

Roberto Cardoso de Oliveira

El trabajo del antropólogo

Traducción de María Cecilia Ipar y Ezequiel Eduardo Ipar

EDICIONES **UNGS**



Universidad
Nacional de
General
Sarmiento

Cardoso de Oliveira, Roberto

El trabajo del antropólogo / Roberto Cardoso de Oliveira. - 1a ed. - Los Polvorines : Universidad Nacional de General Sarmiento, 2017.

216 p. ; 21 x 15 cm. - (Política, políticas y sociedad. estudios brasileños ; 3)

Traducción de: María Cecilia Ipar ; Ezequiel Ipar.

ISBN 978-987-630-280-7

1. Antropología. 2. Brasil. 3. Ciencias Sociales. I. Ipar, María Cecilia, trad. II. Ipar, Ezequiel, trad. III. Título.

CDD 306.4

Título original: *O trabalho do antropólogo*, © Roberto Cardoso de Oliveira, 2017

EDICIONES UNGS

© Universidad Nacional de General Sarmiento, 2017

J. M. Gutiérrez 1150, Los Polvorines (B1613GSX), Prov. de Buenos Aires, Argentina

Tel.: (54 11) 4469-7507 - ediciones@ungs.edu.ar - www.ungs.edu.ar/ediciones

Serie Estudios brasileños

Director: Eduardo Rinesi

Comité Editorial: Gabriel Vommaro y Martín Cortés

Diseño gráfico de la serie: Franco Peticaro

Traducción: María Cecilia Ipar y Ezequiel Eduardo Ipar

Corrección: Gustavo Castaño

Tipografías:

Rosario / Diseñada por Héctor Gatti, Adobe Typekit & Omnibus-Type Team

Andada / Diseñada por Carolina Giovagnoli para Huerta Tipográfica

SIL Open Font License, 1.1

Hecho el depósito que marca la Ley 11.723.

Prohibida su reproducción total o parcial.

Derechos reservados.

Impreso en DP Argentina S.A.

Tacuarí 123 (C1071AAC), Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina,

en el mes de julio de 2017.

Tirada: 500 ejemplares.



Libro
Universitario
Argentino

Índice

Estudio preliminar	
<i>Alejandro Grimson</i>	9
Nota de agradecimiento	31
Prólogo.....	33
Primera parte. El conocimiento antropológico	
Capítulo 1. El trabajo del antropólogo: mirar, escuchar, escribir	41
Capítulo 2. El movimiento de los conceptos en la antropología	59
Capítulo 3. La antropología y la “crisis” de los modelos explicativos.....	73
Capítulo 4. <i>El lugar –y en lugar–</i> del método	91
Capítulo 5. La doble interpretación en la antropología	109
Segunda parte. Tradiciones intelectuales	
Capítulo 6. Antropologías periféricas versus antropologías centrales	123
Capítulo 7. La etnicidad como factor de estilo	149
Capítulo 8. Relativismo cultural y filosofías periféricas	169
Tercera parte. Eticidad y moralidad	
Capítulo 9. Etnicidad, eticidad y globalización.....	181
Capítulo 10. Sobre el diálogo intolerante	199
Bibliografía	207

Estudio preliminar

Alejandro Grimson*

¿Cuál es la relación entre antropología y filosofía? O mejor dicho: ¿cómo pensar hoy esa relación? En ocasión del primer libro que se publica en la Argentina de Roberto Cardoso de Oliveira, queremos escoger ese interrogante para considerar su obra y el lugar particular que en ella ocupa *El trabajo del antropólogo*.

En el transcurso de la formación y la institucionalización de disciplinas como áreas separables y distanciadas, pareciera que la antropología lleva al extremo el carácter de ciencia empírica que se contrapone al trabajo filosófico. Hay algo muy cierto y a la vez algo muy poco *empírico* en esa afirmación. No caben dudas de que para los antropólogos *el trabajo de campo* constituye una insignia, un elemento distintivo. No porque los sociólogos no hagan mucho trabajo de campo, sino porque no existen hoy antropólogos importantes en el mundo que no hayan atravesado por largos períodos de investigación etnográfica. Y Roberto Cardoso de Oliveira, formado en filosofía, es justamente un ejemplo de una extensa trayectoria etnográfica.

A la vez, la relación de ese trabajo con las preguntas y conceptos filosóficos es mucho más heterogénea en la antropología realmente existente. Los antropólogos que más repercusión han tenido a la vez dentro y fuera de la disciplina siempre se han preguntado qué nos dicen los datos empíricos (propios o de otros) acerca de las grandes preguntas teóricas.

Roberto Cardoso es inmenso y desconocido. Probablemente el antropólogo más complejo y multidimensional de su generación en América del Sur ha sido escasamente traducido al castellano. En 1992 se publicó en México *Etnicidad y estructura social*, cuya edición original es de 1976, y en 2014 se

* Investigador del Conicet. Profesor y director del Doctorado en Antropología Social, IDAES-UNSAM.

tradujo su libro *El indio y el mundo de los blancos*, cuya primera edición en portugués es de 1964. Si estos dos libros sintetizan aportes teóricos cruciales de Roberto Cardoso a partir de sus estudios etnográficos, *El trabajo del antropólogo*, que fue publicado originalmente en 1998, pertenece a la última etapa de su obra.

Esta publicación ofrece al público lector en castellano la posibilidad de comprender una trayectoria. Aquel joven formado en filosofía, discípulo de Florestan Fernandes, que comenzó a acercarse a los indígenas que viven en Brasil a mediados de la década de 1950 junto con Darcy Ribeiro, iba a proponer una nueva conceptualización para abordar el estudio de los indios, sus relaciones con la sociedad nacional y las construcciones de identidad. Esa teorización, conocida como la teoría de la fricción interétnica, obviamente es posible tanto por su formación como por su trabajo etnográfico. Cuando el siglo xx terminaba, Roberto Cardoso, siempre preocupado por conocer los nuevos estudios, los nuevos debates, comprometido con la docencia y la dirección de tesis, buscaba conectar los aportes antropológicos a grandes debates teóricos y filosóficos. Este libro, entonces, debe ser leído en relación con las preguntas epistemológicas, conceptuales y éticas que se le planteaban a un antropólogo de enorme experiencia. Así, a lo largo de su obra, Roberto Cardoso de Oliveira exploró distintas relaciones entre la filosofía y la antropología: el etnógrafo que mira con su formación a los sujetos con los que interactúa, el constructor de conceptos que interpela a sus colegas a desplazar la mirada, el lector crítico de grandes debates filosóficos cuya perspectiva se nutría de su posición periférica y de su conocimiento empírico de primera mano, el promotor de conversaciones y debates.

Una nota biográfica

En Brasil existe la costumbre de llamar a las personas por las iniciales. El propio Roberto Cardoso de Oliveira analizó en una oportunidad críticas a su obra haciendo alusión a sí mismo como RCO, así que esperamos que no sorprenda al lector que utilicemos este sistema de nominación. Antes de ingresar a un análisis de algunos aspectos de su obra, realizaremos una breve reseña biográfica. RCO nació en 1928 en San Pablo y falleció en Brasilia en 2006. Cuando era estudiante de filosofía en la Universidad de San Pablo se casó con su compañera de toda la vida, Gilda Cardoso—hermana de Fernando Henrique Cardoso—, con quien tuvo cuatro hijos. En la USP tuvo una fuerte

influencia del pensamiento francés y cierta influencia del pensamiento marxista. Realizó allí mismo su doctorado entre 1962 y 1966 bajo la orientación de Florestan Fernandes.

Darcy Ribeiro lo invitó a participar en los años cincuenta en el Servicio de Protección del Indio (SPI) en Río de Janeiro, con lo cual comienza a trabajar en antropología “por casualidad” (Corrêa, 1991). Mientras iniciaba sus lecturas de la antropología social británica, Darcy, Eduardo Galvao y él mismo renunciaron en 1958 al SPI. RCO ingresó al Museo Nacional de Río de Janeiro, donde estructuró un curso de especialización en antropología social. Para él mismo, para los programas que crearía, para la mayor parte de la antropología brasileña, esta definición fue crucial, ya que acercó la disciplina a las ciencias sociales, sin mayor interés por lo que en otras tradiciones nacionales se denomina *four fields*. En estos cuatro campos, la antropología social es pensada como una de las ramas (junto con la arqueología, la antropología física o biológica y la lingüística) de las “ciencias antropológicas”. Para RCO la antropología social se encuentra cercana a preocupaciones sociológicas y a una serie de preguntas filosóficas.

En su propio recorrido intelectual hay en los años sesenta lo que él mismo llama un “sabor florestánico”, ya que Florestan estaba analizando la cuestión de la integración de los negros (hoy diríamos *afros*) en una sociedad de clases, y RCO iba a observar la realidad de los *terêna* y de los *tükúna* a partir de las relaciones sociales. Desde allí, surgirá la formulación de la “fricción interétnica”.

Habiendo creado el Programa de Posgrado en Antropología Social en el Museo Nacional, donde algunos de los antropólogos más conocidos de Brasil fueron sus discípulos, se mudó a Brasilia, después de una estadía en la Universidad de Harvard. En Brasilia, RCO creó primero la Maestría y después el Doctorado en Antropología. En 1985 se trasladó a la Universidad de Campinas, donde participó activamente en la experiencia del Doctorado en Ciencias Sociales.

Allí comienza una nueva etapa de sus investigaciones, centradas en una reflexión sobre la propia antropología. RCO utiliza categorías antropológicas para analizar una creación humana particular y diversa: el propio “pensamiento antropológico”. Eso le permite analizar los distintos “estilos de antropología” que se practican en diferentes países. Al plantear este desplazamiento de sus preguntas, lejos de permanecer exclusivamente en un análisis empírico se va consolidando una reflexión epistemológica. Uno de sus aportes centrales de estos años es la noción de “matriz disciplinaria”.

RCO va a señalar que a diferencia de la idea kuhniana de sustitución de un paradigma científico por otro, en la antropología y en las ciencias sociales se plantea una convivencia constante de diferentes paradigmas. Esta cuestión es retomada en el capítulo 3 de este volumen, cuando parafrasea a George Stocking Jr. en alusión al “equilibrio poliparadigmático”.

El problema del culturalismo y la primera solución

La obra analítica y teórica de RCO está alimentada, como dijimos, por una amplia experiencia etnográfica. En los años cincuenta, las perspectivas dominantes para interpretar las relaciones entre sociedades eran el culturalismo y la teoría de la aculturación. El primero tendía a analizar a los grupos indígenas como grupos aislados, como si no estuvieran en un contacto friccional con grupos dominantes. Por su parte, la teoría de la aculturación proponía la visión de que las vinculaciones entre culturas producían generalmente la dinámica de cambio en la sociedad menos desarrollada o poderosa en el sentido de una asimilación hacia la más poderosa. Ya el antropólogo cubano Fernando Ortiz, en su obra *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, había desplegado una crítica temprana en 1942 proponiendo la idea de transformaciones culturales en ambas sociedades a través del concepto de *transculturación*. Pero RCO se encuentra quince años después en otro contexto social y teórico, en el que su trabajo será desplegar una crítica general al culturalismo. En la misma sintonía se encontraba el mexicano Rodolfo Stavenhagen, quien propuso analizar relaciones de oposición en sistemas estratificados (1962). Una rareza para el libro que publicaba RCO en 1964 es que recurre a este autor latinoamericano –en una práctica que ni siquiera se ha generalizado en la actualidad– ya en un contexto de muy fácil acceso digital a otras bibliografías. La ausencia de lecturas de autores latinoamericanos, que publicaciones como esta procuran mitigar, no solo derivan de dificultades de acceso al material, sino de motivos más profundos, vinculados a la colonialidad del saber.

RCO se convirtió en uno de los antropólogos más reconocidos de América Latina como creador de la teoría de la fricción interétnica. De hecho, un capítulo clave de la construcción de la antropología, no solo en Brasil sino también en otros países, se realizó sobre la base de las relaciones interétnicas, con fuerte influencia de su formulación. RCO definía así la situación de fricción interétnica: “*Situação de contato entre duas populações 'dialeticamente*

unificadas' através de interesses diametralmente opostos, ainda que interdependentes" (1962: 127-128). Esta perspectiva buscaba la especificidad del conflicto interétnico en relación con la tendencia generalizante de todos los conflictos como conflictos de clases. Acentuaba los aspectos contrastivos y conflictivos de las relaciones interétnicas. A la vez, los intereses definían al colectivo, su identidad histórica y relacional. Por su parte, los culturalismos, al presuponer que las identidades emergían de particulares perspectivas del mundo, no contribuían a comprender las lógicas de los intereses, sino todo lo contrario.

Estas renovaciones tuvieron gran impacto en los debates sobre la noción de identidad, porque las teorías antropológicas de la identidad tuvieron como referencia y fuente de inspiración, desde fines de los años cincuenta hasta la actualidad, los análisis, conceptualizaciones y debates acerca de la etnicidad y las relaciones interétnicas. Esto no significa que se creyera que las identidades nacionales o de los movimientos sociales funcionan como identidades étnicas. Se trata de un proceso metafórico de construcción teórica por el cual el modelo de lo interétnico permite generalizar y trascenderse casuísticamente. Puede resultar difícil para aquel que no es antropólogo comprender qué relación podría haber entre la etnicidad y movimientos sociales no étnicos. Sucede que, en realidad, la pregunta no debería formularse de ese modo. Se trata de una relación entre perspectivas acerca de la instrumentalidad, la supuesta esencialidad, la relación entre identidad, comunicación y organización social, y los procesos fronterizos y contrastivos. Se trata de la relación entre esos conceptos que fueron pensados en relación con la etnicidad y que, aunque cambien drásticamente, también pueden ser pensados para otros procesos. Más allá de las diferencias, puede realizarse una analogía con el impacto que la teoría feminista tuvo sobre el conjunto de las ciencias sociales.

El gran aporte de este enfoque ha sido desvincular cultura de identidad. En la medida en que las identidades son construidas, inventadas, manipulables, pueden *postular* la existencia de fronteras culturales que no siempre son empíricamente verificables. El caso más claro que permitió observar esto es el nacionalismo que, en sus reclamos de homogeneidad cultural, afirma fronteras que cualquier antropólogo iniciante puede mostrar que no tienen correspondencia empírica.

Sincronías teóricas

La formulación de RCO es contemporánea a la conocida formulación de Fredrik Barth sobre “los grupos étnicos y sus fronteras”; un libro de este último autor con ese título fue publicado originalmente en 1969 y traducido al castellano en 1976. En ese sentido, aún nos debemos una investigación acerca de las sincronías teóricas entre procesos del norte y del sur. No solo ha habido varios casos en disciplinas y áreas muy distintas de conocimiento, sino que además el aporte europeo termina considerándose la contribución original, con supuestas resonancias latinoamericanas. Pero, en los hechos, a veces fueron sincronías basadas en el mutuo desconocimiento, con muy pocos años de anticipación de unos u otros. En este caso, RCO había publicado su libro cinco años antes, incluso ya había percibido ese problema a fines de los años cincuenta, en su primera investigación sobre los terêna.

Con estilos de escritura distintos, Cardoso se anticipa a Barth, para luego apoyarse en él y desplegarlo. A partir de 1971 RCO comenzó a citar el trabajo de Barth sobre los grupos étnicos y sus fronteras. Por una parte, la lectura de Barth refuerza sus argumentos sobre la identidad étnica. Le permite avanzar en su crítica al psicologismo y enfatizar el carácter procesual, contingente y situacional de la etnicidad. Por otra parte, a mi criterio, RCO en aquel entonces no tenía obviamente la autoridad y la legitimidad que adquirió más tarde. Al encontrar argumentos similares en un colega, mi interpretación es que RCO utiliza la autoridad de un antropólogo europeo para apoyar sus argumentos anteriores. Así, en su búsqueda de legitimidad académica y política, desdibuja su propio protagonismo en aquella renovación teórica. Esto es bastante sabido en algunos países, pero la importancia de RCO se ha desdibujado en muchos otros, hasta solo perdurar la figura de Barth. De hecho, me atrevo a afirmar que en Argentina y otros países muchos más antropólogos sociales conocen la contribución de Barth que la de Cardoso de Oliveira. Por otra parte, son contribuciones conceptualmente coincidentes, pero en absoluto son idénticas, ni podrían serlo por el contexto social en el cual emergen y por las tradiciones teóricas de sus autores. En otras palabras, hay una riqueza específica en cada una de estas contribuciones que de ninguna manera podrían reducirse la una en la otra, por más que ambas hayan sido sincrónicas en su crítica al culturalismo.

Una investigación sobre sincronías no reconocidas, o anticipaciones latinoamericanas no reconocidas, debería incluir debates sobre globalización, hibridación, nación, cosmopolitismo, clases, género, raza y movimientos

sociales, entre muchos otros. Todo esto significa que América Latina necesita consolidar y desplegar su capacidad de producción de teoría antropológica y de teoría social. Un tipo de preocupación muy cardosiana.

Es claro que América Latina ha hecho contribuciones muy significativas en distintos momentos para el análisis y la teoría social. El caso seguramente más célebre es la llamada “teoría de la dependencia”, pero también hay otros aportes obvios, como la teoría de la pedagogía del oprimido, aspectos de la filosofía vinculada a la idea de liberación y la teoría de la colonialidad del poder, solo por mencionar los más evidentes.

Los casos que presentan analogías o sincronías tendrían que ser abordados a partir de lo que propongo designar como *el problema de Chakrabarty* (ver Chakrabarty, 2008). Es decir, cómo el movimiento de contextualización produce desplazamientos teóricos relevantes. El caso paradigmático era qué podía significar *clase social* en la India, pero iba mucho más allá y abarcaba el concepto mismo de lo *político*. Se trata de un problema generalmente inaudible por las academias que solo registran aportes en inglés y con escrituras muy tipificadas y estandarizadas. Academias que podrán saber leer trobriandeses, zulúes o guaraníes, pero solo saben escribirlos de un modo muy peculiar, incluso si, como es el caso, la antropología no es la disciplina con mayor estandarización de la escritura (ahí también aparece el problema cardosiano de los “estilos” antropológicos).

De hecho, otra sincronía: en los capítulos 2 y 7, dedicados al movimiento de los conceptos en antropología y a las implicancias de que una disciplina se desplace desde los centros en los que se originó a regiones muy distintas, RCO señala el mismo problema que analiza Chakrabarty en la obra que publicó en el año 2000. Es decir, la cuestión de los conceptos teóricos, de sus contextos de origen y de sus contextos periféricos de aplicación. La solución de Chakrabarty, si puede sintetizarse en una frase, implica que el pensamiento europeo es al mismo tiempo *indispensable e inadecuado* para pensar los problemas no europeos. Cuando esa tensión se resuelve hacia uno de los dos polos, uno cae en el universalismo etnocéntrico o en el provincialismo intraducible. Con esa misma lógica, RCO muestra aquí cómo conceptos con pretensión de universalidad, como colonialismo, situación colonial y desarrollo, fueron replanteados en América Latina generando nuevos conceptos, como colonialismo interno, fricción interétnica y etnodesarrollo (ver capítulo 2), y generando a su vez estilos distintivos de practicar una disciplina científica (ver capítulo 7).

Las críticas a la fricción

¿Cuáles son las críticas más importantes que se han realizado contra la teoría de la fricción interétnica? Ha habido múltiples revisiones y contribuciones, y ya veremos las del propio RCO. Pero tomaremos aquí la crítica más frontal, planteada treinta y cinco años más tarde de su primera formulación. Eduardo Viveiros de Castro, creador del “perspectivismo”, otra de las teorías antropológicas que Brasil ha colocado en el debate internacional, ha desarrollado fuertes críticas a derivaciones específicas de la “fricción interétnica”. El punto central del argumento de Viveiros de Castro es relevante. Al estudiar el contacto, existe el riesgo –constatado en una amplia producción antropológica– de estudiar a los indígenas desde el punto de vista etnocéntrico de la sociedad nacional. Viveiros señala que el etnocentrismo de amplios sectores de la antropología brasileña se condensó en la formulación de una “sociología del Brasil indígena”, lo que es también el título de un libro de RCO de 1972. Es cierto; varias décadas después esa no resulta la solución satisfactoria. Ahora, el problema de RCO era, y es, muy real: la antropología estudiaba a los indígenas amazónicos como si no tuvieran contacto con la sociedad nacional, como si fueran grupos homogéneos, como si no estuvieran en contacto. Eso distinguió en aquella época a la antropología que estudiaba a los indios *de* Brasil de la que estudiaba a los indios como si Brasil no existiera para ellos. El hecho es que estudiar a los indios *en* Brasil significa no presuponer ni invisibilizar la existencia de Brasil para la propia perspectiva indígena, porque ambos modos de mirar impiden comprender qué significa “contexto”, “nación” o “Brasil” para esos mismos grupos.

Viveiros considera que la mirada que él llama “contactualista” es etnocéntrica porque no analiza a los indígenas en términos relacionales, sino *relativos*. Y sostiene que el programa de investigación impulsado por la concepción relacional o la teoría de la fricción interétnica implicó estudiar la realidad tribal –según palabras de RCO– “no más *en sí*, sino relativa a la sociedad envolvente”. Citemos *in extenso*:

Esa oposición entre considerar la “realidad tribal” *en sí* o *relativa* a la sociedad envolvente es reveladora: aquella realidad “en sí” aparece como sustancia y no como complejo inmediato e intrínsecamente relacional; el “relativa” –relativa *a* la sociedad envolvente, nótese, no relacionada *con* la sociedad envolvente– significa “en calidad de parte ontológicamente subordinada”. La relación de la que se habla es una relación entre parte y todo, y el “relativa” indica cuál es el punto de vista que se

está asumiendo. La sociedad indígena no es vista como *relacional*, sino como *relativa*; relativa a un absoluto que es la sociedad envolvente, la cual ocupa el trono del *en sí* que se le recusó a la “realidad tribal”. Contra esa alternativa entre tomar su objeto *en sí* o *en otro*, la antropología indígena escogió tomarlo como constituyendo desde el inicio un *para sí*, esto es, un sistema autointencional de relaciones (Viveiros de Castro, 1999: 132; traducción mía).

La advertencia de Viveiros respecto del naciocentrismo de estudiar a los indígenas en referencia a la sociedad nacional se afirma sobre el riesgo de perder una perspectiva genuinamente relacional para caer en una dependencia ontológica de lo subalterno, presuponiendo la inexistencia de su autonomía. Sin embargo, cabe notar que Viveiros formula en este párrafo justamente esa opción genuinamente relacional (“en relación con”), para de pronto abandonarla en una expresión bastante riesgosa. Esos sistemas autointencionales que no tienen “relación con” pueden derivar en *metafísicas caníbales* (lo que es también el título de uno de sus libros más importantes) con indígenas que nunca devoran ni hacen nada en relación con Brasil. Sin embargo, muchos grupos hacen cosas diferentes. Y hoy atravesamos otra situación histórica (Pacheco de Oliveira) de la fricción interétnica. Pero hay fricción y hay ficciones nacionales performativas (ver Ramos, 1998; Merenson, 2016).

En síntesis, hay tres opciones teóricas. La primera es estudiar a los otros *en sí*, fuera de contexto, como sobrevivencia cultural. La segunda opción es estudiar a los otros *en referencia al poder*. La tercera opción es estudiar a los otros *en relación con los otros que ellos definan en sus contextos*, es decir, intersubjetivamente. Este libro que aquí presentamos muestra también que no toda mirada relacional es etnocéntrica. La antropología tiene la posibilidad, como disciplina y proyecto, de buscar comprender potencialmente todos los puntos de vista. Comprender, como diría Geertz, aquello que no podemos compartir. Esta obra de RCO es una contribución clave para que, en un mundo intercultural, la antropología pueda asumir el desafío de comprender el punto de vista de grupos enfrentados o diferentes en interacción.

Cultura sin culturalismo

En otros términos, la crítica a la teoría de la aculturación y del culturalismo desplegada en los años sesenta y setenta desarrolla una serie de contribuciones que continúan vigentes en la teoría antropológica: desacoplar identidad

y cultura y pensar las identidades en términos relacionales, situacionales y estratégicos. Incluso estas contribuciones fueron parte de un diálogo fructífero con la antropología social en los años setenta. El enfoque de RCO fue parte de diálogos intelectuales sobre heterogeneidad social, articulación social y conflicto que este autor mantuvo con Esther Hermitte y Leopoldo Bartolomé.

La noción de “articulación social” contribuyó a la desustancialización de la noción de “identidad” como sinónimo de “autenticidad”. Así, cuestiona los mecanicismos y las presunciones teleológicas. Y, además, el análisis de estos procesos no presupone “una pérdida de atributos diferenciales entre las unidades consideradas, es decir [que] estos procesos no tienen por resultante la homogeneización” (ibídem: 10).

Estas contribuciones se van a complementar con nuevas miradas sobre la relevancia y la noción de cultura a partir de los años ochenta. En el libro que estamos presentando y en otras obras previas de RCO se modifican los términos teóricos del debate. Por un lado, porque RCO percibe los límites del anticulturalismo, y en ese sentido va precisando las críticas. Estas se dirigen a la sustancialización, a la reificación, a la ausencia de perspectiva relacional, conflictiva y política. Esa crítica procura iluminar otras dimensiones de análisis obturadas por la perspectiva dominante en aquel entonces. Pero de ningún modo se trata de “tirar al niño con el agua sucia”. Así, la relevancia de la cultura, de las dimensiones y tradiciones culturales será una preocupación creciente de la obra de RCO después de la fricción interétnica.

Generalmente, desde la perspectiva de la teoría de la fricción el énfasis se coloca en cómo las identidades son el resultado de intereses y procesos políticos, territoriales, económicos. Posteriormente, resulta claro en la obra de RCO que la teoría de la fricción es una teoría de alcance medio. Es decir, una herramienta crucial para desentrañar ciertas circunstancias y poder interpretarlas, pero que nunca tuvo una pretensión de eliminar o menospreciar otras dimensiones relevantes de la vida social. Quienes pretenden convertir a la fricción en una visión que agota todos los elementos, cosa que RCO nunca hizo, tenderán a menospreciar el papel de la cultura. En ese sentido, un énfasis excesivo en lo político, en la conflictividad y en los intereses choca con los límites teóricos del anticulturalismo.

Por ello, el mayor error sería leer a RCO como si su crítica al culturalismo implicara una determinación a clausurar las cuestiones culturales. De hecho, estas se encuentran omnipresentes en su vasta obra desde los años ochenta. Más adecuado, a nuestro juicio, es analizar las contribuciones teóricas de RCO no solo en términos de etapas, sino a partir de distintas búsquedas por

articular las relaciones entre cultura, identidad, organización social y política. La explicación de ese cambio en relación con el concepto de cultura fue explicitada por RCO en el año 2002, al considerar sus análisis de los años cincuenta. Citemos *in extenso*:

La nueva cultura que se esbozaba a la mirada del etnógrafo [...] no lograba ser así percibida –constato hoy– por el sociologismo que habitaba mi horizonte teórico y metodológico de la investigación de entonces. Por fuerza de mi formación, que, en el caso de las ciencias sociales, estaba fuertemente influenciada por la sociología de Florestan Fernandes [...], no podría haber otro resultado sino el de un explicable reduccionismo sociológico. Y el concepto de cultura, minado en esa época por la hegemonía de las teorías de la aculturación, contra las cuales algunos de nosotros nos rebelábamos, no dejaba mucho espacio para una reflexión crítica que incluyese ese mismo sociologismo. [...] La cuestión de los valores solo podría haber sido incluida, en términos de registro etnográfico, si yo hubiera estado más preparado para aprehender el mundo de esos *terêna* campesinos; no de su mundo tradicional, sino del moderno, viviendo en tensión entre valores y categorías cognitivas conflictivas. [...] Veo hoy con mucha claridad que, al abandonar el concepto de cultura, para no reproducir el culturalismo entonces vigente en la antropología que se hacía en Brasil, ¡caí en otra trampa! [...] Que sea esta mi autocrítica tardía, todavía a tiempo (así espero) de despertar algún interés en el lector atento a las transformaciones que un autor puede sufrir a lo largo de su vida intelectual (2002: 122-123).

RCO explicita también –en páginas importantes para comprender las etapas teóricas de su obra– la cuestión de que se corre el riesgo, al rebelarse contra el culturalismo, de “tirar al niño con el agua sucia”. ¿Qué sería el “agua sucia”? Sería relatar el mundo que tenía ante sus ojos *como si* no fuera un mundo moderno, en este caso, campesino. Es crucial entender que él no recupera la noción de cultura para ir detrás de una perspectiva tradicional que congela a los indígenas antes del contacto. Por el contrario, no renuncia a su crítica al culturalismo, sino que resuelve el problema de otra manera, más compleja. Se trata de la “tensión entre valores y categorías cognitivas” ambivalentes, cambiantes, contradictorias, conflictivas. Porque si RCO recuperó desde los años ochenta una creciente preocupación por la cultura, nunca perdió una de sus principales características, el análisis del contacto. Por eso mismo, es por este camino que, en relación con estos debates, una noción como intersubjetividad deviene en *El trabajo del antropólogo* en términos de contacto

intercultural. Entiéndanse bien las equivalencias: ni culturalismo es cultura ni sociologismo es sociología.

La doble relevancia de la hermenéutica

La obra de RCO es mucho más abarcativa e incluye una amplia reflexión sobre la antropología. En su excelente prólogo a la traducción al castellano de *El indio y el mundo de los blancos*, el antropólogo argentino-mexicano Miguel Bartolomé afirma:

Desde hacía bastante tiempo, la incesante obra escrita de Roberto trataba (con éxito) de conjugar sus orígenes filosóficos con los de sus siempre renovados intereses antropológicos [...]. Su obra abarca la etnología indígena, la crítica al indigenismo, el análisis político, la interpretación de trabajos de grandes autores, la teoría antropológica y los problemas éticos y morales de las situaciones interétnicas (2014: 21).

Bartolomé menciona el presente volumen como “uno de sus más motivantes libros”, en el que busca aplicar “la comunicación intercultural entre indígenas y no indígenas, en la que se produce una confrontación de horizontes semánticos aparentemente irreductibles entre sí”.

La preocupación de RCO se centra en las condiciones en que las jerarquías condicionan los procesos de interlocución intercultural. Se torna imperiosa una democratización de las relaciones para que la inteligibilidad, la verdad y la veracidad otorguen validez a un diálogo que, de otra forma, estaría regido exclusivamente por las reglas de un discurso hegemónico. Hay por ello una doble relevancia de la hermenéutica: por un lado, para un conjunto de consideraciones epistemológicas; por el otro, para considerar otra cara de los procesos de comprensión, aquellos que involucran situaciones interculturales.

Esta obra de RCO tiene una enorme relevancia para promover debates teóricos, epistemológicos y metodológicos. Es una obra escrita a contracorriente, cuando aún estaba en auge una concepción posmoderna simplificadora. RCO es un autor que busca equilibrios y construye complementariedades donde había oposiciones falsas (como en las dos teorías sobre el parentesco, de la alianza y de la descendencia). Por eso, procura el método de investigación y repone a la vez el momento no metódico. La pretensión de domesticar la realidad a través del método tiene un límite, afirma. Es aquello que Ricoeur llama “excedente de significación”, el cual solo puede ser aprendido por un

momento no metódico, que ilustra en la antropología a través del ejercicio de la “observación participante”. Ese es el camino vinculado a la relevancia de la hermenéutica, de la interpretación comprensiva, y al constante conflicto de interpretaciones (ver capítulo 4).

RCO propone aquí un recorrido para el trabajo del antropólogo. Ese recorrido comienza por el acto aparentemente más sencillo: mirar (capítulo 1). Sin embargo, es claro que se trata de un acto recargado, un acto que carece de ingenuidad, ya que existen múltiples *modos de mirar*. La mirada antropológica permite ver tanto como puede invisibilizar dimensiones, acciones, elementos. Captar la significación requiere incorporar el segundo acto: oír. Esto es una acción inherentemente dialógica, que no puede reducirse al poder que instituye la entrevista clásica. No por alguna concepción ingenua de la observación participante, sino porque el trabajo del antropólogo puede recorrerse como una problematización de toda ingenuidad de la mirada.

En efecto, los modos de mirar y oír están atravesados por los objetivos que se plantean, comenzando por el horizonte de la comprensión. La comprensión de ese *mundo otro* implica una serie de problemas que RCO aborda a lo largo del libro. Señalemos tres que resultan decisivos.

En primer lugar, RCO propone una concepción muy específica del estatuto comparativo de la antropología. Se trata no de una comparación en procura de regularidades y similitudes, sino de una *elucidación recíproca* de casos, mundos y situaciones. Así, la comparación es un requisito para la comprensión, en la medida en que una especificidad es incognoscible si no es como diferencia, como peculiaridad. En segundo lugar, el papel de los conceptos a los que hicimos referencia previamente. Y en tercer lugar, la cuestión de la ética y de los valores. En toda la obra de RCO la cuestión ética ocupa un lugar central. No puede mirarse sin horizonte ético, lo que constituye una obra en la que todos los intentos de relativización metodológica son el camino necesario para una comprensión y proyección de valores.

De allí la relevancia de la hermenéutica para la investigación del contacto. Porque el mundo contemporáneo es mucho más interétnico, friccional e intercultural que el de los años cincuenta. En este punto es que RCO realiza un trabajo original y cuidadoso para incorporar elementos claves de la hermenéutica al trabajo del antropólogo. Es la relevancia de distinguir, siguiendo a Gadamer, el preconcepto positivo y negativo, legítimo e ilegítimo; de diferenciar verdad y certeza, comprensión y mensurabilidad, lo metódico y lo no metódico (capítulo 4).

Por eso mismo, los aportes de RCO son claves para entender las dinámicas de esas relaciones, tanto los aportes de los años sesenta y setenta como los posteriores, en los que se inscribe este libro. Porque al retornar la cultura contra cualquier idea sustancialista y reificadora, RCO procura un desplazamiento crucial. No se trata solo de organización social, sino también de creencias, rituales, cosmologías. Pero no se trata de visiones del mundo en sí, sino en relación –siempre compleja– con otras visiones. Sus horizontes en intersección y el trabajo del antropólogo, que es aceptar el desafío de comprender no solo ambas perspectivas, sino también las relaciones entre ambas. Y eso exige, además, no solo estudiar alteridades, sino analizar el propio campo semántico en el cual el investigador está inserto (ver capítulo 6).

El RCO que conocí

Ojalá este libro permita interesar a los lectores en la última etapa del trabajo antropológico de RCO. Por eso, quise aprovechar esta oportunidad de presentar al público argentino a este gran maestro brasileño, que tuve el privilegio de que fuera mi propio maestro en el oficio de antropólogo, para señalar algunos elementos de su vasta obra. Una obra que requiere, aunque aquí solo lo hayamos hecho de modo muy preliminar, ser pensaba como una totalidad interrumpida. Una totalidad porque es una obra con etapas, en las cuales las influencias teóricas, las preocupaciones filosóficas y las respuestas etnográficas fueron variando. Interrumpida porque Roberto nos dejó de pronto, nos dejó escribiendo, nos dejó pensando, nos dejó antes de retirarse. Con gran sabiduría, incluso para atravesar esos años en que el padre, el fundador de la antropología moderna, seguía allí y algunas convivencias podían ser más complejas de lo que uno podría imaginar. Al mundo intelectual le resultan más sencillos los homenajes de aquellos que están ausentes.

Para aquellos que tuvimos el privilegio de conocerlo, RCO era mucho más que su obra. Enseñaba e impulsaba al trabajo a través de la conversación. Lo conocí durante la última década de su vida, y como alumno debía saber sus rutinas profesionales. Por las mañanas, desde temprano, leía especialmente textos de filosofía en su oficina del Campus Darcy Ribeiro de la Universidad de Brasilia, disponible para consultas de alumnos, con los que conversaba siempre animadamente. Era un profesor que provocaba el pensamiento, que escuchaba, que dialogaba. Era un creyente del trabajo antropológico riguroso. Allí dictaba también su clase semanal que giraba sobre los temas

de este libro, porque justamente lo conocí un mes antes de su publicación. Asistí a su lanzamiento, tan distinto de nuestras presentaciones argentinas, en las que nos detenemos a debatir los aportes e incluso pueden deslizarse críticas al trabajo en cuestión. En Brasil, en cambio, es habitual que sea solo una celebración, con una copa para brindar, una mesa con los libros y una fila para autógrafos. Allí quedó grabada su generosidad firmando para un “*amigo novo, colega, com as boas vindas*”.

Su elegancia en el hablar, su cordialidad, su buen humor y su solidaridad son recordados por todos quienes han escrito sobre él. Por las tardes, Roberto escribía en su casa, llevaba la antropología y los datos de campo a preguntas que trascendían la disciplina, mientras contaminaba con datos amazónicos y latinoamericanos los grandes debates de la filosofía. Estaba comenzando la escritura de su libro *Os diários e suas margens*, publicado en 2002, en el cual regresa a sus diarios de investigación etnográfica sobre los indios terêna y tükúna de los años cincuenta, para desarrollar reflexiones del profesor sobre su propio tiempo inicial en la antropología. Es un diálogo entre la mitad del siglo y el cambio de siglo, un diálogo entre aquellas experiencias y sus análisis de la etapa de madurez, un trozo de autobiografía que provoca reflexiones teóricas.

Todavía recuerdo que en una ocasión viajé a Brasilia para realizar un examen especial del doctorado, que implicaba responder preguntas en tres días sobre toda la bibliografía del doctorado. Yo había viajado con cajas repletas de fotocopias, para encerrarme a escribir las respuestas. Roberto se enteró de esto después de mi examen y consideró que era una locura viajar con toda esa bibliografía, especialmente porque le podría haber pedido a él mismo cualquier texto que yo no tuviera a mano. Su crítica amistosa era sencillamente que yo no había contado con su ayuda en el acceso a la bibliografía. Lo que me decía era que él estaba más cerca de mí de lo que yo podía imaginar.

Tuve el placer de poder invitarlo a Buenos Aires, a un seminario que organicé en 1999 junto con otra de mis maestras, Elizabeth Jelin. Roberto vino a comentar los trabajos etnográficos presentados sobre zonas de fronteras políticas. Nos preguntábamos hasta qué punto la “fricción interétnica” funcionaría en fronteras internacionales. Fue impactante en aquel momento la meticulosidad con la cual leyó y analizó catorce textos presentados, poniéndolos en perspectiva (Cardoso de Oliveira, 2000).

En ese contacto personal, Roberto derramaba enseñanzas del oficio del antropólogo que quisiera recordar brevemente. Él había sido miembro

del jurado de mi tesis de maestría, y cuando discutíamos mi proyecto, al revés de una creciente tendencia actual, él acentuaba la discontinuidad entre una y otra instancia. La investigación que ahora él estaba comenzando a orientar era un desafío nuevo. El autor de obras cruciales para los temas de identidad, cuando escuchaba esa palabra, que se había puesto de moda, sentía cierta molestia. Comentaba que un alumno –nunca mencionaba nombres– le había propuesto estudiar “la identidad de los x”, y él simplemente decía que eso no era una pregunta antropológica ni un tema de investigación. La elegancia no implicaba andar con rodeos.

Cuando tuve que definir cuestiones de mi trabajo de campo y evaluar diferentes posibilidades, él descartó una de las alternativas, afirmando que “lo primero es la seguridad del investigador”, porque “la antropología necesita etnógrafos, no héroes”. Cuando los primeros borradores de mi tesis llegaron a sus manos me criticó por escribir de modo “prolixo”, que en portugués significa usar más palabras de lo que es necesario. Fue con esa crítica que comencé a aprender que es más difícil ser breve que innecesariamente extenso.

Mis alumnos heredan hoy muchas de estas críticas y sugerencias. En cambio, necesito retraducir un diálogo que tuvimos un año antes de la defensa de mi tesis y que creo recordar de memoria:

—Vos tendrías que escribir tu tesis —me dijo— en seis meses y aprovechar el resto de la beca para escribir artículos o un libro.

—¿Cómo voy a escribir la tesis en seis meses? No puedo.

—Yo escribí mi tesis en seis meses.

—Bueno, pero yo no soy Roberto Cardoso de Oliveira.

—Bueno, cuando yo lo hice tampoco era Roberto Cardoso de Oliveira.

Les cuento a mis estudiantes historias como esta. Porque a pesar de que yo no escribí mi tesis en seis meses y los tesistas que he dirigido tampoco, hay lecciones importantes en cada anécdota de Roberto. Él estaba explicando que devino RCO, no nació RCO, en el sentido que adquirió como nombre central de la antropología.

También recuerdo muy bien lo que me dijo después de aprobar la última versión de las conclusiones: “Mi tarea como orientador concluye cuando tengo la certeza de que la tesis será aprobada”. La tesis fue aprobada tras el extenso debate ritual brasileño que se extiende por cuatro horas. El tesista habla por treinta minutos y luego un jurado habla por treinta minutos y el tesista responde por otros treinta y así sucesivamente. En la reunión para preparar la defensa yo le había dicho a Roberto que no iba a usar 30 minutos

para responder a cada jurado, que si podía hacerlo en menos sería más breve. Y él me indicó que no, que debía extenderme durante todos los treinta minutos porque si no el jurado creería que yo me había quedado sin argumentos. Esa noche, para mí, sería inolvidable, porque Roberto organizó, no se sabe bien por qué motivo, una cena en su casa, y con mis profesores y algunos compañeros que me pidió que invitara propuso un brindis por mi doctorado.

Todos esos gestos pertenecen a una cultura. Para comprenderlos es necesario entender que Roberto disfrutaba de la conversación, del disenso, de establecer relaciones no instrumentales. Relaciones de afecto y conocimiento. De aquella cultura en el mundo competitivo e individualista de hoy solo quedan “sobrevivencias”. Me alegra pensar que Roberto, como también Aníbal Ford, me hayan permitido –como hoy Néstor García Canclini– hacer la operación metodológica tan criticada del *como si* para poder acceder a un mundo que se desvanece con la carrera por los *papers* y la lógica del multiempleo.

Me explico: cuando el programa de la antropología era rescatar las sobrevivencias culturales del proceso de occidentalización, los etnógrafos se enfrentaban al pequeño problema de que siempre llegaban a sociedades a las cuales Occidente ya había “contaminado”. Para guardar registro supuestamente “puro” de esa cultura otra, sus descripciones insistían en describirlas *como si* estuvieran siendo vistas y analizadas antes de la llegada occidental. Eso no solo reificaba y exotizaba al otro, también ocultaba las relaciones coloniales e interétnicas. Roberto fue protagonista de la generación que se enfrentó a ese *como si*, invitándonos a mirar las relaciones realmente existentes. Pero, en términos históricos y nacionales, Roberto perteneció a una vida universitaria muy distinta a la mía. Es interesante *pensar* esa relación como intercultural, no solo porque permite el juego de las diferencias, sino porque es solo de las diferencias que uno aprende.

Conocí a un verdadero maestro que ampliaba los límites del trabajo antropológico. Roberto hacía él mismo con su trabajo meticuloso lo que le pedía a sus estudiantes. Lo escuché explicar con generosidad los aportes que los distintos antropólogos brasileños habían realizado a la disciplina y a la comprensión de las sociedades indígenas, de la sociedad brasileña y latinoamericana. Su curiosidad nunca dejó de mirar los mundos indígenas y sus transformaciones, ni los desplazamientos de la antropología nacional y mundial, ni los grandes debates filosóficos que la trascendían y de los cuales no podía estar ajena. Roberto es la contracara de aquellos que desprecian el aporte de las otras ciencias sociales. Ese insaciable placer por

el conocimiento y esa amplitud de miras lo llevaron a la vez a ser defensor tanto de la antropología como de la interdisciplinariedad. La última etapa de su vida y de su obra no es comprensible sin captar la importancia que él le daba al diálogo fructífero con las otras disciplinas.

Al inicio de este estudio preliminar preguntamos cuáles son las relaciones entre la antropología y la filosofía. No nos preguntamos por eventuales carencias de la segunda sin la primera. Solo constatamos que todo trabajo antropológico y específicamente etnográfico está filosóficamente constituido. En la medida en que no puede mirarse sin un *modo de mirar*, toda sensibilidad y toda escritura dialogan consciente o inconscientemente con diversas tradiciones de pensamiento. De allí emergen dos ambiciones antropológicas que este libro condensa de modo ejemplar. La ambición de traducir, no ya desde ese mundo otro a nuestro mundo sino desde la antropología a los debates filosóficos, los aportes que introduzcan tensiones productivas. Percíbase con cuidado que RCO no reduce nada a la fricción, pero no desea desplegar ningún horizonte conceptual ni interpretativo al cual las tensiones le resulten ajenas. La conflictividad aparece como constitutiva de la teoría, porque es constitutiva de la sociedad y de la cultura.

La segunda ambición de la antropología que este libro reivindica, en especial en sus capítulos 9 y 10, es que aquello pensado pueda tener impacto para comprender la dinámica social desde otro punto de vista y, por lo tanto, para transformar las propias condiciones de las relaciones existentes y de los poderes hegemónicos. De ahí que la pregunta por los “requisitos de pretensión de validez” de una comunicación intercultural implique, en América Latina, un “acto de habla” (en el sentido de Dussel) de los indígenas y subalternos. Es decir, implica reducir las desigualdades entre las partes que se supone que pretendemos que intersecten sus horizontes, sus conmensurabilidades. En otras palabras, solo hay diálogo cuando las desigualdades históricas son cuestionadas y se instituye una relación de nuevo tipo.

Ojalá los lectores puedan encontrar en estas páginas que siguen al menos algunas de las enseñanzas que Roberto Cardoso de Oliveira legó para el trabajo del antropólogo y para el pensamiento social. Uno de los hijos de Roberto y Gilda, Luis Roberto Cardoso de Oliveira, es hoy uno de los antropólogos más destacados en Brasil. Quiero agradecerle sus comentarios sobre este texto y que me haya regalado en su último mensaje la siguiente frase: “Tengo la certeza de que al propio RCO le habría gustado mucho leer su prólogo”. Un mundo en red, donde la comprensión es una posibilidad.

Bibliografía

- Barth, F., *Los grupos étnicos y sus fronteras*, México, Fondo de Cultura Económica, 1976.
- Bartolomé, M., “Roberto Cardoso de Oliveira: un antropólogo fiel a sí mismo y a su oficio”, introducción a Cardoso de Oliveira, R., *El indio y el mundo de los blancos*, México, Ciesas-Universidad de Brasilia, 2014.
- Cardoso de Oliveira, R., *Os diários e suas margens*, Brasilia, Universidad de Brasilia, 2002.
- “Epílogo”, en Grimson, A. (comp.), *Fronteras, naciones e identidades*, Buenos Aires, Ciccus-La Crujía, 2000, pp. 321-332.
- *O Índio e o mundo dos brancos*, San Pablo, Unicamp, 1996.
- *Etnicidad y estructura social*, México, CIESAS, 1992.
- Chakrabarty, D., *Provincializing Europe*, Nueva Jersey, Princeton University Press, 2000.
- Corrêa, M., “An Interview with Roberto Cardoso de Oliveira”, en *Current Anthropology*, vol. 32, n° 3, pp. 335-343, 1991.
- Hermitte, E. y Leopoldo, B., *Procesos de articulación social*, Buenos Aires, Amorrortu, 1977.
- Merenson, S., *Los peludos. Cultura, política y nación en los márgenes del Uruguay*, Buenos Aires, Gorla, 2016.
- Pacheco de Oliveira, J., “¿Una etnología de los ‘indios misturados’? Situación colonial, territorialización y flujos culturales”, en Grimson, A.; Lins Ribeiro, G. y Semán, P., *La antropología brasileña contemporánea*, Buenos Aires, Prometeo, 2004.
- Ramos, A. R., “Por una antropología ecuménica”, en Grimson, A.; Noel, G. y Merenson, S., *Antropología ahora*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2011, pp. 97-124.
- Stavenhagen, R., “Estratificación social y estructura de clases”, en *Revista de Ciencias Políticas y Sociales*, año VIII, México, 1962.
- Viveiros de Castro, E., “Etnología Brasileira”, en Miceli, S. (org.), *O que ler na ciencia social brasileira (1970-1995)*, Antropología (vol. I), San Pablo, Editora Sumaré, ANPOCS. Brasilia: CAPES, 1999, pp. 109-223.

