



Disponible en www.sciencedirect.com

Anales de Antropología

Anales de Antropología xxx (2016) xxx–xxx

www.revistas.unam.mx/index.php/antropologia



Artículo

Entre la academia y la aldea. Algunas reflexiones sobre la formación de indígenas antropólogos en Brasil

Between academia and the village. Reflections on the training of indigenous anthropologists in Brazil

Felipe Cruz¹

Instituto de Ciências Sociais, Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Campus Universitário Darcy Ribeiro, Novo Prédio do ICS, Sala AT-72/8, CEP 70.910-900, Brasília, Brasil

Recibido el 16 de junio de 2016; aceptado el 23 de noviembre de 2016

Resumen

El ingreso de estudiantes indígenas a las universidades es un evento que representa un gran desafío para los miembros de grupos históricamente excluidos de los espacios académicos de producción del conocimiento. A partir de mi experiencia como indígena antropólogo elaboro algunas reflexiones sobre la formación de investigadores que buscan desarrollar trabajos en sus propias comunidades de origen. A través de dos relatos —uno en la universidad y otro en mi comunidad— busco reflexionar sobre elementos centrales del quehacer antropológico, como el distanciamiento y la neutralidad, además de problematizar la relación históricamente constituida entre sujeto cognoscente y objeto cognoscible en el seno de la disciplina.

© 2016 Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas. Este es un artículo Open Access bajo la licencia CC BY-NC-ND (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>).

Palabras clave: Brasil; Antropólogos indígenas; Académicos; Relaciones interétnicas; Antropología propia

Abstract

The enrolment of indigenous students at universities is an event which constitutes a great challenge for groups which have historically been excluded from the academic knowledge production process. Based on my own experience as an indigenous anthropologist, in this article I share my reflections about the training of researchers who are looking to conduct fieldwork in their own native communities. Using two stories, one from the academic setting and the other from my own community, I not only want to discuss some central anthropological concepts, such as “keeping one’s distance” and “neutrality”, but also to problematise the historically-constituted relationship between the Subject Who Knows and the Object Which Is Known inside our discipline.

© 2016 Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas. This is an open access article under the CC BY-NC-ND license (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>).

Keywords: Brazil; Indigenous anthropologists; Academics; Interethnic relationships; Own anthropology

Correo electrónico: tuxa.antropologia@hotmail.com

¹ Felipe Sotto Maior Cruz (Felipe Tuxá) es indígena del pueblo Tuxá, de la aldea Rodelas na Bahia, Brasil. Fue formado en ciencias sociales por la Universidad Federal de Minas Gerais. Actualmente está realizando su maestría en el Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social.

La revisión por pares es responsabilidad de la Universidad Nacional Autónoma de México.

<http://dx.doi.org/10.1016/j.antro.2016.11.005>

0185-1225/© 2016 Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas. Este es un artículo Open Access bajo la licencia CC BY-NC-ND (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>).

Cómo citar este artículo: Cruz, F. Entre la academia y la aldea. Algunas reflexiones sobre la formación de indígenas antropólogos en Brasil. *Anales de Antropología* (2016), <http://dx.doi.org/10.1016/j.antro.2016.11.005>

El ingreso de estudiantes indígenas en programas de posgrado en antropología es un proceso reciente en Brasil. La primera tesis de doctorado defendida en este campo disciplinar, en el año 2011, fue de Gersem Luciano, de la etnia Baniwa (2013)¹. Ese proceso fue acelerado gracias a la consolidación de políticas de acciones afirmativas que aseguraron la admisión de investigadores indígenas en diferentes universidades del país, tanto en el pregrado como en el posgrado². Un paso importante para el avance de esta discusión fue la creación de la Ley n.º 12.711 del 29 de agosto de 2012, también conocida como Ley de Cuotas³, que reglamenta la reserva de cupos para indígenas y negros en las universidades públicas. En la conquista de esta política cabe resaltar el importante papel desempeñado por el Movimiento Indígena y el Movimiento Negro, quienes hace mucho tiempo vienen presionando a las instancias gubernamentales para que tomen medidas que reconozcan sus demandas étnicas y raciales en las universidades públicas.

Souza Lima (2008, p.97) sitúa históricamente dos movimientos posteriores a la Constitución Federal de 1998 que condujeron a una búsqueda creciente de estos pueblos por el acceso a las universidades. El primero es resultado de la demanda por la formación de profesores indígenas para actuar en las escuelas de las comunidades, mientras que el segundo movimiento está asociado a la formación de indígenas para actuar como gestores de sus territorios, abogados, agrónomos, etc. Además de esto, el acceso a la universidad estaría asociado a la importante constatación de que “*era necesario que se formaran indígenas en las universidades, que adquirieran los conocimientos de los «blancos» para lidiar con los blancos*” (Souza Lima, 2008, p.97).

Teniendo en cuenta esta coyuntura, cuando en 2011 accedí al curso de Ciencias Sociales por medio de estas políticas encontré un escenario bastante curioso en el cual los indígenas entraban a las universidades con la intención de dejar de ser el “laboratorio” de pesquisas guiadas por no indígenas. Percibo que varios estudiantes indígenas buscan no solo dominar los conocimientos de los blancos sino también ocupar lugares estratégicos dentro de la academia como forma de romper las prácticas tutelares⁴ enraizadas que contradicen el tan deseado protagonismo. De esta manera, en este artículo reflexiono sobre el encuentro que ocurre entre indígenas y no indígenas en el campo de la antro-

pología, área en la cual conduzco en la actualidad mis estudios de maestría. Considero importante sistematizar mis primeras impresiones sobre este tema por dos motivos: el primero deriva de la percepción de que, aunque los etnólogos estén acostumbrados a investigar y hablar sobre los indígenas en Brasil, la situación nueva de tener un indígena en el salón de clases puede, muchas veces, incurrir en desencuentros y malentendidos entre ambas partes. Considerando que existe una gran producción sobre pueblos indígenas que fue escrita sin necesariamente tener en cuenta que ese material llegaría a ser leído por miembros de las realidades descritas, la presencia de indígenas antropólogos en el salón de clases genera nuevas cuestiones y lanza diferentes posibilidades de diálogos sobre los cuales necesitamos reflexionar.

El segundo motivo que me mueve en la escritura de este texto es la conciencia de cuánto fue difícil para mí encontrar material disponible en portugués que me ayudara a comprender la particularidad que involucra la formación de indígenas en antropología y que me preparara tanto para la especificidad de ser indígena dentro de la universidad como también para hacer investigaciones en mi aldea. La dificultad de encontrar textos direccionados a investigadores indígenas refleja la verdadera inexistencia de esos materiales, ya sean escritos por indígenas o por no indígenas. Lentamente, este proceso está cambiando y, con el aumento de indígenas que cursan antropología, esta discusión viene ganando espacio dentro de la academia. Un paso importante en este escenario fue la publicación de la tesis de doctorado de Gersem Luciano (2013) y de la disertación de maestría del indígena Tónico Benites⁵.

Para el presente objetivo, tomaré dos situaciones que viví a lo largo de mi aún corta trayectoria académica y que fueron muy productivas en el sentido de proporcionar indagaciones sobre lo que sería un indígena antropólogo⁶ y cuáles tensiones podemos encontrar al hacer antropología. La primera situación trata de una experiencia en el salón de clases que revela como las imágenes y discursos elaborados con relación a los pueblos indígenas contienen una carga de exotismo muy incómoda que, a veces, los propios antropólogos reproducen al incurrir en generalizaciones y visiones puristas sobre estos pueblos.

En el segundo relato describo una entrevista que realicé a un líder espiritual de mi comunidad del pueblo Tuxá, en el norte del estado de Bahía. Fue una situación que me trajo reflexiones sobre discusiones inherentes al quehacer antropológico: la idea del distanciamiento y de la familiaridad, así como de la objetividad y de la neutralidad. Si en el primer relato abordé imágenes sobre los indígenas predominantes en la sociedad nacional, en el segundo intento mostrar como estas imágenes afectan las formas como nosotros, indígenas, nos percibimos a nosotros

¹ Gersem Luciano es un indígena Baniwa de la región del Alto Río Negro, cerca de la triple frontera Brasil-Colombia-Venezuela, que hizo maestría y doctorado en Antropología Social en la Universidad de Brasilia. Su tesis puede encontrarse en <http://www.dan.unb.br/images/doc/Tese.103.pdf> [consultado 18 Oct 2016].

² Cabe mencionar que los Programas de Posgrado en Antropología Social del Museo Nacional/UFRJ (Universidad Federal de Río de Janeiro) y de la Universidad de Brasilia fueron los pioneros, pues desde 2013 y 2014, respectivamente, realizan procesos selectivos diferenciados para la entrada de estudiantes indígenas a su cuerpo de alumnos.

³ En la página web del Gobierno Nacional brasileño es posible conocer mejor la Ley de Cuotas [consultado 17 Oct 2016]. Disponible en: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2011-2014/2012/lei/12711.htm

⁴ Por prácticas tutelares me refiero a un conjunto de mecanismos estatales que utilizaban la retórica de que los pueblos indígenas eran “relativamente incapaces” y, a partir de ello, eran jurídicamente no aptos para responder por sí mismos.

⁵ Tónico Benites pertenece al pueblo Guaraní-Kaiowa y realizó su maestría y doctorado en Antropología Social en el Museo Nacional/UFRJ. Su tesis puede encontrarse en: <http://www.mpf.mp.br/atuacao-tematica/ccr6/documentos-e-publicacoes/artigos/docs/artigos/docs.artigos/rojeroky-hina-ha-roike-jevy-tekohape-rezando-e-lutando> [consultado 18 Oct 2016].

⁶ Sobre este tema, leer las importantes contribuciones de Gersem Baniwa (2015) en “*Los indígenas antropólogos. Desafíos y perspectivas*” y de Tónico Benites (2015) en “*Los antropólogos indígenas. Desafíos y perspectivas*”.

mismos, generando confusiones, afectando a las tradiciones y la autoestima.

Por hablar del pensamiento indígena. . .

Uno de los grandes desafíos que los estudiantes indígenas enfrentan cotidianamente está relacionado con la falta de información por parte de la sociedad brasileña sobre la vida de esos pueblos. Más que falta de información, existe un conjunto de estereotipos e imágenes folclóricas que habitan en el imaginario social. Esos estereotipos, en sí, son bastante discriminatorios y superficiales, sobre todo porque, como en el *orientalismo* descrito por Edward Said (2007), son discursos e imágenes que vehiculan elementos que dicen más sobre aquellos que creen en estos que sobre aquellos a quienes presuntamente se refieren.

Durante el pregrado tuve la oportunidad de matricularme en un curso llamado *Pensadores y cineastas indígenas* que indicaba un tema poco explorado en nuestro pènsun. La oportunidad de leer y conocer la producción de intelectuales indígenas nos dejaron a mí y a varios colegas bastante animados con la propuesta que el curso sugería. En la primera clase, durante la presentación del programa del curso, el profesor, etnólogo con larga experiencia etnográfica, nos habló sobre la creciente producción audiovisual conducida por indígenas y nos comunicó que ese sería el foco de las aulas. En seguida presencié el siguiente diálogo cuando un alumno no indígena le preguntó:

ALUMNO: —*Profesor, me gustaría saber si también leeremos textos escritos por indígenas.*

PROFESOR: —*Bueno, en realidad, hasta existen algunos textos escritos por indígenas pero que no sirven para nuestra propuesta: hablan más de política indigenista y otros asuntos. Para lo que nos interesa, daremos mayor atención a la producción audiovisual. Esto porque el pensamiento indígena tiende a perderse cuando se pasa al papel.*

Otro colega indígena y yo quedamos perplejos y justamente contrariados con aquella afirmación. Esa idea de que hay algo denominado “pensamiento indígena” y que puede ser perdido al pasar al papel no es aislada. Inclusive, podría mapearse para situarla dentro de perspectivas teóricas a lo largo de la historia de la antropología. Muchos antropólogos teorizaron sobre la mentalidad nativa, explorando sobre sus trazos particulares (Lévy-Bruhl, 2008), sus diferencias con la racionalidad occidental (Lévi-Strauss, 1976) o describiendo su *modus operandi* (Radin, 1960). El tema de la mentalidad, racionalidad e intelecto nativo ha sido uno de los favoritos de los antropólogos, y los estudios que mencioné pueden presentar divergencias entre sí en cuanto al contenido y tratamiento dado al asunto pero son semejantes en el sentido en que resultan en una clasificación y homogenización de la “mente” del Otro.

No obstante, lo que aquí me interesa es usar de manera relacional la declaración del profesor, de modo a apuntar que esta está asociada a una construcción mucho más compleja relacionada con las imágenes difundidas sobre los pueblos indígenas. Se trata menos de intentar comprender lo que podría cimentar la afirmación de que el pensamiento indígena es algo que se

pierde al ser escrito que de intentar elucidar las consecuencias e implicaciones derivadas de tal visión dentro del contexto de vida actual de los pueblos indígenas.

Muchos pueblos indígenas se lanzaron a una carrera urgente para alcanzar el dominio de la escritura, así como más recientemente buscan el acceso a las universidades, lo cual es plenamente comprensible si consideramos el lugar que la escritura y la ciencia ocupan dentro de una visión eurocéntrica que entiende el conocimiento letrado como más veraz que las tradiciones orales. Existe la “Historia” (con “H” mayúscula) eurocéntrica (Goody, 2015) que clama para sí el monopolio para enunciar discursos, cualesquiera que sean, amparados en un régimen de verdad y respaldados por el aparato cientificista. Para Foucault (1999, p.9) ese es un proceso a veces violento, ya que la dinámica de conformación de determinado régimen discursivo como verdadero siempre se caracteriza por procesos de interdicción y exclusión, o sea, por el silenciamento de otras voces y formas de ver el mundo.

Este advenimiento científico-positivista hace parte del proceso de constitución de la auto-imagen europea centrada en elementos de una pretendida superioridad pautaada, por ejemplo, en los ideales de la civilización y del progreso de la humanidad. Siendo así, las relaciones establecidas con la alteridad a partir del colonialismo fueron marcadas por la deshumanización y la explotación, situándola siempre en una relación asimétrica. Las consecuencias de ese etnocentrismo son las que bien conocemos: racismo, esclavitud, xenofobia, genocidio, etc. En la conquista del continente americano, los pueblos aquí encontrados fueron considerados como humanos —tenían alma— pero siempre con las debidas excepciones. La condición de estos pueblos como “indígenas” tenía los días contados: serían convertidos y civilizados, y solo así alcanzarían la condición plena de humanos. A los que rechazaran y resistieran esta empresa se les podría declarar una guerra “justa”, e inclusive exterminarlos.

El motivo que me lleva a hacer estas consideraciones es simple: en el imaginario brasileiro, desde el comienzo de la colonización, la condición indígena también fue vista como una condición temporal. Nosotros podríamos ser amansados, catequizados y convertidos, civilizados y, por fin, integrados y asimilados a la sociedad⁷. Este sería un proceso inevitable, en el cual el tiempo y la acción civilizatoria eran los grandes vectores. Solamente en la Constitución Federal de 1988 el país promulgó el fin de la política indigenista asimilacionista y, por primera vez, a los pueblos indígenas les fue reconocida la posibilidad de permanecer indígenas (Souza Lima, 2008, p.85).

⁷ La apuesta por la disolución de los “indios” siempre estuvo presente en el imaginario de los blancos bajo las más diferentes formas. En la “Carta del Descubrimiento”, el escribano Pero Vaz de Caminha le relata a la corona portuguesa la importancia de convertir y amansar a los pueblos nativos en la tierra recién conquistada. La condición de “indio” fue vista como una existencia sobre la cual se debía intervenir, y el proyecto era claro: transformar y disolver al Otro. La práctica misionera de los jesuitas se orientó a la catequización y la conversión (Baêta Neves, 1978); las prácticas administrativas del Servicio de Protección a los Indios, en el siglo xx, buscaban pacificar, civilizar e integrar (Souza Lima, 1995); tal visión también encuentra respaldo jurídico [como está presente] en el Estatuto del Indio y en el modelo de la transfiguración étnica de Darcy Ribeiro (1977).

Si esa visión de que la alteridad se disolvería es algo fuertemente presente en el imaginario colectivo, y tal vez podamos establecer algunas continuidades entre esta y las consideraciones que por mucho tiempo influyeron en las ideas y preocupaciones de los antropólogos. Estando de acuerdo con la afirmación de Lévi-Strauss (1993, p 38) de que “si la sociedad está en la antropología, la antropología, ella propia, está en la sociedad”, pudimos, de hecho, percibir continuidades entre el discurso antropológico y muchas de las ideas que habitan en el imaginario colectivo sobre los pueblos indígenas. Para tal, necesitamos pensar apenas en cómo la teoría de la aculturación se asociaba de forma curiosa a los discursos asimilacionistas de la política indigenista oficial del siglo xx⁸.

Los antropólogos han participado en ese proceso con sus teorías evolucionistas y modelos de aculturación (que además configura uno de los términos de la jerga antropológica que más penetró en el imaginario nacional). Ellos también creyeron en un proceso en curso en el cual los indígenas estaban perdiendo su carácter distintivo. Entonces, ¿cuál era el tono con el que percibían este proceso?

Malinowski (1978), uno de los antropólogos ilustres, alertó a los futuros etnógrafos sobre una triste realidad de la disciplina en su famosa obra *Los argonautas del Pacífico Occidental*, cuando, al retratar su método de trabajo de campo, lamenta que “ahora, en una época en que los métodos y los objetivos de la etnología científica parecen haberse delineado; en el que un personal adecuadamente entrenado para la investigación científica está comenzando a emprender viajes a las regiones salvajes y a estudiar sus habitantes, estos están desapareciendo ante nuestros ojos” (Malinowski, 1978, p.11). Boas, a su vez, retrata en los pueblos que estudió algo que denomina “carácter etnológico”, a partir del cual es posible percibir que:

Como la mayoría de los antropólogos de la época, Boas dirigía su estudio más al pasado que al presente. Podía rechazarse el presupuesto evolucionista de que el salvaje era el fósil vivo de una etapa cultural anterior, pero, así mismo, parecía claro que el “carácter etnológico” de los indígenas estaba desapareciendo rápidamente frente al avance de la civilización blanca (Stocking Jr., 2004, p.114).

Aparentemente, la distintividad cultural sería una cuestión de tiempo y estaría en vías de desaparición frente a la expansión y, consecuentemente, la homogenización occidental. Esto sería un problema para estos antropólogos que consideraban que la premisa de la “variabilidad cultural” era la condición del quehacer antropológico. En la declaración de mi profesor, arriba relatada, la idea de que el pensamiento se pierde cuando es escrito me remite a la preocupación de la amenaza de la pérdida de lo que sería el carácter antropológicamente relevante de los pueblos indígenas. ¿Por qué, cuando los intelectuales indígenas escriben sobre cuestiones indígenas, eso no sería “pensamiento indígena”? Me parece que el poder de la escritura sería tan grande

que tendría, inclusive, el potencial de desagregar y causar un desorden cuando los indígenas tienen acceso a este. Afirmar que el pensamiento indígena es algo que se pierde cuando está escrito está tan enraizado que, cuando tenemos en mente el largo proceso de construcción de la retórica de la superioridad occidental, puede ser visto como una actualización de las viejas prácticas de distanciamiento y exotización. Negar que la escritura puede ser parte de los procesos indígenas de autodeterminación acaba por tener una fuerte carga discriminatoria que, en última instancia, reproduce obstáculos para la construcción de diálogos menos asimétricos con la sociedad no indígena.

Durante mucho tiempo, nosotros, indígenas en Brasil, fuimos legalmente encuadrados en la categoría jurídica “relativamente incapaces”, lo que implica la ineptitud para hablar por nosotros mismos y de responder legalmente por nuestras acciones (Souza Lima, 2008). Negar la escritura en nombre de algo llamado “pensamiento indígena” es un sofisma que termina por bloquear considerablemente el acceso a una herramienta crucial por medio de la cual los indígenas buscamos establecer diálogos horizontales con la sociedad dominante. La escritura es el lenguaje del poder y no puede, por lo tanto, estar ausente de los proyectos indígenas por buscar mayor autonomía y dignidad. La escritura representa uno de los mayores desafíos para nosotros, indígenas, ya que es el lenguaje de la sociedad dominante.

Otro desafío que la escritura coloca es el del problema de la traducción de realidades que estuvieron estructuradas en la oralidad a regímenes textualizados. De hecho, la traducción puede transformar el contenido en algo diferente, pero esto no necesariamente es un problema. Configura antes un desafío que los pueblos indígenas ya tomaron para sí hace mucho tiempo. Apenas los esencialistas son los que temen que la traducción signifique pérdida.

La situación de negación que recordé arriba es semejante a otra vivida por el antropólogo indígena Gersem Luciano (2011), de la etnia Baniwa, en sus tiempos de estudiante y a la cual hizo referencia en su tesis doctoral:

El episodio al que me refiero involucró a una profesora de Filosofía que en la época había publicado en un periódico de Manaus un artículo sobre la experiencia de docencia con alumnos indígenas, en el cual afirmó que el problema de los indios era la incapacidad de abstracción característica del pensamiento indígena. La afirmación dejó perplejos a los alumnos, en su gran mayoría indígenas, que exigieron una retractación de la profesora en la Universidad (Baniwa, 2015, p.37).

Aunque el relato de Gersem sea con una profesora de filosofía y no de antropología, las situaciones descritas implican un tipo de visión esencialista que, llevada hasta las últimas consecuencias, conduce a los indígenas del mundo entero a depararse con interrogantes sobre la idea de autenticidad. Reproduce un abismo entre nosotros/ellos que dentro del campo intersocietario de las relaciones interétnicas brasileñas ha recaído en la inferiorización de los pueblos indígenas. En el caso de la escritura, su dominio pasa a ser negado como un atributo del pensamiento indígena apenas porque esta nunca fue una práctica auténticamente indígena. En el centro de opiniones de este tipo “está la creencia de

⁸ El mayor ejemplo de esto es, sin duda, la participación del antropólogo Darcy Ribeiro en el Servicio de Protección a los Indios y su modelo teórico de la transfiguración étnica (1977).

que la cultura indígena no puede cambiar, no puede recrearse ni afirmarse como indígena” (Smith, 1999, p.74). Negarle la escritura a los pueblos indígenas también es demarcar una frontera entre los que pueden escribir con propiedad y los que no pueden.

Posiciones como estas implican barreras para los procesos indígenas de búsqueda por mayor autonomía y están, muchas veces, asociadas también a la idea de “cultura” que, por poseer una miríada de significados, se convirtió en una camisa de fuerza. Esto porque bailes, historias, cantos y tantas otras prácticas se volvieron un verdadero certificado de indianidad, a partir justamente de un pseudo-purismo cuya idea de autenticidad cohíbe a los pueblos indígenas como sujetos históricos. Los estigmas se convirtieron en emblemas de una alteridad caricaturizada que los blancos reproducen, perpetuando los prejuicios. Para ver este proceso en práctica basta ir a una escuela el día 19 de abril, Día del Indio, para ver niños pintados jugando a ser indígenas. Mientras eso, los indígenas de “verdad” son asesinados en conflictos por la tierra o son dejados en la miseria, confinados en reservas minúsculas.

La forma como las realidades indígenas son retratadas en diferentes discursos encuentra un sustrato común que está difundido en canciones, literatura, cine y, también, dentro de la propia universidad⁹. Al ser reproducidos dentro del espacio académico, encontramos discursos fundamentados en el aparato científico que los reviste de efectos bastante particulares. Cuando son los antropólogos quienes hablan de los indígenas de forma que generalizan atributos inherentes a un pensamiento indígena, las consecuencias tienen otro alcance (Ramos, 2012b). Esto porque la antropología se consolidó como ciencia, justamente, ocupando el lugar donde el conocimiento sobre la alteridad es producido. El relato que mencioné puede parecer un hecho aislado, restringido a una situación específica que viví, pero creo que es relevante para pensar en la dificultad de romper con ciertas imágenes que aunque hoy parezcan “superadas” pueden regresar con un ropaje nuevo, por el hecho simple de que a las ideas socialmente compartidas les cuesta cambiar.

Aún hoy parece existir la preocupación de que al ingresar a las universidades los indígenas estarían dejando de ser indígenas o que al volverse antropólogos perderían el “carácter etnológico” tan apreciado por la disciplina. De nuevo, Gersem Baniwa (2015, p.241) presenció situaciones semejantes entre antropólogos que consideran a la universidad como fuente de la perdición de los indígenas y, por eso, no deberían entrar en ellas. Él nos cuenta que una vez escuchó de un antropólogo: “Gersem, es solo usted quien quiere el diploma de la universidad. Los otros indígenas no quieren eso, no necesitan eso. Lo que quieren es continuar con sus conocimientos tradicionales y sus modos propios de vida en las aldeas”. ¿La búsqueda por una formación universitaria tiene que ser incompatible con los conocimientos tradicionales y los modos propios de vida? Esas ideas son problemáticas y pueden, a veces, encontrar fundamentos teóricos muy diferentes pero que caminan en una misma dirección: la de la negación de las

colectividades indígenas como sujetos plenos que pueden hablar por sí mismos, ya sea de forma oral, visual, como antropólogos indígenas, científicos, en las universidades o en las aldeas.

Considero que es necesario combatir las prácticas que reproducen imágenes sobre las realidades indígenas, definiendo una gran multiplicidad de pueblos como algo homogéneo y congelado en el tiempo. Este es un gran desafío, pero creo que la presencia indígena en los espacios universitarios puede problematizar y contribuir para su desconstrucción. Sobre todo porque uno de los elementos que caracteriza a ese “indio” es el distanciamiento: el indio siempre está distante. Y la mejor forma de combatir esa idea es haciéndose presente.

Mi intención con esta discusión fue mostrar que muchas veces son los propios investigadores que conocen las realidades indígenas quienes pueden acabar reproduciendo ideas que, aunque bien intencionadas, terminan generando malentendidos interétnicos perjudiciales para los indígenas. A continuación abordó otro movimiento: el de cómo el largo proceso de colonización y sumisión forzada puede, a través de muchos años, llevar a los propios indígenas a internalizar las formas como han sido retratados.

Listo para la investigación: grabadoras y cuadernos de campo

La primera experiencia de investigación que tuve en mi comunidad fue en 2012, cuando, a través de un programa institucional de la Universidad Federal de Minas Gerais, fui seleccionado para hacer parte de un cuadro de investigadores nativos¹⁰ junto a otros once estudiantes indígenas de diferentes áreas. El programa contemplaba que cada uno de los integrantes condujera una investigación en su comunidad de origen a lo largo de tres años. Junto a mi pueblo Tuxá realicé una investigación sobre la Isla de la Viuda, territorio indígena que fue inundado a finales de la década de 1980 por la construcción de una hidroeléctrica. El objetivo era recolectar narrativas y memorias sobre la Isla de la Viuda, y para ello hice varias entrevistas a los ancianos de mi comunidad.

Una de las primeras personas con quien conversé es el mayor líder espiritual de mi pueblo, el payé. Me recibió en su casa junto a su esposa, que es mi prima. Expliqué el carácter de mi investigación, resaltando la importancia de registrar las memorias de nuestro pueblo sobre el territorio perdido. Antes de que pudiéramos continuar la conversación, el payé intervino y me habló sobre un investigador no indígena con quien había trabajado en el pasado. Me contó sobre ese periodista que se mostró muy interesado en conocer y registrar la vida de los Tuxá. Él también demostró curiosidad por conocer aspectos rituales de nuestro pueblo, en especial el culto de la Jurema¹¹. El payé permitió

⁹ Ver el artículo de Alcida Ramos (2012a) en el que se aborda comparativamente el tema de las imágenes nacionales alrededor de pueblos indígenas en Brasil, Colombia y Argentina.

¹⁰ Sobre los Programas de Educación Tutorial (PET), ver Ana Elisa de Castro Freitas (2015).

¹¹ La jurema (*Mimosa hostilis*) es una planta muy usada en el complejo ritual del Toré entre los indígenas del Nordeste del Brasil. La planta tiene diversas propiedades rituales y ocupa un lugar central dentro del mundo ritual del pueblo Tuxá. Las técnicas de búsqueda, recolección y preparación que ocurren en el bosque son consideradas secretas y sagradas para nosotros.

que él lo acompañara al monte para presenciar la retirada de la Jurema, explicándole de antemano el carácter secreto y sagrado de dicho procedimiento y pidiéndole que no incluyera esa parte en el producto final de su trabajo. Entonces me dijo que, años después, cuando la versión final del documental estuvo disponible, vio que el periodista no había honrado su palabra y había incluido la filmación que mostraba la recolección de la Jurema. Esa fue una situación muy complicada que hasta hoy produce mucha indignación en mi comunidad porque hubo abuso y una postura antiética entre el investigador y el grupo investigado¹².

Con la intención de registrar mis entrevistas adquirí una grabadora bien pequeña y discreta que podía colgar en el cuello, por dentro de la camisa. Cuando el payé me relató el episodio, me sentí verdaderamente cohibido y no mencioné la grabadora, dando continuidad a la conversación normalmente. Solo cuando su esposa me indagó sobre como iría registrar la información, ya que no estaba tomando notas, informé que mi propósito inicial era usar la grabadora. Pedí para grabar y ambos estuvieron de acuerdo. Cuando la conversación entró en asuntos políticos conflictivos dentro de la comunidad, su esposa intervino de nuevo recordando: “¡Ey, no se olvide que está grabando!”. Irónicamente, después de la entrevista, comencé a transcribir el audio en mi casa y descubrí que la grabadora se había estropeado y no grabó nada, lo cual, confieso, me causó más alivio que preocupación.

Cuando terminó el período de trabajo de campo percibí que los profesores que hacían parte del proyecto estaban muy animados al ver indígenas investigando en sus propias comunidades. Esta iniciativa representa un paso enorme para la presencia de estudiantes indígenas en las universidades y como investigación etnográfica es atípica en varios niveles, principalmente cuando pensamos en la facilidad de acceso que tenemos para transitar “en campo” o en el conocimiento previo de toda una vida. Al final de las investigaciones pude constatar, junto a los otros investigadores indígenas del proyecto, que todos habíamos sentido que la familiaridad era una cuestión delicada para las investigaciones. El problema no estaba, como podría argumentarse, en que la familiaridad era responsable por la pérdida de criterio o de objetividad, como normalmente aparece en las discusiones metodológicas de los casos en que los antropólogos investigan sus propias sociedades, y sí en ocupar el lugar de investigador dentro de “casa” y las consecuencias que de ello se derivan.

Sobre este tema, la antropóloga Mariana Paladino (2016) elaboró un análisis general de la producción académica indígena en Brasil analizando 47 tesis de maestría y doctorado. En este análisis la autora comenta sobre la manera como fue retratada la especificidad de ocupar el lugar de investigador en su comunidad por los intelectuales indígenas:

¹² Esta es una queja muy común entre los indígenas de América del Norte. Encontramos, por ejemplo, testimonios como este: “Investigadores que están a la par de detalles íntimos de la vida tribal deben ser discretos cuando escriben para no revelar informaciones que la tribu considera privadas o sagradas. Los transgresores pueden sufrir graves consecuencias, tanto los no indígenas que usan datos sensibles y los informantes indígenas de quien se espera que no divulguen informaciones religiosas y culturales del grupo” (Miheuah, 1998, p.4).

Los autores de los trabajos son miembros del propio grupo estudiado, pero el hecho de desarrollar una actividad de investigación —lo que implica una serie de actividades y prácticas que suelen ser diferentes a las de la mayoría de las personas en las comunidades— ya los pone en un nivel diferenciado. Siendo así, ellos viven una experiencia significativa de alteridad (por realizar una actividad extraña al grupo, como lo es la investigación; por tener que dialogar con clanes y facciones que no son de su grupo de parentesco; por tener que explicar costumbres y reglas que, como nativos, son naturalizadas para ellos pero que, como investigadores, deben cuestionar [...]). De hecho, en muchos de los textos analizados los autores mencionan que a lo largo del trabajo de campo fueron interpelados por los miembros de su comunidad o de su grupo de parentesco por seguir las mismas rutinas de los investigadores no indígenas. En muchas situaciones les fue preguntado si harían lo mismo que estos últimos al concluir el trabajo: irse y dar poca o ninguna retroalimentación con respecto a los resultados de sus estudios (Paladino, 2016, pp.111-112).

Al intentar ocupar el lugar de investigador en mi comunidad, la familiaridad que existía entre las personas que intentaba “investigar” y yo fue problemática, ya que nuestro reconocimiento mutuo como parientes e indígenas se oponía a la manera como la actividad de investigación fue construida entre nosotros a lo largo de muchos años. Varias veces revisé conmigo mismo la situación que narré arriba para intentar entender por qué me sentí cohibido por mostrar la grabadora. Soy consciente de que la relación entre indígenas e investigadores externos puede generar muchos malentendidos, pero en aquella situación yo estaba allí como indígena e investigador al mismo tiempo; no era un extraño pero hacía cosas extrañas siendo pariente. Hoy veo que la cohibición al mostrar la grabadora fue una forma de rechazar el ser asociado a lo que ese objeto representa. Grabadoras, cuadernos de campo, filmadoras suelen simbolizar la autoridad del investigador externo que estudia y recolecta datos. Esos objetos combinados con una postura determinada componen el *habitus* (Bourdieu, 2004, 2006) del investigador académico no indígena, y yo no quería verme asociado a este.

Muchos indígenas están acostumbrados con la figura de los investigadores no indígenas, pero históricamente esta no fue encarnada por ellos. La manera como la separación entre objeto cognoscible y sujeto cognoscente fue instituida y aprehendida parece resistirse a la figura del indígena como conductor de investigaciones. Esto porque investigar es un acto de poder, sobre todo porque investigar evoca el poder de nominar, definir y clasificar actos que nunca estuvieron asociados a los pueblos indígenas durante el proceso de colonización. Es como si al ocupar ese lugar los indígenas desafiaron la propia lógica de las relaciones sociales características del proceso de colonización y de las prácticas tutelares, lo cual genera, en principio, un extrañamiento que modifica drásticamente el modo de hacer investigaciones y de relacionarse con los interlocutores en campo.

Al investigar en mi comunidad, el problema de la familiaridad no fue, por lo tanto, el mismo de situaciones en que un investigador no indígena estudia a su propia sociedad. En mi caso,

la familiaridad implicaba un reconocimiento mutuo contrario a las expectativas tanto de ser “auténticamente” indígena (investigador e indígena serían posiciones incompatibles) como de hacer la investigación (o se es investigador, o se es investigado). Veamos: existe un registro social en torno al acto de investigar como asociado a la persona venida de afuera, al no indígena, así que la existencia de indígenas que conducen investigaciones genera extrañamiento y hasta desconfianza, lo que en el pasado fue visto como sinónimo de no estar implicado en aquello que se quiere estudiar. En ese sentido, la familiaridad que ocurre entre los temas estudiados y el indígena investigador podría ser percibida negativamente como un indicio de parcialidad. Parte del desafío que percibo en la actividad de investigación está en re-significar el imaginario sobre ese distanciamiento y pensar en cuáles términos el triunfo de la investigación conducida por indígenas venga a ser justamente esa familiaridad¹³.

Desde el comienzo hay un compromiso político que está en el centro del movimiento que lleva a los indígenas a aventurarse a las universidades. Lejos de ser un punto negativo, esto necesita ser loado sobre todo porque la falta de compromiso de los investigadores externos ha sido percibida como un gran problema y ha sido denunciada por el Movimiento Indígena. Aunque haya habido bastante compromiso político por parte de investigadores no indígenas, el punto es saber desprenderse y dejar hablar al indígena¹⁴.

En su mayoría los etnólogos están comprometidos con la causa indígena, pero este compromiso está casi siempre limitado a las esferas no académicas. La militancia extraacadémica es muy común entre etnólogos, pero las consideraciones políticas sobre la actual situación de dominación en la teorización etnológica no son muy comunes. Al contrario, para algunos etnólogos estas son dos esferas bien distintas que no deben mezclarse. Cabe resaltar que el no posicionarse políticamente ya implica un posicionamiento, pues toda investigación tiene consecuencias, muchas veces adversas y difícilmente predecibles en su totalidad.

Como investigador indígena creo que la finalidad y el compromiso del antropólogo no deben ser *apenas* con la matriz disciplinar ni solamente con los avances de la ciencia, y sí con la mejoría de las condiciones de vida de las comunidades. Este también es un desafío para los indígenas que investigan, pues es necesario romper las barreras, de manera que podamos mostrar que el conocimiento que queremos producir como sujetos comprometidos con el futuro de nuestras comunidades no es un conocimiento sesgado, y por lo tanto una antropología menor.

La ciencia y el acto de investigar hacen parte de la retórica de la superioridad de la sociedad dominante, y es importante que las imágenes alrededor de esa práctica se transformen para que puedan albergar a los investigadores indígenas. Esta nueva presencia en la universidad es muy importante para este proceso,

el cual solo avanza en la medida en que se pone en práctica, y por ello es crucial que sean los propios indígenas los que participen de la re-significación y reestructuración tanto del quehacer antropológico como del proponer metodologías que respeten sus modos de vivir, pensar y hacer historia.

Consideraciones finales

Al re-leer este texto percibo que las cuestiones que abordé corresponden a los desdoblamientos de viejos temas debidamente actualizados, ya que estoy tratando de un problema inherente a las relaciones interétnicas. Los desencuentros que narré son producto de interacciones entre grupos que ocurren en un plano bastante asimétrico, como el construido en Brasil durante un largo proceso de colonización.

Intenté mostrar cómo las representaciones en torno a los pueblos indígenas pueden oponerse a su presencia en las universidades. Las ideas que atribuyen características inherentes a esas colectividades describiéndolas como estáticas acaban por negar la historicidad que está por detrás de las experiencias y trayectorias particulares de cada grupo¹⁵. Una vez que esas imágenes informan la manera como somos tratados al relacionarnos con la sociedad dominante, estas también nos afectan intensamente, ya que muchas veces generan la naturalización de la resignación. Entrar a las universidades significa insubordinarse y negar los prejuicios con los cuales, con frecuencia, somos retratados.

Cuando los indígenas pasan a producir conocimiento dentro de la universidad, viejas prácticas y viejos discursos entran en acción como manifestaciones reaccionarias, tanto de indígenas como de no indígenas. No obstante, este encuentro en las universidades debe permitir salir de la inercia, generar reflexiones e incitar debates que en esta arena de producción de conocimiento puedan, potencialmente, producir nuevos espacios de interacciones que valoren y reconozcan la voz indígena. Uno de esos espacios es el importante Encuentro Nacional de Estudiantes Indígenas, que en 2016 tuvo su cuarta edición en la ciudad de Santarém, en el estado de Pará. Conducido y organizado por indígenas, reunió a estudiantes de distintos pueblos de todas las regiones del país, proporcionando intercambios intensos de experiencias y vivencias. En uno de esos encuentros pude tener la certeza de que las situaciones que presencié en mi trayectoria académica eran semejantes a las de tantos otros. La creación de espacios en los que podemos hablar hace posible la creación de estrategias colectivas que, basadas en experiencias particulares, puedan alterar muchas de las dinámicas en las universidades, e inclusive fuera de ellas.

La antropología ocupa un lugar importante en este escenario, una vez que dentro de su práctica científica siempre estuvo abierta de una forma única a la alteridad; sin embargo, la disciplina está en deuda con los pueblos que tanto fueron usados como materia prima para la construcción de sus grandes edificios teóricos. Resta ahora que los antropólogos académicos tengan la sensatez y la grandeza de recibir a los intelectuales indígenas por la puerta principal de la disciplina, sin condescendencia, de

¹³ Muchos autores de áreas diferentes han hablado sobre la importancia y el potencial de enriquecimiento que puede provenir de los relatos de primera mano de aquellos que viven y conocen determinada realidad. Algunos ejemplos son la asociación entre Kopenawa y Albert (2015) y también la propuesta de Ramos (2011) sobre una antropología ecuménica.

¹⁴ Ver Ramos (2007).

¹⁵ Ver Johannes Fabian (2013).

manera a establecer intercambios de conocimientos que solo son posibles al reconocerse que la alteridad no es solo “objeto” de investigaciones sino, por encima de todo, una interlocutora en igualdad de condiciones intelectuales.

Agradecimientos

Agradezco al profesor Luis Cayón por ofrecerse a hacer la traducción al español.

Referencias

- Baêta Neves, L. F. (1978). *O Combate dos soldados de Cristo na terra dos papagaios: Colonialismo e repressão cultural*. Rio de Janeiro: Editora Forense-Universitária.
- Baniwa, G. (2015). Os indígenas antropólogos. Desafios e perspectivas. *Novos Debates*, 2(1), 233–243.
- Benites, T. (2015). Os antropólogos indígenas. Desafios e perspectivas. *Novos Debates*, 2(1), 244–251.
- Bourdieu, P. (2004). O campo intelectual: um mundo a parte. En P. Bourdieu (Ed.), *Coisas Ditas*. São Paulo: Brasiliense.
- Bourdieu, P. (2006). O camponês e seu corpo. *Revista de Sociologia e Política*, 26, 83–92.
- Fabian, J. (2013). *Time and the Other: How Anthropology Makes its Object*. New York: Columbia University Press.
- Foucault, M. (1996). *A ordem do discurso [Aula inaugural no Collège de France, pronunciada el 2 de diciembre de 1970]*. São Paulo: Edições Loyola.
- Freitas, A.E. de Castro (org.) (2015). *Intelectuais indígenas e a construção da universidade pluriétnica no Brasil*. Rio de Janeiro: E-papers [consultado 16 Oct 2016]. Disponible en: <http://laced.etc.br/site/arquivos/LIICUPBR001.pdf>
- Goody, J. (2015). *O Roubo da História*. São Paulo: Contexto.
- Kopenawa, D. y Albert, B. (2015). *A queda do céu: Palavras de um Xamã Yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Lévy-Bruhl, L. (2008 [1922]). *A Mentalidade Primitiva*. São Paulo: Paulus.
- Lévi-Strauss, C. (1976). A ciência do concreto. En C. Lévi-Strauss (Ed.), *O pensamento selvagem*. São Paulo: Companhia Editora Nacional.
- Lévi-Strauss, C. (1993). *Antropologia Estrutural Dois*. Rio de Janeiro: Editora Tempo Brasileiro.
- Luciano, G. (Baniwa) (2011). *Educação para manejo e domesticação do mundo: Entre a escola ideal e a escola real, os dilemas da educação escolar indígena no Alto Rio Negro* [tesis de doctorado]. Brasília: Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília.
- Luciano, G. (Baniwa). (2013). *Educação para manejo do mundo: entre a escola ideal e a escola real no Alto Rio Negro*. Rio de Janeiro: Contra Capa; Laced.
- Malinowski, B. K. (1978). *Argonautas do Pacífico Ocidental: relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné melanésia* (2.ª ed.). São Paulo: Abril Cultural.
- Mihesuah, D. A. (Ed.). (1998). *Natives and academics: Researching and writing about American Indians*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Paladino, M. (2016). Uma análise da produção acadêmica de autoria indígena no Brasil. (pp. 95-121). En A. C. de Souza Lima, (org.). *A educação superior de indígenas no Brasil: Balanços e perspectivas*. Rio de Janeiro: E-papers [consultado 16 Oct 2016]. Disponible en: <http://laced.etc.br/site/acervo/livros/a-educacao-superior-de-indigenas-no-brasil-balanços-e-perspectivas/>
- Radin, P. (1960). *El Homen Primitivo Como Fisiólogo*. Buenos Aires: Editora Universitária de Buenos Aires.
- Ramos, A. R. (2007). Do engajamento ao desprendimento. *Campos*, 8(1), 11–32 [consultado 16 Dic 2016]. Disponible en <http://revistas.ufpr.br/campos/article/viewFile/9559/6631>
- Ramos, A. R. (2011). Por una antropología ecuménica. En A. Grimson, S. Mereson y G. Norel (Eds.), *Antropología ahora: Debates sobre la alteridad* (pp. 97–124). Buenos Aires: Siglo XXI.
- Ramos, A. R. (2012a). Indigenismo: Um orientalismo americano. *Anuário Antropológico*, 2011(I), 27–48.
- Ramos, A. R. (2012b). The politics of perspectivism. *The Annual Review of Anthropology*, 41, 481–494.
- Ribeiro, D. (1977). *Os índios e a civilização: A integração das populações indígenas no Brasil moderno* (2.ª ed.). Petrópolis, RJ: Vozes.
- Said, E. (2007). *Orientalismo: o oriente como invenção do ocidente*. São Paulo: Cia das Letras.
- Smith, L. T. (1999). *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*. New York: Zed Books.
- Stocking, G. W., JR. (2004). *Franz Boas: a formação da antropologia Americana 1883-1911*. RJ Contraponto Editora/UFRJ.
- Souza Lima, A. C. de. (1995). *Um grande cerco de paz: Poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil*. Petrópolis, RJ: Vozes.
- Souza Lima, A. C. de. (2008). Educación superior para indígenas en el Brasil: más allá del sistema de cupos. *Vibrant (Florianópolis)*, 1, 83–110.