

Fronteras identitarias: una visita a dos autores brasileños

*Raquel Wiggers
Márcia Regina Calderipe Farias Rufino¹*

Introducción

La propuesta de este artículo es presentar autores que son referentes en el tema: “Fronteras identitarias en Brasil” y que aglutinan, a partir de su propuesta teórica, una serie de investigadores que muestran interés en discutir las relaciones entre los pueblos indígenas y las sociedades de las que forman parte. De la tradición etnológica brasileña han sido seleccionados dos autores: Roberto Cardoso de Oliveira y João Pacheco de Oliveira, pues ellos revisan estudios sobre el contacto interétnico y proponen nuevas visiones para el análisis de las fronteras identitarias.

En especial, daremos mayor atención al primer autor debido al importante aporte de su obra a la antropología brasileña, por sus construcciones teóricas innovadoras y por su lugar en la consolidación del campo antropológico en Brasil. Este autor centra su mirada en las relaciones entre indígenas y la sociedad involucrada, formula el concepto de fricción interétnica que sirve para el análisis de las relaciones allí establecidas. A la vez, Joao Pacheco de Oliveira se constituye como un autor contemporáneo al hacer una relectura de las teorías sobre las relaciones interétnicas, conectándolas con una situación etnográfica observada en las últimas

¹ Profesoras del Departamento de Antropología y del Programa de Posgrado en Antropología Social de la Universidade Federal do Amazonas.

décadas del renacimiento de las tradiciones indígenas en la región noreste del Brasil, que está configurada de manera distinta al compararla con la región amazónica.

Las discusiones sobre identidad no pueden ser separadas del hacer antropológico, puesto que el desarrollo de teorías antropológicas está intrínsecamente relacionado en la forma cómo el trabajo de campo es desarrollado y cómo los conceptos nativos son utilizados. Siendo así, conforme al proyecto “Métodos etnográficos en uso y discusión en la antropología contemporánea”, en este artículo las cuestiones metodológicas serán consideradas en el abordaje de los autores seleccionados, tocando de manera privilegiada las elecciones teóricas orientadas por el método utilizado en el análisis. Es importante aclarar que no es intención del presente estudio hacer una investigación exhaustiva de la obra de los autores, sin embargo intenta proponer una discusión que considere sus aportes en la perspectiva metodológica.

Años cincuenta y sesenta: antropología brasileña

Peirano (1999) sustenta que la antropología forma parte de las ciencias sociales en Brasil a partir de los años sesenta y setenta, pues anteriormente era parte de la sociología. Según Cardoso de Oliveira (1996), autores como Thales de Azevedo, Roger Bastide, Florestan Fernandes, Oracy Nogueira y Luis Aguiar Costa Pinto superan la tradición afrobrasileña de inspiración etnológica y folclórica basada en las teorías del aculturación de origen norteamericano de los años cincuenta, cuya obra de Artur Ramos es un ejemplo, e impusieron en sus trabajos un carácter sociológico que se puede llamar ‘estudios de las relaciones raciales’. Tal aporte de los etnólogos brasileños de este periodo en el campo de las relaciones interétnicas vino a través de la investigación empírica en vez de las formulaciones teóricas.

Los trabajos de Darcy Ribeiro y Eduardo Galvão al final de los cincuenta sobre grupos indígenas de Brasil, están basados en los levantamientos de la configuración de grupos tribales de la primera mitad de siglo XX. Ambos autores apuntan hacia una insatisfacción cuanto a los modelos de investigación propuestos por las teorías de ocultación (Cardoso de

Oliveira, 1996), no obstante proponer una nueva manera de análisis que considerara las realidades vivenciadas por tales grupos indígenas.

Cardoso de Oliveira (1996), en los sesenta, hace un gran aporte para uno de los temas más importantes, hoy por hoy, las ciencias sociales son llamadas a contribuir: las relaciones entre indígenas con los grupos integrantes de la sociedad brasileña. En esta época, este tema era fundamental en la antropología brasileña que llevaba profesores y estudiantes para las salidas de campo entre poblaciones indígenas con el propósito de suscitar debates sobre los ‘pueblos primitivos’ y su eminencia de desaparición provocada por el contacto entre las distintas culturas. Cardoso de Oliveira forma parte de la primera generación de antropólogos brasileños que son motivados a desarrollar salidas de campo y que a partir de las teorías vigentes de la época, propusieron formulaciones teóricas basadas en la observación etnográfica.

Era constatado en este periodo entre los años de 1950 y 1960, la intensa participación de grupos indígenas en el proceso de las relaciones sociales y urbanas ocurridas en diversas regiones de Brasil (Cardoso de Oliveira, 1996: 14). De alguna manera, este fenómeno influencia su opción en investigar las relaciones entre los indígenas y blancos en la región del Alto Solimoes, en especial la relación entre los Tükúna y la sociedad nacional, la relación de los mismos con las poblaciones urbanas. El centro del análisis de Cardoso de Oliveira (1996) es la situación de contacto entre los pueblos de culturas diferentes, cada una de estas tradiciones siendo originadas en visiones distintas (Cardoso de Oliveira, 1996: 34).

Fricción interétnica

Cardoso de Oliveira (1996) propone la noción de fricción interétnica basada en los resultados de su investigación sobre la relaciones entre los indígenas y blancos en Alto Solimoes. Han hecho dos visitas a los Tükúna, la primera en 1959 y la segunda en 1962, por la investigación sobre “Áreas de Fricción Interétnica en Brasil”. El viaje tenía dos finalidades, primero obtener datos sobre la manufactura del veneno curare por los Tükúna, el interés particularmente auspiciado por el Consejo

Nacional de Investigación que aportó con un monto especial. Además, ha hecho un *Surrey de la población Tükúna*, observando paralelamente las modalidades de contacto que ocurrieron entre los indígenas y blancos en la región del Alto Solimoes.

La descripción del autor sobre los grupos indígenas que ha estudiado, consideró las características de las expediciones expansionistas del Estado y los mecanismos de expansión de la sociedad nacional que los alcanzan en los más distantes reductos. Perfila desde las formas de ocupación más civilizada y de las modalidades de aprovechamiento de la labor indígena y no indígena nacional. Vislumbra el contexto que abarca los Tükúna, enseñando el área donde viven considerando su significado económico hacia la población brasileña en la inserida. En tal esfuerzo descriptivo, resalta los puntos de fricción y los centros de decisión Tükúna que se volvieron dependientes. Dentro de ellos, la “casería que los blancos impusieron para capturar a los indígenas o solamente asustarlos del área tan rica y diversa en sus recursos, en especies de bosques; en la explotación de mano de obra indígena para talar la madera y en los cultivos de caucho; la avidez de los empresarios que años tras años disminuían sus producciones de madera y caucho; las cuestiones fronterizas entre Brasil y Perú y los indígenas bilingües que formaban parte cada vez más de las tropas del ejército peruano; las dificultades que asolaban las poblaciones regionales que desarrollaban su labor en los cultivos de caucho; los constantes ataques de los indígenas a estas poblaciones; el *modus vivendi* que la población Tükúna ha creado conjuntamente con las dramáticas condiciones de contacto. Las descripciones de las condiciones de las relaciones tuvieron por eje teórico su formulación ‘fricción interétnica’ que concebían el contacto interétnico como resultado de interacción conflictiva entre grupos étnicamente y jerárquicamente distintos (Cardoso de Oliveira, 1996).

El autor, al formular El concepto de ‘fricción interétnica’, propone un diálogo direccionado a dos tendencias de los estudios de contactos entre los grupos tribales y sociedades nacionales en los sesenta, que dejaron huellas de su presencia en Brasil, influenciando investigaciones desarrolladas aquí, la tradición británica por *social change studies* y la norteamericana divulgada por los estudios de *aculturation*. Además de estas dos tendencias, una tercera, que tiene origen francés, que Cardoso de Oliveira

nombra de ‘estudio de situación’, también influencia la propuesta del autor.

Cardoso de Oliveira (1996) revisa los estudios de ‘cambio social’, en especial, en dos textos de Malinowski –que en 1945 publica *The Dynamics of Culture Change*, cuyas ideas han sido divulgadas en su reseña introductoria editada en 1938 por el Instituto Internacional de Lenguas y Culturas Africanas intitulado *Methods of study of Culture Contact in Africa*– donde analiza la interacción entre mundos culturales distintos. Malinowski (apud Cardoso de Oliveira, 1996:36) argumenta que “la verdadera naturaleza del fenómeno (de contacto cultural) consiste en la interacción de distintos mundos culturales (...) alejados por el perjuicio racial y política diferenciada”. Según el autor, las ideas desarrolladas por Malinowski en estos trabajos “son consideradas la expresión de una visión corriente en la antropología británica, cuando la misma se detuvo en los estudios de cambio social y dinámica cultural” (Cardoso de Oliveira, 1996: 34).

Cardoso de Oliveira, a pesar de estar de acuerdo con Malinowski en su proposición de que los fenómenos de contacto cultural consisten en interactuar entre dos mundos culturales distintos, no está de acuerdo con su propuesta de analizar las instituciones correspondientes –por la aceptación de que las instituciones actúan unas por sobre las demás según sus naturalezas respectivas– que las instituciones religiosas tribales han sido modificadas por la acción de institución religiosa occidental, las económicas por sus recíprocas, y por consiguiente. Para Cardoso de Oliveira (1996) esta estrategia de análisis ofrece al investigador minimizar la influencia de los agentes en las esferas distantes de sus campos de acción. El misionero o el administrador no podrían restringir su interferencia en el orden tribal tan sólo en aquellas esferas que corresponden a la vida nativa. El autor considera que el análisis de Malinowski pierde su significado y desagrega el valor instrumental para explicar la situación de contacto como totalidad de acorde cuando no analiza el rol de las distintas instituciones como totalidad.

Los trabajos de cambio social, como los de Firth entre los Tikopia analizan los “mecanismos de cambio inherentes a las sociedades tribales, transformando el contacto en apenas un estímulo a las alteraciones en el orden social en vez de estudiarlo en su naturaleza histórico-estructural”

(Cardoso de Oliveira, 1996: 36). En esta perspectiva, según el autor, tanto Firth cuanto Malinowski no centran una especial atención a las especificidades de las relaciones entre las poblaciones tribales y sociedades coloniales, estableciendo las relaciones de contacto sublimadas en los mecanismos de cambio por los cuales las propias poblaciones tribales promueven y vivencian los cambios. El contacto se queda sublimado en la descripción de una tercera sociedad, que resulta del cambio obtenido por la conjunción entre las dos sociedades: tribal y nacional. Tal cuestión impide que sea visualizada la situación de contacto, una vez que la realidad ha sido fragmentada en tres órdenes distintos: la sociedad tribal, la occidental y la tercera, la que resulta del cambio.

Balandier, a su vez, diseña una teoría del contacto manipulando la noción de ‘situación colonial’. Cardoso de Oliveira (1996) argumenta que la descripción de Balandier de la ‘situación colonial’ aprisiona las sociedades tribales en un contexto en que necesariamente están en condiciones subalternas donde el

“dominio impuesto por una minoría extranjera, racial (o étnicamente) y culturalmente diferente en nombre de una superioridad racial (o étnica) y cultural afirmada de modo dogmático, a una mayoría, autóctona, inferior materialmente, este dominio provoca el establecimiento de relaciones entre civilizaciones heterogéneas: una civilización con máquinas, con una economía poderosa, de ritmo rápido y de origen cristiano imponiendo a las civilizaciones sin máquinas, de economía ‘atrasada’, de ritmo lento y radicalmente no cristiana; el carácter antagónico de las relaciones existentes entre las dos sociedades que se explica por el rol del instrumento, la cual es condenada, la sociedad colonizada; la necesidad en mantener este dominio, de recurrir no solamente a la ‘fuerza’, pero también a un conjunto de falsas justificativas y de comportamiento estereotipados, etcétera”. (Balandier, 1955, apud Oliveira, 1996:37)

La ‘situación colonial’ propuesta por Balandier, analizada como totalidad, implica en la existencia de grupos relacionados entre sí en términos de dominio y sumisión cuya modificación profunda y rápida exige que históricamente la analicemos. En esta situación, la sociedad colonizada participa en grado variable según su tamaño, su potencial económico, su conservadurismo cultural, y que para su conocimiento es indispensable considerar esta doble realidad: la colonia o la sociedad global cuya está inserida y la situación colonial. Hubo un contexto específico de la situación colonial que Cardoso de Oliveira creía no estaba siendo considera-

do, que habla de la naturaleza de las relaciones entre los grupos que los dispone en el juego de manera jerárquicamente distinta. La insatisfacción del autor es con las formas de abordaje de las relaciones interétnicas y de contacto, que según él mismo, concentraban sus fuerzas argumentativas en la descripción de una tercera sociedad, que ‘resultaba de la conjunción de otras’ (p.36).

Otro abordaje en el cual el autor dialoga de manera muy cercana, es el formulado por las experiencias norteamericanas en lo que concierne a la situación de contacto entre grupos distintos y que tiene la tendencia a orientar a los investigadores hacia los fenómenos aculturales emergentes. Los autores que representan este abordaje teórico-metodológico se sirven del concepto de sistema de status, y en particular de cultura. La problemática de este abordaje para Cardoso de Oliveira (1996) es como la ejecución de las dinámicas de dominación entre culturas. La cultura más frágil está submetida al reclutamiento de la cultura más fuerte y pasa a asumir posiciones de status más inferior, y a aceptar la exclusión de los órdenes deseables de las actividades de la cultura más fuerte. Esta es una situación de dominio completo de la cultura más fuerte en relación a la más débil. Para el autor, toda esta exposición hubiera sentido más exacta si se hablara de sociedades en oposición, en vez de superioridad de una cultura sobre la demás. Cultura y sociedad expresan conceptos que no se traducen, una vez que simplemente expresan realidades diversas.

Cardoso de Oliveira (1996) al hacer un análisis del contacto entre los Tükúna y la sociedad nacional, considerando la fricción interétnica, parte de su insatisfacción con las propuestas vigentes en la época de estudio de ‘cambio social’, ‘situación colonial’ y ‘aculturación’. Es con tales tendencias que el autor dialoga y de donde saca inspiración para desarrollar su propuesta teórica-metodológica.

Cardoso de Oliveira (1996: 47) toma el término ‘fricción interétnica’ para dar énfasis a la característica básica de la situación de contacto. El contacto tiene un sentido destructor y la supervivencia de algunas sociedades tribales –de acuerdo con el autor, aunque no caracterizadas– no es suficiente para ocultar el efecto devastador del contacto. La destrucción de la cual el autor hace referencia es el desaparecimiento total de las sociedades tribales, como efecto de la no población, desorganización tri-

bal, desagregación y dispersión de estas poblaciones. Por otra parte, existen miembros de las sociedades tribales que están acomodados en un sistema social que les mantienen alienados, a la vez los segmentos nacionales, expuestos a grupos tribales hostiles, que son obligados a confrontarlos con el objetivo de sobrevivir. Tomemos el ejemplo de los cultivadores de caucho, que son colocados entre los indígenas y los dueños de los cultivos de caucho –sociedades en fricción– en posición con dinámicas propias y con sus propias contradicciones. Entonces Cardoso de Oliveira describe la situación de contacto entre dos poblaciones dialécticamente ‘unificadas’ a través de intereses extremadamente opuestos, aunque interdependientes, por más paradójica que pueda parecer (Cardoso De Oliveira, 1996: 47).

Además, firmada la Idea de oposición entre orden tribal y orden nacional, la propuesta del autor es investigar dimensiones de realidad social que –descritas y analizadas– hubieran explicado la dinámica del contacto interétnico. Él afirma que no basta considerar que es la sociedad nacional quién decidirá sobre el destino de los Tükúna es necesario localizar los grupos -organizados o no– que en realidad dominan las poblaciones tribales en el área fronteriza. La pregunta es: ¿Quién decide? El autor infiltra en la dimensión política de la situación de contacto a fin de describir y analizar la estructura de poder subyacente, analizando la estructura de poder en la esfera tribal, tradicional y la manera cómo es transfigurado cuando esta sociedad mantiene el contacto y está inserida en la sociedad más poderosa que le quita la autonomía Cardoso de Oliveira ha considerado la pérdida progresiva de la autonomía tribal y la ocupación definitiva de los territorios indígenas como temas de mayor significación estratégica hacia la comprensión del fenómeno de la interacción entre los indígenas y blancos en el Alto Solimoes (Cardoso De Oliveira, 1996: 48). Otra estrategia era preguntarse sobre el destino de los bienes indígenas, tal hecho le ha permitido acceder a la dimensión económica del orden social con énfasis en el surgimiento de la mercadería como entidad social y económica, pero sin dejar a un lado el campo semántico indígena y los valores cruciales del mundo Tükúna, como mitad, clan y el sistema de parentesco –con función reguladora del orden tribal. El autor ha resaltado la ‘distancia cultural’ entre la sociedad indígena y la sociedad regional, examinando casos que evidenciaron la imponderabilidad de la comunicación interétnica o de intercomunicación entre campos semánticos distintos.

El trabajo etnográfico de Cardoso de Oliveira ha sido realizado en sus dos visitas de campo a los Tükúna del Alto Solimões, con intervalo de tres años de una a otra. En las visitas, él se ha centrado en las relaciones establecidas entre los indígenas y la sociedad nacional, aclarando que las relaciones de poder eran asimétricas, incluso con marcada disminución de la población indígena no apenas decurrente del proceso de asimilación a la sociedad de alrededor, pero también de muertes causadas por las enfermedades transmitidas por los blancos y por los asesinatos. El autor procura demostrar con las parcelas de población 'blanca', que los indígenas Tükúna estaban en relaciones conflictivas en los sesenta, tales grupos eran los representantes de las expediciones de expansión que el Estado apoyaba. Era notorio el interés comercial en el área donde estaban ubicados los Tükúna, siendo los mismos, el centro de diversas investidas de grupos 'blancos' que demostraban interés en la explotación del caucho. El autor ha realizado un ejercicio etnográfico de describir densamente cómo se procesaban las relaciones entre los indígenas y los cultivadores de caucho, los empresarios, madereros, los ejércitos brasileño y peruano de la frontera. Hace una descripción de cómo han ocurrido los ataques de los blancos a fin de capturar indígenas para el trabajo esclavo, y las ofensivas de los indígenas hacia los blancos con finalidades diversas, asimismo describe como la población indígena pasa a vivir en una nueva situación.

La descripción es interpretativa y considera el recorte del objeto que son las relaciones de conflicto entre indígenas y blancos y el contexto donde ocurren. Su abordaje inicia la forma de pensar el contacto que hasta el momento era entendido de otras maneras: 1. Como relación entre las instituciones, sin que se perciba la influencia de una sobre la otra como contexto general de influencias; 2. Como la 'situación colonial' que coloca las sociedades tribales en contextos que necesariamente están en condiciones subalternas; 3. Como resultados de procesos de aculturación en los que una cultura pierde algunas características propias e incorpora otras de la cultura dominante. Cardoso de Oliveira en su descripción, percibe que existen conflictos entre los distintos grupos en los cuales los indígenas son receptores pasivos de las demandas de los grupos representantes de la sociedad nacional y que los mismos 'blancos' que están en relación con los Tükúna no son un grupo homogéneo, son los cultivadores de caucho, jefes, madereros, oficiales y jubilados del ejército, etcétera, cada uno

posee sus propios intereses. La descripción de las especificidades y del contexto donde ocurrían las relaciones entre indígenas y blancos, es decir, la propuesta metodológica de análisis etnográfica y el resultado teórico del mismo es que vuelve el trabajo de Cardoso de Oliveira importante e innovador.

El propio Cardoso de Oliveira (1998) explica el trabajo del antropólogo, que según él consiste en las etapas: ver, oír y escribir. Las dos primeras tienen relación a la salida de campo, cuando el investigador debe contactar el grupo que es el centro del estudio y observar, viendo y escuchando. No obstante, el propio autor enfatiza que la fase de investigación es precedida por otra que es bastante importante y de la cual depende cómo y qué será visto y escuchado. El investigador al salir al campo debe ir 'informado', una vez en esta fase inicial él debe informarse, leyendo y estudiando todo que ha sido escrito sobre el grupo seleccionado para desarrollar la investigación, y etnografías importantes en la formación del etnógrafo. En esta etapa, la mirada se vuelve 'disciplinada' por el campo de la asignatura antropológica, así lo que es visto y escuchado en el campo es moldado por las teorías antropológicas y etnográficas. Un investigador que vaya al campo y que tenga interés en las relaciones de contacto y de conflicto entre grupos humanos será bastante sensible al ver el contexto general donde tales relaciones se procesan y también la de los grupos involucrados, que otro que tenga interés, por ejemplo, en músicas y rituales temporarios. En el trabajo de Cardoso de Oliveira el recorte del objeto ha sido definido a partir del estudio de los autores importantes de la época, entre ellos, Malinowski, Balandier, Firth, Herskovits, Redfield y otros, que también se han dedicado a situaciones de contacto en otros contextos etnográficos. A partir de la reflexión con base en las observaciones de campo y en la lectura de la bibliografía antropológica sobre el tema, el autor describe densamente como ocurren las relaciones entre indígenas y blancos y elabora la teoría de 'fricción interétnica'. De manera resumida, entonces podría decir que las selecciones metodológicas fueron cruciales en la definición del objeto, en especial en la formulación del concepto de fricción interétnica. Él percibe que las relaciones de contacto entre los Tükúna y los blancos, en la ciudad donde pasaron a vivir y frecuentar, están basadas en diferencias jerárquicas y de manera alguna son armónicas, sin embargo, son de conflictos entre distintos grupos, siendo ese el uso del término fricción.

El diálogo propuesto por el autor ha tenido como contrapuntos las teorías del contacto vigentes de la época, formulada por Malinowski, Firth e Balandier, y no con las teorías de etnicidad que dan bases a las investigaciones posteriores. Cardoso de Oliveira no se detuvo al concepto de etnia, que por ejemplo, sustenta las formulaciones de Barth, la cual es inspiradora de la discusión elaborada después de dos décadas por Joao Pacheco de Oliveira, como será presentado enseguida.

Territorio y etnogénesis: el viaje de regreso

En la etnología brasileña actual, una de las vertientes de estudio es caudatario de la tradición que intenta observar y analizar las relaciones entre los pueblos indígenas y la sociedad nacional, tomando una expresión de Roberto Cardoso de Oliveira. Este autor, como hemos observado en el anterior punto, dialogó con varias corrientes de pensamiento e inscribió su producción en lo que se puede identificar como teorías del contacto. Si Roberto Cardoso de Oliveira ha dedicado sus estudios a los pueblos de la región amazónica y en el Mato Grosso (región Central de Brasil), otras realidades han llamado la atención de nuestros expertos del área de etnología y ha constituido como un campo de investigación en construcción, sea por las características de los pueblos que son observados, sea por la resistencia de la propia academia al considerarlos como un posible objeto de investigación. En la actualidad, innumerables investigadores han observado la situación y han propuesto distintas formas de análisis (Oliveira, 1994, 1998; Arruti, 2004, entre otros)². Entre estos investigadores, Joao Pacheco de Oliveira, parte del Museo Nacional, desarrolló investigaciones en la región Noreste de Brasil, siendo su objeto de estudio los pueblos indígenas que pasaron por un fenómeno del resurgimiento de las identidades étnicas.

Según el autor, estos pueblos fueron puestos en un lugar de poco reconocimiento, asociados a atributos negativos haciendo contrapuntos a los denominados 'indígenas puros' (Oliveira, 1998). Como observa

² Proyecto desarrollado en la Universidad Politécnica Salesiana, con la coordinación de José Enrique Juncosa, antropólogo de la misma universidad y maestro en Pedagogías innovadoras de la UTPL.

Oliveira (1998), la calificación no es reciente y desde los Informes de los Presidentes de Provincia y otros documentos oficiales han sido denominados como ‘indígenas mezclados’. No solamente los organismos oficiales que poco destacan a estos grupos, sin embargo la propia historia de los estudios de etnología indígena en Brasil les coloca en un lugar de poco ‘destaque cultural’. El autor va más allá, diciendo que los estudios a su persona han sido considerados como una ‘etnología menor’, de interés residual.

El proceso colonial en Brasil actuó en la región Noreste, una de las más antiguas regiones de colonización del país, de manera devastadora, tanto para la vegetación nativa cuanto para la población autóctona. Desde el periodo colonial, esta región brasileña ha sido ocupada por las plantas de procesamiento de azúcar, que exigían grandes propiedades para sus cultivos, así como, era utilizada la mano de obra esclava importada de África. Las poblaciones indígenas existentes fueron masacradas o incorporadas a los regionales en pequeñas localidades. Por esta razón, la historia, cuando es dedicada a las poblaciones indígenas del Noroeste brasileño considera que tales grupos han sido extinguidos o simplemente no existen. Los grupos que todavía existen son caracterizados por la integración con los grupos regionales, por el mestizaje y por la pérdida de los elementos tradicionales, en especial, la lengua. Oliveira (1998) considera que ‘los vacíos etnográficos y los silencios de la historiografía’ –mientras son componentes de un discurso de poder– constituyen fuentes generadoras de ese enigma, pero no soluciona el problema, también haciendo necesario discutir las teorías sobre etnicidad y los modelos analíticos utilizados.

¿Entonces de que manera Joao Pacheco de Oliveira reconstituye el proceso que denomina etnogénesis? Una de las principales cuestiones que le ha motivado fue la observación de un fenómeno que ha ocurrido en la década de 1990, el aumento considerable de etnias indígenas en la región Noreste. En cuarenta años el número de pueblos indígenas ha cambiado significativamente, una vez que en la década de 1950 había solamente 10 etnias, en 1994, la lista sumaba 23 etnias. El autor cuestiona sobre el concepto de pueblos indígenas en las Américas como siendo ‘pueblos únicos’ Bonfil, apud Oliveira, 1997: 47) y sobre la descripción de los derechos indígenas como ‘originarios’ (Carneiro da Cunha, apud Oliveira, 1998: 47). Así, estaremos ante una contradicción en términos absolutos: el sur-

gimiento reciente de pueblos que son pensados y que piensan como ‘originarios’ (Oliveira, 1998: 47). El fenómeno constituye para él en una paradoja que busca la necesidad de una repuesta, por tanto, son accionados elementos como identidad, territorio y etnogénesis.

Al principio, se busca indicios para explicar la situación mostrando como la literatura aborda la temática de los pueblos indígenas del Noreste. Oliveira (1998) hace una referencia al trabajo de clasificación de las zonas culturales propuestas por Eduardo Galvão que dudaba de la unidad y consistencia del noreste como área cultural por considerar los pueblos indígenas de la región como aculturados, integrados al medio regional, o mejor, mezclados, mestizados, habiendo perdido sus elementos tradicionales. El autor también hace referencia a *Hand Book of South American* que presentó estos pueblos indígenas por medio de pequeños textos escritos en 1946 por Robert Lowie y Alfred Métraux, contando con la colaboración de Curt Nimuendaju. Según Oliveira (1998), estos autores han utilizado una perspectiva histórica que enfatizaba el pasado, lo que han sido los indígenas y lo que ya no son en la actualidad.

Para el autor existe una dificultad metodológica en la realización de estudios sobre tales pueblos al considerar justamente dos vertientes en la antropología, el evolucionismo cultural norteamericano y el estructuralismo francés, eso se debe a que los ‘indígenas mezclados’ no son presentados como entidades sin continuidad y discretas, imposibilitando por su acercamiento con la sociedad nacional o alejamiento y objetividad que podrían constituirse en requisitos para el abordaje antropológico. En este caso, Oliveira (1998) observa que el trabajo de campo, dentro de las perspectivas mencionadas, solamente tendría sentido asociado a una etnohistoria que reconstituyera el origen de estos pueblos.

También resalta Oliveira (1998) que la desconsideración en relación a los pueblos indígenas del Noreste brasileño gana igualmente resonancia no indigenismo, o que se verifica en los trabajos de Darcy Ribeiro que considera tales pueblos como residuos de población indígena autóctona, ‘mestizados con la población interiorana local’.

La construcción del objeto ‘indígenas del Noreste’, según Oliveira (1998) tiene su punto inicial en “hechos de naturaleza política – deman-

das en cuanto a la tierra y asistencia, formuladas al organismo indigenista”, que los convierte en objeto de atención de investigadores ubicados en universidades de la región. Oliveira (1998: 51) observa que en lugar de definir sus prácticas por diálogos teóricos, realizan más por objetos políticos o aún en la dimensión política de los conceptos de la antropología”. Otro hecho relevante mencionado por el autor ha sido un documento de cooperación celebrado entre la Fundación Nacional del Indígena (FUNAI) y la Universidad Federal de Bahía (UFBA), en 1975, con el objetivo de producir estudios para subsidiar programas de asistencia y desarrollos para los pueblos indígenas del Noreste. Según el autor, estos trabajos y otros que serán producidos, consideran un primer intento de definición de los ‘indígenas del Noreste’ como una unidad, es decir, un conjunto étnico e histórico. Oliveira (1998: 52) observa que esta unidad “es considerada no por sus instituciones, ni por su historia, o siquiera por su conexión con el medio ambiente, sin embargo, lo es por pertenecer al Noreste por su conglomerado histórico y geográfico”. El proceso también contó con dificultades de los organismos indigenistas que puntualmente actuaban y aún así necesitaban justificar su acción, mostrando que trabajaban con indígenas y no meros remanecientes, como resalta Oliveira (1998).

En una revisión bibliográfica sobre la etnología brasileña, Viveiros de Castro (1999) argumenta que Joao Pacheco trata a los indígenas del Noreste como una “categoría problemática desde el punto de vista administrativo”, porque son indígenas mezclados y se asemejan a las poblaciones campesinas y de esta manera son malos clientes para el organismo indigenista. La gran problemática, según el autor, es revertir el estigma de la mezcla de manera que “pueda asegurar un estatuto de indignidad jurídica plena. Eso puede explicar el proceso llamado de etnogénesis” (Viveiros de Castro, 1999: 195).

Por proceso de etnogénesis, Oliveira (1998) califica la urgencia de estas nuevas identidades o reinvento de estas etnias. El autor ubica en los noventa, la constitución de un conjunto de conocimientos sobre los pueblos del Noreste, posee como referencias teóricas las bibliografías inglesa y americana sobre etnicidad y antropología política, además de los estudios brasileños sobre contacto interétnicos como de Roberto Cardoso de Oliveira. El proceso de etnogénesis, según el autor, constituye un elemen-

to diferenciador de los pueblos indígenas del Noreste en relación a los indígenas de la Amazonía. En el proceso, Oliveira (1998: 53) observa que una ‘etnología de las pérdidas’ da lugar la problemática de las ‘urgencias étnicas y de la reconstrucción cultural’.

Para dar cuenta de la reconstrucción cultural protagonizada por los pueblos indígenas del Noreste, Oliveira (1998: 55) parte de la noción de territorio, considerando que “la dimensión estratégica para pensar la incorporación de poblaciones étnicamente diferenciadas dentro de un Estado soberano es (...) el territorio”. Por territorialización se entiende el “proceso de reorganización social que implica: 1. Creación de una nueva unidad sociocultural mediante el establecimiento de una identidad étnica distinta; 2. La constitución de mecanismos políticos especializados; 3. La redefinición del control social sobre los recurso ambientales; 4. La reelaboración de la cultura y de la relación con el pasado” (Oliveira, 1998: 55).

Viveiros de Castro (1999) comprende que João Pacheco de Oliveira expresa en su concepto de territorialización la idea de que una sociedad indígena al involucrarse con el Estado nacional, pasa de organización social con base en ‘parentesco’ al (Viveiros de Castro, 1999: 196), puede ser un ejemplo por la presencia colonial en Brasil que instaura una nueva relación de la sociedad con el territorio, evidenciando cambios en múltiples niveles de su existencia sociocultural. El último argumenta que la dimensión territorial es estratégica para poder analizar la forma de inserción de “poblaciones étnicamente distintas dentro de un estado soberano” (Oliveira, 1998: 55), siendo así cabe al Estado nacional administrar su territorio, lo que se hace a través de la división de la población en las unidades geográficas más pequeñas y relacionadas jerárquicamente. La noción de territorialización, según Oliveira (1998) cumple una función heurística similar a la ‘situación colonial’ que es descrita por Balandier y reelaborada por Cardoso de Oliveira, por ser una ‘intervención de la esfera política’ que hace la relación necesaria entre grupos y límites geográficos bien marcados. El acto político de asociación entre un grupo y un territorio determinado y delimitado que el autor propone como *feedback* de la investigación antropológica (Oliveira, 1998: 56). El ‘proceso de territorialización’, por tanto, no puede ser considerado como homogéneo en su totalidad ni como un proceso en que los grupos indígenas son pasivos, una vez que al actualizar el proceso construyen su propia identidad

étnica haciendo distinción dentro del conjunto amplio de ‘indígenas del Noreste’. Tal situación sucede porque cada grupo étnico repiensa la ‘mezcla’ y afirma como una colectividad se apropia de ella, considerando sus intereses y sus creencias. Además, Oliveira (1998) observa que los propios grupos indígenas piensan a través de la idea de ‘mezcla’, que puede ser activada para resaltar fragmentos de su faz.

En su formulación teórica, Oliveira (1998) demuestra que Barth analiza el ‘grupo étnico’ como una clase organizativa alejado de las posturas culturalistas. En el abordaje de Barth, un ‘grupo étnico’ se vale de las diferencias culturales para su individualidad frente a otras sociedades con las cuales establece un proceso de identificación social permanente. Oliveira (1998) en su análisis del proceso de territorialización vivido por los indígenas del Noreste, agrega a la dimensión identitaria elaborada por Barth, “la distinción y la individualización como vectores de organización social” (Oliveira, 1998: 56, nuestro grifado), incrementando nuevos elementos a la teoría clásica de grupos étnicos.

El análisis etnográfico propuesto por Oliveira (1998) apenas se ha detenido en los aportes teóricos de la antropología, pues busca un acercamiento con la historia para propiciar el surgimiento de las identidades étnicas observadas en la región Noreste del Brasil. El autor hace lo que se denomina una antropología histórica o etno-histórica, es decir, su trabajo de campo no está circunscrito en las observaciones directas de la realidad social que tiene como objeto, pues realiza un levantamiento y análisis minucioso de cómo los grupos indígenas estaban ubicados en la historia local y nacional y de que manera la literatura hace referencia a ellos. Al describir el proceso, Oliveira (1998) enseña cómo se hace una correlación entre el pasado y el presente –describir históricamente lo que se puede calificar como ‘indígenas del Noreste’ no sólo recuperar elementos de su pasado, sin embargo dilucidar que actualmente constituyen como una unidad o como menciona el autor, un conjunto ‘conjunto étnico y histórico’. Como ha sido resaltado anteriormente, considerar los indígenas de Noreste como un conjunto no implica negar su distinguida culturalidad y se muestra como cada grupo indígena reelabora de manera particular lo que en primer lugar parece común a todos.

Al hacer referencia a este punto y relacionarlo al proceso vivenciado por los grupos indígenas estudiados por Oliveira (1998), el viaje de regreso cuyo autor hace referencia, no es una búsqueda nostálgica o un regreso al pasado, pero sí está relacionada con el movimiento político y descocamiento que visita nuevamente el pasado y mantiene conectado al presente. La idea de 'viaje de regreso' es explicitada por el ejemplo de Oliveira (1998) de las movilizaciones de algunos indígenas de Noreste a los centros de poder, a las capitales del Noreste y a Río de Janeiro, motivados por la lucha por el reconocimiento y demarcación de sus tierras. El autor denomina estos viajes de 'caminatas políticas'. Resalta sobre todo que no solamente en esta dimensión los líderes indígenas actuaron, hubo viajes que tenían objetivos religiosos, de reafirmación de creencias y valores morales que hubiera sustentado la idea de existencia colectiva. Oliveira (1998) relata que el gran jefe indígena al realizar viajes, aprende cosas muy importantes y útiles que sus padres jamás han olvidado, tales como el nombre de las aldeas, sus límites, sus rituales y hasta como deberían vivir. Como el autor observa, el viaje de regreso es un movimiento de reafirmación indígena que está fuera del lugar donde uno vive, elementos para componer su identidad étnica.

Conclusión: fricción interétnica y fronteras identitarias

Cardoso de Oliveira al proponer el concepto de fricción interétnica tiene por base las cuestiones importantes en la época y dialoga con teóricos que han propuesto un análisis de cambio social y aculturación. Los términos de discusión entonces eran: sociedades tribales, urbano, sociedades nacionales relaciones interétnicas no necesariamente armoniosas. En la definición de fricción interétnica, Cardoso de Oliveira enfatizaba el carácter de fricción, de oposición en la frontera de los grupos. Enseñando que no sólo hablaba de relaciones armónicas, sino de declaraciones de conflicto que hubieran sido definidoras de la manera como cada uno de los grupos en relación quedarían después de la situación de contacto. Que está en evidencia no era el concepto de grupo étnico, sin embargo la relación entre los distintos grupos étnicos y el resultado de este embate. Las fronteras identitarias o de identidad han sido puestas en conflicto, reformuladas, reorganizadas en la situación analizada por Cardoso de Oliveira entre los Tükúna en el alto Solimees, en los sesenta.

A partir de los setenta, el debate es direccionado al otro punto, inspirado en cuestiones sugeridas por Frederic Barth (1969) -de grupos étnicos y sus fronteras- los términos accionados desde entonces pasan a ser fronteras identitarias, grupos étnicos e identidad. La utilización de este nuevo paquete de categorías ocurren en la voluntad de discusiones bastante distintas de las que han motivado Cardoso de Oliveira.

El propio Cardoso de Oliveira (1976) en sus posteriores textos pasa el enfoque a las cuestiones de identidad, etnia y estructura social. A nuestro entender, él pierde en capacidad analítica al utilizar estos conceptos y de cierta manera abandonar el concepto de fricción interétnica, porque enfatiza al concepto y las relaciones de poder involucradas en las situaciones de contacto y cambio social para dedicarse al fenómeno de la identidad étnica. Creemos que él pierde porque la identidad étnica solamente muestra sentido porque el grupo étnico está relacionado con otro diferente, y a las relaciones establecidas entre distintos grupos étnicos siempre pueden ser pensadas como relaciones de fricción, en la medida en que existen puntos de conflicto y procesos de jerarquía.

Joao Pacheco considera como punto inicial el trabajo del propio Roberto Cardoso de Oliveira y tiene por base las discusiones sobre grupos étnicos y sus fronteras desarrolladas por Barth. No obstante, inspirado en una realidad distinta de las observadas y analizadas por Cardoso de Oliveira. Su principal objeto de estudio son grupos indígenas de Noreste que después de décadas de espoliación política que han distanciado de sus tradiciones realizan lo que denomina el viaje de regreso. El viaje busca sus referencias identitarias para su afirmación como grupo indígena, organizados en colectividades que tiene como base principal los procesos de territorialización.

El objetivo de Oliveira (1998) no es proponer una 'etnología de los indígenas del Noreste' o una 'etnología de los indígenas mezclados', pero sí una antropología histórica que considere una renovación teórica, que posibilite diálogos más amplios. El ejercicio realizado por el autor produce un alejamiento de los supuestos del americanismo, que entiende las identidades étnicas basadas en la ideas de pureza, aislamiento, alejamiento y objetividad, donde los grupos étnicos distintos vuelven grupos cerrados caracterizados por una continuidad interior.

Roberto Cardoso de Oliveira es reconocido como importante referencia en la antropología brasileña por su trabajo de relevancia en diversas áreas durante su carrera y por ser un de los fundadores de la antropología brasileña. Joao Pacheco de Oliveira a su vez mira hacia un contexto rechazado por los antropólogos hasta el momento y se convierte en una referencia para los estudios de procesos de territorialización protagonizados por los pueblos indígenas en la afirmación de sus fronteras identitarias.