



RMA

Antropología Social

La Antropología como experiencia dialógica y plural. Entrevista con João Pacheco de Oliveira

*Anthropology as a dialogic and plural experience.
Interview with João Pacheco de Oliveira*

Entrevista y comentarios por Gustavo Sorá y Guillermina Espósito*

*Instituto de Antropología de Córdoba, CONICET, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba, Argentina
Email: gusora@gmail.com; guillerminaesposito@gmail.com

Traducción al español: María Rossi (Postdoctoranda del Programa de Postgrado en Antropología Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil)

Resumen

Durante la semana del 23 al 27 de abril del año 2012, Joao Pacheco de Oliveira dictó el curso "Pueblos indígenas y Estados Nacionales" en el Doctorado en Ciencias Antropológicas de la Universidad Nacional de Córdoba, en Argentina. El contenido de la entrevista es nítido al respecto de la trascendencia de su labor intelectual en la historia de las ciencias sociales no apenas brasileñas. De allí que fue una ocasión que aprovechamos para entrevistarlo con el objetivo de subrayar aspectos centrales de su trayectoria académica y de estimular alteridad entre las antropologías latinoamericanas. Su paso por Córdoba se extendió con el montaje de la exposición "Los primeros brasileños", curada por João Pacheco de Oliveira y montada en el Museo de Bellas Artes Evita, Córdoba, en el marco de la X Reunión de Antropología del Mercosur (julio de 2013). Si bien esta entrevista es publicada ocho años después, su lectura no deja dudas de que el tiempo es trascendido cuando las ideas emanan de una profunda consciencia histórica y se entretajan con intenciones de tender puentes entre actores de múltiples contextos nacionales y disciplinares.

Palabras clave: João Pacheco de Oliveira; Antropología brasileña; Antropología en América Latina; Etnología; Estado tutelar; Etnogénesis.

Abstract

João Pacheco de Oliveira taught the course "Indigenous Peoples and National States" in the PhD Programme in Anthropological Sciences at the National University of Córdoba, Argentina (April 23-27, 2012). The content of the interview is clear regarding the transcendence of his intellectual work for a general history of the social sciences (or not only in Brazil). Therefore, we took the opportunity to interview him in order to highlight central aspects of his academic career and to stimulate otherness among Latin American anthropologies. His stay in Córdoba was extended with the exhibition "The first Brazilians", curated by João Pacheco de Oliveira and mounted at the Evita Museum of Fine Arts, Córdoba, within the framework of the 10th Mercosur Anthropology Meeting (July 2013). Although this interview is published eight years later, its reading leaves no doubt that time is transcended when ideas emanate from a deep historical consciousness and are interwoven with intentions of building bridges between actors from multiple national and disciplinary contexts.

Key words: João Pacheco de Oliveira; Brazilian anthropology; Anthropology in Latin-America; Ethnology; Tutelar State; Ethnogenesis.

"Esto resultó, como comenté antes, de mi propia investigación de campo. A partir de ahí siempre me pareció que la cultura solo puede ser estudiada en situación, es decir, en contextos históricos"

GS: João, nos gustaría comenzar una entrevista que sea lo más extensa posible ya que consideramos que la oportunidad de dialogar contigo acá en Córdoba es

excepcional. Queremos conocer aspectos generales de tu trayectoria: tu origen social, tu experiencia de formación, los rumbos de tu carrera académica. Proponemos así un ejercicio de sociología reflexiva, en el que pudieras darnos algunas pistas sobre cómo piensas las razones de tus elecciones teóricas, empíricas, intelectuales y políticas en esta trayectoria, hasta llegar a tu localización actual como Profesor Titular en el Programa de Posgrado en

Recibido 21-07-2020. Aceptado 23-07-2020

Revista del Museo de Antropología 13 (2): 00-00, 2020 / ISSN 1852-060X (impreso) / ISSN 1852-4826 (electrónico)

<http://revistas.unc.edu.ar/index.php/antropologia/index>

IDACOR-CONICET / Facultad de Filosofía y Humanidades – Universidad Nacional de Córdoba - Argentina

Antropología Social (PPGAS) en el Museo Nacional. En fin, entender y dialogar sobre el conjunto de razones de “quién es João Pacheco”, dejándote en libertad para recuperar esta historia.

JPO: Les agradezco la invitación. A través de ustedes tengo la excelente oportunidad de estar en diálogo con la Antropología de Córdoba y de Argentina. Hablo de diálogo, y no sólo de preguntas y respuestas, porque conozco a Gustavo y a Guillermina. Sé que Gustavo trabaja hace mucho con el tema de historia de la ciencia y ha reflexionado bastante al respecto. De cierta forma tenemos algunos puntos en común, estamos dentro de genealogías que pasan por Luiz de Castro Faria, una presencia muy importante en la fundación de la Antropología en Brasil; y una línea de investigación dentro del mismo Programa de Posgrado en Antropología Social (PPGAS), que tuvo nuevos desarrollos en otros lugares (como en la EHESS / Francia, en la Amazonía y aquí en Argentina). Ciertamente este ejercicio de memoria que vamos a iniciar ahora estará basado en todo esto que compartimos y en mutuas expectativas.

Cuando en 1997, realicé el concurso para profesor titular en Etnología del Museo Nacional, hice un memorial.¹ Un material autobiográfico orientado a la trayectoria científica, pero también una pieza literaria narrando un camino existencial. No seguí el formato de memorial – un currículum vitae comentado – diseñado por Antônio Cândido en su concurso para profesor titular en la Universidad de São Paulo (USP) cerca de dos décadas antes, y que después fue extensamente seguido por candidatos a esta posición académica. Tracé un camino completamente diferente, procurando hacer explícitos los contextos (históricos e intelectuales) de mis producciones. Mi memorial aborda, sobre todo, contextos, y hace explícitas las razones y los sentidos de las acciones realizadas. Es una forma de hacer historia a través de la biografía, incluir lo individual en formas colectivas, establecer situaciones y eventos como hilo narrativo para instituciones y estructuras.

Inicié mi trayectoria de estudios en la Escuela de Sociología y Política/ESP de la Pontificia Universidad Católica (PUC) de Río de Janeiro, periodo en el que conviví con personas que después también fueron colegas en el Museo Nacional: Lygia Sigaud, Afrânio (Garcia), José Sérgio (Leite Lopes), son conocidos desde entonces. Eduardo (Viveiros de Castro) también. Esta presencia de los egresados de la PUC en el Museo Nacional es bastante comprensible, pues en el periodo de la dictadura la ESP/PUC funcionó como un oasis de libertad de cátedra y pensamiento crítico, y acogió excelentes profesores de ciencias humanas (historiadores, filósofos, etc.)

¹“O ofício do etnógrafo e a responsabilidade social do cientista”. En Pacheco de Oliveira, João. 1999. *Ensaio de Antropologia Histórica*. Río de Janeiro: Editora da UFRJ, disponible en: www.jpoantropologia.com.br.

que habían sido destituidos por el gobierno militar y alejados de las universidades públicas. En los últimos años he insistido bastante en la importancia de los contextos históricos y de la política en la construcción de la Antropología. A mi modo de ver, esto se extiende al ejercicio mismo de la etnografía, al proceso de interacción del investigador con los sujetos concretos de su estudio (lo que llamo “situación etnográfica”) y a la formulación de hipótesis y teorías interpretativas. En algunos textos² llegué inclusive a indicar que somos menos “nosotros” (es decir, los sujetos académicos, profesores, tradiciones de conocimiento) quienes definimos objetos y métodos de investigación, sino más bien la dinámica de las situaciones y de los usos sociales de la Antropología, frecuentemente asociados a las estrategias de los colectivos que estudiamos. La noción de un “laboratorio”, aunque este laboratorio se piense con muchas particularidades, me parece empobrecedora y engañosa.

Volviendo a mi trayectoria, cursé la maestría en Brasilia. Viniendo de la Sociología, fue con gran fascinación que me sumergí en la lectura de los clásicos de la Antropología, en la Antropología inglesa (Leach, Gluckman y Evans-Pritchard en especial), así como en los relatos de experiencias concretas y muy diversas de trabajo de campo (inclusive en la etnología de América del Sur). Fui alumno de Roque Laraia, Julio Cezar Mellati, David Price, Peter Silverwood-Cope, Kenneth Taylor y Alcida Ramos. La mayor referencia, sin embargo, fue Roberto Cardoso de Oliveira, a quien escogí como director en función de sus posiciones teóricas dentro de la disciplina. Sentía un interés muy grande en relación a las cuestiones teórico-metodológicas que él trabajaba y admiraba bastante su empeño en crear la carrera de antropólogo en el contexto brasileño.³ La relación con los Tikuna vino bastante más tarde. Nuestra relación continuó después de mi regreso a Río de Janeiro, siguiendo a distancia, pero con mucho interés, el desarrollo de su obra, así como dialogando sobre puntos en los que me situaba como crítico y buscaba posiciones independientes. Mantuvimos una interlocución rica e inspiradora, siempre respetuosa, incluso en debates y textos escritos.

GS: ¿Qué te llevó a estudiar Antropología?

JPO: Diría que, sobre todo, el interés en lo supuestamente distante, en los indígenas. El deseo de

²Pacheco de Oliveira, João. 2006. “Haciendo etnología con los caboclos de Quirino: la situación etnográfica como una tríada”. *Boletín de Antropología* (Universidad de Antioquia) 20(37): 51-80. Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=55703704>; Pacheco de Oliveira, João. 2016. “Tradiciones etnográficas y formas de construcción de la otredad”. *Interdisciplina* 4 (9): 93-112. Disponible en: http://jpoantropologia.com.br/pt/wp-content/uploads/2018/06/Tradiciones-etnograficas_2016.pdf

³ Sobre él escribí en varias ocasiones, por ejemplo: Pacheco de Oliveira, João. 2008. “Um sementeiro da Antropologia”, *Mana* 14 (2). Sobre la noción de fricción interétnica; Pacheco de Oliveira, João. 2018. “Interethnic friction”. En Hilary Callan (ed.), *The International Encyclopedia of Anthropology*, John Wiley & Sons, Ltd.

conocer otros modos de vida y la sospecha (o intuición) de que estudiar lo que -se imaginaba- estaba al margen, era un excelente camino tanto para comprender el Brasil, así como para engendrar nuevas formas radicalmente innovadoras de conocimiento.

GS: ¿Militabas en política a finales de los años '60?

JPO: Hoy, en un contexto democrático, y con una universidad con espacio para un ejercicio no positivista de la ciencia, podría responder que sí.⁴ Pero en el pasado, de tanto responder que ¡no! (risas), teniendo que buscar caminos y explicaciones bien distanciadas, yo y algunos de mis contemporáneos creamos como una especie de silencio mental, que nos llevaba inconscientemente a omitir hechos y motivaciones que fueron importantes en aquellos momentos. En la universidad, en el contexto más duro de represión política e intelectual (1969-1973), teníamos la sensación de una absoluta inseguridad e inestabilidad; de contar con muy poco tiempo de vida y de trabajo por delante. La impresión era que en cualquier momento seríamos asesinados, encarcelados o que nos tendríamos que ir al exterior. Cada minuto era vivido con mucha profundidad y seriedad; los libros y teorías eran absorbidos con avidez, pues necesitaban transformarse rápidamente en sangre, alimento y orientación para las jornadas cotidianas. La historia de la izquierda brasileña en los años 60 y 70 era bien diferente de la de Argentina. Los que estuvieron al frente de la lucha armada eran en su mayoría militantes con bastante experiencia, tenían larga historia en el Partido Comunista y en sus escisiones y disidencias. Después de su eliminación física quedaron casi solamente los jóvenes (algunos universitarios), sin bases políticas y sociales, sin conexión con ideologías populares (como el peronismo) que tuvieran una circulación en la sociedad. Por otro lado, mi impresión era que los intelectuales brasileños, inclusive los que estaban involucrados en las movilizaciones, conocían muy poco del Brasil real; y que nosotros estábamos siempre aplicando en la teoría y en la política un modelo que era externo y que no respondía a las peculiaridades nacionales. Inclusive después, cuando busqué el posgrado, me parecía estratégico no trabajar en temas convencionales, áreas de conocimiento ya establecidas (como la Sociología, la Economía o el Derecho), ni aproximaciones que partieran de nociones a priori o de fórmulas cerradas. Era necesario, a mi modo de ver, hacer un camino mucho más largo, orientar la mirada lejos de las ciudades y conocer más de cerca un Brasil profundo, donde estaban los indígenas, las poblaciones tradicionales, los descendientes de esclavos. Aprender la inmensa diversidad cultural, ecológica e histórica del país. La Antropología me parecía ser el camino para esa necesidad de conocer mejor el Brasil, de investigar su diversidad, lo que estaba camuflado o era invisible en las auto-representaciones nacionales y en las ciencias que

⁴Este comentario, claro, se refiere al contexto político del año 2012 cuando la entrevista fue realizada, totalmente diferente del actual.

aportaban fórmulas ya definidas de conocimiento. La Antropología encajaba muy bien en esto y fue la puerta por la que yo y otros colegas entramos, apostando por la investigación empírica de las contradicciones y conflictos, en la construcción de interpretaciones de más largo plazo, de veinte, treinta años, pero partiendo desde sus márgenes.

GS: Esta matriz de pensamiento, de conocer el Brasil desde lo profundo, desde los sertones, tiene una larga genealogía, desde Euclides da Cunha en los albores de la República o Gilberto Freire en los años 30. Pero en los años 60, la sociología uspiana los había demonizado como "pre-modernos", como meros ensayistas.⁵ Entonces, en tus años de estudiante, ¿en qué lecturas de apoyaban para reflatar esa visión?

JPO: Bueno, yo había leído a estos autores, pero la inspiración ya era, de hecho, practicar ciencia "al aire libre" (Malinowski), engendrar teorías a partir del trabajo de campo. La antropología era esta disciplina que apostaba firmemente a la etnografía. Fue eso lo que me llevó al Museo Nacional y a la Universidad de Brasilia. Además de Roberto Cardoso y de los profesores que estudiaban pueblos indígenas (que fue lo que me atrajo de la maestría en Brasilia), había inspiraciones importantes en el Museo Nacional. Una era el trabajo de Otávio Velho sobre las fronteras y la colonización en la Amazonía, otra era el trabajo de Moacir Palmeira y Lygia Sigaud con campesinos en Pernambuco. Ambos habían hecho una gran inversión en realmente comprender la dinámica social de estas regiones, producir material etnográfico original y releer, bajo esta luz, fuentes y teorías anteriores. Esto era una cosa que apasionaba mucho nuestra imaginación. Procuré caminar en esa dirección, trabajando con las fronteras como objeto teórico, identificando formas de dominación y resistencias, viendo indígenas, poblaciones tradicionales y campesinos como fuerzas vivas, que permitirían repensar las estructuras antiguas y pasadas del Brasil. Hice la maestría en Brasilia, pero mantenía fluido contacto con colegas, amigos y con aquellos profesores que estaban en Río de Janeiro.

GS: Amigos... ¿eran quiénes en esa época?

JPO: Los más cercanos eran Alfredo Wagner (Berno de Almeida) y Terri (Aquino), con quienes hice un primer trabajo de campo en Maranhão. Éramos asistentes de campo en una investigación en la depresión Maraense, realizada por dos antropólogos del Museo Nacional. El primero, Alfredo, nacido en Minas Gerais, que hizo toda su formación académica en el PPGAS/MN y que, desde el comienzo de esta experiencia de campo se apasionó por

⁵Sobre tal desplazamiento intelectual, véase Sorá, Gustavo. 2001. "Una batalla por lo universal. Sociología y literatura en la edición y recepción de *Casa Grande & Senzala* de Gilberto Freyre". *Prismas. Revista de Historia Intelectual* 5: 233-254.



Figura 1: De izquierda a derecha: João Pacheco de Oliveira, Terri Vale de Aquino, Alfredo Wagner de Almeida y Otávio Velho. Foto tomada durante un encuentro en la Universidad Estadual de Amazonas, Manaus, 2010.

Figure 1: From left to right: João Pacheco de Oliveira, Terri Vale de Aquino, Alfredo Wagner de Almeida and Otávio Velho. Photo taken during a meeting at the State University of Amazonas, Manaus, 2010.

la Amazonía, realizó investigaciones importantes y actuó (y actúa) larga y productivamente en las universidades de Maranhão, Pará y hoy Amazonas.⁶ El segundo, Terri, un acreano, como yo interesado especialmente en indígenas, fue a realizar su maestría en Brasilia; después volvió a la Amazonía para investigar sobre los Kaxinawá. Y hasta hoy continua por los ríos y selvas de Acre (risas). Es el mítico Txai de la canción de Milton Nascimento.⁷ Pero también, provenientes de la PUC, Afrânio Garcia y José Sergio Leite Lopes, que fueron colegas en el doctorado y después continuaron como profesores en el PPGAS.

GS: Me parece importante que subrayes, ¿qué estabas buscando, por así decirlo, cuando fuiste a realizar la maestría en Brasilia?

JPO: Mi interés estaba en el estudio de las sociedades indígenas. En 1972 Roberto Cardoso se trasladó a Brasilia, donde había mejores condiciones para el funcionamiento del recién creado programa de posgrado en Antropología. En la UNB ya estaban algunos de sus ex alumnos, como Roque, Melatti, Alcida Ramos y su marido en ese entonces, Kenneth Taylor, todas personas que trabajaban con indígenas. En el momento en que fui para Brasilia, la mayoría de los profesores del curso desarrollaba investigación con indígenas. Había una convergencia muy grande, los dilemas de investigación etnológica eran asuntos cotidianos y absolutamente naturales. También estaban allí otros profesores que permanecieron por tiempo limitado, como David Price (que investigó los Nambiquara) o Peter Silverwood-Cope (que trabajó con los Makú/Hupdá en el Alto Río Negro).

GS: En esa época la UNB se constituyó como un gran polo de estudios etnológicos...

JPO: Sí, el PPGAS/Museo Nacional estaba más orientado

⁶ Vide <http://novacartografiasocial.com.br/>

⁷ Canción que le da título a un LP de Milton Nascimento lanzado en 1990, con composiciones realizadas durante un viaje a la Amazonía por invitación del Consejo Nacional de Seringueiros y de la Unión de las Naciones Indígenas. En lengua Kaxinawá es un término de que significa "cuñado".

a los estudios de campesinado. Allí Moacir Palmeira organizó un gran proyecto concentrado en campesinado (post plantation) en el Nordeste, y algunos años después Otávio Velho coordinó una investigación en Pará y Maranhão. Por otro lado, Gilberto Velho orientaba estudios sobre antropología urbana. Roberto da Matta tampoco practicaba más etnología indígena, estaba orientado hacia los rituales en la cultura brasileña. Pero en Brasilia la mayor preocupación era de hecho el estudio de sociedades indígenas.

GS: ¿Es en esta época que Roberto Cardoso tenía el gran proyecto de investigación colectiva sobre los Tikuna?

JPO: No, su trabajo de campo con los Tikunas había sido realizado hacía bastante tiempo, entre 1958 y 1962, del cual resultó un libro importante, publicado en 1964. Posteriormente, su maestría y doctorado fueron realizados con los Terenas de Mato Grosso del Sur. En ese momento Roberto tenía intereses teóricos variados, no limitados al estudio de una sociedad indígena específica, así como tampoco se restringía a la etnología. Además, era el coordinador del PPGAS/UNB, un profesor muy solicitado y un activo articulador de política científica y de la reestructuración de la Asociación Brasileña de Antropología ABA. La decisión de realizar mi trabajo de campo con los Tikuna vino por una razón circunstancial. Hubo una invitación de la Fundación Nacional del Indio (FUNAI) para hacer un censo de la población indígena en el Alto Río Solimões, con miras a preparar posteriormente un proyecto integrado de asistencia. Durante un mes visité cerca de 50 lugares Tikuna, realizando un censo de casi 8 mil personas. Fue una experiencia interesantísima y que me marcó profundamente. Un camino inverso al de la mayoría de los etnógrafos, que parten de una experiencia localizada, mientras que yo vine de una aprehensión más global de la dispersión y de la diversidad de los Tikunas. Al año siguiente, cuando regresé para iniciar la investigación de maestría en la comunidad indígena de Umariacú, ya había abandonado el tema inicial (que era el hipertotemismo) tomando ahora como foco la organización política y el faccionalismo.

Figura 2: Primer trabajo de campo. Presentación a los líderes Tikuna. Umariacú, 1974.

Figure 2: First field work. Presentation to the Tikuna leaders. Umariacú, 1974.



GS: ¿Por qué la política llamó tu atención entre los Tikuna?

JPO: Eso resultó de la misma experiencia de campo. El libro de Roberto presentaba a los Tikuna como controlados por comerciantes, descendientes de antiguas familias de patrones caucheros, viviendo en torno de sus cobertizos. Sin embargo, en 1971, tres años antes de mi llegada, ocurrió un cambio extraordinario tras el paso por el río Solimões de un predicador llamado José Francisco de la Cruz: el hermano José, como era llamado por todos. Donde él pasaba se erguía una inmensa cruz de madera roja y una pequeña iglesia, que anunciaba la inminente destrucción del mundo. Se salvarían solo aquellos que fueran a vivir en aquel lugar, obedeciendo a sus mandamientos y practicando los ritos que él enseñaba. Su lema era "Salva tu alma". Antes de viajar para allá conversé con el padre Egidio Schwade, del Consejo Indigenista Misionero, CIMI, que había visitado una de aquellas comunidades indígenas y estaba consternado con el escenario al que se enfrentó. Él me decía: "prepárate para ver, no comunidades indígenas, sino favelas (villas miserias) indígenas, tremendamente empobrecidas y desorientadas, que han perdido todas sus referencias culturales y en un estado de anomia". Los funcionarios de la FUNAI también confirmaron el diagnóstico e insistían en que las comunidades indígenas vivían bajo el más completo caos, divididas en grupos rivales que hacían fracasar cualquier iniciativa colectiva. Atribuían a los Tikunas una naturaleza belicosa y faccional.

GE: ¿Eso fue en los años...?

JPO: La primera vez que fui hacia los Tikuna fue en 1974. Un comienzo complicado, pues a primera vista parecía que se confirmaba aquello que los misioneros y funcionarios describían. Comunidades indígenas de 2.500 personas (en la época, mayores que varias sedes municipales), casas construidas en un formato regional que eran ocupadas por casi cincuenta personas, muy distantes, conflictos cotidianos entre vecinos, un

enorme fervor religioso (mezcla entre catolicismo y protestantismo) que reprimía y parecía abolir todas las creencias tradicionales.

Mi trabajo de maestría tuvo como foco justamente estudiar la relación entre parentesco, economía, espacio y ritual; mostrar que una sociedad indígena podía tener una organización política bastante eficiente, pero basada en el conflicto. No había anomia ni caos, sino un nuevo orden político.⁸ Eran los mismos Tikunas quienes eran los efectivos agentes sociales, que jugaban de acuerdo con reglas que conocían y engendraron. Su organización política tampoco podía ser simplemente considerada autárquica y marcada con un sello étnico. Ella no resultaba únicamente de virtualidades de su cultura, sino que también incorporaba alianzas estratégicas con agencias de contacto y adoptaba retóricas religiosas opuestas. Sería empobrecedor montar un análisis de polaridades distintas, como factores internos o externos al sistema político, pues ambos estaban fuertemente articulados y los indígenas eran los efectivos protagonistas de la política. ¡Eran ellos, los indígenas, los tejedores de su vida social y política! No tenía sentido hablar de aculturación, ni pretender que la organización por facciones fuera una expresión de su antigua cultura. Para acomodar estas observaciones etnográficas propuse la noción de "situación histórica", argumentando que toda expresión cultural debería ser estudiada dentro de un contexto de presiones y potencialidades específicas. Más tarde, en los años 80, cuando inicié la investigación de doctorado, mi tema fue bastante distinto, abordando religión y política a través de un tiempo largo, del mesianismo. Me establecí en otra aldea Tikuna, en la boca del río São Jerônimo (Tonetu), y allí, con un tiempo bastante más largo de permanencia, tuve otras experiencias. Rápidamente comencé a percibir, en mi circulación por las aldeas, que había una versión indígena y argumentos Tikunas, bastante diferentes de los estatutos de la Hermandad o de la predicación de los sacerdotes. Comprendí que para los Tikunas el "hermano José", o el "hermanito", como

⁸ Regime Tutelar e Faccionalismo. Política e religião em uma reserva Ticuna. Manaus, PNCSA/UEA, 2015.



Figura 3: A camino del Evare, con Pedro Inácio (Ngematucu), jefe de los Tikunas y principal articulador de la lucha por el reconocimiento del territorio indígena.

Figure 3: On the way to Evare, with Pedro Inácio (Ngematucu), chief of the Tikunas and main coordinator of the struggle for the recognition of indigenous territory.

también le decían, no era un beato blanco nacido en Minas Gerais, sino una de las muchas reencarnaciones de uno de sus más importantes héroes culturales (Ipi), que mandaba a los Tikunas a que bajaran de lugares distantes en las cabeceras de los ríos y fueran a vivir en las localidades en las márgenes del río Amazonas, en las que estaban plantadas las cruces, obedeciendo rígidamente las enseñanzas de los inmortales. Sólo así, cambiando radicalmente sus conductas y viviendo en un nuevo lugar, como en movimientos mesiánicos anteriores, podrían salvarse.

De esta forma pude entender que la propia distribución espacial de los Tikuna no provenía solo de la dinámica de los matrimonios entre clanes de mitades opuestas, ni era consecuencia de imposiciones e intereses de empresas caucheras, sino también que muchas veces resultaba de movimientos migratorios inspirados por movilizaciones mesiánicas. Había como un tiempo de desorden y un tiempo de intento de reorganización. Ellos me insistían en que, para atender las órdenes de los inmortales, era importante cambiar los modos de ser, sus conductas. Y no tenían ningún temor en diferenciarse de la generación anterior. Decían: “mis padres actuaban mal, estaban equivocados”. ¡Ellos querían reformar sus conductas! Eso fue estimulándome a buscar una visión más dinámica que lo que la literatura señalaba, fuera con la lógica de sistemas de descendencia unilineal y de las clasificaciones totémicas, fuera con la dominación ejercida por los patrones caucheros. Caminé en otra dirección. Para comprender a los Tikunas necesitaba, al contrario, librarme de dualismos y del esencialismo, aspectos bien presentes en el estructuralismo (oposiciones binarias, naturaleza/cultura, pensamiento científico x pensamiento salvaje, nosotros x ellos) y en el americanismo en general. También categorías como aculturación y sincretismo debían ser abandonadas y criticadas. Y el mesianismo era la clave para eso, era un factor para purificar el mundo, corregirlo, instituir un nuevo orden. El idioma de la política estaba fuertemente calcado en la creencia en el poder de los “inmortales” y en sus conexiones

con los humanos. La dinámica de la vida política para los Tikuna funcionaba como un movimiento pendular, yendo del desencantamiento al reencantamiento del mundo, del egoísmo de lo cotidiano a la obediencia de los mandamientos de los inmortales. El equilibrio era inestable y pasajero, la comunidad política y el poder nunca excluirían la polifonía ni el imperativo del cambio.

GS: João, ¿Cuándo entraste en el Museo Nacional?

JPO: Mi regreso a Río de Janeiro fue en el año 1977. En función de mi interés en la antropología política, el año anterior fui a buscar a Otávio Velho. Él había hecho su doctorado en Manchester y tenido contacto con Max Gluckman. Durante la conversación, Otávio sacó unas hojas con anotaciones; era una bibliografía que estaba leyendo para un seminario que daría al año siguiente. Yo conocía varios de esos textos por la preparación de un capítulo teórico sobre faccionalismo para mi disertación de maestría. Quedé también muy intrigado en relación con la incorporación en esa temática de autores que dialogaban muy intensamente con la historia y se apoyaban en el pensamiento marxista, como Eric Wolf, Hobsbawm y otros. En uno de nuestros encuentros Otávio me habló del inicio del doctorado en el Museo Nacional y me estimuló a presentarme al proceso selectivo. Entré en el primer grupo del doctorado del PPGAS en agosto de 1977 y naturalmente me inscribí en el seminario de Antropología Política. Para mi sorpresa, cuando recibí el programa allí constaba mi nombre como profesor asistente y de hecho acabé teniendo ese papel y esa enorme responsabilidad. Fue el primer curso de Antropología Política en el PPGAS y volví a repetirlo al año siguiente, ya sin Otávio (que estaba asumiendo la coordinación del PPGAS). La proximidad con Otávio continuó, con una alianza importante y una relación muy cercana, de colaboración teórica y mutua confianza. Profundizamos eso durante un fantástico seminario de lectura de un libro (El desarrollo del capitalismo en Rusia, de Vladimir I. Lenin), en el que recorrimos el debate con los populistas rusos (Chayanov) y con las

diferentes aproximaciones al campesinado, inclusive en Brasil.⁹ Paralelamente acabé teniendo otra inserción en el Museo Nacional. La universidad abrió una plaza para profesor asistente en Antropología y otra en Etnología en el Departamento de Antropología del Museo Nacional. Afrânio y José Sérgio se inscribieron respectivamente para la disputa con relación a la primera plaza, Eduardo para la segunda. Varias personas me estimularon para concursar, pero en ese momento yo estaba, junto con Alfredo y Terri, intentando un contrato con el Museo Goeldi, en Belém (Pará), una institución central en la Amazonía y bastante más cercana a mi área de investigación. Como finalmente esto no resultó, me inscribí el último día y a última hora en el concurso del Museo Nacional, que, como era de esperarse, fue realizado con gran pompa y circunstancia, implicando también algunas tensiones. Felizmente, fui seleccionado en primer lugar y luego, en marzo de 1978 fui contratado como profesor asistente en Etnología, trabajando con colecciones etnográficas y algún tiempo después incorporado al PPGAS.

GS: João, me parece importante entrar en esos detalles, que son reconstrucciones de tus elecciones individuales, situadas en marcos de relaciones sociales, mostrando la trayectoria de la UNB, tu relación con los Tikunas y de ahí al Museo Nacional. Pero ¿cómo fueron redireccionados los estudios etnológicos del Museo Nacional? Primero salió Roberto Cardoso (1972). En la década siguiente Roberto Da Matta también se fue a la universidad de Notre Dame (Estados Unidos). Entonces, tu inserción como profesor, la constitución de un programa que ya comenzó a tener tu marca. ¿Podrías comentar sobre eso? Sería muy útil conocer tu experiencia en esa área de investigación etnológica, que parece más emparentada con lo que se ha hecho aquí en Argentina, en relación a los indígenas en contacto con el Estado Nación, en áreas de conflictividad con otros sectores de la sociedad. Fricción y articulación inter-étnica, líneas claramente asociables a la genealogía de Roberto Cardoso. Pero tu trayecto al mismo tiempo recupera la experiencia original que tú tienes en la cuestión política, desplazada después a temas como la demarcación de tierras indígenas y los movimientos indigenistas. Aparte de eso, tu mirada comparativa entre regiones del Brasil y entre poblaciones indígenas del Brasil y de América Latina. En el PPGAS, vos sostuviste ese legado de Cardoso de Oliveira, que en los años 1990 parecía eclipsado por el creciente predominio de cierta forma de internalismo, de localismo poco sensible a las dimensiones sociológicas que articulaban tus hipótesis.

JPO: Sí, ya en 1978, recién contratado, comencé a dar los cursos de Teoría Antropológica con cierta regularidad, para los alumnos de maestría en el PPGAS. Éste era entonces el único curso obligatorio en el PPGAS.

Como los profesores más antiguos estaban orientados a los cursos (opcionales) centrados en sus líneas de investigación, había una cierta expectativa de que los etnólogos estarían especialmente interesados en revisar la lectura de los clásicos de la Antropología. Para mí fue muy estimulante esa experiencia, que seguí en una línea un poco diferente de aquella de mis profesores Roque y Melatti en Brasilia, o de los cursos dados en el Museo Nacional antes o después, por Roberto da Matta o Anthony Seeger. Mi preocupación era procurar imprimir una aproximación histórica a esta disciplina, la Teoría Antropológica. En esa época las lecturas de George Stocking Jr. fueron cruciales, romper con el presentismo, situar a los autores dentro de sus épocas, entender como sus obras fueron engendradas y qué las individualizaba, procurar ver las repercusiones prácticas de las teorías, qué fue lo que sobre ellas pensaron realmente sus contemporáneos. Recuerdo haber preparado mi primer programa de curso, que sorprendió bastante por el esfuerzo sistemático de localización y contextualización de los clásicos. Esa era la forma que veía para escapar de una historia positivista de la antropología, para dar una dimensión más crítica en relación a estas lecturas, para evitar imponerle arbitrariamente a los alumnos mis propias preferencias teóricas y metodológicas. Una inspiración muy grande fue un seminario dado por el profesor Luiz de Castro Faria, que utilizaba la lectura de P. Bourdieu y M. Foucault como herramientas para comprender el pensamiento social brasileiro. Todo el tiempo Castro Faria nos cuestionaba, insistiendo en que necesitábamos conocer no solo las obras de los que escriben sobre el pensamiento social brasileño, sino también la red de relaciones sociales en la que estaban concretamente localizados, así como los debates en los que estaban involucrados (raramente sabidos por los lectores actuales). Fue una experiencia muy interesante y vino a juntarse con la influencia de Stocking Jr. y de sus seguidores para intentar trazar una historia de la antropología localizada en sus múltiples contextos. En fin, di este curso muchas veces entre 1978 y 1986, lo que me hizo conocer y dialogar con muchos de los antropólogos que pasaron por el MN en esa época (incluso los que no trabajaban con temática indígena) y que cursaban esta disciplina, entonces la única obligatoria. Mi otra entrada en el PPGAS fue asumir rápidamente un curso sobre relaciones interétnicas. Giralda Seyferth ya daba un curso sobre relaciones interétnicas, pero en la perspectiva de cuestiones relacionadas a minorías nacionales, migraciones y colonización europea, temas cercanos a su investigación con alemanes en el sur del país. Yo asumí el lado de las relaciones interétnicas abordando a las sociedades indígenas. Entonces comencé a trabajar con una bibliografía sobre etnicidad recuperando a Weber y a Barth, pasando por Bourdieu, Wolf, la tradición marxista. Y naturalmente Roberto Cardoso y Darcy Ribeiro.

GS: Y ¿cómo fue la recepción de esas teorías de tradición historicista sobre el quehacer etnológico,

⁹ Es de esta época el debate entre Moacir Palmeira y Otávio Velho sobre los rumbos de la investigación sobre campesinado en Brasil (véase Anuário Antropológico, 1978 y 1979).

tradicionalmente más conectado con el estructuralismo, conociendo la impronta de Lévi-Strauss en el primer Da Matta y en muchos proyectos de colegas brasileños de los 70s?

JPO: Hay un error frecuente en términos de la evaluación de la historia de la antropología brasileña. La importancia de Lévi-Strauss en Brasil no está conectada a la misión francesa, en la USP, en la década del 30. Roger Bastide sí fue central en la consolidación en la academia del campo de estudios afro-brasileros. Pero ese no fue el caso de Lévi-Strauss. La antropología de la USP fue marcada por Herbert Baldus, exalumno de Thurnwald y con formación alemana clásica. Baldus formó alumnos, hizo investigaciones de campo, organizó la bibliografía crítica de la etnología brasileña, promovió grandes reuniones científicas y formó alumnos para asumir su posición. En el caso del Museo Nacional, la influencia de Lévi-Strauss comenzó a partir de Roberto Cardoso de Oliveira y Roberto Da Matta. Ellos fueron lectores y divulgadores de Lévi-Strauss, pero Roberto Cardoso no se colocaba como estructuralista. Roberto Da Matta era un poco cercano al estructuralismo en función de su investigación inicial con los Apinayé y su participación en el grupo de estudios de los pueblos Gê, liderado por David Maybury-Lewis, de la Universidad de Harvard (donde Da Matta hizo su doctorado). Tampoco lo veo como un estructuralista en los moldes franceses, admiraba mucho a Leach y dialogaba con Víctor Turner. Anthony Seeger, con mucho interés en la música, también tenía una sólida formación americana. Lévi-Strauss siempre fue una lectura importante para el grupo de profesores y alumnos de antropología, pero eso no excluía el uso de otros clásicos y de otras vertientes de pensamiento antropológico que se le contraponían. Nunca hubo alguna orientación en el sentido de un pensamiento unitario, homogéneo, algo como una escuela. Sí había una preocupación muy grande con el trabajo de campo, con el examen crítico del material empírico y con la reflexividad. Los seminarios del Museo Nacional impresionaban mucho por eso. Los investigadores eran todos muy críticos con relación a los presupuestos de las investigaciones y eso era colocado con mucha franqueza. Podía haber diálogos duros, pero persistía una cordialidad muy grande, pues el grupo era pequeño y todos se sentían juntos en la tarea de establecer la antropología en nuestro país. En fin, el Museo era un lugar para hacer investigación, no para establecer una ortodoxia de pensamiento. No había intención de crear nada que fuera parecido a una "escuela", en el sentido de imponer objetos o formas de pensar. Inclusive, ni en el Museo Nacional, ni en la UNB o en la UNICAMP. Esa identificación entre etnología y estructuralismo solo va a ocurrir más tarde, en balances bibliográficos que excluyeron del campo de la etnología los estudios sobre relaciones interétnicas y cambios sociales.

GE: En tus investigaciones, el Estado brasileño ha sido

un foco central de interés y análisis. Estamos interesados en que desarrolles tu perspectiva al respecto y las implicancias de esta mirada.

JPO: Siempre tuve mucha preocupación por conjugar los estudios antropológicos y la etnografía con los estudios históricos. Era un recurso para escapar de la ilusión sincrónica, así como de aquella de corta duración, imaginando que el antropólogo necesita lidiar con diferentes temporalidades. Esto resultó, como comenté antes, de mi propia investigación de campo. A partir de ahí siempre me pareció que la cultura solo puede ser estudiada en situación, es decir, en contextos históricos. Son conjuntos de relaciones de poder que van a propiciar la existencia de formas socioculturales específicas, y estas formas no pueden ser abordadas aisladamente. Así, para mí, las expresiones culturales Tikuna serían muy diferentes, caso ocurrieran dentro de una empresa cauchera, de la gleba de una misión religiosa, o de un territorio indígena bajo la tutela de la agencia indigenista. O, ¡en medio de un movimiento mesiánico! Inclusive en los momentos en los que estaba practicando etnografía más localizada, dentro de una comunidad indígena, nunca imaginé estar estudiando un pedacito de una conducta o institución que iría a reproducirse mecánicamente en otros lugares. Habría que pasar siempre por mediaciones, por juegos de escalas, por diferencias históricas y ecológicas. Esa preocupación por estudiar el indigenismo – yo preferiría decir el régimen tutelar – vino después de casi 10 años como profesor en el Museo Nacional, en un momento en que ya se había formado un primer grupo de estudiantes en el PPGAS. Había muchos jóvenes interesados en hacer investigaciones en el Amazonas, en Mato Grosso y en algunos estados del Nordeste, además de investigaciones importantes sobre agencias estatales como el SPI y la FUNAI.¹⁰ Así, le propuse a la Fundación Ford -que durante el periodo militar financió innumerables grupos y actividades innovadoras en las ciencias sociales como el IUPERJ y el CEBRAP-¹¹ crear un proyecto de investigación para monitorear las tierras indígenas, incluyendo su creación, regularización y diversos tipos de intrusiones. Fueron colaboradores esenciales Antônio Carlos de Souza Lima y Jurandir Carvalho (geógrafo), ambos trabajando

¹⁰ El Serviço de Proteção ao Índio (SPI) fue fundado en 1910 por el Marechal Rondon y en 1967 fue reemplazado por la Fundação Nacional do Índio (FUNAI). Al respecto, véase De Souza Lima, Antônio Carlos. 1996. Um grande cerco de paz. Poder tutelar e indianidade no Brasil. Petrópolis: Vozes.

¹¹ Sobre el apoyo de la Fundación Ford para la creación del PPGAS en el Museo Nacional, véase García, Afrânio. 2008. "Fundamentos empíricos da razão antropológica: a criação do PPGAS ea seleção das espécies científicas". *Mana. Revista de Antropologia Social* 4 (2). El PPGAS/MN/UFRJ ha sido una institución decisiva para la renovación de la antropología argentina, en su historia reciente. Desde inicios de la década de 1990, cincuenta antropólogos argentinos fueron formados en dicha institución. Al respecto, aunque la mención de las antropólogas y antropólogos argentinos que pasaron por allí no es exhaustiva, véase Ísola, Nicolás José. 2018. "Argentinos à brasileira. A circulação de antropólogos argentinos pelo Museu Nacional". *Mana. Revista de Antropologia Social* 24(2):68-108.

entonces en sus tesis de doctorado. Este proyecto duró desde 1986 hasta 1994, teniendo entre sus resultados más de una decena de tesis de maestría y doctorado, algunos libros y atlas de ciertas regiones (Alto Solimões, Rio Grande do Sul y Nordeste). Tales trabajos tuvieron un gran impacto en las políticas públicas, en el área del derecho y en la Constitución de 1988. Las formas de actuación de la agencia indigenista nunca están de acuerdo con los intereses o las necesidades reales de los indígenas. El proceso de demarcación de tierras, que debería ser un proceso de reconocimiento de derechos, se prolonga a veces a lo largo de décadas, y se convierte en una experiencia dolorosa que devora una generación de líderes. En mis intereses hubo un cambio de escala. Yo trabajaba hasta entonces básicamente con los Tikunas, algunos otros mantenían, a través de sus investigaciones, vínculos con otros pueblos. Sin embargo, en este proyecto asumimos un monitoreo a nivel nacional de las tierras indígenas. En aquel momento no existía un registro de tierras organizado y transparente, montado por la agencia tutelar. Eso acabó siendo realizado por nosotros, en cuanto investigadores. Fue un trabajo gigantesco para forjar un panorama de los territorios indígenas en Brasil. Fue también un trabajo muy formativo para una generación de estudiantes, que después se convirtieron en profesores en varias universidades en Brasil, así como profesionales en agencias gubernamentales y en ONGs. Proporcionó también una nueva llave explicativa para la investigación antropológica y los esfuerzos interpretativos -la noción de formas o procesos de territorialización-¹² procurando entender cómo el Estado se manifiesta localmente y cómo configuraciones sociales van a surgir en función de la manera en que el Estado se haga presente en el plano local. Para esto es fundamental investigar las formas concretas a través de las cuales los indígenas reflexionan sobre tales acontecimientos. En mi disertación de maestría trabajé dentro de un territorio indígena tutelado por la FUNAI. Después en el doctorado estudié indígenas que habitaban dentro de tierras de una antigua empresa cauchera. Así, pude recopilar muchos relatos sobre violencias y movimientos mesiánicos, percibir toda la tensión que existía en las formas de dominación. Al cabo de mi investigación establecí una relación muy fuerte de apoyo al proceso de lucha de los indígenas por la demarcación de sus tierras. Mi campo no terminó cuando terminé de reunir el material de la tesis, ni cuando la defendí o la transformé en libro. Continué regresando frecuentemente, involucrado en acciones de apoyo a los derechos indígenas. Un momento importante fue en 1992 cuando fue realizada la demarcación de cerca de un millón de hectáreas del territorio Tikuna, concluyendo un proceso de 12 años de luchas y movilizaciones. En 1985 creamos en Benjamin Constant, una ciudad muy cercana a aldeas indígenas, un centro

¹²Pacheco de Oliveira, J. 1998. *Indigenismo e Territorialização. Poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro: Contra Capa; y Pacheco de Oliveira, J. 2018. "Fighting for lands and reframing their cultures". *Vibrant-Virtual Brazilian Anthropology*, 15 (2).

cultural de derechos humanos, el Centro Magüta. Fue una creación conjunta, mía, del equipo de investigadores del MN y de los líderes indígenas. Eso comenzó a ser el punto de partida para una serie de acciones indígenas. Hoy, es el Museo Magüta, primer museo indígena del Brasil, premiado por ICOM (International Commission on Museums).

GE: Cambiando el foco, João ¿cómo pensás el vínculo entre las antropologías en el Brasil y en la Argentina?

JPO: Es un vínculo de mutuo aprendizaje e intercambios. En el caso específico de los estudios antropológicos, he aprendido mucho y utilizado la excelente producción de los colegas argentinos.¹³ En los últimos años ha sido muy importante para mí revisar críticamente los procesos de formación nacional, que fue el tema de un libro premiado por la ANPOCS/ Asociación Nacional de Posgrados e Investigación en Ciencias Sociales, como el mejor libro en ciencias sociales publicado en ese año. Me puse muy feliz con su traducción al español,¹⁴ pues estimula las comparaciones entre las historias nacionales dentro de América Latina. Tener como foco el estudio de la inserción de los indígenas en las nuevas repúblicas "criollas" puede lanzar una nueva luz sobre la historia de estas naciones. Paralelamente, al abordar críticamente el proceso de alteridades en el país, podemos estimular el repensar la propia historia de la Antropología y de las humanidades en estos contextos nacionales, en la medida en que tales estudios reposan en la naturalización de las categorías identitarias y en la objetificación de poblaciones vivas. En Brasil las investigaciones recientes de historiadores y antropólogos están permitiendo rescatar una nueva comprensión del país, tanto del pasado como del presente. La nación, que fue concebida en el siglo XIX por los intelectuales esclavistas, católicos y monarquistas, que a través de falsos mitos (como la democracia racial, la cordialidad y el jeitinho¹⁵) les garantizaba una conciencia tranquila frente a las desigualdades, no puede continuar siendo una herramienta heurística para hablar sobre el país. En especial es necesario rever las creencias establecidas de que Brasil tiene pocos indios y que éstos no importan en absoluto para el desarrollo de la nación. Los relatos sobre su presencia, sus posesiones materiales, territorio e importancia política y económica aparecen en las fuentes a lo largo de toda la historia, y son esenciales para la comprensión del presente. El retrato de Brasil realizado por los últimos censos (IBGE 2000 y 2010), muestra que existen indígenas en todos los estados de la federación

¹³ En un artículo reciente, recuerdo algunos colegas que me enseñaron mucho sobre los indígenas y la cuestión nacional en Argentina. (vide "Historias sumergidas, pueblos indígenas e historias nacionales: ¡Apuntes para que un país tenga sentido!". *Quinto Sol* 24 (2) 2020, p. 1-20.

¹⁴ Pacheco de Oliveira, J. 2019. *Exterminio y Tutela. Procesos de foración de alteridades en Brasil*. Buenos Aires: UNSAM.

¹⁵ Una supuesta capacidad de resolver una polarización de intereses sin guerras ni conflictos violentos.



Figura 4: En la entrada del Museo Magüta, con maestros indígenas y Nino Fernandes (Metanucú), director del museo.

Figure 4: At the entrance of the Magüta Museum, with indigenous teachers and Nino Fernandes (Metanucú), director of the museum.

y en más de la mitad (cerca de 60%) de los municipios brasileños. Hoy tenemos un cuadro del Brasil en términos étnicos muchísimo más complejo que la creencia de que los indígenas son muy pocos, de que viven solamente en la Amazonía y aislados en tierras protegidas por el Estado. La formación de la nación no fue algo que contemplara al indígena, y la República, inspirada en ideales y alegorías greco-romanas, fue inclusive, en algunos aspectos, peor que el mismo imperio. El único espacio que se abrió para los indígenas fue a través de la tutela y de la figura de Rondon,¹⁶ y de la creación de una agencia supuestamente protectora, el Serviço de Proteção aos Índios (SPI), que, sin recursos ni poder, supuestamente centralizaría las responsabilidades de asistencia y aliviaría la consciencia nacional. En el caso de la Argentina también el escamoteo de la presencia indígena es un asunto importante, no sólo para la comprensión de las poblaciones indígenas actuales, sino para el entendimiento de las prácticas y del marco de un país pleno de desigualdades y que se auto representa como exclusivamente descendiendo de los europeos. Reflexionar sobre los procesos de formación nacional, identificando dentro de cada país distintas "situaciones de frontera"¹⁷ y explorando las conexiones de esto con prácticas y categorías identitarias y con clasificaciones jurídicas, es una tarea urgente y común. Como también comprender mejor, y a partir de relaciones sociales, la propia construcción de objetos y métodos en las disciplinas académicas: ¿este es un esfuerzo analítico productivo y muy interesante!

¹⁶ Cândido Mariano da Silva Rondon (1865-1958), militar que llegó al rango de Mariscal del ejército brasileño, fundador del SPI, patrono de la ingeniería militar y hoy nombre de una de las provincias de la Amazonía.

¹⁷ No me refiero aquí a las fronteras nacionales, sino a áreas de expansión económica y demográfica dentro de los espacios nacionales.

A mi modo de ver es un reto bellissimo para antropólogos e historiadores de nuestros países, creando canales de comunicación y diálogos muy ricos, permitiendo comparaciones e identificando diferencias. Creo que puede ser también una forma de hacer etnología no disociada de la historia, menos cosificadora e ingenua, más consciente de sus raíces sociales y de las responsabilidades políticas que emanan de una relación dialógica con las colectividades y personas investigadas.

GE: Desarrollaste tus investigaciones en dos regiones sujetas a diferentes procesos históricos, como son el caso

de la triple frontera (Brasil/ Colombia/ Perú, donde están los Tikunas) y el Nordeste ¿Cómo es que cada caso contribuyó a tus elaboraciones conceptuales sobre territorialización, fronteras y etnogénesis?

JPO: La mayor parte de los territorios indígenas en el valle del río Amazonas sólo fueron efectivamente alcanzados a finales del siglo XIX, con la expansión de la producción del caucho y la migración de medio millón de trabajadores para la región amazónica. En el caso de los Tikunas solamente en la década de 1940 ocurrió una acción indigenista, con la instalación de una unidad local (Puesto Indígena) y la adquisición de un lote de tierra para proteger familias indígenas que estaban viviendo en la pequeña ciudad de Tabatinga. Eso representaba solamente 1/10 de la población Tikuna, que mayoritariamente residía en tierras de "patrones", sin reconocimiento de ningún tipo de derechos. Esta situación cambió al final de la década de 1970, cuando la FUNAI, en función de un proyecto que coordiné,¹⁸ instaló allí seis puestos en las localidades de mayor aglomeración de indígenas, que los antiguos patrones caucheros consideraban como sus dominios. En la década siguiente, líderes de las principales aldeas, articulados en el Consejo General de la Tribu Tikuna/CGTT, lucharon por la demarcación de sus tierras, realizada finalmente en 1992 por medio de una donación del gobierno austríaco al centro Magüta.

Por otra parte, el Nordeste fue la primera área de colonización establecida por los portugueses en los siglos XVI y XVII. Sus territorios fueron tomados; etnias y lenguas fueron reunidas en tierras destinadas a las misiones religiosas. Con la expulsión de los jesuitas en la segunda mitad del siglo XVIII las tierras y los bienes de las misiones fueron apropiadas por particulares. En el siglo XIX el segundo reinado, a pesar de utilizar al indio como símbolo nacional, procedió a la extinción de las aldeas remanentes, también vendidas o cedidas a particulares. Los pueblos

¹⁸ "O Projeto Tikuna: Uma Experiencia de Ação Indigenista". En: João Pacheco de Oliveira (Org.). 1987. *Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil*. São Paulo: Marco Zero.

y comunidades indígenas consiguieron permanecer o asentarse en áreas no ocupadas directamente por los agentes no indígenas, ya sea ejerciendo la posesión, o produciendo renta para los que tenían títulos de propiedad. Pero siempre en la condición de familias campesinas, que, en la mayoría de los casos, para evitar persecuciones y mayores arbitrariedades, escondían su identidad étnica a los de afuera, identificándose negativamente como caboclos. Algunos Puestos Indígenas fueron creados de modo disperso entre 1920 y 1950, y solamente a partir de la década de 1970 las movilizaciones llegaron a conseguir para sus colectividades tierras un poco mayores para residencia y agricultura.¹⁹ Comparando estos procesos bien distintos de territorialización, se puede percibir que dan como resultado formas bastante diferentes de ser indígena. Los Tikunas tienen territorios oficialmente reconocidos y relativamente extensos (más de un millón de hectáreas) y mantienen el uso de su lengua. En el Nordeste, donde apenas algunos pocos pueblos indígenas lograron mantener su lengua, los indígenas luchan por pequeñas franjas de tierra, enfrentando la indiferencia de la FUNAI. Sin contar con apoyo de movimientos ambientalistas internacionales, tienen como principales aliados a organismos de derechos humanos y agencias de lucha contra la pobreza. Cabe resaltar que estoy siendo muy esquemático y operando por grandes contrastes. Existen etnogénesis en el Alto Solimões (caso de los Cocamas y Cambevas), así como en el Nordeste existen pueblos que desde hace mucho son reconocidos como indígenas y mantienen su lengua, cultura y nichos ambientales importantes (como, respectivamente, los Fulniô, Pankararu y Potiguar). Cuando algunos antropólogos, pensando exclusivamente en el público académico, describen un “modelo amazónico”, están hablando a partir de una generalización y estetización de casos muy específicos. Inclusive sin quererlo explícitamente, vienen, en la práctica, a endosar prejuicios muy antiguos y aún bastante vivos en la sociedad brasileña, que ilegitiman y colocan como “falsos indios” todos los demás pueblos – la gran mayoría – que no se adecuan a ese modelo. Así, es importante insistir en que en el Nordeste o en la Amazonía, en el Pantanal o en la región sur o habitando en ciudades, en todos los casos lo que se puede ver es la construcción de comunidades políticas que están basadas en la obtención y garantía de territorios étnicos y en la valorización de tradiciones culturales propias²⁰. Una etnología puramente amazónica, así como una restringida a los pueblos del Nordeste, correspondería a un empobrecimiento de la antropología y de la experiencia histórica actual del ser indígena en el Brasil de hoy.

GE: ¿Cómo crees finalmente que estas antropologías,

¹⁹ Hago una descripción de los procesos de territorialización y de las movilizaciones indígenas en el capítulo 3 del libro: *Exterminio y Tutela* (2019, *Op. Cit.*).

²⁰ Vide Dossier “Fighting for Indigenous Lands in Modern Brazil. The reframing of cultures and identities”. *Vibrant-Virtual Brazilian Anthropology* 15 (2), 2018.

cimentadas en las tradiciones y relaciones académicas que en parte describiste, pueden proyectarse en América Latina?

JPO: Las antropologías latinoamericanas fueron marcadas no solamente por programas de posgrado, sino por hechos diversos (obras pioneras, asociaciones profesionales, participación importante en la vida social y política). Los programas de posgrado fueron importantes –¡claro!– pero su implantación algunas veces ocurrió, por ejemplo, durante regímenes militares. La persecución y destitución de científicos e intelectuales en algunos países engendró frecuentemente una discontinuidad peligrosa para estas antropologías. La importación de teorías, métodos, problemáticas de investigación y la creación de una agenda profesional no siempre correspondieron a una ampliación efectiva de diálogos internacionales (al contrario de una pura diseminación de una ciencia metropolitana) y a un fortalecimiento crítico de la disciplina. Tradiciones importantes fueron dejadas de lado simplemente porque no hacían parte del portafolio de las antropologías dominantes. Para ejemplificar, recordaría en Brasil obras como las de Gilberto Freyre, Darcy Ribeiro y Paulo Freire, entre otros. Y también de extranjeros, que echaron raíces aquí y trabajaron en investigación y docencia, como Curt Nimuendaju, Pierre Verger y Herbert Baldus, entre otros. La primera Reunión Brasileña de Antropología (1953), realizada en el Museo Nacional, en Rio de Janeiro, y después la creación de la Asociación Brasileña de Antropología ABA (1955) fueron hechos de gran repercusión científica. Esto ocurrió en un contexto político democrático y en un contexto de desarrollo económico, como fue el gobierno de Juscelino Kubischek, seguido por movilizaciones nacionales por reformas estructurales. Dentro del grupo fundador de la ABA había un énfasis muy especial en el estudio científico de las sociedades indígenas y en la configuración de un estándar profesional que se preocupara por el destino de estas poblaciones. Este era un hecho muy nuevo en relación a la construcción de un estándar académico y profesional en las antropologías entonces hegemónicas. Era una afirmación explícita de un compromiso efectivo de los antropólogos con las condiciones de existencia de los grupos étnicos que investigaban. Eso está dicho explícitamente en textos escritos por Eduardo Galvão, Darcy Ribeiro, Roberto Cardoso de Oliveira, así como era objeto de debates en las reuniones de la ABA y eran objetivos de cierto modo compartidos por todos, como un ideario de la época. Y continúa teniendo reflejos importantes aún hoy a través de la actuación de la más antigua y activa comisión de la ABA, la Comisión de Asuntos Indígenas, que tiene una presencia muy marcante en el escenario indigenista brasileño, actuando con total independencia del Estado, exigiendo de las organizaciones gubernamentales el cumplimiento de las leyes y el reconocimiento de derechos indígenas, indicando problemas y señalando caminos para las políticas públicas.



Figura 5: Foto de los presidentes de la ABA/Asociación Brasileña de Antropología tomada en el Seminario de Homenaje a Eduardo Galvão, realizado en el Museu Goeldi, Belém do Pará. De izquierda a derecha: Luis de Castro Faria (primer presidente de la ABA entre 1953 y 1955; con un segundo mandato entre 1978 y 1980), Roberto Cardoso de Oliveira (1984-1986), Roque de Barros Laraia (1990-1992) y João Pacheco de Oliveira (1994-1996).

Figure 5: Photo of the presidents of the ABA / Brazilian Anthropology Association/ taken at the Eduardo Galvão Tribute Seminar, held at the Goeldi Museum, Belém do Pará. From left to right: Luis de Castro Faria (first president of the ABA between 1953 and 1955; with a second term between 1978 and 1980), Roberto Cardoso de Oliveira (1984-1986), Roque de Barros Laraia (1990-1992) and João Pacheco de Oliveira (1994-1996).

La participación de los antropólogos brasileños en la realización de peritajes para identificación de tierras indígenas, en estudios de impacto ambiental y en la mejoría de políticas de asistencia de educación y salud ha sido muy importante y con resultados científicos y prácticos muy relevantes. Veo una línea de continuidad entre el proyecto creador de la ABA y los múltiples usos de la antropología dentro de la sociedad brasileña, y eso implica también originalidad y fecundidad en su contribución para la propia disciplina. Hay diversos ejemplos de buena e inspiradora antropología realizada en países de América Latina que tuvieron poca circulación y reconocimiento en las antropologías hegemónicas. Es el caso, para no extenderme demasiado, de Fernando Ortiz en Cuba y de José María Arguedas en Perú. Muchas obras y carreras científicas importantes fueron afectadas por gobiernos militares, como la de Martha Bechis, Leopoldo y Miguel Bartolomé en Argentina, o de Stefano Varese en Perú. En muchos países latinoamericanos fueron organizados Colegios de Antropólogos o articulaciones nacionales de gran relevancia (CIESAS, por ejemplo). En México fue acuñada una rica tradición en estudios que asoció antropología e historia y tuvo consecuencias sociales y políticas relevantes, con Aguirre Beltrán, Ángel Palerm, Rodolfo Stavenhagen, Guillermo Bonfil Batalla, entre otros. Un evento de gran impacto en las antropologías latinoamericanas fue la declaración

de Barbados (1971), publicada en forma de libro al año siguiente,²¹ que se convirtió en una referencia imprescindible para los estudios indígenas en las Américas. Sucedió en un periodo de intensa persecución política en Brasil, lo que explica la ausencia de antropólogos brasileños (con excepción de Darcy Ribeiro, entonces en el exilio) en este primer contexto (pero no de los demás, inclusive el 3° encuentro ocurrió en Rio de Janeiro, en 1993). Entonces, tales experiencias remiten a una gran originalidad en el quehacer científico y en el ejercicio de la antropología. Cuando los antropólogos latinoamericanos postulan objetos y prácticas distintas de trabajo no están de ninguna

manera siguiendo modismos (los llamados “giros” en la antropología europea y norteamericana), sino dando continuidad a las buenas tradiciones de sus predecesores. Claro, la crítica a los presupuestos coloniales de las ciencias sociales, el estudio de la antropología como narrativa, la revalorización de la ética y de la política, el esfuerzo por una reflexividad; todas estas nuevas vertientes de la antropología pueden dialogar muy bien con las tradiciones más antiguas. La antropología como un ejercicio dialógico – que necesariamente requiere una escucha de la polifonía, una consciencia de los enfrentamientos sociales y una permanente actitud de vigilancia epistemológica – necesita dialogar con las múltiples tradiciones culturales existentes en el mundo. No puede ser una ciencia falsamente universal pero referida exclusivamente al mundo europeo y a su extensión actual en América del Norte. La antropología necesita hablar muchas lenguas, expresar conceptos y orientaciones analíticas que tengan sentido para otros contextos históricos y civilizaciones. Actualmente la Antropología es una ciencia practicada en todo el mundo, como han reflexionado en sus encuentros y publicaciones en la World Anthropologies Network (WAN)/Red de Antropologías del Mundo (RAM). La sólida y antigua tradición disciplinaria viene a enriquecerse con las experiencias y elaboraciones de muchas otras antropologías: prácticas en el mundo árabe, en China, Japón, en las múltiples Áfricas, en el este europeo, en los muchos mundos americanos. Entonces, en suma, estamos muy lejos hoy de la fascinación de un encuentro entre el europeo y los nativos, con productos científicos y afectivos exclusivamente de un lado, mientras los nativos permanecen congelados y distantes de sus problemas actuales, y tienen su protagonismo restringido a actuar como filósofos de remotas galaxias. Vivimos un momento de la Antropología de abrirse a diferentes formas de conocimiento, otras epistemologías, nuevas expectativas, retos y usos sociales. La Antropología necesita retomar su marcha para volverse una experiencia verdaderamente dialógica y plural.

²¹ Dostal, W. The situation of the Indians in South America. Contributions to the study of inter-ethnic conflict in non Andean region in South America. Ginebra, World Council of Churches, 1972.