

- Ramos, Alcida Rita. 1990. "Ethnology Brazilian Style". Republicado en *Cultural Anthropology*, vol. 5, nº 4, pp. 452-472. Chicago, University of Chicago Press.
- Ramos, Alcida. 1998. *Indigenism. Ethnic Politics in Brazil*. Wisconsin, The University of Wisconsin Press.
- Ribeiro, Gustavo Lins: *Postimperialismo*. Barcelona, Gedisa, 2003.
- Ruben, Guillermo. 1995. "O 'tio materno' e a antropologia quebequense", en Cardoso de Oliveira, Roberto y Ruben, Guillermo (orgs.): *Estilos de Antropologia*, Campinas, Unicamp.
- Segato, Rita. 1998. "Alteridades históricas/Identidades políticas: una crítica a las certezas del pluralismo global", *Série Antropologia*, nº 234, Brasilia, UnB.
- Souza Lima, Antonio Carlos de. 2002. "Indigenismo no Brasil", en L'Etoile, Benoît de; Neiburg, Federico y Sigaud, Lygia (orgs.): *Antropologia, Impérios e Estados Nacionais*, Río de Janeiro, Relume Dumará/FAPERJ, pp. 159-186.
- Stocking, George W. 1983. "Afterword: a View from the Center", *Ethnos*, 47(1): 172-186.
- Velho, Otávio. 2003. "A pictografia da tristeza. Uma antropologia do nation-building nos trópicos", en *Ilha*, Florianópolis, 5 (1).
- . 1997. "Globalização: Antropologia e Religião", en Oro, Ari & Steil, Carlos (orgs): *Globalização e Religião*. Petrópolis, Vozes, pp. 43-62.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 1999. "Etnología Brasileira", en Miceli Sergio (org.) *O que ler na ciencia social brasileira (1970-1995)*, *Antropologia* (Vol. I), pp. 109-223, San Pablo, Editora Sumaré, ANPOCS y Brasilia, CAPES.

El movimiento de los conceptos en la Antropología*

Roberto Cardoso de Oliveira

Introducción

Cuando se piensa la antropología en América Latina es común hacerlo en términos nacionales —sea como antropología brasileña, argentina o mexicana— y, cuando mucho, en términos regionales —como andina o amazónica—, incluso cuando esté restringida a espacios bien definidos, o sea, marcada por criterios nacionales o regionales. Sólo de manera excepcional es pensada en términos universales —esto es, como una disciplina de escala planetaria— y adquiere otro lugar dentro de la academia latinoamericana. Imaginé, de esta forma, que podríamos examinar algunas características que rodean nuestra disciplina y que, de algún modo, pueden ofrecerle una idea propia, tal vez un estilo, sin que debamos nacionalizarla y retirarles su universalidad, que, para muchos de nosotros, es condición necesaria para una disciplina que se pretenda científica.

Como se ve, estoy tratando un tema que, aunque no es nuevo en el ámbito de la disciplina, no por eso debe ser considerado como suficientemente reconocido en nuestra comunidad profes-

* Este trabajo fue inicialmente publicado en portugués en la *Revista de Antropología* (vol. 36, 1993, pp. 13-31) como una reelaboración del texto en español destinado al seminario "Entre el acontecimiento y la significación: el discurso sobre la cultura en el Nuevo Mundo", realizado en Trujillo, España, en diciembre de 1992 y publicado luego en *O trabalho de antropólogo*, Brasilia, Unesp, 1998.

Traducción de Gabriela Binello.

sional. Por mi parte, me he dedicado al tema desde el final de la década de 1970 cuando reflexionaba sobre la obra de Marcel Mauss y daba inicio a un intento de deconstrucción del concepto de antropología, valiéndome para tal fin, de la construcción de su "matriz disciplinar",¹ buscando paralelamente situar a la disciplina en aquellos espacios que denominé "periféricos".² En el interior de estos espacios vengo procurando aprehender a la antropología en su singularidad, sin perder de vista su pretendida universalidad que se expresa en la mencionada matriz disciplinar. De esta forma, la estrategia que intentaré seguir aquí será la de examinar, a partir de una perspectiva comparativa, la dinámica de ciertos conceptos que, aunque originados fuera de América Latina, hacia ella emigraron y en ella sufrieron transformaciones que los adecuaron a las nuevas realidades de las que debían dar cuenta. *Lato sensu*, ese movimiento de conceptos puede ser entendido, en una primera instancia de reflexión, como un movimiento del centro hacia la periferia.

Mientras, nunca estará de más recordar que tomo por periférico a aquel espacio que no se identifica con el espacio metropolitano —léase: Inglaterra, Francia y Estados Unidos— donde emergieron los paradigmas de la disciplina al final del siglo XIX y a principios del XX y que desde esos países se propagaron hacia otras latitudes. Periférico, en este caso, no se identifica tampoco

¹ La matriz disciplinar está constituida por un conjunto de paradigmas simultáneamente activos e insertos en un sistema de relaciones bastante tenso, y es responsable de la identidad de la antropología, así como de su persistencia, a lo largo de este siglo (cf. Cardoso de Oliveira, 1988b: cap. 1).

² La noción de periferia y su aplicación en la caracterización de las manifestaciones de la antropología fuera de los centros metropolitanos no ha quedado exenta de bastante reflexión y crítica, como muestran diferentes debates internacionales. Destaco, por ejemplo, aquellos que fueron publicados bajo los títulos de *Indigenous Anthropology in Non-Western Countries* (Fahim, 1982) y "The Shaping of National Anthropologies" (Gerholm y Hannerz, 1982). Por razones que presento en otro lugar (Cardoso de Oliveira, 1988b: cap. 7), preferí utilizar la expresión "antropología periférica" en lugar de antropología "indígena", "nacional", "no occidental", etcétera, con todos los riesgos que eso podría acarrear en función de su ambigüedad. Espero que más adelante tal ambigüedad desaparezca.

con la noción política de periferia como *estigmatizante* de un lugar habitualmente ocupado por el llamado Tercer Mundo. En este sentido, las "antropologías periféricas" —como las entiendo— pueden existir en cualquiera de los "mundos", hasta incluso en el mundo europeo, siempre que sean identificadas en países que no hayan registrado la emergencia de la disciplina en su territorio y, de esa manera, no hayan ocupado una posición hegemónica en el desarrollo de nuevos paradigmas. Se trata, por lo tanto, de una categoría eminentemente histórica y que refleja, en su plena acepción (la ontogénesis del campo de la antropología) más allá de su estructuración actual. Para nosotros, los antropólogos, esto se torna más significativo a medida que podemos traer la disciplina —entendida como una subcultura occidental— hacia un horizonte que nos es muy familiar: el de las relaciones entre culturas o, más precisamente, entre "idiomas culturales". Pretendo, así, abordar algunas pocas ideas que nos ayuden a comprender que, no obstante la pretendida universalidad de la antropología como disciplina científica manifestada, reitero, en el conjunto de paradigmas articulados en su matriz disciplinar, persisten diferencias o particularidades significativas cuando es ejercitada fuera de los centros metropolitanos donde, al parecer, no se observaría la misma pretensión de universalidad.

Sin embargo, si esas diferencias que se verifican en la periferia pueden y deben ser consideradas mediante un análisis estilístico, no se puede decir lo mismo con relación a las antropologías centrales, dado que esas antropologías no tendrían sus diferencias explicitadas en términos estilísticos pues, de alguna manera, están enraizadas en sus paradigmas originales, todos marcados por una pretensión de universalidad. Esto no ocurre con las antropologías periféricas orientadas, en general, hacia las singularidades de sus contextos socioculturales, habitualmente transformados en objetos casi exclusivos de investigación. Entre nosotros, por ejemplo, se cuentan con los dedos de la mano las investigaciones que traspasan nuestras fronteras... ¿Serían, sin embargo, esas antropologías sustancialmente diferentes al punto de disolver la unidad de la disciplina, volviendo irreconocible en la periferia su propia matriz disciplinar? Se toca, aquí, la pa-

radoja clásica de la persistencia de lo mismo debajo de los cambios que tienen lugar en él. En otras palabras, ¿cómo puede la antropología amoldarse a las nuevas condiciones que encontró en otros países sin que, por otro lado, deje de ser lo que es?

El antropólogo y el "otro interno"

Comenzaría con una afirmación casi banal en nuestra disciplina: para el antropólogo que ejercita la comparación, no existe un tercer lugar, neutro, desde donde él pueda hablar. Pues esa afirmación tan trivial está inserta en la naturaleza de la disciplina en su trasplante a América Latina —y, se puede agregar, hacia cualquiera de las latitudes donde no estén abrigados los centros metropolitanos—, es decir, allí donde se somete a las determinaciones de una nueva realidad. Porque la historia de la disciplina deja consignado que, desde sus orígenes, siempre focalizó en el hombre de otras culturas —y eso a partir de su propia cultura, o sea, de la antropología como cultura, ciertamente una cultura artificial, ella misma constituyente del sujeto cognoscitivo—. Si ese proceso siempre ocurrió en la historia de la disciplina, no siempre —o rara vez— fue asumido por los antropólogos y por ellos tematizado como cuestión relevante. ¿Cómo admitir, entonces, que una disciplina esencialmente antietnocéntrica pudiese siquiera convivir con esa dimensión de un saber que, en rigor, no sería sino su propia negación? ¿Cómo eludir tal amenaza capaz de inviabilizar su propio estatuto epistemológico? ¿Cómo conciliar en la práctica —pues teóricamente es mucho más fácil— lo inevitable de una postura comprometida con determinada *Weltanschauung*, inscrita en las condiciones originarias de la propia disciplina, con su vocación eminentemente relativizadora y, muchas veces, ingenuamente neutra? Ese parece ser el desafío que la disciplina ha enfrentado en toda su historia y que aún continúa enfrentando. La respuesta a ese desafío no ha sido una, ni dos, sino varias, conforme a las modalidades de su actualización en los contextos más diferentes en que hizo del "otro" su objeto de investigación.

Tomemos la antropología europea en su conjunto, indepen-

dientemente de una posible diferenciación interna entre las centrales y las periferias observable en ella. Lo cierto es que esa antropología siempre hizo del "otro" un ser distante, la mayoría de las veces transoceánico. El "otro interno" —si es que así puedo referirme al hombre europeo como portador de una subcultura local o regional, sea en Alemania, en Italia o en España— fue objeto de una cuasi ciencia, el folklore, muchas veces antecesor directo de la propia antropología. Este sería el caso de países como España.³ El binomio en lengua alemana (*Volkskunde-Völkerkunde*) ilustra perfectamente esa separación entre dos disciplinas emparentadas, es cierto, pero no idénticas. Si el primer término remite a la investigación interna, al folklore, el segundo abre el horizonte del investigador para la exploración de tierras lejanas y exóticas. Son dos ópticas que encuentran abrigo en dos disciplinas distintas, por lo menos en un determinado momento de la construcción de la antropología moderna, momento que tal vez podríamos fechar, sin mayor rigor, en las dos primeras décadas de del siglo XX. Pero si ahora invoco esta cuestión, es para relacionarla con la historia bastante más reciente de dos conceptos emparentados, en rigor, ellos también un binomio, a saber: *colonialismo-colonialismo interno*, que marcan casi de forma emblemática la historia de las relaciones entre Europa y América Latina. Son conceptos bastante típicos, respectivamente, del mundo del colonizador y del colonizado: el primero, propio del mundo europeo; el segundo, propio del mundo latinoamericano. Lo exótico, o simplemente lo diferente, que siempre ocupó el horizonte del antropólogo del pasado se vuelve bastante relativizado cuando el foco de la investigación comienza a aprehender no ya exclusivamente tal o cual etnia para estudio intensivo de carácter monográfico —las famosas etnografías clásicas, a las cuales, a propósito, tanto debe nuestra disciplina— sino también su entorno, sea este la sociedad colonial, sea la sociedad nacional, practicante —a su turno— de un cierto colonialismo interno, como bien se observa en las sociedades lati-

³ Aquí me refiero especialmente al caso de la antropología catalana. Entre otros, consúltese Calvo Calvo, 1991.

noamericanas.⁴ Así, el colonialismo, como concepto abarcador, pasa a enfatizar la relación sistemática entre el colonizador y el colonizado, ampliando de ese modo el foco de investigación, ya no más circunscripto a las etnias colonizadas, sino orientado a una realidad más inclusiva que se podría denominar, por ejemplo, "situación colonial" —para quedarnos con el muy útil concepto formulado en la década de 1950 por Georges Balandier.⁵

El agregado del adjetivo "interno" a la noción de colonialismo crea, en rigor, un nuevo concepto cada vez que se retiene, por un lado, parte de las características de las relaciones coloniales, como las de denominación política y explotación económica del colonizador sobre la población colonizada; por otro, incrementa una dimensión enteramente nueva. Esa dimensión envuelve lo que podría denominarse un nuevo "sujeto epistémico". Y si estuviéramos interesados en discernir algo parecido a una "categoría teórica" como característica de la antropología latinoamericana, aquello que se va a imponer con más vigor es precisamente la dimensión del sujeto cognoscitivo. No más un extranjero, alguien que observe desde un punto de vista —u horizonte— constituido en el exterior, sin embargo, ahora, un miembro de una sociedad colonizada en su origen —después transformada en una nueva nación—, un observador éticamente contrahecho desde un proceso de colonización de los pueblos aborígenes situados en el interior de esa misma nación. Por lo tanto, desde el punto de vista de ese observador interno de una sociedad que reproduce mecanismos de dominación y de explotación heredados históricamente, lo que subsiste no podrá ser apenas el traslado de un concepto metropolitano —y colonial— sin repercusiones en la propia constitución de ese punto de

⁴ La genealogía del concepto de "colonialismo interno" puede ser trazada, tal vez, a partir de autores como Gunnar Myrdal y C. Wright Mills, alcanzando su formulación latinoamericana más consistente con Pablo Casanova (1963 y 1970). Rodolfo Stavenhagen (1965) suma consideraciones interesantes a la teoría dualista de J. Lambert, mostrando la necesidad de criticarla desde el punto de vista del colonialismo interno. Inspirado en esos autores, tuve la oportunidad de tratar el problema en Cardoso de Oliveira, 1972.

⁵ Cf. Balandier, 1971.

vista. Se trataría, antes, de un punto de vista diferente, significativamente reformulado, en el cual la inserción del observador —esto es, del antropólogo como ciudadano de un país fraccionado en diferentes etnias— acaba por ocupar un lugar como profesional de la disciplina en la etnia dominante, cuya incomodidad ética sólo es diluida si pasa a la acción —sea en la academia o fuera de ella— como intérprete y defensor de aquellas minorías étnicas.

La ideología indigenista y la "construcción de la nación"

Delante de esta nueva realidad en la cual se inserta el antropólogo y, junto a él, la propia disciplina, lo que se impone a la reflexión es precisamente el movimiento que hace el concepto en su pasaje de Europa hacia América Latina. Decíamos que el papel del antropólogo, como cientista y como ciudadano, pasa a tener un valor agregado en el ejercicio de su profesión, legitimador de su desempeño visto como una totalidad. Equivale a decir que la práctica de su profesión pasa a incorporar una práctica política, cuando no en su comportamiento, sin duda en su reflexión teórica. Esto no significa de ningún modo banalizar la disciplina mediante una suerte de activismo político, primario y dogmático. En ese sentido, sólo el dominio diligente de la disciplina puede evitar tal amenaza. Aun así, nunca será por temor a dicha amenaza que el antropólogo latinoamericano renunciará a realizar su ciudadanía y su profesión, concebidas ambas como las dos caras de una misma moneda. Por lo menos, la historia de la disciplina ya demostró eso en el estudio que ha realizado sobre las relaciones interétnicas. Mucho se podría decir al respecto, pero tenemos que ceñirnos a la cuestión específica que deseamos abordar: ¿qué habría realmente de nuevo en ese sujeto epistémico? Me parece que, a diferencia del antropólogo europeo, en América Latina el profesional tiene otro compromiso, igualmente ético, aun si no siempre es transparente para sí mismo o para su comunidad de pares: su participación en la empresa cívica de la construcción de la nación, o *nation building*. Mariza Peirano, según me consta, fue la primera antropóloga en evaluar el lugar del

tema del desarrollo de la antropología en Brasil.⁶ Aunque la participación en la construcción de la nación no sea monopolio del antropólogo latinoamericano —Peirano muestra eso—⁷ entiendo que en América Latina dicha participación asume contornos bastante específicos. Me refiero a la especificidad de una práctica antropológica, así como a su horizonte teórico, identificables en varios países latinoamericanos como *indigenismo*. Y es sobre ese indigenismo que restringiré las consideraciones a seguir.

Diría que el indigenismo como ideología, a pesar de sus muchos equívocos, estuvo presente en el ejercicio de la disciplina prácticamente en todos los países latinoamericanos poseedores de poblaciones indígenas significativas. México, Guatemala y los países andinos de América del Sur siempre tuvieron la presencia de poblaciones indígenas en su territorio como tema —y objeto— primordial de las investigaciones antropológicas. Brasil, aunque poseedor de una población indígena demográficamente poco expresiva, consiguió construir un indigenismo extremadamente fuerte, capaz de contaminar todas las investigaciones de etnología desde que la disciplina logró consolidarse en el país, a partir de la década de 1930. Curt Nimuendaju, nuestro “personaje conceptual” por excelencia —para usar aquí esa rica noción deleuzeana— ilustra un claro compromiso del investigador con la defensa de los indios. Sin embargo, esa contaminación ideológica se dio en la mayoría de los países latinoamericanos en grado variable, ya que el indigenismo teórico y práctico jamás dejó de presentar sus particularidades regionales. A pesar de ello, lo que cuenta en nuestro argumento es la politización sistemática del antropólogo en términos de la amplia y generalizada ideología indigenista, no

⁶ En su tesis doctoral “The anthropology of anthropology: The brazilian case”, defendida en la Universidad de Harvard en 1981, Mariza Peirano muestra la idea de *nation building* como vector importante en la construcción de la antropología brasileña moderna.

⁷ Sobre la presencia de la ideología de la “construcción de la nación” también en las naciones europeas, Peirano advierte que se trata de “un parámetro y síntoma importante para la caracterización de las ciencias sociales dondequiera que ellas surjan” (cf. Peirano, 1992: 237).

obstante la riqueza de matices que singularizan su adopción en los diferentes países del continente.

Pienso que no es necesario describir esa ideología indigenista, aun si nos limitásemos a su núcleo, sino apenas definirla *grosso modo* como un pensamiento y una acción pautados por un compromiso con la causa indígena —lo que no excluye los propios errores de interpretación de esa misma causa...—. Sin embargo, tal definición acarrea un segundo problema con su inevitable corolario: ¿cómo interpretar esa causa indígena? ¿Se trataría de dar oídos a los pueblos indígenas concediéndoles —por intermedio de sus líderes— voz activa en la elaboración de la política indigenista? ¿O de oír, antes o exclusivamente, los intereses del Estado que, en los países latinoamericanos, nunca se configuran como multiétnicos? En otro lugar (Cardoso de Oliveira, 1988a: especialmente pp. 56-58) tuve oportunidad de señalar aquello que llamo “crisis del indigenismo oficial”, expresando con esto el actual divorcio entre los líderes indígenas, cada vez más concientes de los derechos de sus pueblos, y el Estado, autor y gerente de la política indigenista, tradicionalmente impermeable a las reivindicaciones de esos líderes. En vista de esto, se ha observado actualmente, en Brasil por ejemplo, una separación nítida entre el indigenismo oficial y un indigenismo “alternativo”, elaborado, aunque superficialmente, por algunas organizaciones no gubernamentales —las ONG—, que, eventualmente, puede converger en algunos puntos con la propia Fundación Nacional del Indio (Funai), cuando esta es, excepcionalmente, dirigida por una administración más esclarecida... Como una tercera perspectiva a considerar —frente a las de la Funai y las de las ONG— está, naturalmente, la que se observa en los intentos de formulación de una *política indígena* propiamente dicha, creada en el seno del movimiento indígena y elaborada en sus diferentes congresos y asambleas. Sin embargo, independientemente de las características observables en los diferentes países de América Latina, pienso que es importante registrar la fuerte actuación de la ideología indigenista cuyas diferentes gradaciones no son suficientes para oscurecer su presencia en la práctica de la disciplina en nuestros países. Aunque sea necesario reconocer aquí la diferencia entre política indígena —de los in-

dios— y política indigenista —del Estado—, lo que estoy denominando indigenismo representa una idea más amplia, activada siempre que se manifiesta entre los antropólogos el compromiso con el destino de los pueblos indígenas.

La “fricción interétnica” y el “etnodesarrollo”

Al enfatizar al indigenismo como formador de una perspectiva extremadamente importante en la construcción de la antropología en los países latinoamericanos, no estoy reduciendo la disciplina a un ejercicio teórico o práctico orientado exclusivamente hacia las poblaciones indígenas. La antropología moderna en nuestros países se inclina hoy —y muchas veces de forma bastante original— sobre la propia sociedad a la que pertenece el antropólogo, por lo tanto, sobre la sociedad nacional. Para penetrar en ese otro tipo de quehacer antropológico, estaríamos desviándonos un poco de nuestro tema. Sin embargo, me gustaría destacar que veo en los estudios indígenas —a los cuales la antropología, bajo la denominación de etnología, dedicó en nuestros países, o en la mayor parte de ellos, su ejercicio más intenso para la formación de la disciplina— el marcador de una especificidad que, creo, no se observa tan claramente en los estudios dedicados a la sociedad nacional, sea en sus segmentos rurales, sea en los urbanos. De cierta manera —salvo mejor juicio— este tipo de antropología se diferencia poco de aquello que se observa en otras latitudes, inclusive en las antropologías centrales, aunque la pretensión de universalidad de estas últimas siempre puede distinguirlas de las antropologías periféricas, como ya mencioné.

Dicho esto, me gustaría mencionar por lo menos dos conceptos elaborados en el interior de la comunidad de profesionales latinoamericanos de la disciplina y que expresan muy bien aquel traslado conceptual. Me refiero a los conceptos de “fricción interétnica” y de “etnodesarrollo”. Como intenté demostrar, esos conceptos son solidarios con la noción de colonialismo y, consecuentemente, con la noción de colonialismo interno. Cabe aclarar, no obstante, que este último concepto no tiene limitada su

aplicación apenas a las etnias indígenas, ya que también puede ser considerado como esclarecedor de muchas de las investigaciones sobre la sociedad rural en su aspecto campesino, como muestran, por ejemplo, los estudios llevados a cabo por el equipo de antropólogos del programa de Posgrado en Antropología Social del Museo Nacional de la Universidad Federal de Río de Janeiro, a partir de 1968, sobre las regiones del nordeste y centro-oeste de Brasil, o las investigaciones que tuvieron lugar en la Universidad de Brasilia, después de 1972, con la creación de un programa equivalente, para quedarnos con dos buenos ejemplos que ilustran el alcance de ese concepto y de su fecundidad en el ejercicio de la investigación.

Comencemos por el concepto de fricción interétnica. Este concepto —que tuve oportunidad de proponer en 1962, cuando elaboré el proyecto “Estudio de áreas de fricción interétnica de Brasil” (Cardoso de Oliveira, 1962),⁸ para el entonces Centro Latinoamericano de Pesquisas em Ciências Sociais, institución asociada a la Unesco y con sede en Río de Janeiro— tuvo su origen en una reflexión sobre la noción de “situación colonial”, a la que ya me referí, en la forma como fue desarrollada por Balandier. Escribí entonces:

Llamamos “fricción interétnica” al contacto entre grupos tribales y segmentados de la sociedad brasileña, caracterizado por sus aspectos *competitivos* y, la mayoría de las veces, *conflictivos*, asumiendo ese contacto proporciones “totales”, esto es, envolviendo toda la conducta tribal y no tribal que pasa a ser moldeada por la *situación de fricción interétnica*.

Un número razonable de publicaciones —entre libros, artículos, conferencias y tesis— se valió de ese concepto revelando su utilidad tanto en Brasil como en otros países latinoamericanos.⁹ La

⁸ El concepto de fricción interétnica, a su vez, guarda un gran parentesco con el de “regiones de refugio”, desarrollado por Gonzalo Aguirre Beltrán (Aguirre Beltrán, 1967, especialmente).

⁹ Más allá de casi una decena de tesis y libros escritos en Brasil, orienta-

formulación del concepto significaba, en primer lugar, una actitud crítica frente a los abordajes corrientes de la época en Brasil, como aquellos que analizaban procesos de “aculturación” o de “cambio social” inspirados, respectivamente, en las teorías funcionalistas norteamericanas o británicas. En segundo lugar, significaba un traslado del foco de las relaciones de equilibrio y de las representaciones de consenso a las relaciones de conflicto y a las representaciones de disenso. En tercer lugar, aunque de manera incompleta, proponía que se observase más sistemáticamente a la sociedad nacional en su interacción con las etnias indígenas, como elemento de determinación de la dinámica del contacto interétnico. Con ello, nos apropiábamos de la noción de situación colonial, presentada por Balandier, para transformarla en un concepto adecuado para develar la realidad de las relaciones entre indios y alienígenas, que se mostraría especialmente fecunda para dar cuenta de situaciones de contacto entre segmentos nacionales y grupos tribales existentes en el territorio brasileño, con posibilidad de ser útil al aplicarlo en otras regiones de América Latina.

Ya con relación al concepto de etnodesarrollo —formulado de manera bastante consistente por Rodolfo Stavenhagen en la “Reunión de Especialistas en Etnodesarrollo y Etnocidio en América Latina”, promovida por la Unesco y Flacso, en San José de Costa Rica, en diciembre de 1981— cabe destacar que ese concepto no era sólo un desdoblamiento del concepto de desarrollo, corriente en la literatura económica y política producida en Europa y en las Américas, sino casi un contra-concepto, ya que implicaba una crítica sustantiva a las teorías desarrollistas en boga en los países de nuestro hemisferio. Con este concepto se proponía una naturaleza de desarrollo “alternativo” que respetase los intereses de los pueblos o

dos por el concepto de fricción interétnica —o por el de identidad étnica que le es correlato—, cabe mencionar la repercusión del concepto en países como México y Argentina, como indican, por ejemplo —y que yo tengo conocimiento— el ensayo de Guillermo Bonfil Batalla, “La teoría del control en el estudio de procesos étnicos” (Bonfil Batalla, 1988); el trabajo de Miguel A. Bartolomé y Alicia M. Barrabas (1977); o el conjunto de ensayos compilado por M.R. Catullo *et al.* (1987).

de las poblaciones étnicas, blanco de los llamados “programas de desarrollo”. Stavenhagen presenta un elenco de seis *consideranda* para justificar la adopción del concepto como instrumento capaz de atender a la especificidad de los pueblos del Tercer Mundo delante de la cuestión del progreso y la modernización:

1. que las estrategias de desarrollo sean destinadas prioritariamente a la atención de las necesidades básicas de la población y para la mejora de su patrón de vida, y no a la reproducción de los patrones de consumo de las naciones industrializadas, propugnados, exclusivamente por el crecimiento económico;
2. que la visión sea endógena, orientada hacia las necesidades del país más que hacia el sistema internacional;
3. que no se rechace *a priori* las tradiciones culturales sino que se busque aprovecharlas;
4. que se respete el punto de vista ecológico;
5. que sea autosustentable respetando, siempre que fuera posible, los recursos locales, sean estos naturales, técnicos o humanos;
6. que sea un desarrollo participante, jamás tecnocrático, abriéndose a la participación de las poblaciones en todas las etapas de planeamiento, ejecución y supervisión (Cf. Stavenhagen, 1985: 11-44).

De mi lectura del texto de Stavenhagen, entre los varios comentarios que podrían ser efectuados, me gustaría destacar sólo lo referente a un aspecto del concepto de etnodesarrollo que, aunque no explícito, me parece que constituye uno de sus puntos más sólidos: me refiero a la *cuestión ética*. En otras oportunidades (Cardoso de Oliveira, 1996 y 1990), pude elaborar esta cuestión de modo más extenso; una elaboración a la que no es necesario retornar por ser dispensable a la argumentación a seguir. Diría, sin embargo, que la ética implícita en el concepto de etnodesarrollo se reporta específicamente al sexto *considerandum*, que enfatiza el carácter participante de las poblaciones blanco de los programas de desarrollo. Esto porque entiendo esa participación como condición mínima para la manifestación de una “comunidad de comunicación y de argumentación”,¹⁰ creada en el proce-

¹⁰ Cf. Apel, 1985.

so de "planeamiento, ejecución y supervisión" destacado por Stavenhagen. Tal comunidad aseguraría la posibilidad de que las relaciones interétnicas sean efectivizadas en términos simétricos, al menos en lo que respecta a los procesos decisivos de planeamiento, ejecución y supervisión y en el nivel de los liderazgos locales, por lo tanto étnicos, en diálogo con técnicos y administradores alienígenas. Esas relaciones simétricas y democráticas redundarían en la sustitución gradual del "informante nativo" por la figura del *interlocutor*, igualmente nativo. Aunque tal comunidad de argumentación no sea de tan fácil concreción —aun cuando involucra pares, a ejemplo de las comunidades de científicos, como enseña el propio Apel¹¹ sólo el hecho de tenerla como blanco ya imprimiría la moralidad indispensable a los programas de etnodesarrollo, siempre que incluyesen cualquier acción externa en su promoción.

Conclusión

Esas consideraciones conducen a una breve conclusión. En lugar de preocuparnos por eventuales categorías teóricas que podrían haber sido elaboradas por las antropologías practicadas en América Latina, los conceptos que examinamos no son más que categorías sociológicas e históricas que no deben señalar nada más que la fijación de un *léxico* de la disciplina, afectando poco su *sintaxis* —si así puedo expresarme valiéndome de un parámetro lingüístico—, *sintaxis* esta responsable por la *gramaticalidad* de su *matriz disciplinar*. Tal *gramaticalidad* —para continuar recurriendo a metáforas lingüísticas— aseguraría la pretensión de la disciplina hacia la universalidad, esto es, posibilitando su producción y consumo a nivel planetario, merced a conceptos tales como *estructura*, *cultura*, *función*, etcétera, verdaderos conceptos eminentes de la disciplina —para que nos valgamos aquí de una feliz expresión durkheimiana—; sin embargo, en rigor, ellos son más universaliza-

bles que universales, puesto que su significación, o carga semántica, dependería del sistema conceptual o del paradigma en que estuviera inserto;¹² conceptos que cumplirían, de cierta forma, el papel de "categorías de entendimiento sociológico", responsables por aquello que el mismo Durkheim denominaba el "esqueleto de la inteligencia" o, con sus propias palabras, "*elles [las categorías] sont comme l'ossature de l'intelligence*" —tal como escribió en su celebrado libro *Las formas elementales de la vida religiosa*—. Pese al sabor kantiano y anacrónico de esta formulación, ella nos ayuda a distinguir órdenes distintos de conceptos: distingo aquí, para efecto de las presentes consideraciones, el "concepto eminente" o categoría teórica, (del concepto heurístico, cargado de historicidad e instrumento de la investigación empírica). Se podría decir, así, que los conceptos aquí tratados son siempre de este segundo tipo, es por eso que evitamos llamarlos categorías. No obstante, son nuevos conceptos generados para desempeñar un papel estratégico en el quehacer de la disciplina y en el trato de nuevas cuestiones teóricas que surgieron en la práctica de la disciplina en América Latina. Pero aquí cabe una reflexión sobre la persistencia del poder —o de la hegemonía— de las antropologías centrales, ya que debe admitirse que la dinámica de la antropología moderna tiende a asegurar, hoy en día, un tal estatus "metropolitano" —retome-

¹² Como los términos estructura y función, u otros que podríamos sumar, recubren conceptos diferentes, esto es, en el estructuralismo francés *estructura* y *función* significan algo muy diferente que en el estructural-funcionalismo anglosajón, del mismo modo que *cultura* en esa misma tradición tiene un contenido semántico diferente si la confrontamos con el paradigma hermenéutico, en el cual los términos alemanes *Kulture* y *Bildung* expresan respectivamente y con bastante felicidad esas diferencias —cf. Cardoso de Oliveira, 1988b: cap. 5—. Sin embargo, al pensar esos conceptos en el interior de paradigmas constituyentes de la matriz disciplinar de la moderna antropología social, podemos evaluar la posibilidad de que ellos sean mutuamente traducibles. A mi modo de ver, (establecida la lógica de esa traducción, tendríamos satisfecha una condición mínima para poder hablar de una antropología planetaria). Con relación a la cuestión de la caracterización de la antropología que hacemos en Brasil con el recurso de esos megaconceptos expresivos que son de la matriz disciplinar, véase Cardoso de Oliveira, 1999.

¹¹ Cf. nota anterior.

mos el problema-, un significado exclusivamente histórico, más que una indiscutible realidad. La gran expansión de la disciplina en las diversas latitudes del planeta -forzada, es verdad, por la función pedagógica de esas mismas antropologías centrales- prácticamente está llevando a la antropología a un proceso de "descentralización" o "desmetropolitanización", de cara a su creciente modernización y actualización en varios países de América Latina. Aquellos centros adonde surgieron los primeros intentos de construcción de la antropología -o de su invención a finales del siglo XIX- no detentan más el monopolio de la disciplina y, muchas veces insinúan cierta rigidez en sus posturas teóricas que el contacto con las antropologías periféricas sólo puede ayudar a superar. Esto significa que el mundo académico y científico se redujo bastante, estando metrópolis y periferias -prefiero usar ambas en plural- cada vez más próximas. Y eso corrobora afirmaciones que he realizado en diferentes ocasiones: que las llamadas antropologías periféricas no deben ser entendidas como productoras de resultados menos confiables...

Pero, ¿cuál es el verdadero lugar que una antropología periférica, como la que hacemos en América Latina, ocupa en el interior de una matriz disciplinar o, en otras palabras, en una disciplina que pueda ser validada en el nivel planetario? Aparte de clasificar a las antropologías que hemos desarrollado entre nosotros con el adjetivo de "periféricas", no es excluyente que tanto estas como las centrales vivan la tensión entre paradigmas, una tensión inherente a la dinámica de la matriz disciplinar. Como dijimos en el inicio de estas consideraciones, si no fuera por la pretensión hacia la universalidad, trazo distintivo de las antropologías centrales, es por el carácter particularizante de las antropologías periféricas -incluso de aquellas situadas en Europa- y para cuya aprehensión, me resulta muy útil la noción de estilo. No creo necesario desarrollar ampliamente aquí lo que entiendo por una estilística de la antropología. Pude hacerlo en otra ocasión.¹³

¹³ En octubre de 1990 tuve la oportunidad de organizar un seminario sobre "Estilos de antropología", en la Universidad Estadual de Campinas-

A pesar de ello, diría apenas que la noción de estilo remite a una individualización o especificidad de la disciplina cuando esta se singulariza en otros espacios. En el caso de Brasil y de México, como se intentó demostrar, los conceptos de colonialismo interno, de fricción interétnica y de etnodesarrollo, cada uno *per se*, apuntan a la dimensión política de las relaciones interétnicas, lo que significa decir que aunque los estudios étnicos objetiven la comprensión o la explicación de tal o cual pueblo indígena, es el contexto nacional envolvente el que se impone con mucha fuerza en el horizonte de la disciplina y, como consecuencia, en la construcción del punto de vista del investigador. La preocupación, explícita o no, de ese antropólogo está, por eso mismo, permanentemente orientada hacia el lugar que ocupa, desde donde habla, para las responsabilidades éticas de su ciudadanía, particularmente cuando investiga pueblos y culturas indígenas situados en su país. Tal vez esté aquí, en la imposición casi compulsiva de esa dimensión política, la peculiaridad de uno de los estilos más fuertes de la antropología en América Latina.

Referencias bibliográficas

- Aguirre Beltrán, Gonzalo. 1967. *Regiones de refugio*. México. Instituto Indigenista Interamericano.
- Apel, Karl-Otto. 1985. "La comunidad de comunicación como presupuesto trascendental de las ciencias sociales" y "El a priori de la comunidad de la comunicación y los fundamentos de la ética", ambos en *La transformación de la filosofía*, tomo II. Madrid, Taurus.
- Balandier, Georges. 1971. *Sociologie actuelle de l'Afrique Noire*. Paris, Presses Universitaires de France.
- Bartolomé, Miguel A. y Barrabas, Alicia M. 1977. *La resistencia Maya: relaciones interétnicas en el oriente de la Península de Yucatán*. México, INAH/SEP.

UNICAMP, durante el cual procuré plantear algunas ideas que contribuyesen a la orientación de la cuestión mediante la presentación de un texto que titulé "Notas sobre una estilística de la antropología" (Cardoso de Oliveira, 1995).

- Bonfil Batalla, Guillermo. 1988. "La teoría del control en el estudio de procesos étnicos", en *Anuário Antropológico*, 86.
- Calvo Calvo, Luis. 1991. *El Arxiu d'Etnografia i Folclore de Catalunya y la Antropologia Catalana*. Barcelona, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Cardoso de Oliveira, Roberto. 1962. "Estudo de Áreas de Fricção Interétnica do Brasil", en *América Latina*, año V, nº 3.
- . 1972. "A noção de 'colonialismo interno' na etnologia", en *A sociologia do Brasil indígena*, Río de Janeiro, Tempo Brasileiro.
- . 1988a. *A crise do indigenismo*. Campinas, Editora da Unicamp.
- . 1988b. *Sobre o pensamento antropológico*, Río de Janeiro, Tempo Brasileiro.
- . 1990. "Prácticas interétnicas y moralidad: por un indigenismo (auto)crítico", en *América Indígena*, vol. L, nº 4.
- . 1995. "Notas sobre una estilística de la antropología", en Roberto Cardoso de Oliveira y Guillermo R. Ruben (eds.): *Estilos de Antropologia*, Campinas, Editora da Unicamp.
- . 1996. "O saber, a ética e a ação social", en Cardoso de Oliveira, Roberto y Cardoso de Oliveira, Luis Roberto: *Ensaio antropológicos sobre moral e ética*, San Pablo, Tempo Brasileiro [también publicado en *Manuscrito: Revista Internacional de Filosofia*, vol. XIII, nº 2, octubre, 1990, pp. 7-22].
- . 1999. "Antropologías periféricas vs. antropologías centrales", en *Temas de Antropología Social (V Congreso Argentino de Antropología Social)*, La Plata, Argentina, pp. 19-37.
- Casanova, Pablo. 1963. "Sociedad plural, colonialismo interno y desarrollo", en *América Latina*, año 6, nº 3.
- . 1970. "El colonialismo interno", en *Sociología de la explotación*. México, Siglo XXI.
- Catullo, M. R. et al. 1987. *Procesos de contacto interétnico*. Buenos Aires, Ediciones Bermejo/Conicet.
- Fahim, Hussein (ed.). 1982. *Indigenous Anthropology in Non-Western Countries*. Nueva York, Carolina Academic Press.
- Gerholm, Tomas y Hannerz, Ulf (eds.). 1982. "The Shaping of National Anthropologies", en *Ethnos* 1 y 2.
- Peirano, Mariza. 1992. *Uma antropologia no plural: Três experiências contemporâneas*. Brasília, UNB.
- Stavenhagen, Rodolfo. 1965. "Siete tesis equivocadas sobre América Latina", en *Política Independiente*, nº 1, mayo.
- . 1985. "Etnodesarrollo: Uma dimensão ignorada no pensamento desenvolvimentista", en *Anuário Antropológico*, 84.

La Usina Hidroeléctrica Binacional Itaipú y los Indios de Ocoí*

Sílvio Coelho dos Santos y Aneliense Nacke

Presentación

La hidroeléctrica Itaipú Binacional fue fundada en el escenario de las decisiones autoritarias que caracterizaron el desarrollo brasileño fomentado por los gobiernos militares (1964-1984). El proyecto de construcción de la usina comenzó a ser articulado con Paraguay en 1962, durante el gobierno de João Goulart. Los intereses de los dos países sobre el aprovechamiento del potencial hidroeléctrico del río Paraná llevaron a la firma de una declaración conjunta, expresada en el "Acta de Iguazú" (1966). Se sucedieron diversos estudios técnicos, necesarios para la evaluación del potencial hidroeléctrico del río Paraná, entre Salto del Guairá/Sete Quedas y Foz de Iguazú (estado de Paraná). La viabilidad del proyecto se volvió posible con la firma del Tratado de Itaipú, en 1973. Los gobiernos de Brasil y de Paraguay, en ese acuerdo, definieron tanto la ubicación de la usina como las bases técnicas y financieras para su construcción y operación. Como resultado, se creó el ente Itaipú Binacional.

Itaipú comenzó a ser construida en 1975, aprovechando los saltos del río Paraná, entre Brasil y Paraguay. Fue localizada cerca de las ciudades de Foz de Iguazú y Hernandarias (Paraguay).

* Este artículo fue publicado originalmente con el título "A UHE Binacional Itaipu e os Índios do Ocoí", en Sílvio Coelho dos Santos y Aneliense Nacke (orgs.): *Hidrelétricas e povos indígenas*. Florianópolis, Letras Contemporâneas, 2003.

Traducción de Eloísa Martín.