tratar al «nativo» y al «colonizador» como categorías que son totalizantes, autoevidentes y opuestas diametralmente, exploramos su variabilidad interna, los contextos históricamente diferentes por los cuales se conectan y la multiplicidad de conexiones que están establecidas entre estas categorías, podríamos abrir un nuevo campo de investigación. Quizás entonces la noción de una voz indígena singular (o modelo nativo), podría ser sustituida por un esfuerzo por evidenciar las diferentes estrategias sociales que hacen esta voz tan diversa y contradictoria (Pacheco de Oliveira, 2009b, p. 101).

Avanzar en la investigación requiere cambiar la unidad reductora de una situación colonial mediante la identificación de las múltiples situaciones históricas

que realmente pueden ayudar a la comprensión de las diferentes formas de organización social y de la multiplicidad de estrategias de los colonizados.

Las antropologías periféricas también son productos históricos y sociales que cruzan por variadas redes de circulación internacional de ideas y que toman los más distintos usos y aplicaciones locales. Hablar de antropologías nacionales sin duda corresponde a avanzar en el reconocimiento previo de la diversidad, pero también puede sugerir una unidad que en realidad se atribuye desde el exterior de las prácticas de producción de conocimientos, haciendo caso omiso de la diversidad de significados y aplicaciones que la antropología recibe dentro de cada contexto nacional. Para evitar esto trabajamos aquí con la noción de «tradición etnográfica» (Pacheco de Oliveira, 2006b y 2013), inspirada por el análisis de las «tradiciones de conocimiento» de Barth (1993), dirigiendo nuestra atención hacia el campo de la práctica (Pels y Salemink, 1999) y de la interrelación entre los actores sociales (Bourdieu, 1997), y entendiendo que tales procesos pueden y deben ser objeto de estudios empíricos y descripciones etnográficas (Stocking Jr., 1968, 1974, 1984a, 1984b, 1991, 1996 y 2006).

Es necesario ir más allá del discurso normativo y homogeneizador de las autorrepresentaciones académicas (procedan estas de las antropologías centrales o periféricas). Las importaciones de conceptos y métodos de las antropologías metropolitanas no pueden ser interpretadas como si engendraran espontáneamente su demanda y regularan las formas de su propio consumo, imponiendo una racionalidad y dinamismo que serían inducidos desde el exterior por un sujeto supuestamente universal.

Es fundamental considerar a la antropología como práctica, tratando de percibir cómo ocurre el enraizamiento social de esta disciplina y de los conocimientos que posibilita. Esto debe ser observado mayormente por medio de dos factores cruciales. El primero es la asociación que tal antropología mantiene con otros saberes que frecuentemente preceden a la institucionalización de la disciplina, con los cuales ella se presentará como coligada en el contexto nacional. Es el caso de los saberes administrativos, morales y cartográficos, y también sus identificaciones y límites con otras disciplinas de los estudios de las humanidades (historia, arqueología, geografía, sociología, lingüística).

El segundo serán los usos locales que serán atribuidos a la antropología y a los antropólogos egresados de la formación universitaria, que pueden ser

—y frecuentemente son— muy distintos de las formas de profesionalización posible en las antropologías centrales.

Claramente, la institucionalización de la antropología en Inglaterra, Estados Unidos y Francia posee características distintas, bien exploradas en otros estudios⁸⁰. Desde sus inicios, los antropólogos de aquellos países se reivindicaron como portadores de un saber científico (y no administrativo, práctico o político), luchando por un espacio propio entre las disciplinas universitarias. Buscaban así insertarse en un sistema de producción de conocimientos ya establecido y bastante reconocido. La construcción de su identidad pasaba por la pretensión de poseer el monopolio de un saber legítimo sobre el mundo no-europeo (descalificando así otros saberes no científicos, como los de viajeros, misioneros y administradores), y por los conflictos de fronteras con otras disciplinas universitarias (sociología, historia, geografía, arqueología, lingüística).

El uso no académico de los datos antropológicos se justificaba por su calidad y confiabilidad, por ser más exactos, profusos, presentados de forma neutra, pudiendo ser utilizados como aportes para políticas y para la toma de decisiones por agentes gubernamentales. A su vez, las interpretaciones de más amplio espectro sobre el mundo no-europeo servían de apoyo para las políticas coloniales (especialmente en la legitimación del «gobierno indirecto» (*indirect rule*)).

¡Pero los contextos sociales no fueron trasplantados junto a las normativas disciplinares y las expectativas que estas suscitaban en cuanto al conocimiento científico!

Al contrario, fueron los contextos sociales propios de las jóvenes naciones los que se apropiaron de aquel conjunto de conocimientos supuestamente universales y científicos, resignificándolos y propiciando el surgimiento de intelectuales que se identificarían como «antropólogos».

Pluralizando tradiciones etnográficas

¿Qué poblaciones se constituirían en objeto de investigación y reflexión para los primeros intelectuales que, en Brasil, se definieron como «antropólogos»? Fueron las poblaciones claramente portadoras de instituciones diferentes de las

80 Véanse Stocking Jr. (1968, 1974, 1984a y 1984b), Kuper (1973 y 1999), Copans y Jamin (1978), L'Estoile (2004), entre otros.

occidentales; básicamente, las mismas sobre las cuales la antropología colonial realizó sus experiencias iniciales y por las que reivindicaba, por contraposición al saber administrativo y las intervenciones religiosas, un conocimiento imaginado como superior y de naturaleza científica (Evans-Pritchard y Fortes, 1970 [1940]).

Los primeros antropólogos brasileños siguieron las huellas de los investigadores norteamericanos y franceses que estuvieron en el país entre las décadas de 1930 y 1950, volcando su foco principal de interés en las sociedades y culturas indígenas, o en las tradiciones religiosas llamadas afro-brasileñas; solo que, en este caso, los «otros» no estaban distantes a miles de kilómetros ni eran el objeto precipitado de una acción de gobiernos coloniales, estructurada en el fondo por principios militares (donde el «otro» era virtualmente sinónimo de «enemigo» o de población subyugada). La construcción de una «otredad interna» (Krotz, 2002) no fue apenas un detalle o un accidente histórico, sino que tuvo implicaciones profundas entre nosotros para el ejercicio de una ciencia hermenéutica como la antropología.

En los países hegemónicos —donde tales formas de humanidad fueron pensadas y sentidas como absolutamente exteriores e incomprensibles, al igual que la acción colonial parecía distante del cotidiano de la mayoría de los ciudadanos—, el desafío para el pensamiento crítico fue romper con el exotismo como eje propulsor de la investigación antropológica (Bensa, 2006). Es indispensable disolver la invisibilidad de la acción colonial, que debe pasar a ser vista como parte indisociable de la vida metropolitana, como nos recordaba Jean Bazin (2002): «Por más distanciado o con acceso difícil que sea, el campo no es para nosotros jamás algo verdaderamente ajeno, una vez que ya estamos allí ubicados» (p. 50)⁸¹.

En las antropologías periféricas, el desafío debería ser lo contrario: no se trata tanto de recuperar lo distante en tanto próximo y lo exótico como cotidiano, sino dirigir la atención a cosas comunes y compartidas, precargadas con diferentes interpretaciones, objetos de pasiones e intereses variados. El investigador no puede hacer tabla rasa de las múltiples representaciones y teorías sobre lo que conduce su etnografía, ni tampoco imaginarse a sí mismo como un sujeto radicalmente extraño a las disputas sociales. Esto impone una

81 Traducción original del autor.

atención especial a la dimensión reflexiva, sin la cual es imposible comprender el tipo de conocimiento que produce.

Tal conocimiento, así como las teorías y herramientas de la investigación, no resulta en una simple copia, reproducida mecánicamente o clonada de las antropologías hegemónicas, dado que está necesariamente cargado de otras potencialidades que deben ser identificadas por la etnografía de la ciencia y examinadas críticamente a la luz de parámetros teóricos, epistemológicos y políticos, explícitamente formulados y asumidos.

Un aspecto perverso y limitador de la antropología colonial y de sus copias por los colonizados es el abuso en la utilización de términos como «nativos» y «salvajes», así como la insistencia en caracterizarlos meramente como «informatantes», presuponiendo que su humanidad (en tanto «salvajes») está siempre expresada en modalidades autónomas y distintas de pensamiento. Con esto se procede a un completo olvido de las relaciones de fuerza y sujeción, y a celebrar el exotismo e implícitamente transformar modos de dominación y conflictos de clase, género y etnia en «diferencias puramente culturales».

Estas son prácticas todavía bastante corrientes en la investigación y enseñanza de la antropología en el contexto de América Latina, sobre todo en programas de posgrado⁸², que tuvieron que coexistir durante largos periodos con dictaduras militares, importando modelos de universidades prestigiosas del primer mundo. La implementación de la antropología como disciplina universitaria en sociedades rígidamente estratificadas y muy exclusivas, como un corolario inevitable, solo permitió el acceso a jóvenes procedentes de élites económicas e intelectuales. Todo era favorable para apropiarse de protocolos de investigación de la tradición etnográfica de la primera mitad del siglo xx, apodándolos como «antropología clásica», para legitimar su desapego de los principales problemas, autores y debates nacionales anteriores, provenientes de distintas disciplinas y formaciones intelectuales, pero muy importantes en la producción de conocimientos en relación con su propio país.

Para la mayoría de los intelectuales brasileños, indios y negros nunca fueron en el pasado objetos exóticos, sino tipos sociales que formaban parte de su escenario cotidiano. Frecuentemente reflexionaban sobre ellos usando

82 Véase Miceli (1993) para una investigación muy detallada y rigurosa sobre el surgimiento de los posgrados en Brasil y la influencia de los organismos de financiación —públicos y privados, nacionales o no— en tal proceso.

las teorías científicas consagradas en la época (a menudo contradictorias entre sí). En sus obras exploraron, también intensamente, una dimensión sentimental y artística de tales poblaciones. En diversos contextos públicos se manifestaron acerca de las clasificaciones jurídicas y sociales cuyo objeto fueron indios y negros. Finalmente dialogaron de manera activa y respaldaron líneas de actuación administrativa en relación con estas «otredades internas». Por más que pensaban reproducir las estrategias de investigación, los *tropos* narrativos y las argumentaciones usuales en las antropologías hegemónicas, la búsqueda de autonomización de las antropologías periféricas tuvo que lidiar con una configuración de relaciones sociales muy distintas entre sujeto y objeto de conocimiento.

Para la comunidad antropológica sería bastante empobrecedor, creo, dentro de una visión reductora y falsamente universalizante, ignorar por completo o también considerar como «segundas» las antropologías periféricas, repitiendo la metáfora aplicada, en el plano económico, a países «en desarrollo». Como también, por el contrario, sería perjudicial no considerar los procesos sociales concretos y las disputas de las que resultan las formas de conocimiento, glorificando ingenuamente tales antropologías como expresión pura (o sea, romantizada y jamás investigada) de epistemologías «nativas».

El siguiente ejemplo evidencia la complejidad de los retos a enfrentar. La obra de Gilberto Freyre, como también su trayectoria intelectual, evidencian los riesgos de esta segunda tendencia. Él fue en Brasil el primer intelectual en ostentar con exclusividad el título de antropólogo. Sus escritos contribuirán para desplazar la visión objetificada del «otro» (el «otro interno», es decir, en sus escritos, el negro), como también de los procesos de dominación. El «nosotros» con que piensa no corresponde más al colonizador europeo, y coloca en el foco de sus estudios, por el contrario, al mestizo brasileño y sus costumbres (una mezcla de instituciones portuguesas, africanas e indígenas). En sus últimos trabajos, aquello que antes había sido una contribución muy original terminó por transformarse en una apología, dando origen a una nueva ciencia, la «tropicología» (peligro igual al de valorizar una «sociología o ciencia» que debería provenir únicamente de «epistemologías indígenas» o de identidades regionales).

Indígenas y producción de conocimiento en Brasil

Reparemos en las prácticas y representaciones sobre los indígenas, las cuales preceden largamente a la implantación de la antropología en estos contextos nacionales. Tales ideas, actitudes y expectativas continúan integrando referentes ideológicos compartidos en gran parte por los científicos sociales, dado que están sólidamente establecidas en el escenario de la vida cotidiana. Para un ejercicio verdaderamente crítico de la antropología, estas prácticas y representaciones precisan ser mejor conocidas, así como también necesitan ser mejor descritos y analizados sus impactos en el proceso de conocimiento.

El primer aspecto a considerar es la influencia del indianismo en la formación de la clase dirigente y de los intelectuales brasileños. La extensa producción de artistas (poetas, novelistas, pintores, escultores, músicos) y pensadores en la segunda mitad del siglo XIX penetró en todas las capas sociales, y conformó las bases de lo que el brasileño medio piensa y siente sobre los indígenas. Esto se podría condensar de una manera sencilla: «Básicamente, todos descendemos de los indígenas, que eran personas nobles y altivas antes de la llegada de los colonizadores. El tratamiento duro recibido por parte de los portugueses, asociado a su dificultad en adaptarse al modo de vida europeo, los exterminó casi completamente. De aquel pasado glorioso apenas sobrevivieron unos pocos grupos en situaciones remotas, mientras se encuentran vestigios dispersos y frecuentes en la toponimia, los recuerdos familiares y las costumbres» (Pacheco de Oliveira, 2009b).

El proceso histórico de la independencia —realizado sin una ruptura en la forma política (monarquía), que se mantuvo vinculada a la misma dinastía portuguesa— parece haber quedado inconcluso hasta la institución de la República, en el pasaje hacia el siglo XX. Paradójicamente, correspondió al arte y al pensamiento social brasileño promover aquello que la política no había realizado, apartando a la joven nación de su antigua potencia colonizadora en el plano afectivo y simbólico. Por medio de la revalorización de un indígena como antepasado remoto y de una herencia indígena dispersa pero sustancial (sanguínea, emotiva y hasta ambiental), los brasileños se distanciaron de su origen portugués y construyeron para sí mismos, aún durante el Imperio, una identidad nacional bien específica (Pacheco de Oliveira, 2009a).

El segundo aspecto a tener en cuenta es la existencia de una agencia estatal específica, el SPI, creada en 1910 bajo el control de militares positivistas, la cual condujo a la consolidación de un verdadero saber administrativo, el llamado «sertanismo»⁸³ o «rondonismo»⁸⁴. Más que la observación de las costumbres indígenas o la incorporación de conocimientos antropológicos en sus procedimientos prácticos, principalmente valorizaban las experiencias directas de contacto y «pacificación» de los indígenas, realizadas por agentes gubernamentales. La visión romántica (heredada del indianismo) continuó inspirando las intervenciones prácticas, asociadas desde el comienzo a una perspectiva autoritaria y paternalista donde se reafirmaba la incapacidad civil del indígena y la necesidad absoluta de una tutela protectora. A pesar de sus semejanzas con aquella ejercida por los misioneros, era pensada como una actividad laica e influida por el positivismo comtiano (por lo tanto, con una rigurosa exclusión de las prácticas religiosas).

Sin embargo, en las décadas de 1940 y 1950, este panorama fue alterado. A través de mutuas visitas y de intercambios más frecuentes, las experiencias que tenían lugar en México y Estados Unidos condujeron a una redefinición de las formas de intervención de la agencia oficial (SPI), cuya actuación a partir de allí se apoyó en una colaboración establecida entre administradores y antropólogos. La propia agencia indigenista y su fundador, el mariscal Rondon, fueron clasificados *a posteriori* por Darcy Ribeiro (1970) como «indigenistas»⁸⁵, y pasó supuestamente a seguir, bien de cerca, el modelo mexicano.

La participación de antropólogos en el SPI se tornó un hecho estratégico y nada extraño. En la década de 1950, tres de los principales etnólogos brasileños desarrollaron allí sus estudios e investigaciones: Darcy Ribeiro, Eduardo Galvão y Roberto Cardoso de Oliveira⁸⁶. En 1955, en reunión de la recién fundada ABA, Galvão hablaba sobre la necesidad de un ambicioso programa

83 Por sertanismo me refiero al conjunto de técnicas y saberes que, desde el siglo XVII, han orientado las expediciones de entrada a parajes del interior del Brasil (llamados *sertões*, deshabitados por el hombre blanco). Quienes las dirigen son llamados «sertanistas» o «bandeirantes».

84 Por rondonismo me refiero a la doctrina relativa a la protección del indio desarrollada por el mariscal Cândido Mariano da Silva Rondon, ingeniero militar de formación positivista, y sus equipos de colaboradores. Fue el fundador de la agencia indigenista oficial (SPI), y la dirigió durante varias décadas. Su ideario asocia las técnicas del sertanismo a la disciplina militar, apoyándose en pensadores nacionales (principalmente del romanticismo) y en el evolucionismo de Auguste Comte.

85 Véase especialmente la segunda parte del libro, dedicada a Rondon.

86 Para una descripción de la interrelación entre antropólogos e indigenistas en este periodo, véase Antonio Carlos de Souza Lima (2005).

de investigaciones en el que los antropólogos desarrollarían trabajos que ayudarían a proveer modelos de actuación del Estado respecto a sus poblaciones indígenas tradicionales. Al concluir, enunciaba un lema que sería muchas veces repetido en la antropología brasileña, reafirmando la doble lealtad del antropólogo: para con los elevados principios de la ciencia a la que pertenece, y el compromiso con el destino de las poblaciones estudiadas.

Tal preocupación repercutirá igualmente en la formación de un nuevo objeto de investigación para la propia antropología, con los estudios de fricción interétnica desarrollados por Roberto Cardoso de Oliveira⁸⁷ y sus discípulos, inspirados en las formulaciones de Georges Balandier («situación colonial»), y Rodolfo Stavenhagen y Pablo González Casanova («colonialismo interno»). La instauración de un gobierno militar en 1964 evidentemente anuló la posibilidad de algún diálogo entre los antropólogos brasileños y la administración pública, y tornó inviables inclusive a aquellas investigaciones que estuvieran explícitamente en sintonía con los ideales de protección a las sociedades y culturas indígenas. Mientras tanto, los antropólogos egresados de los cursos de posgrado implantados en el país en 1968 (en el Museo Nacional de Río de Janeiro y en la Universidad de São Paulo) dieron continuidad a esta vertiente de análisis en antropología, elaborando decenas de etnografías sobre los pueblos indígenas y realizando importantes perfeccionamientos teóricos y metodológicos.

Es importante notar que, en el caso de los estudios sobre la población negra y las tradiciones religiosas afrobrasileñas, los procesos cognitivos tuvieron una marca muy diferente. Primero porque, hasta muy recientemente (década de 1990), no existió ninguna política oficial de protección a tales comunidades; al contrario, en las últimas décadas del siglo XIX y hasta la mitad del siglo XX, los «terreiros de candomblé»⁸⁸ fueron incluso objeto frecuente de persecuciones policíacas.

En segundo lugar, desde la década de 1940 había surgido una naciente movilización urbana de intelectuales negros, que no solo reivindicaban espacios de una representación política, sino que también promovían estudios e investigaciones de manera independiente, postulados bajo una intención de

87 Entre otros igualmente importantes, véanse dos libros de Roberto Cardoso de Oliveira publicados en 1964 y 1978.

88 Locales donde son realizadas las ceremonias religiosas de origen africano. El término *terreiro* indica un lugar abierto y de ocupación temporal, remitiéndose a un periodo en que tales ritos y cultos eran clandestinos y calificados como prácticas ilegales.

«descolonización» e impulsadas por intelectuales orgánicos. A diferencia de los indígenas —que eran objeto de una política de protección del blanco y de una agencia estatal específica—, los negros necesitaban organizarse para hablar por sí mismos. Las investigaciones desarrolladas por antropólogos y folcloristas sobre las religiones afrobrasileñas siempre estuvieron centradas en descripciones específicas y en escenarios locales, justificados por relaciones de empatía más o menos fuertes (aunque poco habladas y nunca analizadas, ignoradas incluso por la propia academia).

Es importante recordar también que en el periodo posterior a la Segunda Guerra Mundial, con el establecimiento de programas de ayuda internacional y la ideología de la modernización como impulso para el desarrollo del tercer mundo, los estudios se dirigieron hacia las poblaciones rurales, así como las prácticas y costumbres que indicaban una continuidad de modos de vida tradicionales entre segmentos urbanos. Los antropólogos desarrollaron sus investigaciones orientadas a la crítica de tales presupuestos, evidenciando la organización social y la racionalidad subyacentes en tales colectividades, frecuentemente tratadas como «patológicas». Los «otros internos» pasaron a ser también los campesinos y los «favelados»⁸⁹. Por su parte, los estudios críticos sobre la población negra en Brasil evidenciaron que no debían ser abordados solo en términos estrictamente culturales, sino como fenómeno de clase y estratificación social.

La agencia oficial indigenista se mantuvo rigurosamente al margen de cualquier colaboración con los antropólogos hasta la década de 1990, bajo el comando de administraciones militares que obstaculizaban hasta la realización de investigaciones académicas, e intervenían directamente para evitar acciones autónomas llevadas a cabo por indios en conexión con antropólogos. Apenas durante una breve primavera de casi tres años (entre 1975 y 1978), fueron delineados e iniciados, con el concurso de antropólogos, algunos programas dirigidos a pueblos específicos (yanomami, ticuna, Río Negro, nambiquara, guaraní y gavião). La generación siguiente de antropólogos, formados por los cursos de posgrado, pudo intervenir en el destino de las poblaciones indígenas únicamente a través de entidades civiles que se autodenominaban

89 Llámense favelados a las personas que viven en favelas; estas son áreas habitacionales en núcleos urbanos de población pobre (que ocupan las zonas altas y las periferias de las ciudades), originadas en gran parte por familias que abandonaron la región rural.

«indigenistas», creadas en algunas capitales a partir de 1978 y que mantenían acciones coligadas con líderes indígenas y misioneros católicos «progresistas» (reunidos en el Conselho Indigenista Missionário, CIMI).

En Brasil, para la carrera de licenciatura, el plan de estudio es, con raras excepciones, el de «ciencias sociales», con áreas de concentración en sociología, antropología y ciencias políticas. Una formación específica en antropología solo tiene lugar en el posgrado (maestría y doctorado). Esto es reconocido hasta por la propia asociación profesional (ABA), que solo admite como socios plenos a los portadores de, como mínimo, un diploma de maestría en antropología. Tan solo recientemente, con la gran expansión de los posgrados (que, en 40 años, pasaron de apenas 2 núcleos establecidos en el eje Río de Janeiro/São Paulo a 17 programas distribuidos por todas las regiones del país), se está iniciando un debate sobre la creación de una carrera de licenciatura específica en antropología. En las décadas de 1980 y 1990, tras el fin de los gobiernos militares (1964-1984), el retorno a la democracia y una nueva constitución (1988), se crearon nuevas demandas de la sociedad respecto a los antropólogos. Estos, estimulados por líneas de investigación que recién se consolidaban en las antropologías hegemónicas (como los estudios de género, etnicidad, poder y sexualidad), crearon una pauta de trabajos extremadamente diversificada en la antropología brasileña. Bajo los rótulos genéricos de «minorías», «derechos» y «nuevas identidades», se fue delineando una reconfiguración de la disciplina en el país, y se instituyeron nuevos objetos de conocimiento⁹⁰. Por su parte, los antropólogos mantenían una permanente interlocución con movimientos sociales, organismos públicos, entidades no gubernamentales y agencias internacionales.

Debe dedicarse especial atención a los llamados «laudos» o «pericias» antropológicas, estudios encomendados a antropólogos por autoridades administrativas o judiciales preocupadas en instruir procesos y fundamentar sus decisiones. En la esfera administrativa, se trata de estudios y trabajos de campo realizados por antropólogos en función de una solicitud formal de la agencia indigenista,

90 Un ejemplo de esta nueva forma de concebir y articular objetos distintos de conocimiento, arraigados todos en un contexto histórico preciso y referidos a una problemática teórica, es la creación de nuestro laboratorio de investigación en el Museo Nacional (LACED, Laboratorio de Estudios sobre Etnicidad, Cultura y Desarrollo), cuya línea de investigación incluye los pueblos indígenas, los afrodescendientes, las cuestiones de género y minorías, las políticas públicas, los movimientos sociales y las periferias urbanas.

que tienen como objetivo la delimitación de tierras para las colectividades indígenas. En la esfera jurídica, los antropólogos han actuado como peritos en asuntos indígenas, esclareciendo cuestiones de tenor antropológico. Como el reconocimiento de los derechos indígenas debe estar basado en consideraciones de orden antropológico, son justamente los indígenas los primeros interesados en movilizar a sus etnógrafos para la ejecución de tales trabajos.

En algún momento de sus carreras, cerca de dos tercios de los etnólogos brasileños tuvieron que dedicar enteramente toda su energía y competencia profesional para la realización de tales laudos y pericias, que actualmente ascienden a cerca de tres centenas. Aunque tales saberes hayan sido generalmente clasificados por los programas de posgrado como producción no científica (tomados en cuenta apenas como actividades de extensión o trabajos aplicados), fueron fundamentales para la formación de la mayoría de los antropólogos brasileños; además, allí aparecen datos e interpretaciones originales y de gran relevancia para el conocimiento de los pueblos indígenas en su contemporaneidad⁹¹.

Pero ¿cómo son entendidos tales cambios en la antropología, ya sea en los estudios sobre indígenas o en las nuevas áreas de la disciplina? Una perspectiva simplista, basada en una visión positivista y evolucionista de la historia de esta ciencia, pretende que estos sean entendidos como la mera extensión de la investigación antropológica a nuevos objetos. Lo que de hecho sucede es algo bien diferente, dado que los trabajos antropológicos que se derivan de estos cambios representan respuestas a situaciones etnográficas múltiples y bastante distintas del típico escenario colonial, lo que implica una reelaboración de métodos y objetivos, y una transformación cualitativa de la herencia clásica, sin abandonar los diálogos con nuevas líneas de investigación en las antropologías hegemónicas.

Las verdades operacionales que generaron las condiciones de posibilidad de la práctica antropológica, que formaron sus gustos y valores y que permitieron la cristalización de una identidad propia para el antropólogo, van siendo alteradas y reemplazadas dentro de experiencias nuevas, las cuales deben ser verbalizadas a través de nuevos parámetros científicos. Ocuparse de forma rigurosa y consciente en analizar y tornar claras estas nuevas condiciones del

91 Para un análisis de los laudos y su impacto en la renovación teórica de la antropología brasileña, véase Pacheco de Oliveira (2005b), también una reciente compilación de Pacheco de Oliveira, Mura y Barbosa da Silva (2015).

trabajo antropológico, reflexionando cuidadosamente sobre ellas, es el mejor medio para hacer avanzar el conocimiento. Trabajar de forma científica no es disolverse en un problemático «nosotros», reproduciendo parámetros científicos consagrados del pasado, sino ser capaz de recuperar la singularidad y originalidad de la experiencia que fue vivenciada.

Es necesaria la búsqueda por alcanzar una perspectiva etnográfica del conocimiento, considerándolo como producción social y proceso práctico, que da como resultado la constitución de diferentes tradiciones que, muchas veces, no se presentan como necesariamente convergentes ni complementarias. Son tales tradiciones etnográficas las que deben ser identificadas y analizadas, que permitan, así, escapar de la perspectiva puramente normativa del positivismo continuista.

Las autorrepresentaciones de la disciplina caminan con mucha más lentitud que las transformaciones registradas en el interior de la práctica concreta de la investigación antropológica. Es una actitud nostálgica llamar «clásicas» a las formulaciones simplificadas de los padres fundadores de la antropología (los cuales respondían a exigencias políticas y cognitivas de construcción de un saber, dentro de un marco colonial preciso, hoy enteramente modificado), como también lo es importar pura y simplemente los dilemas y desafíos presentes en la agenda de la antropología metropolitana. Tales autores e interpretaciones deben estar encuadrados en su contexto histórico, en vez de ser petrificados en recomendaciones normativas genéricas y atemporales, repetidas en los manuales y en los ritos académicos de ingreso y consagración en la carrera de Antropología.

A modo de conclusión: los desafíos actuales

Así como es necesario revelar el cuadro colonial como fundamento de las verdades operacionales presentes en las autorrepresentaciones más convencionales del trabajo del antropólogo, es igualmente importante prestar atención a cómo el escenario político se alteró radicalmente en las últimas décadas. Hoy, las jóvenes naciones y los antiguos imperios coloniales no están totalmente libres para seguir tradiciones jurídicas o administrativas propias en relación con los pueblos indígenas. Existen importantes regulaciones internacionales que intervienen a través de sanciones en diversas instancias, así como también

por intermedio de la condena moral y pública. Agencias internacionales y multilaterales también establecieron criterios que deben orientar las relaciones de los Estados-nación con sus poblaciones autóctonas.

En el mundo globalizado de hoy, las diferencias culturales internas en las unidades nacionales dejaron de ser objeto de represión o disimulo. Por el contrario, las diferencias son explotadas por la industria del turismo y del tiempo libre, domesticadas a través de políticas públicas (multiculturalismo). Pueden también algunas veces ser usadas como fermento generador de nuevas unidades sociopolíticas (frente a la disminución del atractivo de las ideologías universalistas). Por otro lado, las poblaciones autóctonas ya no se hacen representar exclusivamente por líderes locales o tradicionales articulados con estructuras coloniales, sino que disponen cada vez más de sus propios intelectuales (profesores bilingües, estudiantes universitarios, técnicos, pastores, etc.), con lo que se articulan progresivamente en asociaciones integradas en redes, que van desde la aldea hasta una representación continental o mundial.

Lo que el joven antropólogo investigará en el campo ya no puede ser el fruto exclusivo de un interés académico, puramente justificado por su relevancia científica y decidido entre él, su director de tesis y la institución universitaria o equipo de investigación al cual está vinculado. Es necesario que los líderes de la comunidad investigada comprendan las finalidades y el *modus faciendi* de la investigación, aprobándola o exigiendo reformulaciones. Invadir la intimidad de grupos y familias, revelar fórmulas secretas o privativas de ciertos segmentos, recolectar indiscriminadamente artefactos o especies naturales son prácticas dañinas que no deben ser actualizadas. Cualquier forma de registro deberá ser objeto de una negociación directa con los indígenas, precedida de una «consulta informada» que les presente minuciosamente las implicancias que pueden estar en juego.

Actualmente, ya no se trata de un compromiso o responsabilidad personal (*personal accountability*) exigida al antropólogo por sus pares, como sucedía hace casi cuatro décadas (Jorgensen y Wolf, 1970; Condominas, 1973; Barth y Turnbull, 1974). Hoy en día, lo que más importa a los indígenas es el tema del control sobre los múltiples usos que pueden llegar a tener los datos resultantes de la investigación etnográfica. Es fundamental saber en qué medida los análisis e interpretaciones elaborados pueden afectar su modo de vida, sus derechos y las representaciones sobre ellos mismos.

Como una premisa esencial a esta nueva relación, el investigador es invitado a abandonar cualquier simulación de neutralidad, involucrándose extensamente con las demandas más urgentes de esas colectividades. Si anteriormente esto fue afirmado a través de un documento político (*Declaración de Barbados*, 1971), hoy se fundamenta en nuevos presupuestos analíticos⁹² e importantes consensos establecidos entre diferentes «saberes regionalizados» (centrados en África, el Oriente, Oceanía y América).

En las últimas décadas del siglo pasado se dieron cambios importantes en el contexto brasileño, con un proceso de redemocratización y fuertes inversiones en programas de inclusión social por parte de mecanismos de cooperación internacional. El sistema de «jefaturas» supuestamente tradicionales, articuladas con el poder de las agencias oficiales y dentro del horizonte político de las «administraciones indirectas», comenzó a demostrar su fragilidad, haciendo evidente que se tornaba cada vez más difícil y cuestionada la unidad de acción y pensamiento de cualquier etnia. De ahora en adelante, los antropólogos tienen que estudiar pueblos y culturas cuya existencia se manifiesta de forma más fragmentada y diversificada, y que coexisten con el dinamismo de las disputas por representatividad en múltiples niveles (generaciones, facciones, iglesias, etc.). Respecto a la perspectiva de los indígenas, se nota una modificación progresiva. Una vez superada la etapa de afirmación y reconocimiento básico de los derechos indígenas, la condición de «especialista» que un antropólogo puede llegar a asumir, en lo concerniente a una determinada cultura, incomoda cada vez más a los que accionan esas identidades en sus disputas cotidianas. El hecho de que una persona de fuera, que puede escapar a los mecanismos locales de control, venga a ser colocada en una posición de autoridad (logrando de algún modo arbitrar sobre cuestiones que son objeto de discusión y reformulación colectiva) puede constituirse en una amenaza para los nuevos intelectuales y líderes indígenas. Aquí se registra una creciente reivindicación para que los investigadores y etnógrafos sean los propios indígenas, lo que desnivelaría menos las disputas para alcanzar consensos, por interpretaciones autorizadas o por autenticidad.

La posibilidad de que los indígenas comiencen a disputar un espacio de representación en donde, anteriormente, el antropólogo transitaba con relativa libertad y con incuestionable legitimidad científica seguramente traerá

92 Como la teoría del discurso, la crítica hermenéutica y la antropología del colonialismo.

muchas consecuencias importantes para las nuevas formas del «quehacer antropológico». El antropólogo necesitará explicar mejor la especificidad de su mirada y de su conocimiento, tanto ante las colectividades que estudia como ante las diferentes esferas gubernamentales y la opinión pública.

Considerando también la enorme ampliación de su campo de investigación, el surgimiento de nuevos temas y métodos, así como la existencia de nexos importantes con otras disciplinas, impone una reflexión que pueda fundamentar nuevas posturas científicas. Sobre todo, es preciso repensar las autorrepresentaciones estáticas y confortables de la disciplina, pues lo que está en debate es la propia naturaleza del conocimiento antropológico.

Para cerrar me gustaría subrayar mi propia incomodidad con la autorrepresentación habitual de la antropología, ya sea en contextos periféricos o metropolitanos, asociada a una visión normativa y homogeneizadora de la ciencia y limitada por una perspectiva eurocéntrica⁹³. Los proyectos de formación institucional en las antropologías periféricas deben ser analizados no solo por medio de las autorrepresentaciones engendradas a partir de la importación descontextualizada de conocimientos, sino a través de un análisis cuidadoso de las prácticas concretas de investigación que estas actualizan, observando los resultados producidos y procurando tomar conciencia del campo de posibilidades que instauraron y de sus límites.

Lejos de ser una construcción arquitectónica uniforme e integrada, la antropología puede abrigar dominios bastante diferenciados, con saberes regionalizados (Fardon, 1990) y especializados, en los cuales se procesa efectivamente la transmisión y evaluación de prácticas específicas de investigación, algunas veces con fuertes aproximaciones a autores y procedimientos de otras disciplinas. Pensar las tradiciones etnográficas de manera plural, como resultado de una autoconciencia progresiva en cuanto a la eficacia y singularidad de prácticas sectoriales de investigación, puede representar una forma positiva y creativa para escapar a la presión represora y homogeneizadora de una normatividad referida a momentos pasados de la historia de la disciplina. Las verdades operacionales no deben tan solo estar ligadas a una tradición etnográfica colonial, sino que necesitan reflejar las condiciones de posibilidad de las investigaciones en ejecución en el mundo contemporáneo.

93 Véanse Ribeiro y Escobar (2006), y Restrepo y Escobar (2005), cuyas elaboraciones apuntan firmemente en esta dirección.

III
Ensayos de una
antropología libertaria

Una antropología comprometida con el destino de los indígenas. Darcy Ribeiro como antropólogo

Este capítulo revisa de forma muy sintética la producción antropológica de Darcy Ribeiro (1922-1997), contextualizando esta importante dimensión de su obra en términos históricos e intelectuales. Otros aspectos —literarios y pedagógicos— de su obra no se incluyen en este enfoque. Se presentan y discuten algunas de sus principales ideas y orientaciones analíticas en relación con la antropología y el indigenismo. En los apartados finales, se realiza una aproximación crítica que pone de relieve los límites y contradicciones de las interpretaciones que propone. Al mismo tiempo, se destaca su preocupación por definir una norma académica y profesional específica para la antropología brasileña, que le permitiera combinar la práctica de la ciencia con una actitud ética y posicionada, aspectos que siguen inspirando a la antropología y al indigenismo en la actualidad.

* * *

Es muy difícil aislar el trabajo de Darcy Ribeiro como antropólogo de su actividad literaria y política. Incluso sus creaciones de ficción están llenas de personajes y temas resultantes de sus investigaciones con los indígenas. Por otra parte, no separa el valor científico del literario, considerando que la grandeza de algunas obras no prescinde de su lenguaje literario (Ribeiro, 1979b, pp. 9-10). Su antropología también está interconectada con un fuerte compromiso, siendo su trabajo indigenista —especialmente en la década de 1950, debido a sus vínculos con el SPI— inseparable de los estudios antropológicos que escribió.

Pero si, dadas las limitaciones de tiempo y espacio⁹⁴, insistimos en centrarnos en sus obras escritas más claramente enfocadas en la antropología, podríamos distinguirlas en cuatro grupos. En primer lugar, se encuentran los de carácter etnográfico, fruto de sus investigaciones entre los kadiwéu y los urubu-kaapor, realizadas entre 1948 y 1957. Además de ponencias en congresos y diversos artículos en revistas, destacan dos libros, uno sobre cada una de sus experiencias etnográficas: *Religião e mitologia Kadiwéu* (1950) y *Arte plumária dos índios Kaapor* (1957), este último escrito en colaboración con Berta Gleiser Ribeiro.

En segundo lugar, está su trabajo sobre el proceso de integración de los indios en la sociedad brasileña, que incluyó varios artículos escritos originalmente entre 1954 y 1958, e incluso un libro: *A política indigenista brasileira* (1962), que posteriormente se consolidó en un extenso libro, *Os índios e a civilização (Los indios y la civilización)*, que resumía su visión de la historia de los indios en Brasil, publicado en 1970.

En tercer lugar, se encuentran los estudios más generales sobre el proceso civilizador, escritos en el exilio o poco después de su regreso a Brasil: *O processo civilizatório: etapas da evolução sócio-cultural* (1968), *Teoria do Brasil* (1972), *As Américas e a civilização. Estudos de antropologia da civilização* (1977a). Se trata de esfuerzos de sistematización casi enciclopédicos, en los que Darcy Ribeiro aplicó esquemas de análisis evolucionistas a un conjunto bastante heterogéneo de documentos sobre la historia y la cultura de algunos países de América.

En cuarto lugar, fue una línea de preocupación compartida con su primera esposa y colaboradora de toda la vida, Berta Gleiser Ribeiro, la que condujo a la publicación de *Summa etnológica brasileira* (1986). Se trataba de una colección de textos —en tres volúmenes— que pretendía, en el campo específico del arte y la cultura material indígenas, actualizar el enorme esfuerzo de recopilación y sistematización de datos realizado en la década de 1940 por Julian Steward (*Handbook of South American Indians*, 1946).

Dos producciones posteriores pueden incluirse en esta clasificación, como *Diários índios: os Urubu-Kaapor* (1996), que se relaciona directamente con su

94 El texto fue preparado inicialmente para un homenaje a Darcy Ribeiro, organizado por Gustavo Lins Ribeiro, entonces director del Instituto de Ciencias Humanas, durante las celebraciones del 50.º aniversario de la Universidad de Brasilia (UNB). Posteriormente, traducido al español, lo presenté en un seminario celebrado en el Museo Nacional de Antropología e Historia de la Ciudad de México en 2016. Los cambios aquí realizados son muy menores, correspondientes al límite de tiempo de una conferencia que tuve disponible para estas presentaciones orales.

fase etnográfica, y *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil* (*El pueblo brasileño: la formación y el sentido de Brasil*), escrito en 1995 durante un periodo de deterioro de su salud (murió sólo dos años después), en el que retoma la directriz sistematizadora de la tercera fase.

Sin duda, su obra más leída entre etnólogos e indigenistas, la más citada y con mayor número de ediciones en portugués y en muchas otras lenguas, fue *Os índios e a civilização*. La repercusión y la importancia de este libro no se limitan en modo alguno a los antropólogos o a quienes de algún modo se interesan por la problemática indígena brasileña. Los datos y análisis presentados están directamente relacionados con los debates sobre la formación de la nacionalidad. El texto también se dirige a un público más amplio, alejándose de interpretaciones idealizadas y armoniosas, en línea con las concepciones de las élites que controlaban el Estado. Por el contrario, pone de relieve los aspectos conflictivos, las desigualdades y los prejuicios que se encuentran en nuestra historia. De este modo, Darcy sitúa en el centro de sus preocupaciones el diálogo y la crítica de las representaciones —literarias y cotidianas, eruditas o de sentido común— sobre las «protocélulas» de la formación de nuestra nacionalidad, dando a lo indígena una importancia decisivamente nueva.

Un libro como *Os índios e a civilização* puede situarse dentro de un selecto grupo de obras que constituyen una referencia básica para el pensamiento social brasileño, junto a clásicos como *Casa Grande & Senzala* (Freyre, 1973 [1933]) o *Raízes do Brasil* (Buarque de Holanda, 1977 [1936]), entre otros. Las informaciones y opiniones articuladas en el libro son, hoy, ampliamente difundidas. Repetidas y alteradas por una legión de comentaristas y divulgadores, llegan a un espectro de opinión pública mucho más amplio que sus lectores directos, sirviendo de inspiración y fundamento para muchas formulaciones procedentes de las más diversas especialidades e intereses.

En cierto modo, el proyecto de situarse como continuador de esta galería de libros fundamentales sobre la nacionalidad no es ajeno al pensamiento de Darcy Ribeiro. Aunque ataque repetidamente el conservadurismo de Gilberto Freyre y critique las tesis expuestas en este libro, afirma con rotundidad que se trata de «la obra más importante de la cultura brasileña [...] el mayor de los libros brasileños y el más brasileño de los ensayos que hemos escrito». Subraya que «al escribir este libro generoso, tolerante, fuerte y bello», Gilberto Freyre nos enseñó a reconciliarnos «con nuestra ascendencia lusitana y negra,

de la que todos estábamos un poco avergonzados». Subraya, sin embargo, que la imagen que Gilberto Freyre nos dejó de nuestra herencia indígena dejó mucho que desear, y es de esperar que, a partir de los recientes trabajos de la etnología brasileña, «alguien emprenda esta tarea armado con la capacidad del escritor y los conocimientos científicos necesarios para llevarla a cabo con ingenio y arte» (Ribeiro, 1979b, p. 11). Aunque esta era la intención explícita de *O povo brasileiro*, es en *Os índios e a civilização* donde Darcy Ribeiro se acerca más a este objetivo.

De la mezcla al indigenismo: la composición del libro

Varios pensadores importantes destacaron la mezcla de razas como característica de la colonización portuguesa en el Nuevo Mundo, tomando la figura del mestizo como síntesis de la nacionalidad. Darcy Ribeiro criticó la idea de un ciclo evolutivo en el que los indios, primeros habitantes de América, serían absorbidos por la expansión de la etnia nacional, asociada a los contingentes de negros esclavizados e inmigrantes, y tenderían a desaparecer dentro de la población cada vez más homogeneizada de la nueva nación. Discrepaba con Capistrano de Abreu, quien, basándose en una lista de antiguas misiones y asentamientos en Bahía, señalaba la existencia de un tránsito casi natural de las aldeas indígenas a los pueblos y, luego, a las ciudades, en el curso del cual los indios se civilizarían y pasarían a una condición no diferenciada dentro de la sociedad nacional.

En contra de la «opinión casi unánime de los historiadores brasileños e incluso de los antropólogos que han estudiado el problema», el autor consideraba que el enfrentamiento entre una «etnia nacional en expansión» y las «etnias tribales que se interponían en su camino» no daría lugar a una aculturación progresiva que, a través del mestizaje, condujera a una asimilación de esas antiguas colectividades amerindias. Por el contrario, sostuvo que «no hubo asimilación de entidades étnicas, sino absorción de individuos extraviados, mientras esas entidades étnicas desaparecían, o se transfiguraban para sobrevivir» (Ribeiro, 1977b, p. 424).

El objetivo más general del libro, según la propia definición del autor, era «lograr una comprensión precisa de las situaciones de interacción entre indios y frentes de expansión, para llegar a generalizaciones significativas sobre el

proceso de cambio cultural» (Ribeiro, 1977b, p. 12). Para ello, era necesario operar no a partir de una simple reconstrucción o comprensión de situaciones específicas, sino a partir del interés «en analizar las fuerzas que las configuran», buscando definir una «secuencia tipo» y determinar los factores cruciales que operan en el proceso. En otras palabras, fue necesario elaborar «un modelo hipotético del proceso de transfiguración cultural» (p. 218).

El plan de la obra se divide en tres partes. En la primera, el autor procura ofrecer una visión general del contacto entre las sociedades indígenas y los segmentos de la sociedad brasileña representados por las fronteras de expansión agrícola, pastoril y extractiva. La descripción del avance de las fronteras se hizo con diversos grados de profundidad histórica, centrándose básicamente en el final del siglo XIX y el comienzo del siglo XX. Las características económicas y sociales de los distintos tipos de frentes de expansión determinaron las diferentes condiciones de interacción que se establecieron entre indios y blancos en la frontera agrícola (la zona de la Mata Atlántica: el sur y la costa oriental), en la frontera pastoril (los campos y sabanas del nordeste y partes de Goiás y Mato Grosso) y en la frontera extractiva (el Valle del Amazonas).

La sociedad nacional no se presentó de forma homogénea ante las etnias indígenas; expresó sus diferentes caras a través de distintos tipos de frentes de expansión. Los frentes extractivos, debido a su carácter difuso y a su falta de conexión con las instituciones nacionales, permitieron formas de control laboral particularmente arcaicas y despóticas, así como la realización de acciones muy agresivas que a menudo condujeron a la disolución completa de las etnias indígenas a las que se acercaron. La economía agraria, al igual que los frentes pastoriles, no estaba interesada en los indios como mano de obra, sino que se limitaba a competir con ellos por la tierra para expandir sus actividades.

En el estudio de Darcy Ribeiro, esas diferencias fueron registradas cuantitativamente: se constató que el 60% de las etnias indígenas que enfrentaron frentes extractivistas están extintas, en comparación con el 45.7% afectado por frentes agrícolas y el 30.2% por frentes pastoralistas. Como resultado, concluyó que el determinante fundamental del destino de los grupos indígenas era la propia dinámica de la sociedad (Ribeiro, 1977b, p. 437).

La segunda parte considera la interacción entre indios y blancos como resultado de la acción intencionada y dirigida del Gobierno y de las organizaciones religiosas. Señalando tres actitudes que condujeron a resultados

negativos para los indios: la etnocéntrica, la romántica y la absentista, Darcy Ribeiro aproximó las ideologías misioneras a la actitud etnocéntrica, después criticó la actitud romántica —que quiere colocar al indio «en condiciones de invernadero imposibles de mantener, entre otras cosas porque los propios indios se rebelarían contra ellas» (Ribeiro, 1977b, p. 195)— y también la visión fatalista, que consideraba el contacto interétnico como una fatalidad irreversible y solo esperaba la asimilación o la extinción de los indígenas. Caracterizó el indigenismo brasileño superando esas actitudes extremas, defendiendo medidas que, al mismo tiempo que protegían al indio de la extinción, lo preparaban gradualmente para interactuar en igualdad de condiciones con los demás brasileños (Ribeiro, 1977b, p. 195).

Describía la formación de la agencia indígena de Brasil, el SPI, creado en 1910 y abolido en 1967, incluida la cristalización de una ideología y algunos principios que guiaron las actividades locales del SPI. Relató los principales episodios de la pacificación de tribus periféricas (kaingang, xokleng, parintintim, akwé-xavante y urubu-Kaapor), además de indicar cómo estos acontecimientos contribuyeron a la formación de la saga de los *sertanistas* y a la consolidación de técnicas de campo en el trabajo de atracción y pacificación. En una evaluación final, el autor señaló que no conocía ningún puesto indígena o misión religiosa que hubiese respondido adecuadamente a los desafíos de protección y asistencia, pero consideraba que los puestos indios, en general, habían garantizado mayor libertad al indio para mantener su propia organización social (Ribeiro, 1977b, p. 211).

La tercera parte profundiza en varias de las ideas y conceptos que organizaron la exposición anterior, como transfiguración étnica, asimilación, acomodación, grados de integración, tipos de fronteras, niveles de integración, etc. A partir de sus investigaciones anteriores y utilizando casos ejemplares, imágenes ricas y reiteraciones, el autor expresó sus preocupaciones teóricas y pedagógicas, aclarando diversos aspectos de las proposiciones que estaba formulando. Partiendo de datos sobre la situación de los indígenas entre 1900 y 1957, Darcy Ribeiro trató de comprender el impacto de la sociedad nacional sobre las poblaciones indígenas en distintos niveles y según las diferentes etapas de integración en que se encontraban. Al final, mantuvo una fértil —y antológica!— discusión sobre el destino de los indios en Brasil, debatió otras interpretaciones de antropólogos contemporáneos y presentó sus propias ideas sobre el tema.

La transfiguración étnica como proceso

A los indígenas que consiguieron escapar del exterminio no se les dio ninguna oportunidad de preservar su sociedad y cultura, su medio ambiente y su sustrato biológico en su forma original. Para sobrevivir, esos grupos étnicos tuvieron que responder a desafíos urgentes, buscando preservar su identidad y autonomía étnica, así como «asegurar la continuidad de su vida cultural a través de cambios estratégicos que eviten la desintegración de su sistema asociativo y la desmoralización completa de su cuerpo de creencias» (Ribeiro, 1977b, pp. 220-221). Este proceso adaptativo, impuesto como imperativo a los indígenas que sobrevivieron al exterminio, significó que siguieran siendo indígenas «no ya en sus hábitos y costumbres, sino en su autoidentificación como pueblos distintos de los brasileños y víctimas de su dominación» (p. 8).

Es lo que Darcy Ribeiro denominó *transfiguración étnica*, cuando afirmó que «el impacto de la civilización sobre las poblaciones tribales dio lugar a transfiguraciones étnicas más que a una asimilación plena» (p. 8). El enfoque principal del libro era precisamente el estudio del proceso de transfiguración étnica, a partir de datos recopilados de la experiencia brasileña. Este, que no era un hecho raro o misterioso, sino un imperativo de la situación coyuntural (p. 221), fue el concepto clave de Darcy Ribeiro para datos y análisis presentados en *Os índios e a civilização*.

En primer lugar, debe tenerse en cuenta que la transfiguración étnica —a diferencia de la integración— no era un estado, sino un proceso. La conceptualización más general de transfiguración étnica dada por Darcy Ribeiro (1977b) iba exactamente en esta dirección: se trataba de

el proceso por el cual las poblaciones tribales que se encuentran con las sociedades nacionales cumplen los requisitos necesarios para su persistencia como entidades étnicas, mediante alteraciones sucesivas de su sustrato biológico, su cultura y sus formas de relación con la sociedad circundante (p. 13).

Para dar categoría teórica a la noción de transfiguración étnica, afirma Darcy Ribeiro, es necesario recurrir a las ideas de niveles de integración y a la jerarquía que existe entre ellos. Para él, existían cuatro niveles de realidad conceptualmente aislables: el ecológico; el biótico; el tecnológico y socioeconómico,

y el étnico-cultural y socio-psicológico. El orden de enunciación reflejaba, a su vez, una jerarquía establecida entre esos niveles en términos de determinación (Ribeiro, 1977b, pp. 218-219). El trabajo del investigador consistiría en realizar «sondeos» en cada uno de esos niveles, buscando detectar las fuerzas condicionantes de la interacción allí presentes. Y aunque el foco de investigación del antropólogo fueran los dos últimos niveles, no podría ignorar por completo las determinaciones que actuaban en un nivel «pre-social».

Una consideración ordenada y jerárquica de los distintos niveles de interacción permitió describir adecuadamente el proceso de cambio social. La selección de los elementos culturales a ser adoptados por un grupo indígena en contacto con la sociedad nacional estaría precedida —en términos lógico-causales— por la adopción y/o reordenamiento de las formas económicas que la población indígena tendría que establecer para incorporarse de alguna manera al sistema económico regional.

Cuando la sociedad nacional se extendió sobre territorios y contingentes indígenas, lo hizo, dice Darcy Ribeiro (1977b, p. 221), bajo la forma de una etnicidad nacional que no estaba estructurada para sí misma, sino para el ejercicio de una función económica básica: servir al sistema colonial. Las fuerzas económicas que podían responder a esas presiones tenían que ser compatibles con las formas socioculturales mantenidas por los indígenas; estos últimos tenían que ajustarse en cierta medida a algunas de las formas y valores socioculturales adoptados por los blancos. Todas estas compulsiones —y antes de la económica, está también la biótica y ecológica— definirían un campo de posibilidades dentro del cual las etnias indígenas en interacción con la sociedad nacional tendrían que moverse para construir su nueva identidad y cultura.

La crítica del culturalismo

En este sentido, la transfiguración étnica ya no podía pensarse únicamente como un proceso de cambio cultural, puesto que el investigador debía tener en cuenta tanto los factores extralocales —que condicionan la interacción— como dirigir su atención prioritariamente a la construcción de identidades sociales más amplias. El autor se distanciaba claramente de una visión culturalista de los grupos étnicos, cuya crítica en 1969 por el teórico más importante

de la etnicidad, Fredrik Barth, representó un cambio radical de dirección en los estudios sobre etnicidad. Su definición de etnicidad indígena, por la forma dinámica y no reificada que asumió, se aproxima a esa perspectiva moderna: «Categorías relacionales entre agrupaciones humanas, compuestas más de representaciones recíprocas y lealtades morales que de especificidad cultural» (Ribeiro, 1977b, p. 446).

Al tratar estas identidades genéricas como objeto de estudio, Darcy Ribeiro, trabajando con un análisis a la vez histórico y comparativo, formuló una importante cuestión que pretendía inspirar una nueva línea de investigación etnológica: mirar más allá del estudio localizado de la manipulación de las identidades en un grupo indígena, hacia los mecanismos económicos y sociológicos de exclusión y subordinación del indio.

Sin embargo, el destino de las poblaciones indígenas es mucho más complejo de lo que pensaban los antropólogos e historiadores anteriores. Darcy Ribeiro afirmó claramente —y esta es una de sus principales contribuciones teóricas y políticas— que la condición última del indio en Brasil no es, en ningún caso, su «descaracterización cultural», su completa asimilación a los estándares modernos de la sociedad brasileña —objetivo que nunca fue alcanzado por ninguno de los grupos indígenas considerados—, sino su integración en una condición económica subordinada y como «indios genéricos», es decir, «que no conservan casi nada de su herencia original, pero siguen definiéndose como indios y se identifican como tales» (Ribeiro, 1977b, p. 445). La identidad indígena se preservaría «si no como un cuerpo de conocimientos uniformes, al menos como una sucesión particular de alteraciones, a través de las cuales se mantiene la singularidad de cada etnia, a pesar de su creciente homogeneización» (p. 226).

¿Cuáles eran las razones? Citó tres: a) la «barrera interétnica»; b) «la falta de atractivos de la vida para los que dependen de las granjas y las plantaciones de caucho» —y hoy, se podría añadir, la condición de jornalero rural sin tierra—; c) «la condición de invernadero de la intervención proteccionista o misionera»⁹⁵.

El factor fundamental para Darcy Ribeiro (1977b) era la «barrera interétnica», algo que era tanto interno como externo a los propios indígenas.

95 Para una reflexión sobre los impactos de la acción indigenista, véase Cardoso de Oliveira (1972b).

Sin embargo, ¿qué la constituía? Respondió que era «el poder aislante del prejuicio racial y social», que cristalizaba «como una técnica de competencia ecológica, sostenida y mantenida como requisito para la dominación sobre grupos étnicos minoritarios» (p. 428). De ahí que no hubiera asimilación de los indios ni siquiera en los niveles más altos de integración, sino un proceso sucesivo de «acomodación dolorosa».

Pensando en el futuro político del país y recordando la posibilidad de una «transformación revolucionaria de sus estructuras» (p. 429), mencionó que esa barrera era un producto histórico que también podría cambiarse si nuevas condiciones ocurriesen, con una transfiguración tanto de brasileños como de indios, teniendo entonces estos últimos la libertad de continuar como microetnia o romper con su identificación étnica y sumergirse en la «etnia nacional» (p. 429).

De la historización a la esencialización de lo indígena

¿Por qué Darcy Ribeiro no llevó esta perspectiva procesualista e historicista hasta sus últimas consecuencias? La respuesta, en primer lugar, me parece estar en las concepciones evolucionistas subyacentes en la obra del autor: las unidades sociales en contacto interétnico se mantuvieron como mónadas distintas en diferentes etapas evolutivas.

Así concebía Darcy Ribeiro las «etapas sucesivas y necesarias de integración de las poblaciones indígenas en la sociedad nacional» (Ribeiro, 1977b, p. 432), mostrando lo que consideraba la «secuencia típica» del proceso de transfiguración: desde la tribu aislada hasta el grupo indígena integrado. Sin embargo, las categorías que componían esta secuencia provenían de conocimientos y procedimientos coloniales y administrativos, que estandarizaban situaciones históricas muy diferentes, por lo que no podían ser tratadas como herramientas adecuadas para el análisis (Pacheco de Oliveira, 2016b).

Entendida como un flujo histórico, con una directriz rígidamente fija, la idea de proceso acabó perdiendo su potencial explicativo para pasar a integrarse en un proyecto de «reconstitución de la “historia natural” de las relaciones entre indios y civilizados» (Ribeiro, 1977b, p. 17). Por el contrario, lo que la investigación contemporánea busca recuperar es precisamente la

multiplicidad de «historias» que componen la diversidad de formas organizativas de los indígenas actuales.

En segundo lugar, el estudio de los procesos de transfiguración no conduce a una comprensión de los agentes sociales concretos, sino simplemente a su clasificación en diferentes estadios evolutivos. La noción de transfiguración haría referencia a un agente —el indio o el grupo étnico indígena— que se centra en la interacción en función de sus reflejos directos o mediados en sus prácticas y representaciones; por lo tanto, se esperaría que la tarea del investigador consistiera en comprender cómo un hablante —el indio— utilizó elementos de diferentes fuentes, distinguiéndolos y combinándolos en un discurso singular.

En su análisis, sin embargo, se empeñó en reconstruir aisladamente los diferentes códigos que guiaban la conducta de indios y blancos. Por eso, por ejemplo, expresó su escepticismo ante las manifestaciones culturales de los indios del nordeste, que le parecían como el resultado de la incorporación de costumbres del universo católico europeo o de cultos afrobrasileños. Refiriéndose a los potiguara, por ejemplo, diría con tristeza que incluso «los símbolos de su origen indígena habían sido adoptados en el proceso de aculturación», en cuyas danzas se utilizaban instrumentos africanos —zambé y puita— «pretendiendo que fueran típicamente tribales» (Ribeiro, 1977b, p. 53)⁹⁶. En otro texto, critica a Gilberto Freyre por el paralelo que establecía entre indios y negros, atribuyendo a los primeros la introversión y la tristeza, mientras que la alegría y la locuacidad correspondían a los segundos, afirmando que «nunca vio un indio que no fuera un Fulniô de Águas Belas» (Ribeiro, 1997, pp. 65-66). De hecho, el modelo de indio que utilizó Darcy Ribeiro identificaba solo las culturas supuestamente *auténticas*, prisioneras, por lo tanto, de la imagen colonial del *indio bravo* —que más tarde sería pacificado por la Comisión Rondon y protegido por el SPI—.

En tercer lugar, la importancia de los indígenas en la historia de Brasil seguía siendo algo que solo se relacionaba con el pasado. En el primer siglo, Darcy Ribeiro describió como un factor importante la entrada de genes indígenas en la formación de la población nacional, con predominio de mujeres indígenas debido a la relativa ausencia de mujeres blancas y negras. También

⁹⁶ Para una crítica de esta, véase Pacheco de Oliveira (2016d).

en los primeros tiempos de la colonización, los indígenas adquirieron gran importancia como mano de obra, por lo que fueron esclavizados y mantenidos aislados de su antigua etnia. Con el paso de los siglos, sin embargo, la reproducción física y económica de la población brasileña se independizó totalmente de las mujeres y de la mano de obra indígena. La tendencia a limitar la presencia de los indígenas en la historia nacional solo a los primeros siglos de la colonización ha sido ampliamente criticada en las investigaciones actuales (Pacheco de Oliveira y Rocha Freire, 2007).

También aquí, el caso de los indios del nordeste es considerado dramático y desesperanzador, pues ya no tendrían la importancia cultural ni política, dado que «todas las tierras ya pacíficamente poseídas por la sociedad nacional y los remanentes tribales que aún se resisten a ser invadidos solo tienen sentido como hechos locales, imponderables» (Ribeiro, 1977b, p. 57). Este pronóstico resultó ser totalmente equivocado, ya que hoy los indígenas del nordeste están involucrados en procesos de revitalización cultural y renacimiento étnico, y los 10 grupos étnicos que él enumeró a principios de la década de 1970 ahora son más de 40 (Pacheco de Oliveira, 2004b).

En cuarto lugar, el argumento de Darcy Ribeiro, al abordar la cuestión de la mezcla, establece una analogía errónea en términos sociológicos y peligrosa en términos políticos. Para ser más claro y contundente, el autor llega a decir que «la condición de brasileño y de indígena son tan opuestas e inquebrantables» que «en cierto sentido constituyen una casta», con «barreras infranqueables que los separan». «Identidades que sólo se adquieren con el nacimiento y sólo se disipan con la muerte» (Ribeiro, 1977b, p. 57).

Si los antropólogos norteamericanos, al hablar de aculturación y destacar los aspectos recíprocos de la interacción entre las etnias indígenas y la sociedad nacional, eludían los aspectos conflictivos y los mecanismos de dominación, anestesiando de algún modo a sus lectores ante los crueles procesos de creación de dependencia y descaracterización cultural de los indígenas, Darcy Ribeiro llamaba la atención de sus lectores sobre los aspectos segregacionistas de las prácticas interétnicas, mostrando que las compulsiones sociales eran independientes de la conciencia de los actores: indios y blancos.

Al final, el autor atribuyó un carácter sustancialista a la frontera entre indios y blancos, como un hecho *a priori* e inmutable —lo que chocaba con su visión de la barrera interétnica como un producto histórico—. Este equívoco

tuvo un fuerte atractivo político, ya que la ideología indigenista se reapropió de esta analogía para expresar, de forma romántica e idealizada, la irreductibilidad de la condición indígena, funcionando casi como una compensación simbólica —o psicoanalítica— de un proceso de dominación real.

Un intelectual/actor

A veces, los intelectuales gestionan y cuentan su vida como si solo se dedicaran a escribir libros, investigar o enseñar. Su historia personal queda anulada por el protagonismo monopolizador que se concede a sus obras, consideradas únicamente como totalidades coherentes, situadas abstractamente en una página dentro de la historia de las ciencias. Darcy Ribeiro no encaja en absoluto en este patrón y sería injusto tratar de evaluar su contribución a la antropología, la ciencia o la literatura en Brasil sobre esta base.

A diferencia de muchos antropólogos eminentes —especialmente Lévi-Strauss, a quien se opuso reiteradamente—, su obra no es un sistema teórico abstracto y articulado, su producción se sitúa a caballo entre distintas disciplinas de las humanidades —antropología, pedagogía, literatura— y sus intervenciones prácticas no se distancian de sus escritos, ni fueron de menor importancia. Lejos de poseer un perfil teórico abstracto, creador de una escuela de pensamiento o incluso un *scholar*, Darcy Ribeiro es un ejemplo de intelectual/actor que combina teorías e investigaciones con acciones políticas de transformación, ambas acompañadas de un complejo y apasionado discurso justificador.

Darcy Ribeiro tuvo una enorme influencia en la definición de las grandes líneas de la política indigenista brasileña. Al incorporarse al SPI en 1947, absorbió muchas de las ideas de Rondon y sus colaboradores, las integró con las enseñanzas de la antropología de la época —evolucionismo cultural norteamericano— y las representó en una síntesis propia donde el pensamiento del anterior grupo dominante —el sertanismo rondoniano— adquiriría nuevos colores. El positivismo comteano al que Rondon estaba afiliado, con sus facetas de científicismo y conservadurismo, se animó con el relativismo antropológico y estableció una fuerte asociación con la tradición romántica. Acuñó la expresión «humanismo rondoniano», reinterpretando al militar

«humanista» e insertando sus líneas de acción en los patrones del indigenismo mexicano. Su contribución específica más importante en el campo del indigenismo fue la redacción, en 1954, de un proyecto para crear el Parque Indígena del Xingu. Allí, en colaboración con Roberto Cardoso de Oliveira —quien redactó el informe que subvenció la propuesta—, construyó un argumento innovador sobre la existencia de tierras tradicionalmente ocupadas por los indios debido a sus usos y costumbres. Desde esta perspectiva, las tierras indígenas no deberían considerarse como un simple acto de concesión administrativa, similar a la adjudicación de sesmarias⁹⁷ o a los procedimientos burocráticos más recientes de adjudicación de terrenos baldíos; constituirían el hábitat de poblaciones indígenas, de cuyas formas socioculturales el Estado brasileño debería encargarse para garantizar su conservación y continuidad.

Al asociar la definición de tierras indígenas al mantenimiento de la (valorizada) diversidad cultural, los formuladores de la propuesta de creación del Parque Indígena del Xingu⁹⁸ sentaron las bases de uno de los actos y momentos más importantes del indigenismo brasileño. Su argumentación fue innovadora y fructífera, y señalaron nuevos caminos para la administración pública, la legislación y la jurisprudencia en el reconocimiento de los derechos indígenas.

Durante casi dos décadas, la interpretación corriente en la agencia indígena se limitó a la condición de inmemorialidad, asociada a la demostración de posesión permanente por parte de los indígenas, anterior a cualquier presencia del hombre blanco. En la Constitución de 1988, sin embargo, el criterio actualizado fue el de la *tradicción*, elemento que correlacionaba una comunidad culturalmente diferenciada a una determinada porción del territorio nacional. Fue esto lo que permitió que la noción de *tierras tradicionales* diera sustento jurídico a la reivindicación de *territorios étnicos*, lo que amplió la movilización de otras poblaciones tradicionales, con el surgimiento de nuevos espacios y actores políticos⁹⁹.

97 Para una explicación más detallada de *sesmaria* (un sistema de distribución de tierras), véase la nota 62.

98 Para un análisis en profundidad del proceso de creación del Parque Indígena del Xingu, véase Pires Menezes (2000).

99 Véase Pacheco de Oliveira (2016d).

Ciencia y ética

La lectura más fructífera de *Os índios e a civilização*, más que intentar referirse a una supuesta unidad de la obra de Darcy Ribeiro, debería remitirse al contexto intelectual y político de los años cincuenta, recuperando las actividades desarrolladas en la antigua Sección de Estudios del SPI, y al problema teórico del contacto interétnico, que se formó en los años cincuenta con la ayuda de otros antropólogos, como Eduardo Galvão y Roberto Cardoso de Oliveira.

El nacimiento de esta nueva problemática coincidió con el momento en que la cultura dejó de ser el único objeto de interés de los antropólogos brasileños, y pasó a ser también la cuestión de supervivencia física y social de las poblaciones indígenas¹⁰⁰. El cambio de enfoque teórico, sin embargo, no fue solo el resultado de un desarrollo puramente conceptual, llevado a cabo en un plano lógico-especulativo, sino que también estuvo arraigado en una práctica de investigación vinculada a un cierto tipo de acción indigenista.

Los problemas a los que se enfrentaban estos antropólogos y a los que trataban de aplicar sus herramientas teóricas eran muchos y bastante heterogéneos: la confiscación de tierras indígenas, la participación regular de los indios como mano de obra en las empresas regionales, los graves desequilibrios demográficos provocados por el contacto y sus repercusiones en la vida socio-cultural, el establecimiento de vínculos con el mercado y la redefinición de las necesidades, la comprensión sociológica de la función de los puestos indígenas y la intervención protectora, etc. Este compromiso por parte de estos antropólogos no era en absoluto un hecho desligado del universo teórico.

Por el contrario, fue un poderoso estímulo, para la antropología brasileña, encontrar en esta reflexión crítica sobre las teorías de la aculturación la originalidad de su contribución específica a los debates científicos internacionales, teorizando «por primera vez a su cuenta y riesgo» (Zarur, 1976, p. 6).

Varias veces, en los años siguientes a su regreso a Brasil, volvió sobre este punto, criticando ferozmente a una generación de antropólogos que, en sus estudios sobre los indígenas de Brasil, se contentaban con aplicar las teorías y métodos desarrollados por autores franceses, ingleses y norteamericanos. Al ignorar sus propias interconexiones con la realidad que investigaban, estos

100 Para una comprensión de los debates que tuvieron lugar, incluso en el contexto de la formación de la ABA, véase Pacheco de Oliveira (2001).

antropólogos intentaban trasplantar mecánicamente las condiciones de producción de sus colegas metropolitanos, satisfaciéndose con copiar los estándares científicos e imitando el desempeño científico de estos últimos: «Sus contribuciones son conjeturas dadas a otro discurso, compuestas en el extranjero para ser leídas y admiradas allí» (Ribeiro, 1997, p. 41).

Para Darcy Ribeiro, en cambio, la crítica ética y la acción política eran inseparables de la elaboración teórica. Atacó el relativismo cultural, considerándolo una consecuencia negativa de la pasada asociación de la disciplina con el colonialismo. Aunque tal postura haya contribuido a apreciar más favorablemente otras culturas, esta antropología —en sus palabras— «no hace ninguna contribución útil para revitalizar una valoración real y afirmativa de las culturas oprimidas; mucho menos para despertar en las personas que las poseen una conciencia crítica o una postura rebelde contra el orden social que las explota y oprime. Por el contrario, sólo justifica el despotismo» (Ribeiro, 1997, p. 22).

Durante una polémica entrevista en 1978, utilizó una imagen muy sugerente para expresar su punto de vista. Señaló que, en medio de los escombros, el hambre y el miedo de un Berlín fuertemente bombardeado por las fuerzas de ocupación en la Segunda Guerra Mundial, no correspondía al antropólogo limitarse a estudiar la cultura de sus desesperados habitantes, ni hacer meros balances de la cultura perdida:

El objetivismo científico [...] es como si alguien decidiera estudiar en 1945 la forma de la familia alemana y de la moral alemana en Berlín de 1945, bajo las bombas, destruida día y noche [...]. Considerar que las costumbres que se observan ahora son costumbres tradicionales, sin interesarse por su destino, la condición en la que viven, la opresión que sufren, es también una actitud anticientífica (Ribeiro, 1979a, p. 95).

Al utilizar esta metáfora para destacar la intensidad de la violencia sufrida por los pueblos indígenas en una situación colonial¹⁰¹, Darcy Ribeiro llamó a sus colegas —y aquí la lección debería extenderse a los intelectuales y científicos

101 Por «situación colonial» no me limito a los vínculos jurídicos entre metrópoli y colonia, como es habitual entre los historiadores, sino a un contexto en el que una marcada asimetría hace que las instituciones y los valores de una colectividad (la dominada) estén condicionados y definidos por otra (la dominante). En este sentido, las relaciones coloniales se extienden más allá de los periodos coloniales y pueden describir también la relación entre los Estados-nación y los pueblos indígenas.

en general— a un compromiso ético y a explicitar sus posturas políticas y valores éticos: «Un antropólogo, cuya profesión es estudiar pueblos, tiene deberes éticos para con los pueblos que estudia» (p. 95).

Al rechazar la creencia en la neutralidad de la ciencia, llamó la atención sobre la necesidad de que los antropólogos adoptaran nuevas prácticas en sus relaciones con los pueblos indígenas. Su posición al respecto llegó a integrarse plenamente con el grupo de antropólogos e intelectuales latinoamericanos que formularon el llamado documento de Barbados (1971), del que fue uno de los firmantes¹⁰².

El investigador, argumentaba Darcy Ribeiro, no podía seguir siendo un agente colonizador que, escudándose en la neutralidad de la ciencia, se llevaba la cultura de los nativos para sus libros, películas y museos, sin asumir ningún compromiso ético con la continuidad de las instituciones y costumbres que estudia, así como el bienestar y la dignidad de esas comunidades. En un lenguaje directo y contundente, dijo que los antropólogos no podían ser «gigolós del indio», sino que debían preocuparse por desarrollar formas en las que el conocimiento que acumulaban pudiera beneficiar a las poblaciones que estudiaban. Desde esta perspectiva, los datos obtenidos en la investigación de campo (fotos, entrevistas, diarios) o producidos a partir de ella (como libros y colecciones científicas) debían utilizarse en beneficio de los propios indios.

Los indios brasileños y el indigenismo hoy

Un libro como *Os índios e a civilização*, que trata de un contexto histórico específico y conlleva un conjunto de ideas y propuestas de intervención práctica, no se lee solo como una contribución del pasado. Sin duda, sus lectores esperan información e ideas sobre la situación actual y las alternativas a las que se enfrentan hoy los indios brasileños. Por lo tanto, es imposible no traer las propuestas de Darcy Ribeiro al contexto contemporáneo, añadiendo otros

102 La cercanía emocional e intelectual de Darcy con estos antropólogos se mantuvo durante muchos años, y fue una de las razones por las que la tercera y última reunión de este grupo tuvo lugar en la ciudad de Río de Janeiro en 1993, mientras él era vicegobernador y secretario de Ciencia y Cultura del estado. Los documentos resultantes, publicados fuera de Brasil, muestran que existía una brecha entre la postura estatista y tutelar adoptada por sus alumnos brasileños y la perspectiva autonomista que ya prevalecía en el grupo en aquella época (véase Grünberg, 1995).

ejos de análisis. En primer lugar, hay que considerar la evaluación de la importancia de los indios en el Brasil contemporáneo. Darcy Ribeiro estimó que la población indígena en 1957 se situaba entre 68 100 y 99 700 personas, lo que representaba una proporción muy pequeña (0.02%) de la población brasileña. Las semejanzas se limitan a esta proporción, y después comienzan los contrastes.

En los datos que investigó (Ribeiro, 1977b, pp. 254-262), se enumeraban 143 grupos étnicos, mientras que hoy trabajamos con un universo de 220 pueblos indígenas. La composición interna de esta población ha cambiado radicalmente en las últimas cuatro décadas. En 1957, cerca del 57% de los indígenas eran considerados aislados y el 10% de los grupos étnicos tenían un tamaño demográfico pequeño (menos de 250 miembros).

Ya en la última década del siglo pasado, los datos mostraban que la mayoría de los indígenas de la Amazonía (68%) pertenecían a grupos étnicos con más de 2000 miembros, lo que constituía claramente poblaciones bien conocidas a nivel regional y que mantenían relaciones permanentes con los blancos y los organismos gubernamentales. Por el contrario, las sociedades indígenas de pequeña escala solo representaban el 3.4% de los indígenas de la Amazonía y los grupos étnicos que aún se consideraban aislados no superaban los 27 miembros.

Es necesario incorporar nuevas dimensiones para pensar los pueblos y culturas indígenas contemporáneos. Según el censo de 2001, la mitad de la población indígena actual también tiene alguna forma de residencia (en tiempo parcial, provisoria o definitiva) en pequeñas ciudades del interior o en las mismas grandes capitales¹⁰³, lo que les coloca nuevos problemas y desafíos, que serán respondidos por asociaciones de diversas características. Actualmente debemos tener en cuenta la existencia de miles de jóvenes indígenas que ya han concluido o están en proceso de concluir cursos universitarios (Nascimento, 2009; Aires, 2009; Santos, 2007). Un fenómeno importante y característico de la actual situación indígena brasileña es el resurgimiento de afirmaciones identitarias por parte de colectividades que, según una lectura restrictiva de las fuentes gubernamentales, aparecerían como asimiladas. Lejos de ser un fenómeno exclusivo de la costa atlántica y de las zonas de colonización más antigua, también está ocurriendo ampliamente en otras regiones del país e, incluso, en la Amazonía.

103 Véase en ese sentido los estudios desarrollados por el Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia, coordinado por Alfredo Wagner Berno de Almeida, en la Universidad del Estado de Amazonas (UEA).

A diferencia del pasado reciente, la identidad indígena es hoy objeto de una alta autoestima, no solo por parte de los líderes políticos y religiosos, como expresión de un supuesto tradicionalismo, sino también por parte de los más jóvenes, como expresión de las políticas públicas y de los procesos identitarios vinculados a la globalización. Las identidades indígenas resultan de referencias colectivas a los orígenes —siempre vividas de forma variable, por referencia a la cultura— y son, por lo tanto, importantes anclajes intelectuales y emocionales en el contexto actual. La actualización y recuperación de los valores y dignidades ancestrales no es una posibilidad abierta solo a los nacidos en unidades sociales autónomas, es decir, fuera de las tierras indígenas. Las generaciones nacidas en las reservas, así como los descendientes de indios coloniales (tapuios, caboclos, indios de misiones religiosas) las reivindican igualmente.

En la estrategia política ideada por Darcy Ribeiro, era el Estado, a través de su agencia oficial, el SPI, quien debía contrarrestar el caciquismo y la arbitrariedad de los potentados locales en relación con los indios —quienes aún eran incapaces de iniciativas políticas—. Para despertar la simpatía de la opinión pública, en su mayoría de origen urbano, apeló a sus valores morales y sentimientos humanitarios, argumentando que

representando apenas uno en mil de la población brasileña, los indios son hoy casi insignificantes en el conjunto de la nación y sus problemas son imponderables como problema nacional [...] las tierras que necesitan y la asistencia que precisan pueden serles concedidas sin grandes sacrificios (Ribeiro, 1977b, p. 196).

En los últimos años, para comprender la cuestión indígena en Brasil, ha sido necesario redimensionarla, utilizando parámetros distintos de los adoptados por Darcy Ribeiro. Si no reducimos la cuestión indígena a su dimensión demográfica, sino que la tratamos desde el aspecto de la tierra, podemos ver que afecta al 18.4% de la superficie de la región amazónica y a más del 10% de todo el territorio (Pacheco de Oliveira, 1998a, pp. 34-36). Tampoco se debe olvidar que la mayoría de estas tierras se encuentran en zonas de gran importancia para la protección del medio ambiente a escala mundial y para la preservación de la biodiversidad, por no hablar de los recursos hídricos, los yacimientos minerales y los factores geopolíticos.

Considerando todas estas variables, nos damos cuenta de cómo el indigenismo rondoniano¹⁰⁴ ha quedado totalmente obsoleto en los últimos años, incapaz de explicar el complejo panorama político. Las relaciones interétnicas ya no son hechos exclusivamente locales, sino que implican también a diversos organismos gubernamentales y agencias internacionales. Aunque el Estado brasileño siga siendo el responsable último del bienestar y del respeto de los derechos de los indios (como ocurre con cualquier ciudadano brasileño), ya no tiene un poder de tutela sobre ellos, que están representados por sus propias organizaciones, que ya operan con múltiples recursos y alianzas, movilizándolo en muchos niveles de actuación (Pacheco de Oliveira, 2016c).

Si en la situación actual el diagnóstico de Darcy Ribeiro sobre la problemática indígena requiere grandes cambios y su propuesta de acción indigenista ha perdido utilidad, no puede decirse lo mismo de los conceptos como transfiguración, de muchas de sus observaciones sobre la teoría del contacto interétnico y de las pautas de trabajo que propugnó para la antropología. Su contribución a la disciplina no debe abordarse de forma estrictamente personal e individualizadora. Es necesario contextualizar sus posiciones en el diálogo con un grupo de antropólogos brasileños contemporáneos suyos —sobre todo con la obra de Roberto Cardoso de Oliveira, que apoyaba la teoría del contacto interétnico con otros presupuestos teóricos—, así como con las propuestas del llamado «Grupo de Barbados»¹⁰⁵.

Las últimas décadas han puesto en la agenda la revisión de los procedimientos del trabajo del antropólogo, buscando desvincularlo de las categorías y prácticas del colonialismo y establecer nuevas bases para la disciplina. Es dentro de este movimiento donde creo que la producción y las intervenciones de Darcy Ribeiro deben ser revisitadas, ya que apunta a los científicos brasileños en una dirección original y crítica: la de una ciencia social consciente de sus raíces en un contexto histórico específico¹⁰⁶, preocupada por el ejercicio de la investigación empírica y la elaboración teórica comprometida con los grupos sociales desfavorecidos.

104 Para un análisis más detallado del SPI y de la tradición conocimiento que inspiró, véase Souza Lima (1995).

105 Véase Dostal (1972) y la *Declaración de Barbados* (25/30 de enero de 1971).

106 Véase Pacheco de Oliveira (2016e).

La etnología como estudio de «situaciones críticas»: Roberto Cardoso de Oliveira

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 solo 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.

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 solo de un caso de relativismo científico, que operaba a nivel universal y abstraía al «salvaje» como un ejemplar primitivo de la humanidad, sino más bien de una forma de empatía política que fortalecía los derechos a la soberanía, lo que permitía ver al diferente desde un punto de vista solidario capaz de alimentar un relativismo comprensivo. No solo 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 solo 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 siguiente 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, y fundaron una asociación (la Associação Brasileira de Antropologia) 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 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, quien 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 SPI. Ribeiro dirigía en aquel entonces la División de Estudios e Investigaciones del SPI.

Roberto Cardoso de Oliveira, quien 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 la creación del Parque Indígena del Xingu. La región del Alto Xingu 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, y que infundiría 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 treinta a los cincuenta. Algunos investigadores extranjeros, como Charles Wagley, James B. Watson, Kalervo Oberg, W. D. Hohenthal, Robert Murphy, entre otros, emplearon este enfoque para elaborar estudios monográficos sobre diversos pueblos indígenas de Brasil, como los terena 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, lo que contribuyó 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, quienes estudiaron, respectivamente, a los tapirapé, los tupí durante el periodo colonial, los guaraní y los actuales kamayurá. Adoptando un enfoque teórico similar para sus investigaciones en otras regiones del país, centradas no solo 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, quien había trabajado como ayudante de Charles Wagley en sus investigaciones con los tenetehara y cuya tesis doctoral había sido dirigida por este, realizó un estudio sobre las relaciones entre indios y blancos en el Alto Río Negro (Amazonía). 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 un valor heurístico limitado, al no considerar los factores supralocales que influyen en la existencia de cualquier comunidad indígena. Entre estos factores destacan las características de la cultura cabocla (mestiza) circundante, el entorno natural y las dinámicas que determinan el avance o 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—. Aquí es importante captar 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 (1983), 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 la 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.

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 Amazonía. 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 solo 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 terena, ticuna, gavião, krahô, suruí y asurini. 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, lo que permitió contrastar este concepto con el enfoque de la aculturación. En primer lugar, el término «fricción», elegido por el autor, 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 y nos ayudan 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 solo 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, pp. 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, p. 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, quienes ocupaban una oposición recíproca (p. 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 (p. 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. Solo 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 DaMatta 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 por Rodolfo Stavenhagen (1963 y 1969) y Pablo González Casanova (1969). 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, quien había mostrado un gran interés por los estudios de contacto interétnico durante un periodo 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, lo que permite 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 hasta 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 realizadas 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—, quien 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, quien 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 explorar 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. De esta manera, se consideraba que estas entidades solo 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 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, pp. 185-189).

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 copresencia simultánea de grupos y personas tan diversos en un mismo espacio (Pacheco de Oliveira, 1988, pp. 57, 59 y 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 DaMatta 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, DaMatta 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 DaMatta, 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, quien 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, p. 4, véase también p. 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—, lo que obligó 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, 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.

«No meros objetos de estudio»: silencios, resistencias y renovación de la antropología brasileña

Introducción

Del 25 al 30 de enero de 1971, se celebró en la isla de Barbados un simposio sobre conflictos interétnicos en América del Sur. Reunió a jóvenes antropólogos que realizaban investigaciones con pueblos indígenas y estaban comprometidos con una relación de colaboración con estas poblaciones. El organizador de la reunión fue el antropólogo austriaco Georg Grünberg¹⁰⁷, quien contó con el apoyo del Consejo Mundial de Iglesias y el Instituto de Etnología de la Universidad de Berna, Suiza. Los meticulosos informes de cada participante pusieron de relieve la dramática situación en la que vivían estos pueblos, acosados por políticas nacionalistas integracionistas y desarrollistas, como por misiones religiosas que imponían opresivamente principios etnocéntricos y asimilacionistas. Al cierre de la reunión, se redactó una declaración relativamente breve pero contundente, en la que se criticaban los gobiernos y misiones conservadores, y se señalaba la necesidad de que los antropólogos adoptaran una nueva postura de investigación. Este documento tuvo mayor difusión que los informes sobre las situaciones específicas discutidas y analizadas durante el simposio, y pronto adquirió el carácter de manifiesto, con una enorme repercusión en la construcción de las antropologías de estos países durante los años siguientes.

A diferencia de las rupturas e innovaciones dirigidas al universo académico, los objetivos más salientes del manifiesto de Barbados fueron prácticos y directos. Las élites gobernantes, y en particular los gobiernos militares

107 Antropólogo austriaco que realizó investigaciones de campo en Brasil —en 1966, con los kayabíes— y poco después en Paraguay —con los guaraníes—. En colaboración con el jesuita español Bartomeu Melià y su entonces esposa, Friedl Grünberg, escribió una monografía fundamental sobre el pueblo guaraní (Melià, Grünberg y Grünberg, 1976). Durante varios años coordinó un programa innovador de apoyo a las iniciativas indígenas. En 1971 impartía clases en la Universidad de Berna, pero posteriormente se dedicó a la docencia en la Universidad de Viena.

que proliferaron en América del sur durante esa década, reaccionaron con extrema violencia y truculencia. Publicado en forma de libro al año siguiente en Uruguay, la edición completa fue quemada en una plaza pública por las autoridades militares. Varios de los firmantes se convirtieron más tarde en referentes ejemplares para estas antropologías del Sur¹⁰⁸, pero hicieron sus carreras en el exilio, lejos de sus propios países y de los pueblos que investigaron, mientras que otros sufrieron amenazas y represalias, incluida su exclusión de los círculos universitarios y académicos. A pesar de esto y del hecho de que acumuló amplio conocimiento, el documento de Barbados tuvo un profundo impacto, haciendo casi imposible encontrar a cualquier profesional de la disciplina que lo desconociera y no hubiera sido influenciado por él de alguna manera.

Para el lector actual, sin embargo, el documento parece coherente y confluyente con un amplio movimiento internacional de descolonización con raíces en diferentes continentes. No obstante, si bien no se lo consideró fruto de este movimiento, su enfoque e impactos se dirigieron a los pueblos indígenas de América Latina. En reuniones posteriores —entre 1978 y 1993 en Río de Janeiro—, en los documentos producidos resultados de estas, y en la mayoría de las intervenciones y discusiones de los miembros de este grupo, no hay alusión a las críticas al colonialismo existentes en el seno de la antropología y las ciencias humanas —por figuras clave como Eric Wolf, Gerard Léclerc, Victor Turner, Aimé Césaire, Frantz Fanon y Robert Jaulin, entre otros— ni hay referencia alguna a las alternativas teóricas y metodológicas construidas en Gran Bretaña y Francia —por ejemplo, por Max Gluckman y Georges Balandier— o a las experiencias analíticas y de intervención concebidas en América Latina, en particular por Orlando Fals Borda, Roberto Cardoso de Oliveira, Pablo González Casanova, entre otros.

108 Los siguientes antropólogos firmaron el documento: Miguel Alberto Bartolomé (argentino), Guillermo Bonfil Batalla (mexicano), Víctor Daniel Bonilla (colombiano), Gonzalo Castillo Cárdenas (colombiano), Miguel Chase-Sardi (paraguayo), Alberto Chirif (peruano), Georg Grünberg (austriaco), Nelly Arvelo Jiménez (venezolana), Esteban Emilio Mosonyi (venezolano), Darcy Ribeiro (brasileño), Scott S. Robinson (estadounidense que trabajó en México) y Stefano Varese (italiano que trabajó en Perú). Entre ellos, algunos vivieron en exilio en el extranjero durante periodos prolongados, como Stefano Varese (Estados Unidos), Miguel Bartolomé (México), Gonzalo Castillo Cárdenas (Estados Unidos) y Darcy Ribeiro (Chile y Perú).

De hecho, este manifiesto propone una nueva actitud¹⁰⁹ hacia los pueblos indígenas, en consonancia con la visión del encuentro etnográfico como una experiencia marcadamente dialógica, ampliamente interactiva y resultado de una construcción conjunta, tanto personal como colectiva, expresada en la poderosa noción de liberación. Sin embargo, el mensaje de Barbados no se centró en innovaciones teóricas ni en usos académicos, sino en el establecimiento de una nueva ética para el ejercicio de la etnografía y para el uso posterior de los datos, incluyendo las interpretaciones resultantes.

El presente capítulo surgió de la sorpresa que sentí al percatarme de la enorme diferencia en la importancia e influencia del documento de Barbados entre los antropólogos brasileños y de otros países, concretamente los colegas hispanohablantes que trabajan en países latinoamericanos. Espero que mi respuesta provisional a esta cuestión sea útil para los debates sobre las trayectorias contrastantes de las teorías y los métodos antropológicos en diferentes contextos nacionales. En otras palabras, este texto puede contribuir a la discusión sobre la multiplicidad de formas y significados que, en términos comparativos, el trabajo del antropólogo asume efectivamente a escala global (Ribeiro y Escobar, 2006).

La condición particular de las cuestiones indígenas en Brasil

La *Declaración de Barbados* (1971) criticó la manera en que los estados nacionales, las misiones religiosas y los antropólogos se relacionaban con los pueblos indígenas en América Latina¹¹⁰. Sin embargo, cada país mostró trayectorias y características distintivas en relación con estos tres actores, así como en sus interconexiones. En Brasil, por ejemplo, además de la agencia indígena FUNAI, que data de principios del siglo XX, existía una ideología específica, ampliamente apoyada —el llamado indigenismo rondoniano—, que reconocía

109 La noción de actitud debe entenderse en el sentido propuesto por Johannes Fabian (2001), quien destaca el papel decisivo que un conjunto de ideas y supuestos adquiere en la definición de decisiones sobre acciones de carácter cognitivo. El grupo de firmantes de la *Declaración de Barbados* nunca pretendió formar una escuela de pensamiento ni adherirse a una perspectiva teórica específica, aunque sí pretendió influir en las prácticas relacionadas con los pueblos indígenas y en la dirección de la investigación antropológica.

110 Traducido por Philip Badiz.

al Estado como el principal responsable de la protección humanitaria frente a los pueblos indígenas, lo que permitió la legitimación de prácticas tutelares y la naturalización de la dominación paternalista. En Brasil, la Iglesia católica también mantuvo una postura muy jerárquica y conservadora, pero algunas iniciativas innovadoras de trabajo misionero —como el Consejo Indigenista Misionero (CIMI, creado en 1972) y la Operação Amazônia Nativa (OPAN, lanzada en 1969)— estaban específicamente asociadas a los pueblos indígenas y se basaban en la teología de la liberación.

Aunque el número de antropólogos en Brasil era relativamente pequeño en las décadas posteriores a la Segunda Guerra Mundial, se habían organizado como asociación profesional desde 1953 y participaban activamente en las universidades, incluyendo dos programas de posgrado en antropología (1968) en el Museo Nacional de Río de Janeiro y la Universidad de São Paulo (USP). El golpe militar de 1964, que duró más de dos décadas, rediseñó drásticamente estas áreas de actividad antropológica y sus interconexiones internas. Se inició una nueva aproximación entre Brasil y América Latina. Esta resultó, por un lado, de las dictaduras militares en varios países y la imposición de un alineamiento tanto económico como político con Estados Unidos; y se debió, por otro lado, a los movimientos de liberación nacional y las acciones contrahegemónicas que ocurrieron a nivel global. Precedente a la caída del régimen dictatorial en Brasil en 1985, esta compleja contextualización histórica del caso brasileño, finalmente, pone en perspectiva la *Declaración de Barbados* de 1971.

Brasil en 1971

En 1971, Brasil vivía bajo una dictadura militar. Sindicatos, gremios estudiantiles y asociaciones culturales estaban prohibidos o intervenidos; periódicos y medios de comunicación estaban sometidos a una rigurosa censura. Grupos políticos opuestos al régimen fueron encarcelados, muertos o desaparecidos, mientras que algunos se encontraban en el extranjero. Las luchas estudiantiles y las protestas urbanas habían sido silenciadas mediante una fuerte represión. El Congreso no pudo legislar sobre cuestiones presupuestarias o de «seguridad nacional». Los problemas de derechos civiles, cuando surgieron, fueron

resueltos por tribunales militares. El aparente desarrollo económico, expresado en un aumento del PBI, fue presentado por los medios como «el milagro brasileño» y anestesió a la clase media.

La política indígena consistió en la sedentarización de los pueblos indígenas bajo la administración de oficiales —a menudo militares— en pequeñas unidades, llamadas Puestos Indígenas, donde permanecerían separados de los frentes de expansión y entrarían en un proceso de «aculturación» considerado lento y espontáneo. Dichas acciones fueron descritas de manera altamente idealizada a través de la saga de contactos que Cândido Rondon (1865-1958), también conocido como Marechal Rondon, estableció en las primeras décadas del siglo. Ingeniero militar y seguidor de la filosofía de Auguste Comte, fue el creador del SPI y alcanzó el título de mariscal en el ejército brasileño. El Parque Indígena del Xingu, establecido en 1955, fue la primera gran área reservada exclusivamente para el hábitat de los pueblos indígenas. Santuario natural formado por afluentes del río Xingu, se ha convertido en un escaparate del indigenismo, visitado por embajadores, artistas y documentalistas.

Contrariamente a esta autorrepresentación nacional idealizada, en 1968, una comisión parlamentaria de investigación denunció cientos de casos de funcionarios involucrados en la venta de tierras, las formas coercitivas de explotación laboral y el encarcelamiento, tortura y muerte de indígenas. Esto condujo a la extinción del SPI y a la creación de una nueva agencia indígena, la FUNAI; sin embargo, esta tendría una estructura y un propósito similares. Las universidades continuaron operando, pero sujetas a un rígido control administrativo y profundamente afectadas por el despido de investigadores destacados en diferentes áreas del conocimiento. El clima era de miedo e inseguridad. Una alternativa de expansión relativamente aceptable fue la implementación de cursos de especialización de carácter técnico, destinados a proporcionar calificaciones profesionales. Las propuestas para la creación de cursos de posgrado intentaron aprovechar este espacio de la mejor manera posible, invirtiendo en un nuevo estándar de profesionalización inspirado en temas académicos y literatura de centros hegemónicos en Europa y Estados Unidos. La antropología no fue la excepción y siguió esta alternativa, creando programas de posgrado en Río de Janeiro (1968), São Paulo (1968) y Brasilia (1972), que asociaban docencia e investigación. Estos estudiantes

de posgrado enfrentaron enormes dificultades administrativas y el recelo de las autoridades militares.

Dado este escenario, fue muy difícil para los antropólogos brasileños tener una presencia más activa en la difusión de las ideas del documento de Barbados o sus desarrollos e implicaciones, ya sea a través de debates en el aula o citando el documento resultante en sus textos y proyectos de investigación. La cuestión indígena, así como la Amazonía fueron clasificadas por los organismos de seguridad como asuntos de interés militar; el uso de expresiones como *etnocidio* y *genocidio* condujo a la clasificación inmediata del documento como «subversivo» y lo convirtió en objeto de persecución para cualquiera que lo mencionara o conservara copias. El impacto de Barbados en Brasil no puede medirse de ninguna manera, según las herramientas de gestión de citas o las referencias bibliográficas, ya que la *Declaración de Barbados* no pudo tener una repercusión explícita, directa e inmediata entre los profesionales de la antropología en ese momento.

La posición particular de Darcy Ribeiro

El antropólogo Darcy Ribeiro (1922-1997), único brasileño signatario de la Declaración, atravesaba un largo y amargo exilio, iniciado con el golpe militar de 1964, durante el cual residió y trabajó en diferentes países latinoamericanos. Su regreso a Brasil no se produjo hasta 1976, pero incluso después sus actividades y contactos continuaron siendo vigilados y severamente restringidos por los servicios de inteligencia del régimen dictatorial.

Incluso en debates y entrevistas que abordaron la cuestión indígena, Darcy Ribeiro rara vez se refirió a Barbados, y siempre expresó inmensa admiración por la antigua agencia indígena oficial, el SPI y su creador, el Marechal Rondon, a quien dedicó uno de sus libros más importantes. Fue un defensor y divulgador convencido de un indigenismo tutelar y estatal, implementado por los gobiernos republicanos antes del golpe militar. Para el lector brasileño, un pasaje del documento de Barbados parece muy familiar y contempla explícitamente la política indigenista brasileña: «El Estado debe definir la instancia pública nacional específica que será responsable de las relaciones con las entidades étnicas sobrevivientes en su territorio» (International Working Group on Indigenous Affairs, 1971, pp. 3-4).

En un proceso gradual de amnistía, se restablecieron los derechos políticos de Darcy Ribeiro e inició una trayectoria vinculada al político laborista Leonel Brizola (1922-2004) y al Partido Democrático del Trabajo (PDT), que lo llevó a ser senador y vicegobernador de Río de Janeiro. Solo décadas después, Darcy Ribeiro se reintegró al profesorado universitario y se jubiló de inmediato debido a su edad, sin ejercer jamás la docencia y sin participar en programas de posgrado, tutorizar ni coordinar investigaciones en antropología. Darcy Ribeiro participó activamente en la creación de la ABA en 1953, pero, debido al régimen militar, pasó más de una década sin asistir a las reuniones de la ABA tras su regreso a Brasil en la década de 1970, y nunca volvió a participar activamente en ella. Si bien sus libros —en particular el extenso y bien documentado estudio sobre la historia de los pueblos indígenas en Brasil y su situación actual: Ribeiro (1970)— se difundieron entre el público general, en aquel entonces no se leían con frecuencia en los programas de maestría o doctorado.

Llegando a los pueblos indígenas

El impacto de la *Declaración de Barbados* en la antropología brasileña llegó indirectamente a través de la acción del CIMI. Este organismo estaba vinculado a la Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), una entidad que, junto con otras organizaciones como la Orden de Abogados de Brasil (OAB) y la Asociación Brasileña de Prensa (ABI), buscaba defender las libertades individuales contra acciones arbitrarias del poder ejecutivo. Inspirado por la teología de la liberación y los pensadores de izquierda, el CIMI realizó cursos y seminarios, publicó libros y revistas, y rápidamente se identificó con el documento de Barbados con base en su crítica a la acción nefasta de las iglesias conservadoras. La primera publicación que pude localizar sobre el documento en portugués fue realizada en un volumen de 1981 por el teólogo Paulo Suess, quien fue secretario general del CIMI.

Tales debates no se limitaban al ámbito intelectual y universitario, sino que se basaban en la estructura nacional de la Iglesia católica y se expresaban en acciones elementales de las comunidades eclesiales de base. Así, el CIMI fue la raíz de las primeras movilizaciones de los pueblos indígenas en el país,

actuando mediante la organización de decenas de asambleas indígenas en diferentes zonas de Brasil. La primera asamblea indígena tuvo lugar en Mato Grosso en 1974 y la última, al final del régimen militar (1985). Los ideales de Barbados estuvieron presentes en iniciativas cuyo lema era: «La liberación de los pueblos indígenas debe ser realizada por ellos mismos, o deja de ser liberación»¹¹¹ (International Working Group on Indigenous Affairs, 1971, p. 8). El régimen tutelar impuso a las aldeas una dominación paternalista y monopolista, que evitaba informar a los indígenas de cualquier asunto ajeno a los intereses de la administración. Utilizaba exclusivamente a los antiguos jefes como mediadores, con quienes los funcionarios mantenían una relación de tutela y a quienes certificaban como «autoridades tradicionales».

En contraste, las asambleas indígenas organizadas por el CIMI buscaban movilizar a todo el colectivo, informando a los habitantes sobre sus derechos y fomentando el debate sobre sus necesidades con la más amplia participación. La cuestión de la tierra siempre ocupó un papel central, al igual que la educación y la atención médica. Este enfoque coincidió con las recomendaciones del documento de Barbados, y la forma en que se abordaron estos temas —sin la intervención de funcionarios ni de otras personas blancas— se convirtió en algo habitual en la vida política de las aldeas, siendo una inspiración permanente para el movimiento indígena.

Avances en la antropología

También estuvieron presentes en la reunión de Barbados tres jóvenes antropólogos brasileños, quienes por razones de seguridad personal no firmaron la Declaración. Se trataba de Sílvio Coelho dos Santos (1938-2008), de Florianópolis (Santa Catarina), quien era bastante cercano a Roberto Cardoso de Oliveira (1928-2006), con quien se formó en el curso de especialización organizado en el Museo Nacional de la Universidade Federal do Rio de Janeiro (1963) y quien cursaba su doctorado en la Universidad de São Paulo (1972);

111 Aquí utilizo una traducción del texto original del documento, escrito en español. La traducción que ha circulado ampliamente de un libro en inglés es diferente, y me parece menos fiel al tono contundente de la *Declaración de Barbados*: «Que los indígenas organicen y lideren su propio movimiento de liberación es esencial, o de lo contrario dejará de ser liberador» (Dostal, 1972).

Pedro Agostinho da Silva (1937-2022), portugués de nacimiento pero radicado en Bahía¹¹², quien completó su maestría en la Universidad de Brasilia (1968), y Carlos de Araújo Moreira Neto, muy cercano a Darcy Ribeiro, y quien trabajaba en la FUNAI, pero que tenía poca presencia en la universidad. Seguir las trayectorias de los dos primeros puede ayudarnos a comprender los impactos indirectos que el documento tuvo en la antropología brasileña, además de mostrar cómo se estructuró la disciplina en el país, al tiempo que indica especificidades regionales.

El primero, Sílvio Coelho dos Santos, siempre tuvo vínculos con la Universidad Federal de Santa Catarina (UFSC), a la que ingresó en la década de 1960 y en la que tuvo una presencia destacada por introducir el área de antropología. Mucho más tarde, en 1985, fue coordinador del programa de posgrado (maestría) en antropología social en la UFSC. Realizó investigaciones de campo con los indígenas xokleng (Santa Catarina) y publicó varios estudios sobre ellos (Santos, 1970, 1973 y 1997). También participó en proyectos aplicados orientados a cuestiones ambientales, en particular los impactos de la construcción de represas en los pueblos indígenas. En la década de 1980, organizó dos importantes reuniones sobre antropología y derecho en la UFSC, que resultaron importantes compilaciones para la aproximación de las dos disciplinas. Fue muy activo en la ABA y fue su presidente de 1992 a 1994.

El segundo, Pedro Agostinho da Silva, fue profesor de antropología en la Universidad Federal de Bahía (UFBA) desde la década de 1970. Fue uno de los creadores de una comisión de apoyo a los pueblos indígenas, la Associação Nacional de Ação Indigenista (ANAI-Bahia), y con sus estudiantes —y luego colegas profesionales— organizó un centro de investigación (Programa de Investigación sobre los Pueblos Indígenas del Nordeste Brasileño, PINEB) sobre los pueblos indígenas del Estado. Fue el editor de la primera compilación de artículos sobre los pueblos indígenas de Bahía (Agostinho, 1988), aunque realizó su investigación inicial en el Parque Indígena del Xingu en 1968, y luego estudió muchos aspectos de la cultura popular bahiana. Allí inició la investigación de campo con el Pataxó Há-há-hãe en los años de 1980, continuado en las décadas siguientes por su principal discípula y colaboradora, Maria Rosário Gonçalves de Carvalho.

112 No debe confundirse con su padre, el filósofo portugués Agostinho da Silva.

Ya en la década de 1970, el tercero, Carlos de Araújo Moreira Neto, asumió la dirección del Museo del Indio —órgano vinculado a la FUNAI—, donde creó un centro de documentación indígena, reuniendo materiales relacionados con el antiguo SPI ubicado en las dispersas unidades regionales. Elaboró una tesis sobre la administración y legislación indígena en el imperio (siglo XIX), y publicó un libro sobre la incorporación de los pueblos indígenas a la sociedad amazónica en el siglo XVIII (Moreira Neto, 1988).

Una aproximación entre las dos primeras trayectorias resulta de particular interés. Ambos fueron profesores en universidades públicas fuera del eje Río–São Paulo–Brasilia, ciudades donde se crearon los primeros programas de posgrado¹¹³. Desarrollaron o estimularon investigaciones vinculadas a la defensa de los intereses de los pueblos indígenas en sus estados: Sílvio Coelho a través de la investigación directa con los xokleng, Pedro Agostinho mediante un equipo de estudiantes y colegas del PINEB. Ambos compartían una profunda conciencia de los compromisos éticos en el ejercicio de la antropología, un tema que, anticipándose a Barbados por dos décadas, estuvo presente en las discusiones que llevaron a cabo la creación de la Associação Brasileira de Antropologia, sobre todo a través de las intervenciones de Darcy Ribeiro y Roberto Cardoso de Oliveira.

El antropólogo brasileño más activo e influyente de este periodo fue Roberto Cardoso de Oliveira. Él fue creador del Programa de Posgrado en Antropología Social (PPGAS) del Museo Nacional; coordinador del PPGAS en Brasilia durante 15 años; tras su jubilación, también profesor en Campinas, en la Universidad de São Paulo y en el CEPPAC-UNB¹¹⁴, y presidente de la ABA (1984-1986). No estuvo presente en Barbados, aunque en sus obras fue posible percibir —además de las preocupaciones éticas mencionadas anteriormente— muchos aspectos importantes de convergencia entre el documento de Barbados y su propio trabajo.

Razones circunstanciales pudieron haber causado esa ausencia: durante este periodo, se mudaba de Río de Janeiro a Harvard, donde en febrero de 1971 comenzaría una beca posdoctoral de un año con el antropólogo

113 Como se mencionó anteriormente, la maestría en Antropología en la UFSC fue implementada en 1985, mientras que, en la UFBA, la maestría en Ciencias Sociales recién comenzó en 1990, y la de Antropología, en 2007.

114 CEPPAC: Centro de Pesquisa e Pós-Graduação sobre as Américas, ahora Departamento de Estudos Latino-Americanos (ELA), Universidad de Brasilia (UNB).

británico David Maybury-Lewis (1929-2007). En ese momento, este último era una figura central en la antropología estadounidense y fue el fundador de Cultural Survival, una entidad constituida para llamar a los antropólogos a rendir cuentas sobre sus responsabilidades sociales con las poblaciones estudiadas. En 1976, Roberto Cardoso habló de una colaboración entre los antropólogos y las comunidades que estudiaban a través de una «antropología de la acción», como se imaginó en los marcos desarrollados por Sol Tax (1975). En 1981, Roberto Cardoso participó en la reunión organizada por la Unesco sobre los derechos de los pueblos indígenas, en la que se redactó la Declaración de San José¹¹⁵, que firmó junto con algunos de los participantes de la Primera Reunión de Barbados, entre ellos el etnólogo y escritor mexicano Guillermo Bonfil Batalla¹¹⁶, el periodista e historiador colombiano Víctor Daniel Bonilla y el antropólogo italo-peruano Stefano Varese. En ella, el etnocidio, caracterizado como «genocidio cultural», se define como un delito de derecho internacional y se menciona en la Convención para la Prevención y la Sanción del Delito de Genocidio (1948), adoptada por la Asamblea General de las Naciones Unidas. En un trabajo escrito sobre el indigenismo (Cardoso de Oliveira, 1972a), se refiere repetidamente a este documento, al que concede especial importancia.

Semillas: nuevas experiencias en etnografía

Una generación más joven de investigadores, que inició sus estudios en los programas de posgrado mencionados, se enfrentó a dilemas y respuestas muy similares a los que propugnaba la *Declaración de Barbados*. Por otro lado, como forma de ejercer la antropología, estos jóvenes dieron forma a una nueva experiencia de investigación de campo a largo plazo, estableciendo una sólida conciencia y compromiso con los pueblos indígenas. Se comenzó a trazar un horizonte diferente en cuanto a la investigación con estos pueblos, movilizan-do a los estudiantes de posgrado no solo en cuestiones estrictamente académicas, sino también en iniciativas que buscaban el bienestar de estas poblaciones.

115 «La Unesco y la lucha contra el etnocidio: declaración de San José, diciembre 1981», véase en https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000049951_spa.

116 Las reflexiones de este autor se pueden revisar en Bonfil Batalla (1970 y 1977).

Este es mi caso, ya que, en 1971, todavía estaba cursando una licenciatura en sociología en la Pontificia Universidad Católica de Río de Janeiro (PUC-RJ). En 1973, ingresé a la maestría en la UNB y al año siguiente comencé a investigar con el pueblo ticuna (Amazonas). Durante un corto periodo de dos años, la FUNAI mostró interés en colaborar con antropólogos de la UNB. Así, se llevaron a cabo proyectos de intervención por parte de algunos de mis profesores, todos ellos extranjeros: David Price para los nambikwara (Rondonia), Peter Silverwood-Cope (Río Negro) y Kenneth Taylor (Yanomami). Apoyándose en estos programas, la intención de la FUNAI era captar recursos del Programa de Integração Nacional (PIN) para sus acciones en áreas indígenas que serían atravesadas por las carreteras Transamazónica y del Perímetro Norte. Debido a la crisis petrolera internacional, la construcción de estas carreteras avanzó poco y los presupuestos asignados a ellas fueron suspendidos; de hecho, el cierre de estos proyectos fue exigido por sectores del organismo indigenista, incómodos con los objetivos y métodos que habían establecido.

En mi trabajo de campo, pude constatar la fuerte dominación mercantil que sufrían los indígenas, quienes se arrogaban las tierras habitadas desde el siglo XVIII, así como escuchar los dramáticos relatos de mis interlocutores sobre la violencia y el terror de los recolectores de caucho. Con motivo de un extenso censo de la población ticuna, pude conocer la diversidad de situaciones en las que vivían¹¹⁷, lo que originó un programa de asistencia alternativa que la agencia oficial indígena, FUNAI, se comprometió a implementar, el denominado Proyecto Ticuna (1975-1976) (Pacheco de Oliveira, 1987a). En él, se incluyeron casi todas las recomendaciones del documento de Barbados respecto a la forma deseable de acción del Estado brasileño. Este proyecto generó cambios importantes en la condición de los pueblos indígenas y creó un vasto programa que, a pesar de su implementación lenta y desordenada, sustituyó la ausencia de planificación administrativa y dificultó el ejercicio de una postura tutelar errónea. Debido a su impacto directo¹¹⁸, al establecer una unidad de asistencia a los pueblos indígenas dentro del *seringal más poderoso y violento*¹¹⁹ de la región, se

117 Esta experiencia fue también esencial para proponer una aproximación etnográfica a situaciones históricas; en mi tesis de maestría (1977) pretendía combinar el estudio de las variaciones de la cultura con los contextos ecológicos y la dominación interétnica.

118 Además de los productos académicos, véase Pacheco de Oliveira (1977 y 1988).

119 Un *seringal* es un área de extracción de *Hevea brasiliensis*, llamada así por una de las especies más extraídas en Brasil, la seringa.

forjó un fuerte vínculo de confianza, colaboración y amistad con los líderes de muchas aldeas indígenas. Muchos de ellos formarían, posteriormente, el Conselho Geral da Tribo Ticuna (CGTT) en 1981, la primera organización indígena de base local y étnica creada en Brasil. Fue esta asociación la que condujo a la lucha por la tierra, que finalmente concluyó en 1992 con la demarcación de casi un millón de hectáreas (Pacheco de Oliveira, 1987a), el desarrollo paralelo de programas educativos en una lengua indígena y la fundación del Museo Magüta¹²⁰.

Poco tiempo después, una nueva demanda llegó a la UNB. El gobierno del recién creado estado de Acre había solicitado a la FUNAI información e intervención en asuntos indígenas. El organismo indígena, que había estado casi completamente ausente en ese estado, se interesó en apoyar la investigación preliminar sobre las poblaciones indígenas. El estudio realizado sobre los kaxinawá por Terri Vale de Aquino, un excolega de la PUC-RJ, quien también estudiaba su maestría en la UNB, fue esencial para todas las acciones indigenistas realizadas en Acre, oficiales o no. La Comisión Pro-Indio de Acre (CPI-AC), fundada en 1979 con su participación, comenzó a realizar importantes proyectos para apoyar al movimiento indígena en el área de la educación intercultural y, más recientemente, en el área de la gestión ambiental. Terri Vale de Aquino también ejerció una gran influencia en el desarrollo de trabajos e investigaciones etnográficas en colaboración con pueblos indígenas (Aquino, 1977), así como a través de quienes continuaron consolidando un nuevo modelo de investigación y acción indígena. Además, puso en práctica una experiencia narrativa bastante original sobre los pueblos indígenas de Acre, a partir de crónicas y artículos producidos a lo largo de casi dos décadas (Aquino, 2013).

Con el objetivo de resolver los problemas administrativos que se planteaban en otras regiones, la FUNAI contactó a la USP. Se animó a algunos estudiantes del profesor Lux Vidal¹²¹ a realizar investigaciones en regiones donde la administración indígena enfrentaba nuevos desafíos. En un caso, se trató de la tenaz insistencia de las familias guaraníes de Mato Grosso do Sul, reubicadas por la FUNAI en reservas indígenas existentes, para regresar a sus antiguas

120 Los magüta fueron los primeros hombres rescatados del arroyo Evare por el héroe cultural Dyoi. Durante las movilizaciones de la década de 1980, el término se adoptó como autodenominación y, posteriormente, se utilizó para nombrar el museo creado en 1991. Para conocer la historia de este museo, véase Pacheco de Oliveira (2012).

121 Para un perfil de las actividades de Lux Vidal y sus estudiantes, véase Tilkin Gallois (2010).

tierras, ahora bajo el control de agricultores que afirmaban poseer títulos de propiedad. Rubem Thomaz de Almeida («Rubinho») visitó inicialmente a los guaraníes de Paraguay y conoció el Proyecto Paî-Tavyterá (PPT). Allí forjó fuertes lazos de amistad con Georg y Friedl Grünberg, así entró en contacto con los principios de Barbados.

Interrumpiendo sus estudios, Thomaz de Almeida se estableció en Mato Grosso do Sul, donde creó una organización no gubernamental (ONG), conocida como Proyecto Kaiowá-Ñandevá (PK-Ñ), que apoyaba actividades agrícolas desarrolladas por indígenas mediante la distribución de semillas y subsidios, y contribuía a viabilizar la estabilización de grupos locales (*tekoha*). Posteriormente, ingresó a la maestría del Museo Nacional y su tesis consistió en una profunda restitución analítica de dicha experiencia (Almeida, 2001). Su investigación continuó con el trabajo de Fabio Mura (2019), Alexandra Barbosa da Silva y, en particular, del antropólogo indígena Tónico Benites (2012), todos doctores del PPGAS del Museo Nacional, bajo la supervisión académica de João Pacheco de Oliveira. Rubinho falleció en 2018 y, cumpliendo su voluntad, fue enterrado en la tierra indígena de los kaiowá (Barbosa da Silva, 2018).

En otro caso, la cuestión que inicialmente motivó la aproximación de la FUNAI fue el paso de ferrocarriles y líneas de transmisión eléctrica, derivadas de la extracción de minerales en la región de Grande Carajás, por áreas indígenas de Maranhão (MA) y Pará (PA). En este tipo de circunstancias hubo recursos para la FUNAI y para los indígenas provenientes de la compensación pagada por Vale do Rio Doce, empresa estatal responsable del proyecto siderúrgico de Carajás. Los jóvenes estudiantes involucrados fueron Gilberto Azanha, Maria Elisa Ladeira e Iara Ferraz, quienes realizaron investigación y acción indigenista, los dos primeros entre los krahô (MA) y el tercero entre los gavião (PA). De manera similar, en este caso se creó una ONG, el Centro de Trabalho Indígena (CTI), que transfirió recursos para pequeños proyectos realizados con estos y otros pueblos¹²². Gilberto Azanha (1984) defendió su tesis de maestría en la USP sobre los krahô (MA) y María Elisa Ladeira (2001) defendió su tesis doctoral en sociolingüística sobre aspectos de la educación

122 Además de estudiantes, María Inês Ladeira, Virginia Valadão, el fotógrafo Vincent Carelli, entre otros, también participaron en el CTI en diferentes momentos. En consecuencia, el CTI emprendió actividades indígenas con otros pueblos de Mato Grosso do Sul, la Amazonía y el sureste. Entre ellos, cabe destacar a María Inês Ladeira, quien realizó una extensa investigación con los mbiá-guaraníes en la costa atlántica.

terena. Iara Ferraz (1998), también orientada por João Pacheco de Oliveira, continuó su trabajo de doctorado en el PPGAS del Museo Nacional¹²³. En 1978, una iniciativa del ministro del Interior del gobierno del general Geisel propuso por decreto la «emancipación de los indígenas» (de hecho, pretendía retirarles el derecho de acceso a las tierras colectivas). El contexto político ya era muy diferente al de principios de la década, con mayor libertad de expresión y asociación, y un relativo fortalecimiento de los partidos políticos y los procesos electorales. El texto del decreto provocó una amplia reacción pública, especialmente entre estudiantes universitarios, periodistas y abogados, todos preocupados por la protección de los derechos civiles frente a un gobierno autoritario y represivo.

En los años siguientes, varias ciudades brasileñas reforzaron o formaron grupos y comisiones permanentes de apoyo indígena, que asumieron las más diversas formas. Algunas de estas, con el tiempo, se convirtieron en las principales ONG indígenas (ANAI-RS, CTI-SP, ISA, ANAI-BA, CPI-Acre). El CIMI fue parte fundamental de esta movilización, junto con otras asociaciones vinculadas a las Iglesias católica, luterana y ecuménica, como fue el caso de la Operación Anchieta (OPAN, más recientemente rebautizada como Operación Amazonía Nativa), el Centro Ecuménico de Documentación e Información (CEDI, cuyo grupo indígena creó el ISA, Instituto Socioambiental) y el Consejo de Misión entre los Pueblos Indígenas (COMIN).

Debido a las reacciones negativas que generó a nivel nacional e internacional, el decreto de emancipación fue suspendido y nunca fue aprobado ni implementado por el Gobierno. Sin embargo, las respuestas que generó crearon una importante bandera política —la demarcación de las tierras indígenas—, que tuvo una gran acogida en la opinión pública, convirtiéndose en un derecho colectivo e incuestionable de estas poblaciones. Asimismo, los jóvenes estudiantes de antropología y ciencias sociales ya no se alineaban con los principios del indigenismo defendidos por el antiguo SPI y difundidos por Darcy Ribeiro, y mucho menos con los implementados por la FUNAI.

123 Pido disculpas por no mencionar otras experiencias enriquecedoras que combinaron investigación e intervención, ya que el presente trabajo es una visión general del tema.

Después de 1988

La nueva generación de interesados en las cuestiones indígenas comenzó a crear alternativas al indigenismo oficial a través de ONG e investigaciones relacionadas con las demandas indígenas. La llamada «transición democrática» (1980-1984) culminó en 1985, con el establecimiento del primer gobierno civil. A esto le siguió un periodo de reorganización de las instituciones democráticas, con la convocatoria de una asamblea nacional constituyente. La Constitución de 1988 inauguró un nuevo orden judicial que impactaría en el establecimiento de legislación complementaria y la adecuación progresiva de las normas y procedimientos administrativos.

En las dos décadas siguientes (1990 y 2000), nuevas fuerzas actuaron en defensa de las demandas indígenas. La Procuraduría General de la República (PGR), transformada en un organismo de control de la ampliación de la Ley —y del propio ejecutivo—, comenzó a supervisar de cerca el control y el cumplimiento de la legislación indígena exigiendo, especialmente a la FUNAI, compromiso y adaptación en el cumplimiento de los preceptos constitucionales. Paralelamente, el ambientalismo europeo ejerció una creciente presión sobre la protección ambiental de la Amazonía, lo que condujo al establecimiento de programas de cooperación internacional para la demarcación y protección de las tierras indígenas —incluso dentro de la propia FUNAI—. Los pueblos y organizaciones indígenas, reconocidos como sujetos plenos de derechos, comenzaron a surgir en gran número y a ser elegibles para financiación en proyectos de agencias de cooperación internacional.

Las organizaciones no gubernamentales se convirtieron en mediadoras potenciales en estas conexiones, lo que les permitió competir con las agencias estatales. Para adaptarse a las nuevas demandas de financiación, que ya no se centraban en la protección de los derechos humanos, sino en la defensa de los recursos ambientales y el etnodesarrollo, se animó a las ONG a profesionalizar gradualmente a su personal clave y a participar activamente en foros internacionales de debate.

Evidentemente, este cambio social y político tuvo consecuencias para las universidades, la investigación y la enseñanza de la antropología. Durante el régimen militar, la investigación de campo con pueblos indígenas era difícil de realizar: era costosa, implicaba trabajo de campo y no existían canales

de financiación específicos para la investigación en ciencias sociales¹²⁴. A finales de la década de 1980 y durante la década siguiente, surgieron fuentes específicas para la financiación de proyectos científicos colectivos más ambiciosos. Esto ocurrió en el Museo Nacional (Fundación Ford, FINEP y CNPq) y en la USP (FAPESP)¹²⁵. Sin embargo, los caminos que siguieron los equipos de investigación recién formados fueron muy distintos. Algunos antropólogos retornaron a directrices estrictamente académicas, en particular en diálogo con el estructuralismo francés, y buscaron la inserción de la nueva producción brasileña —clasificada preferentemente como «etnológica» para diferenciarla de otras líneas de investigación de la antropología brasileña— en el circuito internacional del «americanismo». En la mayoría de los casos, estas obras tuvieron poca o ninguna influencia en la esfera pública, no generaron cambios en el trabajo antropológico ni tuvieron implicaciones en la construcción de nuevos temas, objetos o métodos de investigación, que continuaron dictados por las orientaciones y agendas de las antropologías metropolitanas.

Otros, en cambio, estimulados por Barbados, por diversos movimientos de la antropología mundial ajenos al circuito de los estudios americanistas, por pensadores nacionales y, naturalmente, por las experiencias brasileñas de las décadas de 1970 y 1980, desarrollaron un enfoque histórico y mantuvieron una profunda sintonía con la situación política. Para una generación de antropólogos que inició su vida académica en la década de 1980, se abrió un nuevo continente para la investigación científica como resultado de desafíos políticos e intelectuales, completamente diferente de los enfoques culturalistas implementados en el pasado o puestos en práctica en investigaciones arbitrarias y superficiales, dictadas exclusivamente por agendas y modismos internacionales.

124 Un reflejo de ello fue que el área de mayor concentración de disertaciones en el PPGAS del Museo Nacional fue la de antropología urbana, que utilizó la propia ciudad de Río de Janeiro como laboratorio.

125 La Financiadora de Estudios y Proyectos (FINEP), el Consejo Nacional de Desarrollo Científico y Tecnológico (CNPq) y la Fundación de Apoyo a la Investigación Científica del Estado de São Paulo (FAPESP). Todos ellos son organismos públicos.

Una antropología inspirada en los desafíos de su tiempo

Un pasaje del documento de Barbados llega incluso a postular: «Corresponde al antropólogo [...] volverse hacia la realidad local y teorizar a partir de ella, para superar la condición subordinada de meros verificadores de teorías ajenas»¹²⁶. Esta es una cuestión que Darcy Ribeiro abordó con frecuencia en entrevistas y debates¹²⁷. Es importante destacar, sin embargo, que estudios como los que entonces exigía se realizaban, de hecho, en universidades, en diálogo con otras áreas temáticas de la antropología mundial, como la antropología política, la etnicidad, la antropología del colonialismo, la historia de la ciencia y el pensamiento crítico. En este texto, conviene recordar algunos de los nuevos objetos y temas de investigación desarrollados por este segundo grupo, al que, naturalmente, pertenezco.

El tema más abarcativo fueron las disputas y los procesos sociales que involucraron la formación de territorios étnicos. En el Museo Nacional, de 1986 a 1994, con el apoyo de la Fundación Ford y el CNPQ, se llevó a cabo un proyecto de monitoreo de tierras indígenas —Proyecto de Estudio sobre Terras Indígenas (PETI)—, que implicó un amplio relevamiento de toda la documentación relacionada con el asunto que se encontraba en los archivos de la FUNAI, el SPI, el INCRA, otras entidades públicas y periódicos. Se publicaron libros y revistas, se concibieron cuatro atlas y una docena de disertaciones y tesis dentro de este amplio movimiento de investigación.

El enfoque general se centró en los procesos de territorialización, es decir, cómo las familias y grupos indígenas se relacionan con el territorio, transformándolo con base en una comunidad política, una identidad cultural y recursos compartidos (Pacheco de Oliveira, 2016a). Esto instituyó un nuevo campo de estudio dentro de la antropología brasileña, en contraposición a un

126 También en este caso, por las razones ya mencionadas, preferí seguir una traducción directa del original en español. La versión que circula en inglés dice: «Los antropólogos tienen la obligación [...] de generar nuevos conceptos y categorías explicativas a partir de la realidad social local y nacional para superar la situación subordinada del antropólogo, considerado como un mero “verificador” de teorías ajenas» (Dostal, 1972).

127 En el capítulo titulado «Una antropología comprometida con el destino de los indígenas. Darcy Ribeiro como antropólogo» del presente libro, retomo el acalorado debate que se desató a principios de la década de 1980 entre Darcy Ribeiro y Roberto DaMatta, entonces coordinador del PPGAS del Museo Nacional. Para el primero, una parte de los antropólogos trasplantaba mecánicamente las condiciones de producción de sus colegas metropolitanos, intentando repetir patrones y teorías científicas que no respondían a los dilemas brasileños.

enfoque sincrónico y objetivador, estrictamente relacionado con el estudio aislado de las culturas.

Como se evidenció en un *dossier* reciente que contiene estudios sobre diez pueblos indígenas de todo el país (Pacheco de Oliveira, 2018), las investigaciones sobre el contexto político más amplio de la lucha por el establecimiento de territorios étnicos revelan aspectos completamente ausentes en los estudios americanistas. En ellos, la cultura y la organización social ya no aparecen como manifestaciones de la resiliencia de una tradición ancestral, sino como procesos complejos de actualización de memorias en contextos sociales transformados; es decir, como fenómenos dinámicos que requieren la referencia a conflictos ocurridos a múltiples escalas, así como el estudio de las estrategias y proyectos político-identitarios diseñados por estas colectividades.

Se puede considerar que el importante proceso de etnogénesis de las poblaciones indígenas en diversas regiones del país ayudó a alterar radicalmente la representación de los pueblos indígenas en Brasil. Estos ya no pueden limitarse a pequeñas poblaciones aisladas de la selva amazónica, sino que requieren poblaciones campesinas abarcadoras que reasuman identidades culturales y se conviertan en sujetos políticos de gran importancia para el movimiento indígena actual (Pacheco de Oliveira, 2004a).

Un segundo punto fue el surgimiento de otro género de producción académica, los llamados «informes» y «experiencia antropológica». La demanda de estos estudios surgió de los procesos administrativos para el reconocimiento de tierras indígenas, que exigían que la delimitación propuesta de una parcela de territorio nacional se justificara cuidadosamente mediante estudios antropológicos que demostraran inequívocamente el derecho de una comunidad indígena al área reclamada. Dado que dichos estudios buscaban subsidiar decisiones del Poder Ejecutivo o Judicial, se hicieron públicos y fueron ampliamente debatidos por abogados y especialistas contratados por quienes se oponían a estas demandas. Con frecuencia, los llamados «informes de identificación de tierras indígenas» contenían datos etnográficos muy sólidos y análisis de suma relevancia sobre la organización social y la cultura de esa población. Debido a su extensión, consistencia etnográfica y documentación compilada, estos trabajos eran similares o, incluso, superiores a las tesis de maestría.

En la mayoría de los casos, la ABA participó en estos procesos, recomendando a los antropólogos más cualificados para brindar dicha experiencia,

además de organizar debates en universidades, simposios y congresos, de los cuales surgieron diversas publicaciones (Pacheco de Oliveira, Mura y Barbosa da Silva, 2015). También se realizaron estudios similares para la definición de áreas pertenecientes a comunidades *quilombolas*¹²⁸ y poblaciones tradicionales. El tercer enfoque de estudio buscó comprender a fondo las relaciones de dominación. Los lazos de dependencia económica y política forjados entre las comunidades y la agencia indígenas se consideraron a través de la noción de «régimen tutelar» (Pacheco de Oliveira, 1988), cuya especificidad resultó de una retórica benévola de «protección y asistencia», que se refería a principios supuestamente fraternales y humanitarios. Si su aparente legitimidad provenía de esto, su poder provenía de una división radical de la humanidad en «contemporánea» y «primitiva», entre sujetos nacionales y tribales, que aseguraba a los primeros el ejercicio de un mandato autocrático y arbitrario concebido como natural. La singularidad del «régimen tutelar» derivaba de una paradoja constitutiva, en la que los indigenistas a veces protegían, a veces reprimían y a veces defendían los intereses del tutelado o los de terceros, de modo que, para cualquiera de estas alternativas, eran inmunes a las reacciones de quienes supuestamente representaban.

Las reflexiones sobre la tutela también inspiraron numerosos trabajos etnográficos y análisis sobre diversos aspectos de la administración pública brasileña. El concepto de «poder tutelar», inicialmente aplicado al estudio del SPI por Antonio Carlos de Souza Lima (1995), fue posteriormente aplicado por los estudiantes que dirigió en diversos estudios sobre instituciones gubernamentales que se autopresentaban como filantrópicas —para proteger a menores, mujeres y poblaciones periféricas—, e incluso agencias de cooperación internacional. Una comprensión antropológica del pasado y una conciencia dinámica del presente son las señas de identidad de una antropología brasileña que se considera necesariamente histórica. Un cuarto aspecto a destacar es que la propia historia de Brasil se está repensando a partir de estudios sobre pueblos indígenas. Un volumen reciente formula claramente que la formación nacional solo puede comprenderse partiendo

128 Se trata de comunidades afrobrasileñas que, de acuerdo con el artículo 2 del Decreto Federal 4.887 de 2003, son consideradas remanentes de los *quilombos*: «Grupos étnico-raciales, según criterios de autoatribución, con trayectoria histórica propia, dotados de relaciones territoriales específicas, con presunción de ascendencia negra asociada a la resistencia a la opresión histórica sufrida».

de la relación con los pueblos indígenas, en una larga cadena de situaciones fronterizas que configuran las instituciones y prácticas que han llegado a caracterizar al país en la actualidad. Las perplejidades de las teorías sobre Brasil, elaboradas por historiadores y sociólogos, solo podrán superarse cuando los pueblos indígenas dejen de ser el punto ciego de estas interpretaciones (Pacheco de Oliveira, 2019a).

Transformar las autorrepresentaciones nacionales no es algo que se pueda lograr con un libro o un enfoque teórico. Como gran tarea colectiva, un proyecto interinstitucional e interdisciplinario propone reexaminar los otros soportes que podemos descubrir en torno a la memoria nacional¹²⁹. Esta es una actividad que une a antropólogos, historiadores, escritores y educadores, pero que se está potenciando enormemente con la incorporación de intelectuales, docentes y estudiantes indígenas. Hoy en día, el número de indígenas que participan en la docencia universitaria ya supera los 50 000, lo que corresponde a alrededor del 6% de la población indígena. Ya contamos con algunos antropólogos indígenas que han completado sus doctorados y muchos más siguen este camino. Para la antropología y la ciencia que se produce en el país, esto ofrece una enorme posibilidad de desarrollo científico original.

Repercusiones de *Barbados* en la antropología brasileña

La *Declaración de Barbados* se opuso firmemente a las políticas estatales y acciones misioneras que, directa o indirectamente, causaron el genocidio o etnocidio de los pueblos indígenas de América Latina. Indicó directrices para avanzar hacia formas de coexistencia más justas y democráticas, que permitirían cambios en la condición de los pueblos indígenas dentro de los Estados nacionales, marcados por el racismo estructural y la intolerancia hacia la diversidad étnica. Hoy en día, los pueblos indígenas son mucho más fuertes y cuentan con instrumentos jurídicos más sólidos para la protección de sus derechos¹³⁰.

129 Véase www.osbrasisesuasmemorias.com.br para más de 200 biografías indígenas disponibles en línea.

130 Sin embargo, la situación política y económica en la que estamos entrando en la tercera década del nuevo milenio trae lamentablemente de vuelta muchas amenazas similares a las de los años setenta. Tal vez por eso el documento sigue causando tanto impacto en nosotros y debería servir de lectura para la generación de estudiantes que buscan la antropología.

El documento también contenía duras críticas a una antropología culturalista y conservadora, que ignoraba el drama que viven, específicamente, los pueblos indígenas. Define el cientificismo como «aquello que niega cualquier vínculo entre la investigación académica y el destino de los pueblos que constituyen el objeto de esta misma investigación, evadiendo así la responsabilidad política que este conocimiento conlleva»¹³¹. Esta crítica va mucho más allá de la actitud dominante en algunas universidades y museos durante las dictaduras de América del Sur y Centroamérica, y se aplica también a los centros hegemónicos de producción antropológica, establecidos en antiguos o nuevos imperios coloniales.

La experiencia brasileña ofrece ciertos aspectos que pueden ser beneficiosos para la reflexión. El surgimiento de la antropología en la década de 1950, materializado en la coordinación entre investigadores que dio lugar a la fundación de la ABA (1953), ya había aclarado la dimensión de la responsabilidad de los científicos y la preocupación ética que debía guiar su trabajo¹³². La evidencia de esto fue la suspensión de las actividades de la ABA tras el golpe militar de 1964; los congresos de la ABA no se reanudaron hasta doce años después (1976).

A pesar de la persecución y las restricciones dentro de las mismas universidades, la docencia y la investigación en antropología continuaron como actividades individuales y aisladas. En algunos lugares, como el Museo Nacional, la USP y la UNB, la apertura de cursos de posgrado constituyó un nuevo auge. Se activaron vínculos con antropologías hegemónicas, lo que proporcionó muchos beneficios en la formación de antropólogos y estimuló nuevas investigaciones. En contraste, la originalidad de la experiencia de la década de 1950 quedó atrás, y su carácter pionero, rara vez, se destacó en términos de las antropologías metropolitanas contemporáneas.

Es urgente que el desarrollo de la disciplina en Brasil revise su proyecto creativo y no desestime experiencias enriquecedoras, como las de la

131 Nuevamente, se insertó una traducción directa del español en el texto. La traducción que circula en inglés dice: «Lo cual niega cualquier relación entre la investigación académica y el futuro de los pueblos objeto de dicha investigación, eludiendo así la responsabilidad política que dicha relación conlleva e implica». Al cambiar el término «destino» por «futuro», esta traducción parece debilitar la oración.

132 Véase Pacheco de Oliveira (2016a) para un análisis del componente ético presente en las intervenciones de Darcy Ribeiro, Roberto Cardoso de Oliveira y Eduardo Galvão, con ocasión de las primeras reuniones de la ABA, y el posterior compromiso social que se convertiría en una marca constante de esta entidad, que siempre funcionó como el lugar de creación de un sujeto colectivo y de la voz política de los antropólogos como ciudadanos.

investigación-acción de las décadas de 1970 y 1980 —a menudo desestimadas como extracurriculares—, que pueden indicar distintas maneras de hacer etnografía y producir antropología. Incorporar este legado, en paralelo con la práctica de la antropología como disciplina universitaria, contribuye a enriquecerla como proceso de conocimiento y transformación.

En algunas zonas de Brasil, donde se asentaron los participantes del primer encuentro de Barbados, la práctica de la disciplina adquirió características distintivas. Este es el caso de la UFSC, que aún hoy, con su diversificación de objetos y temas de investigación, sigue reafirmando su compromiso ético y político con la investigación como parte integral de su programa; así como el de la UFBA, que sigue valorando la naturaleza colectiva de la investigación y las repercusiones sociales y políticas que de ella se derivan, de forma similar a lo ocurrido en los estudios etnográficos realizados en el PINEB o el Centro de Estudios Afro-Orientales (CEAO). Las experiencias que asociaron la investigación antropológica a la acción indigenista, realizadas por jóvenes egresados de los primeros cursos de posgrado (décadas de 1970 y 1980), posibilitaron el surgimiento de alternativas al régimen tutelar, instituyéndose las ONG de larga vida y fuerte arraigo local, como la Comisión Pro-Indio de Acre, el PKÑ y el CTI. Sin embargo, la repercusión a nivel académico fue limitada, con dificultades para establecer un diálogo entre sus ricas experiencias de campo y los debates más críticos de las antropologías metropolitanas o los cursos de posgrado brasileños. Algunos trabajos continuaron sin una comunicación directa con la antropología practicada en los estudios de posgrado y no fueron absorbidos por las universidades públicas, ni siquiera por las instituciones regionales. El ejercicio de una postura «activista» —como se le denomina en Estados Unidos— continuó traducándose en la enseñanza de la disciplina como «antropología militante», «comprometida» o «práctica», y se consideró menos importante que ella para fines estrictamente académicos¹³³.

Una excepción a esto es el Museo Nacional, donde un laboratorio de investigación¹³⁴, coordinado por João Pacheco de Oliveira y Antonio Carlos

133 Hoy en día, existe una curiosa asociación entre la investigación que se define estrictamente como académica y el apoyo local a las ONG altamente profesionalizadas, que establecen mediaciones prácticas entre investigadores y comunidades indígenas. El encuentro etnográfico se ve así doblemente desprovisto de su dimensión política, debido a las restricciones a la agenda impuestas por las ONG, que Ferguson (1990) describe como «máquinas antipolíticas», y a las directrices de carácter exclusivamente académico.

134 Anteriormente conocido como Projeto Estudo de Terras Indígenas (PETI, Proyecto de Estudio de Tierras Indígenas, 1985-1994), posteriormente renombrado Laboratório de Pesquisa em

de Souza Lima, ha establecido un nicho favorable para la transmisión y el ejercicio de este tipo de conocimiento antropológico, que combina prácticas de investigación, enseñanza y usos sociales de la antropología. Por un lado, esto ha llevado al surgimiento de sucesivas generaciones de investigadores que heredan protocolos de trabajo y una historia común, en la medida en que la etnografía recientemente cruzó la barrera étnica, con investigaciones realizadas por jóvenes antropólogos indígenas, como Tónico Benites, kaiowá; Luiz Eloy Amado, terena; Bartolomeu Cicero da Silva, pankararu; entre otros. Por otro lado, estos nuevos patrones de trabajo han impulsado la investigación en otras áreas de la antropología más allá del tema indígena, incluyendo políticas públicas, instituciones gubernamentales y ONG, el estudio de la juventud, las mujeres, las relaciones étnico-raciales y las periferias urbanas.

Observaciones finales

La antropología ha cambiado mucho en las últimas cinco décadas y ha progresado enormemente en cómo concebimos y hablamos del Otro. Hoy en día, el ejercicio de la disciplina permite un esfuerzo activo para incorporar y dar densidad a la voz del Otro, lo que posibilita la creación de textos más respetuosos y polifónicos.

¿Hasta qué punto puede inspirarnos hoy la crítica al cientificismo formulada en el documento de Barbados? Incluso los importantes cambios de las últimas décadas en la antropología parecen tímidos ante el desafío planteado en 1971. «La antropología que se requiere ahora en América Latina no es la que considera a las poblaciones indígenas como meros objetos de estudio, sino la que las percibe como pueblos colonizados y se compromete con su lucha por la liberación» (International Work Group for Indigenous Affairs, 1971). La categoría de «liberación», común en el léxico político y filosófico de las décadas de 1960 y 1970, suena poderosa y seductora. Nos recuerda que la antropología requiere no solo una apertura al Otro, sino también una transformación del propio acto de conocimiento, alejándose de una postura objetivadora hacia una que podría ser dialógica y libertaria.

Etnicidade, Cultura e Desenvolvimento (LACED, Laboratorio de Investigación en Etnicidad, Cultura y Desarrollo).

La construcción de la antropología en Inglaterra, como práctica de investigación y disciplina universitaria, recomendó desvincular los aspectos morales y administrativos del trabajo etnográfico (Malinowski, 2014 [1922]; Evans-Pritchard y Fortes, 1970 [1940]) como medio para liberarse de las posturas etnocéntricas de las religiones occidentales. En contraste radical, los importantes esfuerzos por construir una ciencia social en América Latina pusieron en marcha opciones muy diferentes. En estos casos, la consolidación de la antropología fue de la mano de un enfoque ético hacia los «otros dentro de la nación» y de esfuerzos por construir una ciudadanía más inclusiva. Esta es una hipótesis crucial para comprender la construcción de la antropología como un proceso histórico plural. En este sentido, la *Declaración de Barbados* no es un hecho único y disonante en la formación de comunidades científicas en esos países, sino que se nutre de formulaciones analíticas e investigaciones que tuvieron lugar en Colombia, México y Brasil, pero también en otros países de América Latina.

No sería posible olvidar los aportes de Orlando Fals-Borda (1925-2008) y toda una perspectiva de «investigación acción participativa» iniciada por él, que llevó a la fundación de la Facultad de Sociología (1959) de la Universidad Nacional de Colombia y muchas otras iniciativas de ciencias sociales y activismo. En México, diversos autores de distintas áreas del conocimiento han desarrollado otros referentes para la investigación social, como el antropólogo Ángel Palerm (1917-1980), el filósofo Enrique Dussel (1934-2023), el politólogo Pablo González Casanova (1922-2023), el sociólogo Rodolfo Stavenhagen (1932-2016), entre otros.

En Brasil, algo similar ocurrió con el trabajo de los antropólogos Darcy Ribeiro (1922-1997) y Roberto Cardoso de Oliveira (1928-2006), el educador Paulo Freire (1921-1997), los sociólogos Guerreiro Ramos (1915-1982) y Florestan Fernandes (1920-1995), y el geógrafo Josué de Castro (1908-1973), por nombrar solo algunos. Cabe destacar también que el compromiso de los antropólogos con el destino de las poblaciones indígenas estudiadas se reiteró, expresado en las primeras reuniones de la ABA (1957). Joanne Rappaport (2020) realizó recientemente una investigación importante y exhaustiva sobre el trabajo de Orlando Fals-Borda y la investigación-acción participativa. Cabe reiterar, sin embargo, que no se trata de hechos aislados, sino de amplios movimientos intelectuales y sociales que criticaron la dependencia política de

estos países respecto de Estados Unidos y su inserción en un sistema internacional de división del trabajo y hegemonías.

Otro horizonte para la antropología y las ciencias sociales fue tema de debate en congresos e iniciativas latinoamericanas. Se generaron diálogos e influencias mutuas entre muchos de los autores mencionados. Esto se reflejó directamente en la reunión de Barbados a través de la presencia de Víctor Daniel Bonilla¹³⁵ y Gonzalo Castillo Cárdenas¹³⁶, profundamente vinculados a La Rosca de Investigación y Acción Social¹³⁷, en la que Fals-Borda también participó activamente (Bonilla *et al.*, 1972). Stefano Varese¹³⁸ fue el autor de una magnífica etnografía del pueblo indígena campá del Perú: *La sal de los cerros* (Varese, 1968), una obra que presenta con toda su fuerza la creatividad de estos indígenas en la política y en la explotación de los recursos ambientales.

Además, Darcy Ribeiro ya había escrito obras con una orientación muy distinta a las tradiciones y expectativas metropolitanas (Ribeiro, 1970, entre otras). En particular, en textos y entrevistas posteriores, Ribeiro polemizó contra los antropólogos vinculados a los cursos de posgrado —consolidados en el país en la década de 1970—, que generalmente se centraban en bibliografías extranjeras y provenían principalmente de antropologías hegemónicas.

Hay mucha investigación por realizar sobre las obras y autores de esta ciencia social que precedió a la *Declaración de Barbados* y que, en cierto modo, la sustentó, permitiéndole tener una amplia repercusión en diversas áreas del conocimiento y la vida social. Sus presupuestos, anunciados por la retórica de Barbados, deben ser reexaminados, ya que plantean cuestiones de interés contemporáneo.

Las cuestiones éticas y la dimensión política son esenciales, hoy en día, para la práctica de la etnografía y para el uso y la difusión de los resultados

135 Víctor Daniel Bonilla es un escritor y periodista colombiano nacido en 1933. Su libro sobre las relaciones entre la misión capuchina y los indígenas amazónicos tuvo gran impacto (Bonilla, 1968).

136 Gonzalo Castillo Cárdenas fue un teólogo protestante y activista social. Escribió sobre Manuel Quintín Lame Chantre (1880-1967), líder indígena colombiano que, en 1914, intentó formar una república indígena independiente (Lame Chantre, 1971).

137 Grupo de investigadores y activistas que funcionó a principios de la década de 1970 en diversas localidades de Colombia, con el propósito de cooperar con organizaciones indígenas y campesinas en la reconstrucción de la memoria y la defensa de los derechos territoriales. «La rosca» es una expresión catalana que indica un movimiento que entrelaza y une inexorablemente dos actividades: la investigación y la acción social.

138 Para una cuidadosa trayectoria biográfica de Stefano Varese, véase Favier (2023).

de la antropología. El documento de Barbados y sus repercusiones contribuyeron, en el contexto latinoamericano, a moldear actitudes y establecer una investigación ejemplar que contrastaba radicalmente con la etnología americanista, que prestaba poca atención a la situación colonial y al drama que esta conllevaba para las poblaciones indígenas allí incorporadas. La declaración llamó la atención de los antropólogos que trabajan en América Latina sobre la dimensión ética y los aspectos políticos de la investigación y los debates que aparentan ser puramente académicos.

Los procesos de ocultación del Otro, de anulación de su historia y las múltiples formas de objetivación que acompañaron la institucionalización de la antropología deben investigarse rigurosamente. Lejos de concebirse como un ejercicio exclusivo de la razón, capaz de inferir leyes y hacer predicciones, la antropología puede concebirse como un instrumento de crítica cultural y de descolonización de las prácticas de conocimiento. El reto para el futuro es construir una antropología concebida como una experiencia radicalmente dialógica y consciente de su carácter histórico y situado. Ojalá contribuya a una visión más global de la historia mundial y a un replanteamiento de los fundamentos eurocéntricos de la propia antropología.

Por una academia sin muros y una antropología dialógica¹³⁹

De inicio debo aclarar dos puntos: primero, que me limito a ser un aprendiz de los mundos indígenas, así como un aliado en todas sus luchas. Aunque los indígenas reconocen la profundidad de este compromiso —un líder e intelectual tukano me presentó en una mesa redonda diciendo que «era un antropólogo que siempre estaba del lado de ellos, incluso en aquellas ocasiones en que todos los demás les faltaban y se colocaban de fuera»—, no participo en la condición de indígena. Segundo, como hablo a partir de la antropología brasileña, traigo experiencias que pueden ser muy distintas y contrastantes en términos históricos y conceptuales, lo que puede ser otro riesgo y desafío.

Entiendo y comparto plenamente el objetivo de los organizadores de destacar el valor integral de los conocimientos de colectivos que en el pasado fueron tomados únicamente como objetos de la antropología. Al contrario, debemos aprender con sus elevados estándares éticos y la sabiduría de sus políticas. La antropología ya no puede considerarse exclusivamente según patrones occidentalizados, ignorando las ontologías, las moralidades y las estrategias políticas de estos pueblos.

Pero debo confesar que siento una gran dificultad para pensar la ética en la academia como una unidad (y me pasa lo mismo, claro, con la política). Al contrario, creo que es un dominio de intensas disputas, lo que me parece legítimo e, inclusive, saludable. El pluralismo y cierta dosis de disenso son imprescindibles para prevenir la entropía, el estancamiento y la naturalización de los conocimientos. Es igualmente necesario no reproducir cánones conservadores —las enseñanzas caducas de las que habló un colega

139 Intervención en la sección «Éticas y políticas alternativas a la academia». Debate central, del 9 de junio de 2017, en el V Congreso de la Asociación Latinoamericana de Antropología (ALA). Agradezco a los organizadores de este congreso, especialmente a Eduardo Restrepo y Carlos del Cairo, por la invitación a participar en este debate de cierre. Es de gran satisfacción, para mí, estar al lado de mis compañeros de mesa, Silvia Rivera Cusicanqui y William Villa.

mexicano—, sino avanzar con firmeza en la búsqueda de una nueva ética *dentro* de la academia.

Las convergencias éticas en la academia no pueden prescindir de la diversidad de disciplinas, métodos y objetos. En el espacio universitario conviven matemáticos, físicos, biólogos, historiadores, arqueólogos, lingüistas, etc., con procedimientos y presupuestos sectoriales muy diferentes.

Por otro lado, las academias no son productos industriales, siempre idénticos en cualquier parte del mundo, sino que son el resultado de contextos históricos y culturales distintos, como nos proponen las investigaciones sobre las antropologías mundiales (Ribeiro y Escobar, 2009). Aunque, en general, las academias busquen una autonomía ante los procesos políticos y sociales de las naciones donde están insertas, tal autonomía es relativa, y no deja de reflejar fuerzas y aspiraciones —no siempre conscientemente asumidas— de partes de esas sociedades, variando bastante, por lo tanto, en sus productos y usos sociales.

Universidad x sociedad

En la década pasada, la ABA promovió varios debates sobre los usos y aplicaciones sociales de la antropología, que abarcaron áreas temáticas distintas y diferentes generaciones de investigadores, y reunió a profesores universitarios y profesionales de organismos gubernamentales y no gubernamentales. Esos encuentros y discusiones, que tuvieron resultados altamente positivos, suscitaron mesas redondas, seminarios, libros y videos, y quedaron conocidos como los debates «extramuros» (supuestamente los muros de la universidad). Esta imagen, muy fuerte y comunicativa, facilitó la divulgación y la popularización del evento.

Los significados atribuidos en esa polarización se explicaban por aquella coyuntura de la vida política brasileña, después de 21 años de gobiernos militares. Era una evidente convergencia el respeto a la autonomía universitaria como una condición básica para la libertad de pensamiento y el ejercicio de la creatividad en la docencia y en la investigación. En aquellos tiempos de avances democráticos y de políticas de inclusión social, cabía indagarse cuánto la universidad podría contribuir al progreso de la sociedad de la que hacía parte.

La separación de forma rígida entre universidad y sociedad puede, sin embargo, favorecer otras interpretaciones que son, como mínimo, inquietantes. Para radicalizar, yo pregunto: ¿la universidad puede construir muros en torno a sí misma, volverse un espacio protegido y seguro, alejado de la vida social? La imagen que me viene a la cabeza es la de las murallas de las antiguas ciudades medievales. Pero, no conviene juzgar el pasado según una mirada puramente evolutiva, olvidando que las ciudades actuales están igualmente llenas de espacios restringidos, en condominios de lujo y en edificios públicos con acceso limitado.

No estamos hablando de metáforas, sino de realidades muy concretas. El campus central de mi universidad, la UFRJ (Universidade Federal do Rio de Janeiro), pública y estatal, está contiguo a un complejo de *favelas*, llamado Maré, en donde viven más de 150 000 personas. Una vecindad compleja, ya que presenta precarias condiciones de urbanización y un índice de desempleo que sobrepasa el 70% de la población joven. El control de las calles lo disputan, palmo a palmo, grupos armados rivales. Esta no es, de ninguna manera, una marca singular de la UFRJ; otros campus de universidades públicas en el país quedan contiguos a extensas *favelas* y áreas de ocupación popular.

Los muros de la universidad

¿Necesitamos una universidad amurallada o una universidad comprometida? Los esfuerzos de nuestra universidad caminaron en los últimos años, afortunadamente, en esa segunda dirección, con numerosos proyectos sociales desarrollados por investigadores y estudiantes dirigidos a diferentes sectores de la comunidad de la Maré.

¿Qué era lo que garantizaba, de hecho, los muros de las ciudades fortificadas en la Europa renacentista? La respuesta es clara. Además de los reyes y de sus cortes, con sus patrimonios materiales y simbólicos, los muros de las ciudades permitían el funcionamiento regular de plazas de mercado, la oferta y la compra de productos, el intercambio de mercancías.

Para algunos proyectistas y tecnócratas, las universidades, especialmente en los países periféricos, deberían limitarse a producir trabajadores especializados, profesionales que atiendan las demandas de un mercado moderno, sofisticado

y globalizado. Solo deberían mantenerse formas muy básicas de laboratorios e investigaciones, con fines meramente didácticos. Las investigaciones de punta las realizarían las grandes empresas o conglomerados internacionales, quienes se apropiarían de los conocimientos allí producidos y explotarían sus usos.

Una gran parte de los que completaron el ciclo de formación universitaria recibió orientaciones normativas e incorporó protocolos de conocimientos y de actuación profesional exclusivamente en esa mala dirección. En consecuencia, poco o nada avanzaron en su conocimiento sobre su propia sociedad, sobre todo en aquellas profesiones altamente competitivas y bastante valoradas en el mercado de trabajo (como medicina, derecho, ingenierías, etc.).

Si las universidades no aceptan funcionar solo como cursos técnicos especializados, sino que realmente asumieran su elevada vocación, produciendo una formación integral y humanista, no sería posible concluir la formación de profesionales sin propiciarles una mínima noción de la sociedad en la que van a vivir y trabajar.

¿No sería imprescindible incluir materias como la historia social de esas disciplinas, así como dar cursos para informar y discutir las políticas públicas con las cuales deberán necesariamente interactuar? ¿No sería importante que los futuros profesionales conocieran bien la historia de su propio país, de su legislación, de su estructura política, económica y cultural, que comprendieran los desafíos de la sociedad en la que van a vivir y trabajar?

Creo que la misión de la universidad no puede reducirse a suministrar mano de obra cualificada a las empresas, ella también debe formar ciudadanos conscientes y responsables, sin los cuales ninguna forma de democracia puede prosperar. Lo que recomienda el educador Paulo Freire (1993) para la escuela básica es, con adaptaciones, una orientación válida también para las universidades. La formación de profesionales no puede limitarse a transmitir —o vender— conocimientos, sino que necesita producir ciudadanos.

¿De qué enemigos deben protegerse, entonces, los investigadores, profesores y estudiantes, los productores y aprendices de conocimientos? ¿De guerras y epidemias, como era tan frecuente en la Europa medieval?

El escritor y poeta norteamericano Edgar Allan Poe (2009), en un pequeño cuento ambientado en la Italia medieval, narra la historia de un príncipe que, al ver que la peste roja assolaba su país, decidió usar todas sus riquezas para vencer aquel flagelo. Almacenó alimentos en grandes cantidades dentro de un

castillo aislado e inalcanzable, y hacia allá llevó a una centena de damas y caballeros, jóvenes fuertes e inteligentes, comprobadamente los más saludables y capaces, que compartirían aquel privilegiado refugio.

En el curso de un año, todos fueron muy felices mientras que alrededor reinaba la desolación y el terror. Sin embargo, de repente las señales del tiempo allí se hicieron sentir. Durante un baile de máscaras en que se celebraba el éxito de esa experiencia, un invitado no identificado, vestido como una mortaja salpicada de sangre, marcas de la peste roja, recorrió todos los salones generando una consternación general. En fin, instalada en el recinto, la peste roja inició su inexorable destrucción, y mató uno por uno a todos los miembros de aquella comunidad.

¿Qué proceso de eugenesia social practican las universidades, que les permite seleccionar a aquellos que irá a escoger y «salvar» (es decir, que calificará mejor ante el mercado de trabajo)? Al igual que el castillo del príncipe filántropo del cuento de Poe, las universidades se cierran a la inmensa mayoría de la población y solo se dedican a la formación de un grupo bastante restricto. Estas personas son seleccionadas según criterios asumidos falsamente como de «mérito» y «universales», cuando —de hecho— responden rigurosamente al tiempo y a la cantidad y calidad de la escolaridad y reflejan, por supuesto, las asimetrías sociales (Bourdieu, 1983).

En este escenario, las políticas afirmativas, con destinación de cuotas para estudiantes indígenas y afrodescendientes, se han constituido en un importante factor de renovación de las universidades, lo que ocasiona impactos positivos en las formas de la enseñanza, en los métodos y en la propia definición de líneas y objetos de conocimiento. Para la antropología, en especial, la entrada de esos jóvenes en el circuito universitario, inicialmente como estudiantes, pero seguramente después como investigadores y profesores, puede contribuir a una profunda reformulación de la propia disciplina. Para rescatar una imagen de Johannes Fabian (1983), es el *tiempo del otro*¹⁴⁰ que llega finalmente a nuestras antropologías, no puramente por especulación y creación artificial de «nuevas escuelas», sino por procesos políticos y económicos de inclusión, que instituyen un campo de diálogos, prácticas y orientaciones radicalmente nuevo, lleno de posibilidades de nuevas configuraciones teóricas.

140 «Se requiere imaginación y coraje para imaginar qué pasaría con Occidente (y con la antropología) si su fortaleza temporal se viera repentinamente invadida por el tiempo de su Otro» (Fabian, 1983, p. 35).

El reto de una antropología dialógica

Pensemos ahora en relación, específicamente, con nuestra disciplina. ¿Cómo se da la formación de un antropólogo? Una ciencia para la cual es central el trabajo de campo, la producción de un nuevo antropólogo no podría completarse solamente con libros, videos y debates académicos. Exige una experiencia básica de convivencia con hombres y mujeres de otros grupos sociales. Es decir, no se logra producir a un antropólogo tan solo con preceptos y vivencias académicas.

No se trata de una modalidad de investigación que se realiza no dentro de un laboratorio, sino de lo que yo llamo una «situación etnográfica»¹⁴¹. En esta no solo debemos ver, verificar y registrar —como insiste Malinowski (2014 [1922])—, sino también «preguntar y escuchar» —«*ask and listening*», como afirman Bohannan y Van der Elst (1998)—. Este último acto —el de escuchar— va más allá de responder a cuestionarios y formularios, también implica una actitud constante de curiosidad, simpatía y respeto.

La etnografía es un modo de conocimiento que no se puede ejercer a la distancia de una interacción concreta, desde afuera (desde los barcos, barandas o laboratorios). Ella requiere el «compartir el tiempo» —como lo señala Johannes Fabian (1983)—, con las sensaciones, proyecciones y afinidades que eso provoca, bien como suscita la condición de intersubjetividad y la institución de una comunidad de comunicación¹⁴², en donde circulan acciones, sentidos, expectativas y emociones.

¿Cómo los procedimientos universitarios, cargados de normas y jerarquías, pueden coexistir con la inspiración creadora de esta disciplina? Una dificultad mayor es la celebración del racionalismo en Occidente y el impacto que tuvo en la formación de las universidades. El supuesto paradigma de conocimiento es la lógica y la matemática, seguidas por las teorías científicas de las ciencias naturales. Así, cuando el conocimiento pasa de las ciencias duras al dominio de lo social, lo que primero se impone es el pensamiento jurídico, con sus normativas y definiciones. El reto, parece, es crear una

141 Abordar a una investigación y sus productos cognitivos a través de la noción de situación etnográfica significa considerar al antropólogo como un actor social pleno, que actúa mediante un conjunto de intercambios e interacciones específicas con aquellos que son foco de su observación. Véase Pacheco de Oliveira (2019a).

142 Véanse Dussel (1999) y Apel (2000).

sociología estática, que minimiza la diversidad y las asimetrías, naturaliza las jerarquías, y criminaliza tanto los conflictos como el deseo por cambios y experiencias nuevas.

La inmensa riqueza de conocimientos, acumulados por etnografías a lo largo de más de cien años en investigaciones realizadas en múltiples partes del mundo, constituye el capital que, generación tras generación, revisados y actualizados, los profesores pueden transmitir a sus estudiantes. Estos conocimientos, sin embargo, no se presentan como una ciencia en acto, históricamente situada, como nos enseña George Stocking Jr. (1995), sino como parte de una idealización evolucionista de la historia de la ciencia, sistematizada por enciclopedias, antologías y colecciones, a su vez esquematizadas por manuales e integradas a cursos universitarios y líneas temáticas, todo lo cual impone límites disciplinarios, que refuerzan espacios académicos, instauran una ciencia positivista y cristalizan una división internacional del trabajo. Este patrimonio se constituye decantando contextos históricos y culturales, homogenizando situaciones etnográficas, reificando los conceptos, omitiendo presupuestos y absolutizando hipótesis. Todo estudiante de antropología en el mundo termina usando como ejemplos de humanidad costumbres y creencias de los trobriandeses, de los nuer, de los kwakiutl o de los yanomami. Pero ¿qué saben estos estudiantes sobre las condiciones efectivas en que vivieron y viven tales poblaciones, su importancia económica, política, religiosa y cultural en el pasado y en el mundo contemporáneo? ¿En qué situaciones etnográficas fueron estos pueblos estudiados? ¿Qué repercusiones tuvieron sobre ellos las interpretaciones realizadas? ¿Y cuáles son las evaluaciones que hacen actualmente los miembros de estos grupos sobre tales análisis e hipótesis?

Los esfuerzos para aprender y dimensionar mejor la inmensa variedad de las experiencias de este patrimonio antropológico no caminan más allá que de distinguir escuelas de pensamiento (evolucionismo, funcionalismo, difusionismo, culturalismo, estructuralismo, posestructuralismo...). ¿Esto convertiría la razón en algo aparentemente más plural? Considerando las expectativas jerarquizantes de la academia, que no acepta con facilidad la multiplicidad de caminos, esto no ocurre y al revés suele terminar en una estructura única y piramidal del conocimiento.

La inmensa complejidad de la antropología actual, que se hace en todos los continentes y en una multiplicidad de lenguas y tradiciones religiosas y

culturales, exige de los antropólogos y de las asociaciones que buscan representarlos una mirada menos normativa y escolarizante. Se necesita ser más curioso, comprensivo y relativizador, comparando experiencias muy diversas de consolidación de la antropología en diferentes regiones y civilizaciones del planeta.

También hay que tener cuidado para no reeditar categorías clasificatorias, que no logran ocultar su matriz colonial. Pretender identificar cambios a partir de los mismos polos hegemónicos del pasado, inundando la historia actual de la disciplina con modismos (los *turn* o *giros*), con significados y utilizaciones algunas veces limitados a experiencias de los países ricos, corresponde, al fin y al cabo, a rehabilitar una vieja asimetría colonial bajo el nombre de *mainstream*. ¡Lo más grave es que permite continuar ignorando los retos y contribuciones de nuestras propias antropologías!

La descolonización de la antropología

No es posible avanzar en la descolonización de la antropología sin reconocer la naturaleza esencialmente dialógica de la etnografía, así como de la disciplina —la antropología— que sobre ella se constituye. No puede haber lugar en ella para un racionalismo triunfante, que anula a las otras voces y razones, y enriquece sus tesoros con la destrucción y el sistemático saqueo de los patrimonios culturales de los otros. Ya sea en el aprendizaje o en el ejercicio de la etnografía, no deben tolerarse narrativas e imágenes que anulan los conocimientos y estrategias de las comunidades estudiadas, de sus especialistas, sus líderes e intelectuales.

A partir de la Segunda Guerra Mundial, cuando muchas de las batallas importantes se dieron en regiones con poca información y tan solo estudiadas por viajeros y etnólogos (islas del Pacífico, norte de África, Europa oriental, Asia oriental y Japón), los datos etnográficos ya no pueden ser pensados como algo raro y exótico. Ellos se tornarán algo muy valioso para organizaciones militares, gobiernos, agencias internacionales y, también, las grandes corporaciones.

Se hace imprescindible crear un movimiento paralelo de disponibilidad de las etnografías para los miembros de las comunidades investigadas, de modo que sus parientes y descendientes puedan tener acceso a las investigaciones científicas e interpretaciones analíticas realizadas sobre ellas. Para esto, las

universidades, los museos y nuestras asociaciones profesionales deben asumir un papel proactivo, tomando como un deber hacer disponible tal material según formas y condiciones a ser establecidas a partir de una interlocución directa con sus miembros actuales.

Los conocimientos que resultan de la investigación antropológica no deben ser apropiados y monopolizados por instituciones (privadas o gubernamentales), tampoco mantenerse como privilegio (emblema o mercancía) de especialistas. Al contrario, es necesario promover una amplia y radical democratización de la etnografía, involucrando a los miembros de las colectividades estudiadas. Es fundamental que la etnografía también sea realizada por personas de esas colectividades, ya sea a través de un ejercicio profesional de la etnografía —con una preparación universitaria y con formación de antropólogos graduados en pre y posgrado—, o bien sea con muchas otras formas de expresión cultural —artísticas, políticas, económicas, etc.— de interés e importancia para ellas, como videos, exposiciones, talleres, cartillas, cartografías, etc.

La investigación en antropología, y la producción científica que de allí sobreviene, no puede continuar pensándose como expresión de un trabajo individual creativo sobre una materia inanimada. Las polaridades que resumían el avance en la época postiluminista, tales como espíritu/materia, activo/pasivo, cultura/naturaleza, no pueden continuar presentes en el inconsciente de los investigadores, ya que de ninguna manera contribuyen a la descripción y comprensión de la riqueza y complejidad de la práctica actual de la investigación antropológica. La experiencia dialógica debe ser la clave para una nueva ética.

Consideraciones finales

Para terminar, quisiera volver a una preocupación mencionada al inicio de esta intervención con relación a la cristalización de una separación analítica entre academia y sociedad. Los puntos de vista de las colectividades y personas que fueron los objetos más antiguos de la antropología —los colonizados— no pueden continuar siendo abordados como si tales fuesen exteriores al debate científico o a la experiencia universitaria. Hay muchas mediaciones entre el conocimiento científico y la sociedad, y eso se manifiesta al interior de la academia en debates éticos que pueden constituirse en fuente de importantes cambios.

Dejar tal espacio exclusivamente a los conservadores es un enorme riesgo, pues la unidad ética que ellos expresan se basa en una despolitización de la antropología y en el silenciamiento de asuntos que contribuyen a una verdadera e inclusiva transformación de la disciplina. No estamos suspendidos en el aire, en una burbuja de libertad y autonomía, pero sí estamos siendo llevados por la corriente, en un movimiento aparentemente natural en que la universidad es instrumentalizada por el mercado y puesta al servicio del capitalismo. Sin discutir sus bases éticas con la participación, activa, al interior de la disciplina de aquellos que asumen la perspectiva de los subalternos, la antropología no será capaz de repensarse críticamente frente al colonialismo.

Como una nota final o *post scriptum*, cabe explicitar que este texto fue escrito en mayo de 2017, para el V Congreso de la ALA en Bogotá. El agravamiento de la crisis de la democracia en Brasil, iniciado con el *impeachment* (2016) y enormemente profundizado con el actual mandatario del poder, pone en riesgo tanto a las comunidades indígenas y cimarrones, los antropólogos y otros que con ellas se ocupan y trabajan, así como también al sistema de cuotas étnico-raciales y la propia continuidad de las universidades públicas y de la investigación científica. Las formulaciones aquí presentadas no deben, de ninguna manera, ser tomadas como orientaciones coyunturales adaptadas, o no, a contextos específicos, sino constituyen como un ejercicio crítico y ético de las perspectivas y horizontes más anchos de la antropología.

Fuente de los artículos originales

La situación etnográfica como una tríada

«Haciendo etnología con los caboclos de Quirino: la situación etnográfica como una tríada» (2006). *Boletín de Antropología*, 20(37), 51-80.

Traducción del portugués de Sol Montoya Bonilla.

Memorias del terror en la Amazonía contemporánea y la manifestación de la diferencia

Memórias do terror na Amazônia contemporânea e a manifestação da diferença
Texto inédito.

Traducción del portugués de Pablo Sandoval.

La lucha por el territorio: clave analítica para la reorganización de la cultura y del protagonismo contemporáneo

«A luta pelo território como chave analítica para a reorganização da cultura» (2022). En João Pacheco de Oliveira (coord.), *A reconquista do território: etnografias do protagonismo indígena contemporâneo* (pp. 11-36). Río de Janeiro: E-papers.

Traducción del portugués de Pablo Sandoval.

Descolonizando prácticas y autorrepresentaciones de la antropología

Descolonizando práticas e autorrepresentações da antropologia. Os sinais de uma nova tradição etnográfica.

Texto inédito.

Traducción del portugués de Pablo Sandoval.

Los objetos de la antropología. Cuatro alegorías para reducir al Otro

«A eclosão do colonial em nosso cotidiano» (2018). *Vivência. Revista de Antropologia*, 1(51), 11-24.

Traducción del portugués de Pablo Sandoval.

Tradiciones etnográficas y formas de construcción de la otredad

«Tradiciones etnográficas y formas de construcción de la otredad» (2016). *Interdisciplina*, 4(9), 93-112.

Una antropología comprometida con el destino de los indígenas. Darcy Ribeiro como antropólogo

«Proteger os índios e descolonizar a pesquisa: Darcy Ribeiro como antropólogo» (2020). *Mundaú*, (8), 22-41.

Traducción del portugués de Pablo Sandoval.

La etnología como estudio de «situaciones críticas»: Roberto Cardoso de Oliveira

«Interethnic Friction» (2018). En Hilary Callan (ed.), *The International Encyclopedia of Anthropology*. New Jersey: John Wiley & Sons.

Traducción del inglés de Pablo Sandoval.

«No meros objetos de estudio»: silencios, resistencias y renovación de la antropología brasileña

«“Not mere objects of study”: The Declaration of Barbados (1971) and the Remaking of Brazilian Anthropology» (2023). *Bérose. Encyclopédie internationale des histoires de l'anthropologie*.

Traducción del inglés de Pablo Sandoval.

Por una academia sin muros y una antropología dialógica

«Por una academia sin muros y una antropología dialógica» (2019). *Plural. Antropologías desde América Latina y el Caribe*, 2(4), 169-181.

Bibliografia

- AGOSTINHO, Pedro (ed.) (1988). *O índio na Bahia*. Salvador: Fundação Cultural do Estado da Bahia.
- AIRES, Max Maranhão Piorsky (org.) (2009). *Escolas indígenas e políticas interculturais no Nordeste brasileiro*. Fortaleza: Editora da Universidade Estadual do Ceará.
- ALBERT, Bruce (1995). «O ouro canibal e a queda do céu. Uma crítica xamânica da economia política da natureza». *Serie Antropologica*, 174.
- ALBERT, Bruce (1997). «Territorialité, ethnopolitique et développement: à propos du Mouvement indien en amazonie brésilienne». *Cahiers des Ameriques Latines*, 23, 177-210.
- ALBERT, Bruce y Alcida Rita RAMOS (orgs.) (2002). *Pacificando o branco. Cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. São Paulo: Editora Universidade Estadual Paulista / Imprensa Oficial do Estado.
- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de (1993). *Carajás: a Guerra dos Mapas*. Belém: Falangola.
- ALMEIDA, Rubem Ferreira Thomaz de (2001). *Do desenvolvimento comunitário à mobilização política. O Projeto Kaiowá-Ñandeva como experiência antropológica*. Rio de Janeiro: Contra Capa.
- ALTHABE, Gerard (1972). *Les fleurs du Congo*. Paris: Maspero.
- AMSELLE, Jean-Loup y Elikia M'BOKOLO (eds.) (1999 [1983]). *Au coeur de l'ethnie; ethnie, tribalisme et état en Afrique*. Paris: La Découverte.
- AMSELLE, Jean-Loup y Elikia M'BOKOLO (1985). *Au coeur de l'ethnie. Ethnies, tribalisme et État en Afrique*. Paris: La Découverte.
- ANDERSON, Benedict (1983). *Imagined Communities*. Londres / Nueva York: Verso.
- ANDRADE E SILVA, José Bonifácio (1823). *Apontamentos para a civilização dos índios bravos do Império do Brasil*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional.
- APEL, Karl-Otto (2000a). «A comunidade de comunicação como pressuposto transcendental das ciências sociais». En *Transformação da Filosofia II. O a priori da comunidade de comunicação*. São Paulo: Edições Loyola.
- APEL, Karl-Otto (2000b). *Transformação da Filosofia*. São Paulo: Loyola.

- AQUINO, Terri Vale de (1977). *Kaxinawá. De seringueiro «caboclo» à «peão» acreano*. (Tesis de maestría). Universidade de Brasília, Brasília.
- AQUINO, Terri Vale de (2013). *Papo de Índio*. Manaus: Universidade Estadual do Amazonas.
- ASAD, Talal (ed.) (1973a). *Anthropology & The Colonial Encounter*. Nueva York: Humanities Press.
- ASAD, Talal (1973b). «Introduction». En *Anthropology & The Colonial Encounter* (pp. 9-19). Nueva York: Humanities Press.
- ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA (2015). *Protocolo de Brasília. Laudos Antropológicos: Condições para o exercício de um trabalho científico*. Brasília: Associação Brasileira de Antropologia / E-Books.
- AZANHA, Gilberto (1984). *A forma Timbira: estrutura e resistência*. (Tesis de maestría). Universidade de São Paulo, São Paulo.
- BACHELARD, Gaston (1968). *O novo espírito científico*. Río de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- BAINES, Stephen Grant (1991). «É a FUNAI que sabe»: *A frente de atração Waimiri-Atroari*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi.
- BAJTÍN, Mijaíl (1981). *The Dialogic Imagination. Four essays*. Austin: University of Texas Press.
- BALANDIER, Georges (1955). *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*. París: Presses Universitaires de France.
- BALDUS, Herbert (1945). «Curt Nimuendajú». *Boletim Bibliográfico*, VIII.
- BARBOSA DA SILVA, Alexandra (2018). «Rubinho, o campo e a Antropologia». *Anuário Antropológico*, 43(2), 403-405.
- BARNES, James Albert (1954). *Politics in a changing society*. Londres: Oxford University Press.
- BARTH, Fredrik (ed.) (1969). *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Cultural Difference*. Boston: Little Brown.
- BARTH, Fredrik (1993). *Balinese Worlds*. Chicago / Londres: The University of Chicago Press.
- BARTH, Fredrik y Colin TURNBULL (1974). «On responsibility and humanity: calling a colleague to account». *Current Anthropology*, 15(1), 99-102.
- BAZIN, Jean (2002). «Science des moeurs et description de l'action». *Actualités du contemporain. Le genre humain*, 35, 13-43.
- BAZIN, Jean (2008). *Des clous dans la Joconde: L'anthropologie autrement*. Marsella: Anacharsis.

- BELLAH, Robert N. (1983). «The ethical aims of social inquiry». En Norma Haan, Robert N. Bellah, Paul Rainbow y William M. Sullivan (eds.), *Social Science as moral inquiry* (pp. 362-381). Nueva York: Columbia University Press.
- BENITES, Tónico (2012). *A Escola na ótica dos Guarani Kayowá*. (Tesis de maestría). Universidade Federal do Rio de Janeiro, Río de Janeiro.
- BENITES, Tónico (2014). *Rojeroky hina ha roike jevy tekohape (Rezando e lutando): o movimento histórico do Aty Guasu dos Ava Kaiowa e dos Ava Guarani pela recuperação de seus tekoha*. (Tesis de doctorado). Museu Nacional Universidade Federal do Rio de Janeiro, Río de Janeiro.
- BENSA, Alban (1985). «Quand les canaques prennent la parole». *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, (56), 69-83.
- BENSA, Alban (1995). *Chroniques Kanak: L'ethnologie en marche*. París: Ethnies.
- BENSA, Alban (1996). «De la micro-histoire vers une anthropologie critique». En Jacques Revel (ed.), *Jeux d'Échelles. De la micro-analyse à l'expérience*. París: Gallimard / Le Seuil.
- BENSA, Alban (2006). *La fin de l'exotisme*. Toulouse: Anarchasis.
- BERREMAN, Gerald D. (1972). «Bringing it all back home: malaise in anthropology». En Dell Hymes (ed.), *Reinventing anthropology*. Nueva York: Pantheon Books.
- BHABHA, Homi (1990). «DissemiNation: Time, Narrative, and the Margins of Modern Nation». En *Nation and Narration* (pp. 291-322). Londres / Nueva York: Routledge.
- BHABHA, Hoemi (1994). *The location of culture*. Nueva York: Routledge.
- BISPO DOS SANTOS, Antônio (2015). *Colonização, quilombos: modos e significações*. Brasília: Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia de Inclusão no Ensino Superior e na Pesquisa / Universidade de Brasília / Programa Institutos Nacionais de Ciência e Tecnologia / Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico / Ministério da Ciência, Tecnologia e Inovação.
- BOHANNAN, Paul (ed.) (1967). *Law and Warfare: Studies in the Anthropology of Conflict*. Nueva York: The American Museum of Natural History / The Natural History Press, Garden City.
- BOHANNAN, Paul y Dirk VAN DER ELST (1998). *Asking and Listening: Ethnography as Personal Adaptation*. Illinois: Waveland Press.
- BONFIL BATALLA, Guillermo (1970). «Del indigenismo de la revolución a la antropología crítica». En Arturo Warman (ed.), *De eso que llaman antropología mexicana* (pp. 39-65). Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

- BONFIL BATALLA, Guillermo (1977). «El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial». *Boletín Bibliográfico de Antropología Americana*, 39(48), 17-32.
- BONILLA, Víctor Daniel (1968). *Siervos de Diós y Amos de Índios. El Estado y la misión capuchinha em Amazonía*. Antofogasta: Tercer Mundo.
- BONILLA, Víctor Daniel; Gonzalo CASTILLO CÁRDENAS, Orlando FALS BORDA y Augusto LIBREROS (1972). *Causa popular, ciencia popular: una metodología del conocimiento científico a través de la acción*. Bogotá: La Rosca de Investigación y Acción Social.
- BOROFKY, Robert (1994). «Introduction». En *Assessing Cultural Anthropology*. Nueva York: McGraw Hill.
- BOSA, Bastien; Ángela SANTAMARÍA y Eric WITTERSHEIM (2008). *Luchas indígenas y trayectorias poscoloniales*. Bogotá: Universidad del Rosario.
- BOURDIEU, Pierre (1966). «Champ intellectuel et projet créateur». *Les Temps Modernes*, (246), 865-906.
- BOURDIEU, Pierre (1980). «L'identité et la représentation: éléments pour une réflexion critique sur l'idée de région». *Actes de la Recherche e Sciences Sociales*, 35(1), 63-72.
- BOURDIEU, Pierre (1983). *Sociologia*. São Paulo: Ática.
- BOURDIEU, Pierre (1997). *Ce que parler veut dire: l'économie des échanges linguistiques*. París: Fayard.
- BRAH, Avtar (1996). *Cartographies of diaspora. Contesting identities*. Londres: Routledge.
- BRODY, Hugh (1981). *Maps and dreams. Indians in the British Columbia frontier*. Londres: Faber & Faber.
- BUARQUE DE HOLANDA, Sérgio (1977 [1936]). *Raízes do Brasil*. Río de Janeiro: José Olympio Editora.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto (1962). «Estudo de áreas de fricção interétnica no Brasil: Projeto de Pesquisa». *América Latina*, 5(3), 84-90.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto (1964). *O índio no mundo dos brancos*. São Paulo: Difel.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto (1972a). *A sociologia do Brasil indígena*. Río de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto (1972b). «O papel dos "Postos Indígenas" no processo de assimilação». En *A Sociologia do Brasil Indígena* (pp. 20-27). Brasília: Universidade de Brasília.

- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto (1978 [1966]a). «A noção de colonialismo interno em etnologia». En *A sociologia do Brasil Indígena* (pp. 77-84). Río de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto (1978 [1966]b). «Por uma sociologia do campesinado indígena no Brasil». En *A sociologia do Brasil Indígena* (pp. 141-149). Río de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto (1978). «Problemas e hipóteses relativos à fricção interétnica». En *Sociologia do Brasil indígena* (2.ª edición; pp. 83-129). Río de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto (1994). «Posfácio 1994: Trinta Anos Depois». En *O índio e o mundo dos brancos* (4.ª edición; pp. 183-190). Campinas: Universidade Estadual de Campinas.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto (1996). «O saber e a ética: a pesquisa científica como instrumento de conhecimento de transformação social». En Roberto Cardoso de Oliveira y Luis Cardoso de Oliveira (orgs.), *Ensaio antropológicos sobre moral e ética*. Río de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto (1998a). «A antropologia e a “crise” dos modelos explicativos». En *O trabalho do antropólogo* (pp. 53-72). São Paulo / Brasília: Editora de la Universidad Estadual Paulista / Paralelo 15.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto (1998b). «Sobre o diálogo intolerante». En *O trabalho do antropólogo* (pp. 189-197). Brasília: Editora de la Universidad Estadual Paulista / Paralelo 15.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto (1998c). *O trabalho do antropólogo*. São Paulo: Editora da Universidad Estadual Paulista / Paralelo 15.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto (1999). «Peripheral anthropologies “versus” central anthropologies». *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, 4(2), 10-31.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto y Luis R. OLIVEIRA (1996). *Ensaio antropológicos sobre moral e ética*. Río de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- CASANOVA, Pablo Gonzáles (1963). «Sociedad plural, colonialismo interno y desarrollo». *América Latina*, (3).
- CASANOVA, Pablo González (1969). *Sociología de la explotación*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- CASANOVA, Pablo Gonzáles (2003). «Colonialismo interno (una redefinición)». *Instituto de Investigaciones Sociales*. Universidad Nacional Autónoma de México.

- CASTRO FARIA, Luiz de (1981). «Curt Nimuendajú». En *Mapa etno-histórico de Curt Nimuendajú* (pp. 17-22). Rio de Janeiro: Fundação Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística / Fundação Pró-memória.
- CENTRO ECUMÊNICO DE DOCUMENTAÇÃO E INFORMAÇÃO (1985). «Solimões». *Povos Indígenas no Brasil/1984* (volumen 15 de Aconteceu Especial; pp. 113-126). São Paulo: Centro Ecumênico de Documentação e Informação.
- CHAKRABARTY, Dipesh (1992). «Provincialising Europe: Postcoloniality and the Critique of History». *Cultural Studies*, 6(3), 337-357.
- CHIRIF, Alberto (ed.) (2021). *Towards the self-determination. 50 Years since the Declaration of Barbados*. Copenhague: IWGIA.
- CLIFFORD, James (1980). «Fieldwork, reciprocity and the making of ethnographic texts». *Man*, 15(3), 518-532.
- CLIFFORD, James (1989). *The Predicament of Culture: Twentieth Century Ethnography, Literature, and Art*. Cambridge: Harvard University Press.
- CLIFFORD, James (1997). *Routes. Travel and translation in the late twentieth century*. Cambridge: Harvard University Press.
- CLIFFORD, James (2013). *Returns. Becoming indigenous in the twenty-first century*. Cambridge: Harvard University Press.
- CLIFFORD, James y George E. MARCUS (eds.) (1986). *Writing culture. The poetics and politics of ethnography*. Berkeley: University of California Press.
- COLSON, Elizabeth (1971). *The social consequences of resettlement*. Manchester: The University of Zambia / Manchester University Press Institute of African Studies.
- COMAROFF, John y Jean COMAROFF (1991). *Of Revelation and Revolution: Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa*. Chicago: The University of Chicago Press.
- COMAROFF, John y Jean COMAROFF (1992). *Ethnography and the Historical Imagination*. Boulder / San Francisco / Oxford: Westview Press.
- COMAROFF, John y Jean COMAROFF (eds.) (2006). *Law and disorder in the postcolony*. Chicago: The Chicago University Press.
- CONDOMINAS, George (1973). «Notes sur la situation actuelle de l'anthropologie dans le tiers monde». [Ponencia]. *Association of Social Anthropologists, Decennial Conference*, Oxford.
- CONNERTON, Paul (1989). *How Societies Remember*. Cambridge: Cambridge University Press.

- COPANS, Jean y Jean JAMIN (1978). *Aux origines de l'anthropologie française: les mémoires de la Société des Observateurs de l'Homme en l'an VIII*. París: Le Sycomore.
- COPANS, Jean; Serge TORNAY, Maurice GODELIER y Catherine BACKÉS-CLÉMENT (1971). *L'Anthropologie: science des sociétés primitives?* París: Denoël.
- CORREIA, José Gabriel Silveira (2000). *A ordem a se preservar: a gestão dos índios no reformatório agrícola indígena krenak*. (Tesis de maestría). Museu Nacional Universidade Federal do Rio de Janeiro, Río de Janeiro.
- CRAPANZANO, Vincent (1980). *Tuhami, portrait of a moroccan*. Chicago: The University of Chicago Press.
- DAMATTA, Roberto (1979). «Prefácio a 2a edição». En Roque de Barros Laraia y Roberto DaMatta (eds.), *Índios e castanheiros: a empresa extrativa e os índios do médio Tocantins* (2.ª edición; pp. 19-35). São Paulo: Difel.
- DAWSON, Charles Allan; Laura ZANOTTI y Ismael VACCARO (2014). *Negotiating Territoriality: Spatial dialogues between State and Tradition*. Nueva York / Londres: Routledge.
- DELEUZE, Gilles y Félix GUATTARI (1976). *O anti édipo. Capitalismo e esquizofrenia*. Río de Janeiro: Imago.
- DIAMOND, Stanley (1972). *Anthropology in question*. En Dell Hymes (ed.), *Reinventing anthropology* (pp. 401-429). Nueva York: Pantheon Books.
- DOSTAL, Walter (org.) (1972). *The Situation of the Indian in South American: Contributions to the Study of Inter-Ethnic Conflict in the Non-Andean Regions of South America*. Geneva: World Council of Churches.
- DUMONT, Jean-Paul (1978). *The Headman and I: Ambiguity and Ambivalence in the Feldworking Experience*. Austin / Londres: University of Texas Press.
- DUSSEL, Enrique (1999). «Sobre el sujeto y la intersubjetividad: el agente histórico como actor en los movimientos sociales». *Revista Pasos*, (84), 2-15.
- DUSSEL, Enrique (2013). «La razón del Otro. La "interpelación" como acto de habla». En *Ética del discurso y ética de la liberación*. Buenos Aires: Docencia.
- DYCK, Noel (1985). «Indigenous peoples and the Nation State: Fourth World politics in Canada, Australia, and Norway». *Social and Economic Papers*, 14. Newfoundland, Memorial University.
- DYCK, Noel y James B. WALDRAM (eds.) (1993). *Anthropology, Public Policy and Native Peoples in Canada*. Montreal: McGill-Queen's University Press.
- ECO, Umberto (1997). «As Migrações, a Tolerância e o Intolerável». En *Cinco escritos morais* (pp. 103-124). Río de Janeiro: Record.

- EMMERICH, Charlotte y Yonne LEITE (1981). «A ortografia dos nomes tribais no mapa etno-histórico de Curt Nimuendajú». En *Mapa etno-histórico de Curt Nimuendajú* (pp. 29-35). Río de Janeiro: Fundação Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística / Fundação Pró-memória.
- ENGELS, Friedrich (1884). *The origin of family, private property, and the state*. Hottingen Zurich: Verlag der Hchweizerischen Volksbuchhandlung.
- EVANS-PRITCHARD, Edward E. (1962). *Essays in Social Anthropology*. Londres: Faber and Faber.
- EVANS-PRITCHARD, Edward E. (1964). *Social Anthropology and Other Essays*. Nueva York: Free Press.
- EVANS-PRITCHARD, Edward E. (1967 [1948]). *Anthropologie sociale*. París: Payot.
- EVANS-PRITCHARD, Edward E. (1972 [1949]). *The Sanusi of Cyrenaica*. Oxford: Clarendon Press.
- EVANS-PRITCHARD, Edward E. (1974 [1939]). *The Nuer. A description of modes of livelihood and political institutions of a Nilotic people*. Londres: Clarendon Press.
- EVANS-PRITCHARD, Edward E. y Meyer FORTES (eds.) (1970 [1940]). *African Political Systems*. Londres: African International Institute / Oxford University Press.
- FABIAN, Johannes (1983). *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*. Nueva York: Columbia University Press.
- FABIAN, Johannes (1991). «Dilemmas of critical anthropology». En *Time and the work of anthropology: critical essays 1971-1991* (pp. 245-264). Chur: Harwood.
- FABIAN, Johannes (1996). *Remembering the present: Painting and popular history in Zaire*. Los Ángeles / Berkeley: University of California Press.
- FABIAN, Johannes (2000). *Out of our minds: reason and madness in the exploration of Central Africa*. Frankfurt: Frankfurt University.
- FABIAN, Johannes (2001). *Anthropology with an Attitude. Critical essays*. Stanford: Stanford University Press.
- FABIAN, Johannes (2006). «The other revisited: Critical afterthoughts». *Anthropological Theory*, 6(2), 139-152.
- FARIA, Gustavo de (ed.) (1951). *A verdade sobre o índio brasileiro*. Río de Janeiro: Guariva Editora.
- FARDON, Richard (1990). *Localizing Strategies: Regional Traditions of Ethnographic Writing*. Edimburgo / Washington: Scottish Academic Press / Smithsonian Institution.
- FAULHABER, Priscila (1998). *O lago dos espelhos: Etnografia do saber sobre a fronteira em Tefê/Amazonas*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi.

- FAVIER, Irène (2023). «Utopie et consolation amazonienne. Stefano Varese en anthropologue activiste, jalons biographiques». *Encyclopédie Bérosee des histoires de l'anthropologie*.
- FERGUSON, James (1990). *The Anti-Politics Machine: «Development», Depoliticization, and Bureaucratic Power in Lesotho*. Cambridge: Cambridge University Press.
- FERRAZ, Iara (1998). *De «Gaviões» à «Comunidade Parkatêjê»: uma reflexão sobre processos de reorganização social*. Río de Janeiro: Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional.
- FIRTH, Raymond (1951). *Elements of social organization*. Londres: Tavistock.
- FIRTH, Raymond (1956). *Two studies of kinship in London*. Londres: Athlone Press.
- FOLHA DE S. PAULO (1980). «FUNAI confirma el asesinato de cinco indios tikuna». *Folha de S. Paulo*, (73), 10 de mayo.
- FOUCAULT, Michel (1979). *Microfísica do poder*. Río de Janeiro: Graal.
- FOUCAULT, Michel (1980). *O Nascimento da Clínica*. Río de Janeiro: Forense Universitaria.
- FOUCAULT, Michel (1982). «The subject and power». *Critical Inquiry*, 8(4), 777-795.
- FREIRE, Paulo (1993). *Pedagogia de la esperanza: un reencuentro con la pedagogía del oprimido*. Siglo XXI.
- FREYRE, Gilberto (1973 [1933]). *Casa Grande & Senzala: formação da família brasileira sob o regime de economia patriarcal*. Río de Janeiro: José Olympio Editora.
- GADAMER, Hans-Georg (2013). *Truth and Method*. Londres / Nueva York: Bloomsbury Academic.
- GALVÃO, Eduardo (1957). «Estudos sobre a aculturação dos grupos indígenas do Brasil». *Revista de Antropologia*, 5(1), 67-74.
- GLUCKMAN, Max (1940). «Analysis of a social situation in modern Zululand». *Bantu Studies*, 14.
- GLUCKMAN, Max (1943). «Essays on Lozi Lands and Royal Property». *The Rhodes-Livingstone Institute Paper*, 10.
- GLUCKMAN, Max (1955). *The judicial process among the Barotse of Northern Rhodesia (Zambia)*. Glencoe: The Free Press.
- GLUCKMAN, Max y Ely DEVONS (1964). *Closed systems and open minds: on the limits of naiveté in social anthropology*. Edimburgo: Oliver & Boyd.
- GOULARD, Jean-Pierre (1992). «Les Tikuna n'ont pas de loi ou le motif de la "Tête Coupée"». *Journal de la Société des Américanistes*, 78(2), 11-24.
- GRÜNBERG, Georg (org.) (1995). *Articulación de la diversidad: tercera reunión de Barbados*. Quito: Abya-Yala.

- GUPTA, Akhil y James FERGUSON (eds.) (1997). *Anthropological locations. Boundaries and grounds of a field science*. Berkeley / Los Ángeles: University of California Press.
- HAESBART, Rogério (2002). *Territórios Alternativos*. Río de Janeiro / Niterói: Contexto / Editora da Universidade Federal Fluminense.
- HIRSCH, Eric y Michael O'HANLON (1995). *The Anthropology of Landscape. Perspectives on Place and Space*. Londres: Clarendon Press.
- HOBBS, Thomas (2014 [1651]). *Leviatã. Ou matéria, forma e poder de uma república eclesiástica e civil*. Río de Janeiro: Martins Fontes.
- HOUAISS, Antonio (2001). *Mini Houaiss. Dicionário da Língua Portuguesa*. São Paulo: Objetiva.
- IHERING, Rodolpho von (1968). *Dicionário dos animais do Brasil*. Brasília: Editora Universidade de Brasília.
- INTERNATIONAL WORK GROUP FOR INDIGENOUS AFFAIRS (1971). *Declaration of Barbados. IWGIA- Documents* (n.º 1). Copenhagen: International Working Group for Indigenous Affairs.
- JAILIN, Robert (1976). *Etnocídio en las Américas: textos y documentos reunidos*. Ciudad de México: Siglo Veintiuno.
- JORGENSEN, Joseph G. y Eric WOLF (1970). «Anthropology on the Warpath in Thailand». *The New York Review of Books*, 15(9), 26-35. Recuperado de <http://www.nybooks.com/articles/10763>
- KROTZ, Esteban (2002). *La otredad cultural entre utopía y ciencia: Un estudio sobre el origen, el desarrollo y la reorientación de la Antropología*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- KUPER, Adam (1973). *Anthropologists and Anthropology. The British School 1922-1972*. Londres: Allan Lane.
- KUPER, Adam (1999) *Culture: the anthropologist's account*. Cambridge: Harvard University Press.
- KUPER, Adam (2005). «“Today we have naming of parts”: The work of anthropologists in Southern Africa». En Benoît de L'Estoile, F. Neiburg y L. Sigaud (eds.), *Empires, Nations, and Natives. Anthropology and the State-Making* (pp. 277-300). Durham / Londres: Duke University Press.
- L'ESTOILE, Benoît de (2004). *L'Afrique comme laboratoire: expériences réformatrices et révolution anthropologique dans l'empire colonial britannique (1920-1950)*. (Tesis de doctorado). École des Hautes Études en Sciences Sociales, París.

- L'ESTOILE, Benoît de (2017). «Enquêter en “situation coloniale” . Politique de la population, gouvernementalité modernisatrice et “sociologie engagée” en Afrique équatoriale française». *Cahiers d' Études Africaines*, 228, 863-919.
- LADEIRA, Maria Elisa (2001). *Língua e história: análise sociolinguística em um grupo Terena*. (Tesis de doctorado). Universidade de São Paulo, São Paulo.
- LAME CHANTRE, Manuel Quintín (1971). *En defensa de mi raza*. Bogotá: La Rosca de Investigación y Acción Social.
- LANDER, Edgardo (org.) (2005). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- LATOUR, Bruno y Steve WOOLGAR (1979). *La vie de laboratoire: la production des faits scientifiques*. París: La Découverte.
- LEACH, Edmund (1961). *Pul Eliya, a village in Ceylon. A study of land tenure and kinship*. Cambridge: The University Press.
- LEACOCK, Eleanor y Robert LEE (eds.) (1982). *Politics and history in band societies*. Cambridge: The University Press.
- LECLERC, Gérard (1972). *Anthropologie et colonialisme*. París: Fayard.
- MAGÜTA (1988). *A lágrima Ticuna é uma só*. São Paulo: Magüta (Centro de Documentação e Pesquisa do Alto Solimões) / Museu Nacional / CEDI.
- MAINE, Henry Walter (1972 [1861]). *Ancient Law*. Londres: Dent.
- MAIR, Lucy (1976). «Notas sobre el etnocidio». *Nueva Antropología*, 1(3), 95-100.
- MALINOWSKI, Bronislaw (1938). «Introductory Essay on The Anthropology of Changing African Cultures». En Lucy P. Mair (ed.), *Methods of Study of Cultural Contact in Africa* (pp. vii-xxxviii). Londres: International Institute of African Languages and Cultures / Oxford University Press.
- MALINOWSKI, Bronislaw (1949). *The Dynamics of Culture Changes: an Inquiry into Race Relations in Africa*. New Haven: Yale University Press.
- MALINOWSKI, Bronislaw (2014 [1922]). *Argonauts of the Western Pacific*. Londres: Routledge.
- MARCUS, George. E. (1998). *Ethnography through thick and thin*. Princeton: Princeton University Press.
- MARCUS, George E. y Dick CUSHMAN (1982). «Ethnographies as texts». *Annual Review of Anthropology*, 11, 25-69.
- MAUSS, Marcel (1968 [1904-1905]). «Essai sur les variations saisonnières des sociétés Eskimos. Étude de morphologie sociale». En *Sociologie et Anthropologie* (4ta. ed.; pp. 389-477). París: Presses Universitaires de France.

- MAYBURY-LEWIS, David (1991). «Becoming Indian in Lowland South America». En Greg Urban y Joel Sherzer (eds.), *Nation-States and Indians in Latin America*. Austin: University of Texas Press.
- MEILLASSOUX, Claude (1970). *Anthropologie économique des Gouro de la Côte d'Ivoire*. París: Mouton.
- MELIÀ, Bartomeu; Georg GRÜNBERG y Friedl GRÜNBERG (1976). *Los pai-tavyterá. Etnografía guaraní del Paraguay contemporáneo*. Asunción: Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica Nuestra Señora de la Asunción.
- MICELI, Sergio (1993). *A Fundação Ford no Brasil*. São Paulo: Sumaré.
- MIDDLETON, John y David TAIT (eds.) (1964). *Tribes Without Rulers. Studies in African Segmentary Systems*. Londres: Routledge / Kegan and Paul.
- MOREIRA NETO, Carlos Araujo (1988). *De maioria à minoria 1750-1850*. Petrópolis: Vozes.
- MORGAN, Lewis (1974 [1877]). *Ancient Society, or researches in the line of human progress from savagery through barbarism to civilization*. Gloucester: P. Smith.
- MURA, Fabio (2019). *À procura do «bom viver». Território, tradição de conhecimento e ecologia doméstica entre os Kaiowá*. Río de Janeiro: Associação Brasileira de Antropologia.
- MYERS, Fred R. (1986). *Pintupi country Pintupi self: Sentiment, place, and politics among western aborigenes*. Washington: Smithsonian Institution Press.
- NADER, Laura (1972). «Up the anthropologists. Perspectives gained from studying up». En Dell Hymes (ed.), *Reinventing anthropology* (pp. 284-310). Nueva York: Pantheon Books.
- NARAYAN, Kirin (1993). «How native is a native anthropologist?». *American anthropologist*, 95(3), 671-686.
- NASCIMENTO, Rita Gomes do (2009). *Rituais de resistência: experiências pedagógicas Tapebas*. (Tesis de doctorado). Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal.
- NIMUENDAJÚ, Curt (1948). «The Tucuna». En Julian H. Steward (ed.), *Handbook of South American Indians* (vol. 3; pp. 713-725). Washington D. C.: Smithsonian Institution / Bureau of American Ethnology.
- NIMUENDAJÚ, Curt (1952). *The Tukuna*. Berkeley / Los Ángeles: University of California Press.
- NIMUENDAJÚ, Curt (1982). «Os índios ticuna. Relatório apresentado ao SPI/Amazonas-1929». En Paulo Suess (org.), *Textos indigenistas* (pp. 192-208). São Paulo: Edições Loyola.

- NUNES PEREIRA, Manoel (1946). *Curt Nimuendajú: síntese de uma vida e de uma obra*. Belém do Pará: s. e.
- NUNES PEREIRA, Manoel (1980). *Moronguetá: um Decameron indígena*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- ORTIZ, Fernando (1983). *El contrapunteo cubano del azúcar y del tabaco*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- PACHECO DE OLIVEIRA, João (1977). *Faccionalismo e ordem política entre os Ticuna*. (Tesis de maestría). Universidade de Brasília, Brasília.
- PACHECO DE OLIVEIRA, João (1985). «Fricção Interétnica». En *Dicionário de Ciências Sociais*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas.
- PACHECO DE OLIVEIRA, João (1986). «*O nosso governo: os ticuna e o regime tutelar*». (Tesis de doctorado). Museu Nacional Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.
- PACHECO DE OLIVEIRA, João (1987a). «O Projeto Tikuna: uma experiência de ação indigenista». En *Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil* (pp. 205-240). Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- PACHECO DE OLIVEIRA, João (1987b). «Terras Indígenas: Uma avaliação preliminar de seu reconhecimento oficial e de outras destinações sobrepostas» (pp. 7-32). En *Terras indígenas no Brasil*. São Paulo: Centro Ecumênico de Documentação e Informação / Museu Nacional.
- PACHECO DE OLIVEIRA, João (1988). «*O nosso governo: os ticuna e o regime tutelar*». São Paulo: Marco Zero / Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico.
- PACHECO DE OLIVEIRA, João (1994a). «A busca da salvação: ação indigenista e etnopolítica entre os ticuna». *Antropologia Social*, 4, 81-110.
- PACHECO DE OLIVEIRA, João (1994b). «Os instrumentos de bordo: expectativas e possibilidades de trabalho do antropólogo em laudos periciais» (pp. 111-138). En Orlando S. Silva, Lídia Luz y Cecília M. Helm (orgs.), *A Perícia Antropológica em Processos Judiciais*. Florianópolis: Associação Brasileira de Antropologia / Universidade Federal de Santa Catarina.
- PACHECO DE OLIVEIRA, João (ed.) (1998a). *Indigenismo e Territorialização. Poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro: Contra Capa.
- PACHECO DE OLIVEIRA, João (1998b). «Redimensionando a questão indígena no Brasil: Uma etnografia das terras indígenas». En *Indigenismo e Territorialização – Poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro: Contra Capa.

- PACHECO DE OLIVEIRA, João (org.) (1999). *Ensaio em Antropologia Histórica*. Rio de Janeiro: Editora da Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- PACHECO DE OLIVEIRA, João (2000). «Sobre índios, macacos e peixes: narrativas sobre a intolerância na Amazônia contemporânea». *Etnográfica*, IV(2), 285-310.
- PACHECO DE OLIVEIRA, João (2001). «Galvão e os estudos de aculturação no Brasil». En Priscila Fauhaber y Peter Man de Toledo (eds.), *Conhecimento e fronteira: história da ciência na Amazônia* (pp. 205-222). Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi.
- PACHECO DE OLIVEIRA, João (2002). «O antropólogo com perito: entre o indianismo e o indigenismo». En Benoît de L'Estoile, Lygia Sigaud y Federico Neiburg (eds.), *Antropologia, impérios, nações* (pp. 253-277). Rio de Janeiro: Relume Dumará / Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro.
- PACHECO DE OLIVEIRA, João (org.) (2004a). *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena* (2.ª edición). Rio de Janeiro: Contra Capa.
- PACHECO DE OLIVEIRA, João (2004b). «Pluralizando tradições etnográficas: sobre um certo mal-estar na antropologia». En E. Jean Langdon y Luiza Garnele (orgs.), *Saúde dos povos indígenas: reflexões sobre antropologia participativa*. Rio de Janeiro: Contra Capa.
- PACHECO DE OLIVEIRA, João (2005a). *Hacia una antropologia del indigenismo*. Lima / Rio de Janeiro: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica / Contra Capa.
- PACHECO DE OLIVEIRA, João (2005b). «The Anthropologist as Expert: Brazilian Ethnology between Indianism and Indigenism». En Benoît de L'Estoile, Federico Neiburg y Lygia Sigaud (eds.), *Empires, Nations, and Natives. Anthropology and the State-Making* (pp. 223-247). Durham / Londres: Duke University Press.
- PACHECO DE OLIVEIRA, João (2006a). «Haciendo etnología en los caboclos de Quirino: la situación etnográfica como una tríada». *Boletín de Antropología*, 20(37), 51-80.
- PACHECO DE OLIVEIRA, João (2006b). «Pluralizando tradiciones etnográficas: Sobre un cierto malestar en la Antropología». En João Pacheco de Oliveira (comp.), *Hacia una antropología del indigenismo* (pp. 201-218). Lima / Rio de Janeiro: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica / Contra Capa.
- PACHECO DE OLIVEIRA, João (2008). «Um semeador da antropologia». *Mana: Studies in Social Anthropology*, 14(2), 587-596.

- PACHECO DE OLIVEIRA, João (2009a). «As mortes do indígena no Império do Brasil: o indianismo, a formação de nacionalidade e seus esquecimentos». En Cecília Azevedo *et al.* (eds.), *Cultura política, memória e historiografia*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas.
- PACHECO DE OLIVEIRA, João (2009b). «Contemporary indigenous politics in Brazil: Three modes of indigenous political performance». En *Indigenous Identity and Activism*, de Priti Singh (ed.). Delhi: Shipra, pp. 80-103.
- PACHECO DE OLIVEIRA, João (2010). «¿Una etnología de los indios misturados? Identidades étnicas y territorialización en el Nordeste de Brasil». *Desacatos*, 33, 13-32.
- PACHECO DE OLIVEIRA, João (2012). «A refundação do Museu Maguta: etnografia de um protagonismo indígena». En Aline Montenegro M. y Rafael Zamorano B. (eds.), *Coleções e colecionadores. A polissemia das práticas* (pp. 201-218). Rio de Janeiro: Museu Histórico Nacional.
- PACHECO DE OLIVEIRA, João (2013). «Etnografia enquanto compartilhamento e comunicação. Desafios atuais às representações coloniais da Antropologia». En Bela Feldmann-Bianco (org.), *Desafios da Antropologia Brasileira* (pp. 47-75). Brasília: ABA Publicações.
- PACHECO DE OLIVEIRA, João (2016a). *O Nascimento do Brasil e outros ensaios. «Pacificação», regime tutelar e formação de alteridades*. Rio de Janeiro: Contra Capa.
- PACHECO DE OLIVEIRA, João (2016b). «O nascimento do Brasil: revisão de um paradigma historiográfico». En *O nascimento do Brasil e outros ensaios: «pacificação», regime tutelar e formação de alteridades* (pp. 45-74). Rio de Janeiro: Contra Capa.
- PACHECO DE OLIVEIRA, João (2016c). «Regime tutelar e globalização: um exercício de sociogênese dos atuais movimentos indígenas no Brasil». En *O Nascimento do Brasil e outros ensaios. «Pacificação», regime tutelar e formação de alteridades* (pp. 265-288). Rio de Janeiro: Contra Capa.
- PACHECO DE OLIVEIRA, João (2016d). «Sem a tutela, uma nova moldura de nação». En *O Nascimento do Brasil e outros ensaios. «Pacificação», regime tutelar e formação de alteridades* (pp. 289-316). Rio de Janeiro: Contra Capa.
- PACHECO DE OLIVEIRA, João (2016e). «Tradiciones etnográficas y formas de construcción de la otredad». *Interdisciplina*, 4(9), 93-112.
- PACHECO DE OLIVEIRA, João (2018). «Fighting for Indigenous Lands in Modern Brazil. The reframing of cultures and identities». *Vibrant-Virtual Brazilian Anthropology*, 15(2).

- PACHECO DE OLIVEIRA, João (2019a). *Exterminio y tutela. Procesos de formación de alteridades en el Brasil*. Buenos Aires: Universidad Nacional de San Martín.
- PACHECO DE OLIVEIRA, João (2019b). «Las etnogénesis: la lucha por territorios étnicos y la construcción de identidades y moralidades». En *Exterminio y Tutela. Procesos de formación de alteridades en Brasil* (pp. 137-170). Buenos Aires: Universidad Nacional de San Martín.
- PACHECO DE OLIVEIRA, João (2021). «Barbados desde la Antropología brasileña». En Alberto Chirif (ed.), *Por la conquista de la autodeterminación. Cincuenta años de la Declaración de Barbados*. Copenhague: Grupo de Trabajo Internacional para Asuntos Indígenas.
- PACHECO DE OLIVEIRA, João (org.) (2022a). *A reconquista do território. Etnografias do protagonismo indígena contemporâneo*. Río de Janeiro: E-papers.
- PACHECO DE OLIVEIRA, João (2022b). «Tradiciones etnográficas y antropologías en plural». *Anthropologica*, (49), 271-284.
- PACHECO DE OLIVEIRA, João (2024). «Os museus no dna da Antropologia». En *O fogo avassalador e a nova sementeira. Museus, Antropologias e Protagonismo Indígena* (pp. 17-38). Río de Janeiro: Mórula.
- PACHECO DE OLIVEIRA, João y Ana Flávia MOREIRA SANTOS (2003). *Reconhecimento Étnico em Exame. Dois estudos sobre os Caxixós*. Río de Janeiro: Contra Capa.
- PACHECO DE OLIVEIRA, João y Carlos Augusto da ROCHA FREIRE (2007). *A presença indígena na formação do Brasil*. Brasília: Ministério da Educação / Laboratorio de Estudios sobre Etnicidad, Cultura y Desarrollo / Museu Nacional.
- PACHECO DE OLIVEIRA, João y Rita de CÁSSIA MELO SANTOS (2016). «Descolonizando a ilusão museal: etnografia de uma proposta expositiva». En Manuel Lima Filho, Regina Abreu y Renato Athias (orgs.), *Museus e atores sociais* (pp. 125-155). *Perspectivas antropológicas*. Recife: Editora Universidade Federal de Pernambuco.
- PACHECO DE OLIVEIRA, João; Fabio MURA y Alexandra BARBOSA DA SILVA (orgs.) (2015). *Laudos Antropológicos em Perspectiva*. Brasília: Associação Brasileira de Antropologia.
- PARKER, Linda S. (1989). *Native American Estates: The struggle over Indians and Hawaiian lands*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- PEIRANO, Mariza (1992). *Uma antropologia no plural. Três experiências contemporâneas*. Brasília: Universidade de Brasília.
- PEIRANO, Mariza (1999). «A antropologia como ciência social no Brasil». *Etnográfica*, 4, 219-232.

- PELS, Peter y Oscar SALEMINK (1999). *Colonial Subjects: Essays on the practical history of anthropology*. Michigan: The University of Michigan Press.
- PIRES MENEZES, Maria Lúcia (2000). *Parque Indígena do Xingu: a construção de um território estatal*. Campinas / São Paulo: Universidade Estadual de Campinas / Imprensa Oficial do estado de São Paulo.
- POE, Edgar Allan (2009). *La máscara de la muerte roja*. Madrid: ES Ediciones.
- RAFFESTIN, Claude (2009). *Territórios e territorialidades: teorias, processos e conflitos*. São Paulo: Expressão Popular.
- RAMOS, Alcida Rita (1980). *Hierarquia e simbiose. Relações intertribais no Brasil*. Rio de Janeiro: Hucitec.
- RAMOS, Alcida Rita (1990). «Ethnology brazilian style». *Cultural Anthropology*, 5(4), 452-472.
- RAPPAPORT, Joanne (2008). *Utopías interculturales: intelectuales públicos, experimentos con la cultura y pluralismo étnico en Colombia*. Bogotá: Universidad del Rosario.
- RAPPAPORT, Joanne (2020). *Cowards Don't Make History. Orlando Fals-Borda and the Origins of Participatory Action Research*. Durham / Londres: Duke University Press.
- RATZEL, Friedrich (1882). *Anthropogeographie* (vol. 1). J. Engelhorn.
- RESTREPO, Eduardo y Arturo ESCOBAR (2005). «“Other anthropologies and anthropology otherwise”: steps to a world anthropology network». *Critique of Anthropology*, 25(2), 99-128.
- RESTREPO, Eduardo y Pablo SANDOVAL (eds.) (2024). *Nuestras antropologías. Elaboraciones y problemáticas desde América Latina y el Caribe*. Asociación Latinoamericana de Antropología.
- REVEL, Jacques y Vanda ANASTÁCIO (1989). *A invenção da sociedade*. Rio de Janeiro: Difusão Europeia do Livro.
- RIBEIRO, Darcy (1950). *Religião e mitologia kadiwéu*. Rio de Janeiro: Ministério da Agricultura / Conselho Nacional de Proteção aos Índios.
- RIBEIRO, Darcy (1962). *A política indigenista brasileira*. Rio de Janeiro: Ministério da Agricultura.
- RIBEIRO, Darcy (1968). *O processo civilizatório: etapas da evolução sócio-cultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- RIBEIRO, Darcy (1970). *Os índios e a civilização. A integração das populações indígenas no Brasil moderno*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- RIBEIRO, Darcy (1972). *Teoria do Brasil*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

- RIBEIRO, Darcy (1977a). *As Américas e a civilização. Estudos de antropologia da civilização*. Rio de Janeiro: Vozes.
- RIBEIRO, Darcy (1977b). *Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno*. Petrópolis: Vozes.
- RIBEIRO, Darcy (1979a). «Antropologia ou a teoria do bombardeio de Berlim» / Entrevistado por Edilson Martins. En *Encontros com a Civilização Brasileira*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- RIBEIRO, Darcy (1979b). *Ensaio insólito*. Porto Alegre: L&PM.
- RIBEIRO, Darcy (org.) (1986). *Summa etnológica brasileira*. Petrópolis: Vozes.
- RIBEIRO, Darcy (1995). *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras.
- RIBEIRO, Darcy (1996). *Diários índios: os Urubu-Kaapor*. São Paulo: Companhia das Letras.
- RIBEIRO, Darcy (1997). *Gentidades*. Porto Alegre: L&PM.
- RIBEIRO, Darcy y Berta GLEISER RIBEIRO (1957). *Arte plumária dos índios Kaapor*. Rio de Janeiro: Museu do Índio.
- RIBEIRO, Gustavo Lins y Arturo ESCOBAR (eds.) (2006). *World Anthropologies: Disciplinary Transformations within Systems of Power*. Oxford: Berg.
- RIBEIRO, Gustavo Lins y Arturo ESCOBAR (eds.) (2009). *Antropologías del mundo: transformaciones disciplinarias dentro de un sistema de poder*. Ciudad de México: Wenner Gren Foundation.
- RICHARDS, Audrey (1939). *Land, Labour, and Diet*. Londres / Nueva York: Oxford University Press.
- RICOEUR, Paul (1968). «Estrutura e Hermenêutica». En Luiz Costa Lima (org.), *O Estruturalismo de Lévi-Strauss* (pp. 157-191). Petrópolis: Editora Vozes.
- RICOEUR, Paul (1994). *Tempo e narrativa* (tomo 1). Campinas: Papyrus Editora.
- ROSALDO, Renato (1989). *Culture and truth: the remaking of social analysis*. Boston: Beacon Press.
- SACK, Robert David (1986). *Human Territoriality; its theory and history*. Londres: Cambridge University Press.
- SAHLINS, Marshall (1963). «Poor man, rich man, big man, chief: Political types in Melanesia and Polynesia». *Comparative studies in society and history*, 5(3), 285-303.
- SAID, Edward (1990). *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras.

- SAID, Edward (1999). «Territórios sobrepostos, histórias entrelaçadas». En *Cultura e Imperialismo. Companhia das Letras* (pp. 33-98). São Paulo: Companhia de Bolso.
- SANTOS, Gersem Luciano dos (2007). *O índio brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje*. Brasília: Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade.
- SANTOS, Sílvio Coelho dos (1970). *A integração do índio na sociedade regional: A função dos postos indígenas em Santa Catarina*. Florianópolis: Editora da Universidade Federal de Santa Catarina.
- SANTOS, Sílvio Coelho dos (1973). *Índios e brancos no Sul do Brasil: a dramática experiência dos Xokleng*. Florianópolis: Edeme.
- SANTOS, Sílvio Coelho dos (1997). *Os índios Xokleng: memória visual*. Florianópolis / Itajaí: Universidade Federal de Santa Catarina / Universidade do Vale do Itajaí.
- SCHAPER, Isac (1967 [1955]). *Government and politics in tribal societies*. Nueva York: Schocken Books.
- SCHOLTE, Bob (1972). «Toward a reflexive and critical anthropology». En Dell Hymes (ed.), *Reinventing anthropology* (pp. 430-457). Nueva York: Pantheon Books.
- SCOTT, James C. (1990). *Domination and the arts of resistance*. New Haven: Yale University Press.
- SIDER, Gerald M. (1993). *Lumbee Indian Histories*. Londres: Cambridge University Press.
- SILVA, Vagner Gonçalves (2000). *O antropólogo e sua magia: trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre religiões afro-brasileiras*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.
- SOUZA LIMA, Antonio Carlos de (1987). «Sobre o indigenismo, autoritarismo e nacionalidade: considerações sobre a constituição do discurso e da prática de proteção fraternal no Brasil». En João Pacheco de Oliveira (org.), *Sociedades indígenas e Indigenismo no Brasil* (pp. 149-205). São Paulo: Marco Zero / Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- SOUZA LIMA, Antonio Carlos de (1992). «O governo dos índios sobre a gestão do SPI». En Manuela Carneiro da Cunha (org.), *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras.
- SOUZA LIMA, Antonio Carlos de (1995). *Um grande cerco de paz: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil*. Petrópolis: Vozes.
- SOUZA LIMA, Antonio Carlos de (2005). «Indigenism in Brazil: The International Migration of State Policies». En Benoît de L'Estoile, Federico Neiburg y

- Lygia Sigaud (eds.), *Empires, Nations, and Natives. Anthropology and the State-Making* (pp. 197-222). Durham / Londres: Duke University Press.
- SOUZA LIMA, Antonio Carlos de y Henyo BARRETO FILHO (2005). *Antropologia e Identificação. Os antropólogos e a definição de terras indígenas no Brasil, 1977-2002*. Río de Janeiro: Contra Capa.
- SOUZA, Marcelo Lopes de (2009). «“Território” da divergência (e da confusão): em torno das imprecisas fronteiras de um conceito fundamental». En Marcos Aurelio Saquet y Eliseu Saverio (orgs.), *Territórios e territorialidades. Teorias, processos, conflitos* (pp. 57-72). São Paulo: Expressão Popular.
- STAVENHAGEN, Rodolfo (1963). «Clases, colonialismo y aculturación: ensayo sobre un sistema de relaciones interétnicas en Meso-América». *América Latina*, 6(4), 89-103.
- STAVENHAGEN, Rodolfo (1969). *Las clases sociales en las sociedades agrarias*. Ciudad de México: Siglo XXI.
- STAVENHAGEN, Rodolfo (1975). «Comment décoloniser les sciences sociales appliquées». En Jean Copans (ed.), *Anthropologie et impérialisme*. París: Maspero.
- STEWART, Julian (org.) (1946). *Handbook of South American Indians*. Washington: Smithsonian Institute.
- STOCKING JR., George W. (1968). *Race, culture, and evolution*. Nueva York: The Free Press.
- STOCKING JR., George W. (1974). *The Shaping of American Anthropology, 1883-1911*. Nueva York: Basic Books.
- STOCKING JR., George W. (1984a). *Functionalism Historicized. Essays on British Social Anthropology*. Wisconsin: The University of Wisconsin Press.
- STOCKING JR., George W. (1984b). *Observers Observed: Essays on Ethnographic Fieldwork*. Madison: The University of Wisconsin Press.
- STOCKING JR., George W. (1991). *Colonial Situations: Essays on the Contextualization of Ethnographic Knowledge*. Madison: The University of Wisconsin Press.
- STOCKING JR., George W. (1995). «Delimiting Anthropology: Historical Reflections on the Boundaries of a Boundless Discipline». *Social Research*, 933-966.
- STOCKING JR., George W. (1996). *Volkgeist as Method and Ethic: Essays on Boasian Ethnography and the German Anthropological Tradition*. Madison: The University of Wisconsin Press.
- STOCKING JR., George W. (2006). «Unfinished business: Robert Gelstom Armstrong, the Federal Bureau of Investigation, and the history of Anthropology in Chicago and Nigeria». En Richard Handler (ed.), *Central Sites, Peripheral*

- Visions: Cultural and Institutional Crossings in the History of Anthropology* (pp. 99-247). Madison: The University of Wisconsin Press.
- STRATHERN, Marilyn (1987). «The limits of auto-anthropology». En Anthony Jackson (ed.), *Anthropology at Home*. Londres / Nueva York: Tavistock.
- SUESS, Paulo (org.). (1980). *Em defesa dos povos indígenas*. São Paulo: Edições Loyola.
- TAX, Sol (1975). «Action Anthropology». *Current Anthropology*, 16(4), 514-517.
- THOMAS, Nicholas (1994). *Colonialism's Culture: Anthropology, Travel, and Government*. Oxford: Blackwell Publishers.
- TILKIN GALLOIS, Dominique (2010). «Saudação à homenageada». En *Cerimônia de outorga do título de professora emérita profa. Dra. Lux Boelitz Vidal*. São Paulo: Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.
- TODOROV, Tzvetan (1982). *A conquista da América: a questão do outro*. São Paulo: Martins Fontes.
- TONKIN, Elizabeth (1992). *Narrating our Pasts: The Social Construction of Social History*. Cambridge: Cambridge University Press.
- TSING, Anna Lowenhaupt (2005). *Friction: An Ethnography of Global Connection*. Princeton: Princeton University Press.
- TURNER, Victor (1974). *Dramas, Fields, and Metaphors*. Ithaca: Cornell University Press.
- TURNER, Victor (1988). *The Anthropology of Performance*. Nueva York: PAJ Publications.
- URBAN, Greg y Joel SHERZER (eds.) (1991). *Nation-States and Indians in Latin America*. Austin: University of Texas Press.
- VALENTE, Rubens (2017). *Os fuzis e as flechas. História de sangue e resistência indígena na ditadura*. São Paulo: Companhia das Letras.
- VALLE, Carlos Guilherme do (1993). *Terra, tradição e etnicidade: os Tremembé do Ceará*. (Tesis de maestría). Museu Nacional Universidade Federal do Rio de Janeiro, Río de Janeiro.
- VALLE, Carlos Guilherme do (2005). «Compreendendo a dança do torém: visões de folclore, ritual e tradição entre os Tremembé do Ceará». *Antropológicas*, 16(2), 187-228.
- VARESE, Stefano (1968). *La sal de los cerros*. Lima: Universidad Peruana de Ciencias y Tecnología.
- VARESE, Stefano (1996). *Pueblos indios, soberanía y globalismo*. Quito: Abya-Yala.
- VEYNE, Paul (1983). *Acreditavam os gregos em seus mitos?* São Paulo: Editora Brasiliense.

- 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: Sumaré.
- WILMSEN, Edwin (ed.) (1989). *We are here. Politics of aboriginal land tenure*. Berkeley / Los Angeles: University of California Press.
- WILSON, Godfrey (1938). «The land rights of individuals among the Nyakyusa». *The Rhodes Livingstone Institute, Paper, 1*.
- ZARUR, George Cerqueira Leite (1976). «Envolvimento de antropólogos e desenvolvimento da antropologia no Brasil». *Boletim do Museu do Índio*, (4).

Se terminó de imprimir en julio de 2025
en los talleres gráficos del Centro de Producción
Imprenta de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
Jr. Paruro 119, Lima, Perú. Teléfono: 619 7000, anexo 6009.
Correo electrónico: ventas.cepredim@unmsm.edu.pe
Tiraje: 500 ejemplares

Una antropología sin muros. Ensayos sobre diferencia y otredad nos invita a recorrer los caminos de una disciplina donde las fronteras entre investigador e investigado se desdibujan, y las voces indígenas, antes silenciadas u objetivadas, ahora reclaman protagonismo en la construcción del conocimiento. João Pacheco de Oliveira, uno de los más prolíficos y lúcidos pensadores de la antropología brasileña y latinoamericana, traza aquí una crítica necesaria a los fundamentos coloniales que aún perviven en muchas prácticas etnográficas. Su consigna no es ingenua, sino una apuesta ética, política y metodológica: la investigación como diálogo, el trabajo de campo como espacio de intercambio comunicativo, la etnografía como proceso situado y comprometido. En estas páginas, se desmantelan las viejas exigencias de neutralidad y distancia, y se propone una antropología que se atreve a implicarse, a reconocer su lugar en la historia, y a abrirse a otras tradiciones de saber. Pacheco de Oliveira, con rigor analítico y sensibilidad política, nos muestra cómo es posible hacer antropología sin renunciar al compromiso. Es una invitación a cruzar los muros de la academia, repensar la autoridad del saber y redefinir los vínculos con las comunidades. En tiempos de disputa por la memoria, la tierra y la dignidad, *Una antropología sin muros* nos ofrece herramientas para una práctica antropológica verdaderamente transformadora.

Esta es la primera edición en español de una cuidada selección de textos originalmente escritos en portugués e inglés, escogidos por el propio autor para el Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Se trata de una publicación inédita en nuestro idioma, concebida especialmente para dialogar con los públicos académicos y sociales de América Latina.

