

La situación etnográfica como una tríada⁶

El capítulo desarrolla una revisión crítica de los viajes etnográficos que el etnólogo alemán Curt Unckel —o Nimuendajú, según el nombre que le fue adjudicado por los indígenas— realizó a las aldeas ticuna de la selva amazónica brasileña. Se examinan fuentes primarias que documentan lo acontecido en esas experiencias, que se enmarcan en una reflexión sobre el ejercicio etnográfico, el cual debe ser comprendido a partir de las interacciones complejas que lo constituyen y que, con creces, superan la clásica dualidad investigador-investigado. En el caso de Nimuendajú, su aproximación a lo indígena se vio atravesada por los intereses y valoraciones de los jefes de la explotación cauchera; estos decían que la selva no estaba habitada por «indios», sino por «caboclos» que pertenecían a algún barracón.

Introducción

En la primera mitad del siglo xx, la antropología se consolidaba como disciplina académica y actividad profesional en Inglaterra, Estados Unidos y Francia⁷, creando cátedras universitarias y formando equipos de investigadores que se volcaron al estudio de otros continentes, sobre todo al África y al Pacífico. Mientras tanto, en Brasil, el estudio sobre los pueblos y culturas autóctonas fue monopolizado casi enteramente por un único investigador, quien, a pesar de no seguir una trayectoria estrictamente académica, produjo una obra impresionante y se convirtió en una importante referencia nacional e internacional: Curt Nimuendajú.

6 La versión en español de este artículo, originalmente en portugués, fue preparada por Sol Montoya Bonilla, profesora del Departamento de Antropología de la Universidad de Antioquia. Se respetó el criterio del autor, quien ofrece traducciones de citas en inglés —las cuales conserva intactas en sus párrafos— al castellano en los pies de página.

7 Véanse Stocking Jr. (1968 y 1984a) y Kuper (1973).

El alemán Curt Unckel llegó a São Paulo en 1903, tenía 20 años y formación escolar apenas básica. Con pequeñas interrupciones, vivió en aldeas de indios guaraníes en el oeste paulista, de 1905 a 1907. Algunos años después, entre los guaraní de Mato Grosso, recibió en bautismo el nombre de «Nimuendajú» (que significa «aquel ser que cría o hace su propio hogar»), el cual incorporó como un sobrenombre. De 1905 a 1945, visitó más de 40 pueblos indígenas localizados desde Rio Grande do Sul a Amapá, de un extremo a otro del país, con lo que se convirtió en el mayor etnógrafo y conocedor directo de las culturas y lenguas indígenas existentes en Brasil. Con base en sus propias investigaciones, elaboró un mapa etnolingüístico de ese país, importante instrumento de consulta, disponible durante muchos años en los archivos del Museo Nacional, y más tarde editado como libro, en 1981. Produjo una extensa obra, que incluye desde relatos de viaje (elaborados para el SPI) y registros lingüísticos y etnográficos (publicados en revistas especializadas de Francia y Alemania) hasta capítulos (como los escritos para el importante *Handbook of South American Indians*, editado por Julian Steward entre 1945 y 1948). Con el apoyo y la supervisión de Robert Lowie, escribió diversas monografías sobre los pueblos gê de Brasil central, encomendadas y editadas en inglés por la Berkeley University. Falleció en 1945, en una expedición a una aldea ticuna del Alto Solimões (Amazonas), sobre la que acababa de escribir su última monografía, que sería traducida al inglés y publicada en 1952 por la Berkeley University.

El objetivo de este texto es focalizar la investigación de Curt Nimuendajú entre los ticuna, enmarcándola en una sucesión de situaciones etnográficas; o sea, proceder a una *etnografía de la situación de investigación*, intentando aprehender los patrones de interacción, las expectativas y las creencias que se derivan de esta relación.

El trabajo de campo como objeto de análisis

Desde la clásica monografía de Malinowski sobre las islas Trobriand, *Argonauts of the Western Pacific* (2014 [1922]), se fue conformando un patrón narrativo en el que las condiciones concretas de la investigación antropológica fueron sistemáticamente omitidas. La narrativa fue desprovista de su

sujeto real, sustituido por un personaje de ficción («el etnógrafo»), que procedía con el rigor de la ciencia occidental: situando la observación directa en el primer plano, describiendo las creencias y las costumbres con la máxima objetividad, y desconfiando de las teorías y las generalizaciones de los nativos. El ejercicio de la etnografía era pensado solo en tanto instrumento de aprehensión de informaciones, buscando establecer con las técnicas de investigación las condiciones de limpidez del «espejo». La descripción de situaciones etnográficas se transformaba en mera reiteración de un deber ser profesional, en el que las normas eran, supuestamente, puestas siempre en práctica. Era como si el etnógrafo pudiera volverse invisible entre los nativos, correspondiendo al sujeto de la etnografía, es decir, entrar en el espacio de lo anecdótico (que le permitía hablar de las dificultades y desencuentros de la investigación) y de una emoción menor y controlable.

Todas las *performances* culturales observadas debían estar referidas exclusivamente al universo de los nativos —los demás blancos que interactuaban con ellos solamente aparecían en los agradecimientos, en notas de pie de página o en descripciones fortuitas—. La recomendación era que el etnógrafo debía alejarse de ellos; sin embargo, esto no significaba, de ninguna manera, una contraposición de intereses, pues la «neutralidad científica» de la investigación es reiterada como esencial; esto es, su finalidad es comprender la realidad observada y no interferir en ella⁸.

Al inicio de los años 80, los antropólogos llamados «interpretativos» produjeron una revolución en la concepción del trabajo de campo. Se destacó el carácter parcial y relativo de las teorías explicativas, y las etnografías fueron redescubiertas en cuanto narrativas (Marcus y Cushman, 1982). Las interpretaciones de la sociedad y de la cultura, elaboradas por un especialista nativo, fueron revalorizadas y se convirtieron muchas veces en la vía privilegiada del abordaje etnográfico. Las colectividades estudiadas pasaron a ser descritas como integradas por nativos singulares, regidos igualmente

8 Malinowski (1938 y 1949), como uno de los padres fundadores de la disciplina, no propone solamente ese modelo, sino que en sus últimos trabajos avanzó en una nueva dirección, que aplicaría a las sociedades del continente africano. La investigación antropológica debería perder su carácter atomizado, admitir trabajos en equipo e incorporar estudios interdisciplinarios, asumiendo como directriz de la investigación problemas de naturaleza práctica. Sin embargo, la reacción de sus pares fue encuadrar esta propuesta como una preocupación puramente administrativa, dentro de una diferenciación entre conocimientos prácticos y teóricos. Pels y Salemink (1999) ven en eso una tendencia a la valorización de la llamada ciencia «pura», en oposición a la ciencia «aplicada».

por la afectividad y por la razón, personajes densos que oscilaban entre estrategias sociales y dilemas existenciales (Crapanzano, 1980). El énfasis fue puesto en la descripción de una relación (individualizada) entre dos subjetividades: la del etnógrafo y la del nativo. Saliendo de una anterior condición de invisibilidad, el antropólogo logró integrarse casi enteramente a la escena. En el trabajo de campo, el etnólogo aparecía como un disparador de relatos, aquel que producía los datos y seleccionaba los registros, mientras en el escritorio era un autor que engendraba narrativas y componía una ficción (interpretativa).

El objetivo de este artículo es presentar una vía de abordaje a las preocupaciones formuladas en las dos vertientes mencionadas⁹. Un comentario iluminador de Pierre Bourdieu (1966) puede ayudar a introducir la cuestión; él menciona que la sociedad de artistas y eruditos creó para sí misma una categoría especial de entendimiento —como una noción de genio creador—, que le otorgó un privilegio que negaba las demás sociedades humanas, cuyas producciones simbólicas deberían ser explicadas por determinaciones materiales que resultaban de las relaciones sociales cotidianas y de las leyes y normas que las gobiernan. Más que inventar instrumentos nuevos, se trata aquí de aplicarlos en forma consistente y crítica, teniendo una postura vigilante en cuanto a las autorrepresentaciones y a las especificidades que los propios investigadores acostumbran propagar. Las técnicas por las cuales la antropología viene estudiando a los viajeros, misioneros y administradores poseen un gran potencial heurístico¹⁰, y deben ser aplicadas igualmente a la descripción y el análisis de la situación etnográfica.

Al hablar de situación etnográfica, estoy proponiendo recuperar al etnógrafo en cuanto actor social efectivo, localizándolo dentro de una red de relaciones de fuerza y de sentido, donde el campo de lo observado y de lo registrado depende de opciones realizadas en múltiples escalas y contextos, y opera en reacción a las expectativas e iniciativas de los indígenas y de los demás actores presentes en el proceso de realización de una etnografía¹¹.

9 Sobre todo, de la segunda, en la cual el diálogo se profundiza menos como contraste y más como transformación.

10 Véanse por ejemplo Comaroff y Comaroff (1991 y 1992), Thomas (1994), Clifford (1989) y Fabian (1996 y 2000).

11 En dos ocasiones anteriores (Pacheco de Oliveira, 1994a y 1999) me serví ya de ese instrumento para analizar eventos y personajes de la historia reciente de los tucuna.

La forma de abordaje propuesta

En la investigación propuesta aquí, un punto de partida fue la sugerencia de Jean-Paul Dumont (1978) de abordar la situación de campo como un «texto interactivo» (pp. 4-5), estableciendo una aproximación entre el investigador-actor y el narrador-actor. La investigación de campo no es un proceso equilibrado de convivencia, un proceso simétrico de acomodación social. Si el proceso interactivo es descifrado y concluido por el antropólogo, que en gran medida direcciona y controla la relación con los nativos, cada acto realizado se inserta en una especie de plano de vuelo —al que Dumont llama «pretexto»—, establecido por el investigador como una interacción precisa.

El método de abordaje, sin embargo, está más referido a una lectura específica de la noción de *situación social* (Gluckman, 1940), que implica una reelaboración de la noción de ese instrumento analítico¹². El camino para relativizar la autorrepresentación del etnógrafo —en cuanto sujeto colectivo e integrante de la «comunidad científica»— no se agota en apuntar las representaciones que los nativos elaboran sobre él. Es necesario abordar la situación de campo como un proceso de interacción dirigida, en el cual acciones, creencias y expectativas, por más heterogéneas y divergentes que sean en su origen, se articulan y refieren en función de su contemporaneidad o secuenciación. Paso, así, a explicitar algunos de los presupuestos de este abordaje: el primer aspecto por subrayar es que, como se piensa la formación de sentido exclusivamente según una perspectiva sistémica, que procede siempre a la remisión a estructuras abstractas en que cada signo figuraría de modo coherente e integrado, no se consigue escapar de un análisis reduccionista del contacto interétnico¹³. No se trata tan solo de considerar que cada evento o persona tienen un significado diferente para lectores provistos de códigos distintos. El estudio de la interacción entre actores de culturas diversas no puede limitarse a buscar las intenciones y significados de cualquier acto remitiéndolo a contextos que presentan homogeneidad y consistencia interna. Una vez iniciado el proceso interactivo, otras fuerzas —además de la motivación cognoscitiva del investigador— son puestas en juego, con lo que se establecen nuevos constreñimientos y

12 Véase Pacheco de Oliveira (1988).

13 Para una crítica de esto, véase Pacheco de Oliveira (1988, pp. 263-265).

direcciones para el proceso. También las acciones consecutivas del investigador pasan a articularse en respuesta a las acciones y reacciones de otros actores sociales, y la situación de investigación se define de manera múltiple por los actores presentes, inscrita en otros campos y procesos sociales cuyos límites y dimensiones pueden traspasar en gran medida las definiciones de la situación dadas por el antropólogo.

El segundo precepto es dar voz a los otros actores presentes en la situación etnográfica, no solamente al recuperar las representaciones que los indios elaboran sobre la investigación y el antropólogo, sino también al incluir las interferencias en la situación etnográfica que otros actores (no-indios) tengan sobre aquella relación y las propias condiciones de observación. En otros términos, las conductas e intercambios simbólicos solo pueden ser comprendidos adecuadamente cuando no permanecen restringidos y fragmentados en un único par de actores sociales —el investigador y el nativo—, y pasan a operar como parte de una red más amplia de relaciones, no siempre locales. Sin recuperar analíticamente el contexto social en su densidad efectiva e interrelación, jamás será posible recobrar las constricciones y posibilidades de la situación etnográfica. En el análisis a seguir sobre la situación de investigación de Curt Nimuendajú entre los ticuna, se hace absolutamente necesario tener en consideración, por lo menos, la intervención de un tercer elemento: los otros «blancos» que igualmente interactúan con los indígenas. No hacerlo sería volverse prisionero de las descripciones basadas en autorrepresentaciones de los investigadores o del lenguaje del exotismo —como un atributo de una alteridad radical y absoluta—.

En tercer lugar, es necesario abordar la situación de campo como un proceso de interacción en el que acciones, creencias y expectativas se articulan en función de su contemporaneidad y su secuencia. En una explicación de esa naturaleza, el eje cronológico tiene fundamental importancia, pues normas, creencias y expectativas deben ser abordadas en un análisis genético que las trate como hechos sociales en constitución y no como simples actualizaciones de códigos anteriores.

Un cuarto aspecto por investigar es cuándo, dónde y cómo el antropólogo se constituye en un factor de cambio efectivo. Tratando con poblaciones tribales y sociedades en pequeña escala, el antropólogo no puede, de manera alguna, ser considerado como alguien cuya presencia trae consecuencias nulas

o irrelevantes frente a las condiciones de vida anteriores de los nativos¹⁴. Realzar los diversos impactos sociales que derivan de su presencia es una clave importante para la reflexión propuesta.

Cuatro situaciones etnográficas

Nimuendajú realizó cuatro viajes a las aldeas ticuna. La primera vez que estuvo en el Alto Solimões fue en noviembre de 1929, por un periodo corto, cuando visitó a los indios localizados en la boca de los *igarapés* («caños») Caldeirão (Belém) y São Jerônimo. Con base en eso, preparó un pequeño informe para el SPI, el cual fue publicado como artículo en Alemania (Stuttgart) en el año siguiente. Este arroja algunos datos básicos sobre demografía y localización, que describen la cultura material y las características elementales de la organización social, y comprenden también una lista de palabras y algunos mitos.

En el segundo viaje, realizado en 1941, estuvo entre los ticuna por un periodo de seis meses; en tanto, en el tercero, ocurrido al año siguiente (1942), permaneció allí por cinco meses. Su monografía, redactada en 1943 en Belém do Pará y publicada por Robert Lowie en 1952, incorpora los datos de los tres viajes; sin embargo, la mayoría de las informaciones provienen de los dos últimos, en los cuales el autor contabiliza once meses de trabajo de campo (Nimuendajú, 1952, p. 10). En el texto hay pocas indicaciones sobre el desarrollo de la investigación, y no hay una especificación en cuanto a sus desplazamientos entre los ticuna, al acontecimiento directo o al tiempo de permanencia en cada lugar. Por menciones escasas hechas a sus principales informantes, es posible suponer que algunos grupos locales fueron privilegiados frente a otros en sus investigaciones.

En cuanto al apoyo financiero que permitiría la ejecución de los viajes, no hay una información segura con excepción de la inicial, vinculada al interés del SPI de promover un reconocimiento de los grupos indígenas del Amazonas antes de iniciar allí sus acciones indigenistas. Se sabe tan solo que, a diferencia

14 James Clifford (1980), al estudiar el impacto del trabajo etnográfico de Leenhardt sobre sus informantes, observa: «It is condescending and false to assume that only the ethnographer derives knowledge about custom from fieldwork collaboration, or that the texts and interpretations so constituted are meaningful only to the author of the eventual ethnography» (p. 528).

de otros trabajos de campo más extensos, realizados en la década de 1930 y viables por el financiamiento obtenido a través de la mediación académica de Robert Lowie, ese no fue el caso de la investigación ticuna —aunque más tarde la monografía que resultó de ella vino a ser publicada igualmente por la University of California Press—. La monografía sobre los ticuna fue la única escrita por Nimuendajú en portugués. En virtud del alineamiento de Brasil durante la Segunda Guerra Mundial, las personas de origen alemán, ya naturalizadas —era el caso de Nimuendajú— o solamente descendientes, eran objeto de vigilancia especial por parte de las autoridades brasileñas. Los amigos de Nimuendajú habían logrado asegurar, conjuntamente con las autoridades, la continuidad de su trabajo de campo; entretanto, el etnólogo pasó a hacer sus registros directamente en lengua portuguesa. Aunque eso modificase su anterior hábito de redactar en alemán, es de suponer que no le produjo inconvenientes serios a quien residía en Brasil desde hacía más de cuatro décadas y tenía el oído extremadamente agudo para el estudio de las lenguas indígenas.

De su cuarto viaje no hay registro escrito, porque su cuaderno de campo no fue encontrado entre sus pertenencias¹⁵. Nimuendajú falleció en el *igarapé* de Rita, en casa de su informante Nino, bajo circunstancias no del todo claras a pesar de haberse intentado, por parte de sus amigos y del SPI, saber lo realmente acontecido.

Las fuentes

La base documental utilizada en este texto es bastante heterogénea. Por un lado, realizando mi propio trabajo de campo entre los ticuna¹⁶, pude escuchar en los *igarapés* São Jerônimo y Rita, en 1981 y 1983, algunos relatos sobre Curt Nimuendajú; en su mayoría, contados por yernos, hijos y sobrinos de sus principales informantes, respectivamente, Calixto Dauerücü¹⁷ y

15 Véase Nunes Pereira (1980, p. 448).

16 Para las palabras ticuna, fue utilizada la grafía adoptada en Pacheco de Oliveira (1988). En la transcripción de documentos antiguos, la ortografía fue actualizada.

17 Calixto era hijo de una indígena ticuna y un blanco de la familia Weil, de ascendencia alemana y que se estableció en las vecindades de la localidad llamada hoy Santa Rita do Weil. Su abuelo materno, que era un prestigioso chamán en el *igarapé* São Jerônimo, lo crió desde pequeño, enseñándole las tradiciones ticuna e incorporándolo —por adopción ritual— a la nación de los *mutum*. Según Nimuendajú, era el mejor conocedor de mitos, de rituales y de la cultura material. Hoy los habitantes

Nino¹⁸, ambos fallecidos hacía más de una década. Sin embargo, mis interlocutores eran muy jóvenes cuando fueron realizadas las investigaciones de Nimuendajú —que con frecuencia reproducían impresiones y conversaciones de adultos—. Es notable cómo, a pesar de un lapso de 40 años, las descripciones eran siempre vitales y consistentes, y registraban escenas de una familiar cotidianidad. Cabe destacar, en especial, lo detallado de las explicaciones sobre las circunstancias de su muerte¹⁹. Entrevistas realizadas con el cauchero Quirino Mafra y su hijo Benedito, con el etnógrafo Nunes Pereira y empleados locales y regionales del SPI, complementan ese panorama.

Muchas informaciones relevantes para caracterizar las condiciones concretas del trabajo de campo provienen de cartas encontradas en los archivos del Departamento de Antropología del Museo Nacional, en el centro de documentación etnológica del Museo del Indio y en los archivos del Conselho de Fiscalização das Expedições Artísticas y Científicas no Brasil, reunidos en el Observatório Nacional. También fueron consultados artículos, conferencias y libros que componen la bibliografía publicada sobre Curt Nimuendajú. Si en sus obras sobre los ticuna son escasas las informaciones sobre sus condiciones de campo; por otro lado, Nimuendajú emite juicios claros sobre los indios y los «civilizados», como son llamados los blancos en la región; juicios que tan solo reiteran —a veces, con las mismas palabras— opiniones expresadas en cartas o informes. Debido a la trayectoria singular de Nimuendajú, el «filtro teórico», dado por los patrones de narración impuestos por la vía académica de la que habla Dumont (1978), no anula informaciones en forma tan selectiva como ocurre en la mayoría de las etnografías.

En lo concerniente a la contextualización histórica y cultural, fue utilizada extensamente la bibliografía sobre los ticuna, en especial los propios trabajos de Nimuendajú (1948, 1952 y 1982), de Cardoso de Oliveira (1964) y mi investigación sobre su historia reciente (Pacheco de Oliveira, 1988). Además

de Vendaval se refieren a él como a un destacado *tuxaua*. Es interesante anotar que todos sus descendientes por línea materna, aunque son miembros de la nación de *mutum* —en la denominación ticuna—, adoptan una nominación en portugués, una corrupción de su nombre («Calixto Vêu»), como un sobrenombre.

18 Nino Ataíde, habitante del *igarapé* de Rita, fue el informante ticuna que mantuvo un contacto más prolongado con Nimuendajú, pues lo hospedó en sus tres últimos viajes. Hoy también es referenciado en la memoria indígena como un influyente *tuxaua*.

19 Las versiones de los ticuna actuales sobre la muerte de Nimuendajú están extensamente transcritas y comentadas en Pacheco de Oliveira (1986, capítulo vi).

de eso, algunos ejercicios de comprensión de situaciones análogas (Dumont, 1978; Clifford, 1980; Bensa, 1985) propiciaron una base comparativa y ayudaron en la dirección del análisis. Los hechos e ideas centrales surgen también del desarrollo, con especificación y profundización, de interpretaciones elaboradas en estudios anteriores (Pacheco de Oliveira, 1986, 1994a y 1999).

Dos situaciones contrastantes

La primera visita de Nimuendajú a los ticuna estuvo marcada por su brevedad y limitación: estuvo en la región durante 15 días, conociendo tan solo grupos locales que vivían en la proximidad de la sede de las caucherías Belém y Vendaval. Eso se reflejó en sus registros sobre la relación entre los indígenas «caboclizados»²⁰ y sus patronos. Al hablar de la cauchería São Jerônimo, verifica con satisfacción «la cordialidad entre la familia del “patrón” y la de los indios» (Nimuendajú, 1982, p. 204). En Belém do Solimões, sus observaciones alejan cualquier idea de pobreza o de explotación de los indígenas por sus patronos, pues se subraya que los ticuna disponían de ropa, herramientas y otras mercancías más necesarias. Indica que el arrendatario prohibía que su capataz u otros trabajadores blancos sometieran a los indios a malos tratos o irrespetaran a sus familias. La observación parece incluso contrariar la lógica del sistema de endeude, pues afirma que los indios no debían nada al barracón y que recibían siempre un salario en dinero (p. 203).

Destaca el carácter «manso y pacífico, incluso sumiso» de los ticuna, resaltando que son «amables y hospitalarios» y que manifiestan notable honestidad (pp. 193 y 204). Tal postura se modifica enteramente con el consumo de bebidas alcohólicas: «El peor vicio de los ticuna, casi su único vicio, es la embriaguez [...]. Borrachos, se vuelven insolentes y peligrosos» (pp. 193-194). Expresa su satisfacción por la posición del arrendatario de ese entonces de Belém do Solimões, quien intentaba reducir las «rações [sic] de cachaça»²¹, modificando el hábito del antiguo propietario y contraponiéndose a los indios, que lo acusaban de «mesquinharía» (p. 203). En lo concerniente a las relaciones

20 Sobre la ideología del «caboclisto», por la cual los indígenas se piensan según la óptica del blanco, véanse Cardoso de Oliveira (1964, p. 104) y Pacheco de Oliveira (1988, p. 130).

21 El término *ração*, usado aquí por Nimuendajú, habitualmente se aplica solo a los alimentos y productos de primera necesidad. Como se podrá percibir más adelante, hay una intención irónica, que llama la atención sobre el sistema de control y de pago de los indios vigentes en las caucherías.

interétnicas, el problema principal sería la interferencia de los patrones en las costumbres sociales y religiosas de los indios. Nimuendajú recuerda que un antiguo patrón llegó a prohibir la celebración de los rituales, señalando la constancia en las fechas y formas de las ceremonias, tanto en las escogencias matrimoniales como en la constitución de las familias.

Las consecuencias prácticas de este viaje de Nimuendajú fueron pocas. En el mes siguiente (diciembre), el informe de viaje fue dirigido a la inspección del SPI en el Amazonas y fue incluso adjuntado como anexo al informe de 1929 de la primera inspección del SPI. El comentario de Nimuendajú de que esta institución era desconocida enteramente por los indígenas y los blancos de la región, a pesar de la existencia nominal de un delegado de los indígenas que «no hizo ninguna de sus funciones», llevó al inspector Bento M. Pereira de Lemos, jefe del SPI del Amazonas, a viajar en mayo del año siguiente al Alto Solimões acompañado de un fotógrafo. Fue directamente a Belém do Solimões, donde el delegado había reunido la mayor cantidad posible de indígenas; el inspector quedó bien impresionado del estado físico y sanitario de aquellos indígenas, e informó que «elogiaron al delegado, con quien se mostraron muy amistosos [...]. No se me informó de ningún caso de violencia cometida por personas civilizadas contra estos salvajes» (Informe anual del primer inspectorado del SPI, 1930/1931). Además de la promesa de donación de hachas, terciados y hornos, no hubo resultado alguno desde el punto de vista indigenista.

El segundo viaje de Nimuendajú tuvo un carácter completamente diferente. Su intención era hacer una investigación minuciosa, que culminase en la elaboración de una monografía similar a las que hiciera con los apinajé, xerenté y timbira occidentales por encomienda de la Berkeley University, y publicadas bajo la supervisión de Robert Lowie. La falta de dotación específica para la investigación con los ticuna no fue un factor suficiente para inviabilizar su trabajo: obtuvo un pequeño auxilio del Museo Nacional para formar una colección de objetos de cultura material, con el cual realizó una documentación sobre la fabricación de curare.

Estuvo en la región por un periodo de casi seis meses; llegó el 22 de febrero de 1941 y salió a mediados de agosto. En carta fechada del 3 de agosto a doña Heloísa Alberto Torres, directora del Museo Nacional, indica que visitó con retardo los principales *igarapés* y grupos locales de la región, mencionando explícitamente a Umiriaçu, Tacana, Caldeirão (Belém), São Jerônimo, Rita y

el río Jacurapá. No especifica el tiempo que pasó en cada lugar. Destaca solamente los dos meses y medio, del 22 de abril al 7 de julio, en que vivió en el *igarapé* São Jerônimo con Calixto, el cual dice ser el único ticuna en Brasil que todavía sabe preparar curare —del cual Nimuendajú obtuvo dos ollas pequeñas—. Fue en este viaje que preparó un mapa cuidadoso de las aldeas ticuna, reproducido posteriormente en su monografía (Nimuendajú, 1952, pp. 4-7).

A diferencia de su primer viaje, en el que la brevedad y la superficialidad del contacto con los informantes —transcurrido siempre dentro de un espacio controlado por el barracón— favorecía una visión armónica e idealizada de las relaciones interétnicas, en este segundo viaje, Nimuendajú se enfrenta con otros hechos y opiniones más características del funcionamiento de una factoría cauchera. A pesar de mantener una posición bastante prudente en cuanto a los patrones y no tomar como objeto de investigación las relaciones de dominación —lo que estaba acorde con los principios científicos de la época—, se percibe que la simple consecución de la investigación puede generar puntos de fricción con los jefes caucheros. Uno de esos puntos surge de la misma presencia del etnólogo, quien funcionaba como factor de atracción para los indígenas, no solo por la curiosidad que despertaba, sino también porque favorecía la celebración de rituales y la narración de mitos. Nunes Pereira (1980) llegó a escuchar de los propios caucheros de la región que «el interés mostrado por los indios perjudicaba el ritmo de las actividades productivas» (p. 445). Nimuendajú tenía plena conciencia de eso y buscaba, con cautela, la forma de hacer la investigación tolerable para los patrones. Así describe él la interrupción de su investigación en São Jerônimo:

Cuando ya existían medio centenar de mitos y leyendas, los ríos empezaron a fluir rápidamente y los «jefes» de los indios, enamorados del auge del caucho, los pusieron a trabajar inmediatamente en las plantaciones de caucho, cambiando radicalmente sus vidas. Ya no había tiempo para contar mitos y celebrar ceremonias. Tuve que interrumpir mis estudios y retirarme para no ser un inconveniente (para los «patrones») (Carta a Heloísa Alberto Torres, 3 de agosto de 1941, archivos del Museo Nacional).

El segundo punto de fricción es el uso de cachaza (aguardiente) como forma de pago a los indígenas. En la monografía, Nimuendajú (1952), refiriéndose

al contexto de este segundo viaje, explicita con bastante claridad su preocupación —ya presente en el informe de 1929— frente al alcoholismo. Comenta que es un verdadero axioma la idea, aceptada por todos en la región, de que, sin cachaza, el indio no trabaja. Afirma no haber usado nunca el aguardiente como forma de pago y no haber faltado nunca quien lo ayudara en las tareas que necesitaba. El mismo comportamiento tenía, continúa Nimuendajú, el botánico Ricardo Fróes, del Museo Nacional, quien también estuvo entre los ticuna en 1941: «We paid them promptly and properly for services rendered, thus gaining the enmity of the “patrões” and traders, who thought that we were undermining their interest by “leading the indians into bad habits”» (pp. 34-35)²². El antagonismo estaba marcado y era reconocido por las partes. El etnólogo consideraba que algunos patrones fortalecían intencionalmente la costumbre de la embriaguez como medio para facilitar el ejercicio de su dominación. Criticaba también la creencia de la gente de la región según la cual la prestación de servicios de los indios no era un trabajo propiamente, sino casi una obligación que podía ser retribuida con la oferta de cachaza (p. 34). A su vez, los patrones consideraban peligroso el comportamiento del etnólogo, que estaría «malacostumbrando» a los indígenas al instaurar formas y patrones de remuneración enteramente diferentes a los de los caucheros.

Un tercer punto de fricción surge de su crítica a la interferencia de los patrones en la forma de vida y las costumbres de los indígenas, posición que ya había sido explicitada en el texto del informe de 1929. La prohibición o la regulación de rituales por parte de los patrones se fundamentaba en la constatación —unánime entre las gentes de la región— de la falta de valor de las creencias indígenas. Tales visiones se veían agravadas en virtud de la situación particularmente tensa por la que pasaban los ticuna en el momento de la investigación. Nimuendajú asumía, naturalmente, una posición inversa.

Hay un cuarto punto fundamental por considerar. En su monografía, Nimuendajú menciona la existencia de un movimiento mesiánico en el *igarapé* São Jerônimo, en enero de 1941, antes de su llegada (pp. 138-140). En carta a Heloísa Alberto Torres, describe sintéticamente el proceso, con términos y

22 «Nosotros les pagábamos a tiempo y adecuadamente por los servicios prestados; así ganamos la enemistad de los “patrones” y comerciantes, que creían que estábamos perjudicando sus intereses y “conduciéndolos a malas costumbres”».

énfasis casi idénticos a los que usaría más tarde en la elaboración de la monografía. Nimuendajú habla de un movimiento mesiánico que se estaría esbozando entre los ticuna:

En enero quisieron reunirse en el *igarapé* São Jerônimo, lejos del Solimões, en el lugar donde nacieron los héroes culturales (gemelos), en su mitología, llamado Taiwegine [...]. Ya se había reunido allí un gran número de indígenas, que hicieron chacras enormes, cuando fueron nuevamente dispersados por el «patrón», que los amenazó con hacer que el Gobierno lanzara bombas desde aviones sobre ellos si permanecían allí (Carta a Heloísa Alberto Torres, 3 de agosto de 1941, archivos del Museo Nacional).

Concluyó el relato observando: «Hice una romería a esos lugares sagrados de los ticuna, lo que aumentó enormemente su simpatía hacia mí». Sería simplificar demasiado la relación entre investigación y procesos sociales —aun más en comunidades en pequeña escala y que ignoran el papel específico de la investigación científica— imaginar que el interés por la cultura nativa de aquel singular «civilizado» fuera visto apenas como un acto de pura curiosidad.

Ngorane, un joven de catorce o quince años, fue quien recibió el mensaje de los *üüne*²³ —o «inmortales»— para convocar a todos los ticuna y habitar las cabeceras del *igarapé* São Jerônimo, en la región llamada Eware. Anteriormente a la llegada del etnólogo, Ngorane mantenía contacto con el personaje mitológico Tecu-quira —hijo del héroe cultural Ipi y que, como «encantado», habitaba todavía en la región de Eware—, a quien siempre llamaba por el nombre de Tanatü²⁴. Después de la visita de Nimuendajú, Ngorane comenzó a identificar con el etnógrafo las visiones que había tenido antes. El muchacho afirmaba que el hombre que se le aparecía era justo como él²⁵. Inmediatamente después del fracaso de la peregrinación, con el abandono de Eware y el regreso de sus participantes a sus moradas precedentes, Ngorane continuó teniendo comunicación con los *üüne*. Escribe Nimuendajú (1952): «In his

23 Se trata de una categoría que engloba todos los seres no mortales, incluidos también los héroes culturales. Las traducciones al portugués realizadas por los ticuna alternan entre *imortais* («inmortales»), *encantados* y *justos*. Véase Pacheco de Oliveira (1988, pp. 145-146).

24 Tanatü, literalmente «nuestro dueño», según la concepción indígena de que los múltiples espíritus de la naturaleza tienen un espíritu dueño (Pacheco de Oliveira, 1988, p. 278), palabras también aplicadas a Jesucristo.

25 Véase Nimuendajú (1952, p. 138).

visions he also encountered me several times, since I was among Tanatü's companions» (p. 140)²⁶.

Las consecuencias de esto no se hicieron esperar. Nimuendajú confió la vigilancia de la colección etnográfica que formara al cauchero Quirino Mafra, quien la mantenía en su barracón. Se trata del mismo personaje citado en la monografía de Nimuendajú (1952) como el represor de aquel movimiento mesiánico, quien se valió para eso de amenazas y de engaños (p. 139). La colección fue destruida casi enteramente por los ratones:

Con mucho esfuerzo y literalmente peinando los seis *igarapés* que visité, logré reunir una colección de 400 piezas que iba depositando en el barracón Perpétuo Socorro, en la desembocadura del *igarapé* São Jerônimo, pero cuando ahora quise embalarla, vi, con enorme tristeza, que los ratones habían dañado gran parte de ella, incluso todos los adornos de plumas, hoy ya muy raros y carísimos [...]. La pérdida fue enorme, pero lo peor es que no sé cómo reemplazar las piezas perdidas, pues mi tiempo, al igual que mis recursos, está casi agotado (Carta a Heloísa Alberto Torres, 3 de agosto de 1941, archivos del Museo Nacional).

Para el etnólogo, el hecho no era tan solo un mensaje de amenaza a su seguridad física, sino que tenía un significado mucho mayor. Como observa Castro Faria (1981), fue gracias a su renombre y a su destacada participación en el mercado de colecciones etnográficas que Nimuendajú financió gran parte de sus expediciones científicas. Así, con la pérdida de la colección etnográfica, Nimuendajú quedaba en una difícil situación para cumplir con sus compromisos con las instituciones que lo financiaban habitualmente.

Afectado en sus condiciones materiales de trabajo, Nimuendajú decidió desplazarse hacia el *igarapé* de Rita, una vez que «los indígenas de este *igarapé* no son recolectores de caucho, sino agricultores y pescadores, y no tienen “patrón” propiamente dicho» (Carta a Heloísa Alberto Torres, 3 de agosto de 1941, archivos del Museo Nacional). Es en esa área sin patrones que Nimuendajú completa su segundo viaje, y es también allí donde él permanecerá en sus siguientes expediciones. El etnólogo no volvería más donde los caucheros. A pesar de sus intentos por mantener una relación no conflictiva con los

26 «En sus visiones, me encontró en diferentes ocasiones, pues yo también estaba entre los compañeros de Tanatü».

patrones y de su prudencia para evitar perjudicar el ritmo de extracción de caucho, no veía condiciones para proseguir sus investigaciones enfrentando *in loco* y directamente la oposición de los caucheros. Como él mismo lo observara ya anteriormente, en 1919, «sus “patrones”, instalados en barracones en la desembocadura de los *igarapés* habitados por los indígenas, monopolizan todo contacto con ellos y los controlan según su criterio e interés» (Nimuendajú, 1982, p. 194). Consciente de los deseos de dificultar su investigación y temeroso del poder de presión de los caucheros frente a los organismos gubernamentales, Nimuendajú escribía a Heloísa Alberto Torres, ya en los últimos días de su segundo viaje, sobre el tenor del informe oficial que debería presentar a la Delegacia do Amazonas do Conselho de Fiscalização das Expedições Científicas e Artísticas no Brasil: «Me abstendré por completo de tratar sobre las relaciones entre indígenas y civilizados, de las cuales solo hablaré verbalmente con el inspector del SPI en Manaus» (Carta a Heloísa Alberto Torres, 3 de agosto de 1941, archivos del Museo Nacional). Esa frase deja clara la preocupación de Nimuendajú de proteger la continuidad de la investigación, lo que parece también sugerir la canalización de denuncias verbales de las condiciones de vida de los indígenas.

La cristalización de los antagonismos

En su tercer viaje, llegó a la región en el mismo barco en el que iba un funcionario del SPI, el agente Carlos Correia, con la misión de fundar un puesto indígena en el Alto Solimões. Durante su paso por Manaus, discutirá minuciosamente con el inspector general del Amazonas los planes de acción existentes, y logra modificar la idea original, que era la de la instalación de un puesto y de una escuela en el *igarapé* Belém, en un intento de inclusión del SPI en una propuesta formulada por Antônio Roberto Aires de Almeida, patrón de cauchería. El 2 de mayo de 1942, Nimuendajú retomaba su investigación con los ticuna. Llegó a Santa Rita do Weil, y luego se desplazó a casa de Nino, en el *igarapé* Santa Rita, donde concluiría su visita anterior. Las noticias sobre ese viaje son pocas; sin embargo, existen tres fuentes básicas: una carta a la directora del Museo Nacional, fechada el 10 de mayo de 1942, pocos días después de su llegada; otra dirigida a Herbert Baldus, con fecha del 9 de agosto

de 1942, escrita presumiblemente en medio de su trabajo de campo, y la descripción de Nunes Pereira, a quien se encontró en Manaus inmediatamente después de su regreso.

En la primera carta, Nimuendajú narra las historias que se relataban en la región sobre él. Dice que aún se encontraba en el barco y en viaje cuando, al pasar por Tocantins, oyó que «era un hecho sabido entre todos los civilizados e indígenas de la región que había sido arrestado y muerto». Al proseguir el viaje, confirmó la existencia de una campaña de rumores e intimidaciones dirigidas contra él: «Cuando llegué a Santa Rita, supe que me habían arrestado porque andaba por los *igarapés* de los ticuna sin permiso [...] luego que me habían matado porque se había probado que era un espía alemán». Nimuendajú reacciona con jocosidad frente a estos rumores, indicando que no afectan su aceptación por los indígenas ni el rendimiento de su investigación:

Fuera de esas mentirillas relativamente inocentes, no ha habido hasta ahora nada en mi contra [...]. Muchos indígenas, por lo demás, no creyeron aquella historia de mi arresto y muerte, y pacientemente esperaban que yo regresara, algunos con sus hijas jóvenes en reclusión desde hacía meses, para que yo pudiera asistir a sus fiestas de pubertad (Carta del 10 de mayo de 1942, archivos del Museo Nacional)²⁷.

Sobre su permanencia con Nino en el *igarapé* de Rita, se dispone tan solo de la memoria de los indígenas que, de jóvenes, de alguna manera convivieron con él. Así describe la situación un sobrino de Nino: «Él estuvo por aquí. Traía mucho material. Machete, cuchillo, espejo, pulsera [...]. Traía muchas chaquiras. Todo tipo de material traía, incluso ropita. Entonces la gente le fue tomando aprecio y trabajaba más. Hacían artesanía, hacían tuturí, máscaras, todo lo que podían hacer» (testimonio recogido en 1981 cerca al *igarapé* de Rita, en Campo Alegre).

En la visión del informante, es clara la existencia de una reciprocidad: Nimuendajú llevaba mucha mercancía para ofrecer a los indígenas y ellos le daban a cambio las piezas de artesanía que él deseaba. Para ese viaje, recibió apoyo

²⁷ El ritual ticuna más importante es celebrado al inicio de la pubertad de las muchachas, y es llamado Festa da Moça Nova (o Worecu). En general, dura tres días y, como implica una amplia invitación a parientes y vecinos, exige largos preparativos (la realización de cacerías y pescas para obtener la carne que será moqueada, la preparación de rozas para luego obtener bebidas fermentadas, la construcción de la casa y de los adornos rituales específicos, etc.).

financiero del Museu Goeldi de Belém do Pará, al cual iba destinada una colección etnográfica en la cual sobresalían las máscaras (*tuturís*) y los bastones de danza (*dupa*). El doble e inverso flujo, concebido por los ticuna en términos de mercaderías y artesanías, conformaba el cuadro de la relación entre el etnólogo y los indígenas. Los informantes escuchados en 1981 en Campo Alegre, hijos y sobrinos de Nino, a pesar del gran afecto con el que hablaban de Nimuendajú, siempre expresaban el doble carácter de la relación, diciendo que «a los ticuna les gustaba mucho él [...] porque a él también le gustaban mucho los ticuna». Las expectativas de reciprocidad de los indígenas eran correspondidas y el propio flujo constituido por iniciativa de Nimuendajú era visto como altamente positivo y compensador. Como iniciador y organizador de esa esfera de interacción, Nimuendajú era calificado con una distinción extrema: como un jefe al cual se podía aplicar el tratamiento de *aegacü*²⁸.

Es importante registrar que, en la historia reciente de estos indígenas, el tratamiento de *aegacü* solo podía ser aplicado a otra persona, al funcionario Manuel Pereira Lima, o Manuelão, que fungió de encargado del Puesto Indígena Ticuna (PIT) en Tabatinga, de 1943 a 1946. Manuelão constituyó una especie de intermediario comercial que funcionó como alternativa a los barracones de los caucheros, comprando la producción indígena y cambiándola por dinero o mercancía, e implantando también un nuevo sistema de roza (Pacheco de Oliveira, 1988 y 1999). En ambos casos de distinción de *aegacü* en un blanco, sobresale tanto la constitución de importantes esferas transaccionales —que sustituyen parcialmente, con evidentes ventajas para los indígenas, la situación de dependencia de los patrones caucheros— como el surgimiento de creencias salvacionistas que asocian a los blancos con los emisarios de Yoi (su héroe máximo) o de los inmortales. La actitud de amistad, e incluso de reverencia, que los indígenas mostraron surge, en los dos casos, de la superposición de esos dos factores anotados, que constituyen las bases del acatamiento y respeto manifestado en aquel título de autoridad.

La única noticia de Nimuendajú de ese periodo de su investigación en campo se encuentra en un breve párrafo de una carta suya a Herbert Baldus,

28 El término *aegacü* es usado para denominar a un jefe que ocupa un lugar intermedio entre el *toeru* (líder o cabeza de un grupo local, situado en el tiempo cronológico) y los *üüne* (los inmortales o encantados que por ser de un dominio superior tienen la capacidad de interferir y determinar la existencia de los mortales, mostrándoles el camino de la salvación). Véase Pacheco de Oliveira (1988, pp. 269-275).

en la cual parece confirmar enteramente el relato de los indígenas actuales sobre la excelente receptividad de su investigación: «De salud estoy bien, estoy engordando con esta vida de indígena. Con los ticuna vivo como Dios con los ángeles, y no me molesta la hostilidad de ciertos civilizados» (Carta a Herbert Baldus, 9 de agosto de 1942, como se cita en Baldus, 1945, p. 46)²⁹. La mención explícita a la hostilidad de los caucheros y la gente de la región parece anunciar el hermetismo que pronto habría de caracterizar esta fase de su investigación. Algún tiempo después, al retirarse Nimuendajú de la aldea, lo llevaron preso con escolta policial a Manaus; así, uno de los rumores que él escuchó a su llegada a la región, en mayo de 1942, se transformó en realidad. Nunes Pereira (1946) describe así la tercera expedición del etnólogo:

Fue brutalmente interrumpida como consecuencia de intrigas promovidas por propietarios del Municipio de São Paulo de Olivença, que lo llevaron a prisión y a Manaus, donde lo encontré, ya en libertad, en el modesto hotel que nos hospedaba, aún no repuesto del abatimiento moral y del temor de ver destruido todo el material que había conseguido y la rica y original colección de bastones (*dupa*), esculpidos en madera, que el Museo Paraense le había encargado (pp. 44-45).

En otro texto, el mismo autor detalla que a Nimuendajú solamente le fue posible liberarse de las acusaciones y del proceso del cual era víctima gracias a la interferencia directa de amigos influyentes, como la directora del Museo Nacional y el director del Museu Goeldi, así como por la intervención del propio mariscal Rondon (Nunes Pereira, 1980, p. 446). Su material de investigación, incluyendo placas fotográficas, cuadernos de anotaciones y la colección etnográfica, fue recuperado enteramente.

Atendiendo las sugerencias de los amigos, Nimuendajú regresó a Belém do Pará, en donde concluyó en junio de 1943 el manuscrito de la monografía de los ticuna. Allí reformula completamente las opiniones de 1929, manifestándose enfáticamente sobre el régimen de la cauchería: «It was for the Ticuna a sad era of exploitation, slavery and abasement under the heel of greedy

29 Es interesante la forma en que Nimuendajú se separa de una retórica común a los etnógrafos, quienes acostumbran a enfatizar los rigores de las condiciones de trabajo señalando los perjuicios en su salud y en su ánimo.

patrões, ignorant men but superior in force» (Nimuendajú, 1952, p. 9)³⁰. Evalúa también la coyuntura histórica en la que vivían los indígenas, y en la cual fue realizada su investigación: «Even today there are some individuals, living at the mouth of the *igarapés* inhabited by the ticuna, who willfully desire to hold the indians subject to their selfish patronage. It is to be hoped that the Indian Welfare Service, which was established in the region in 1942, will put an end to these anachronistic views» (p. 9)³¹.

El etnógrafo arrastrado por la dinámica social

En 1944, Nimuendajú, bastante enfermo, respondiendo a la invitación de He-loísa Alberto Torres, salió de Belém y radicó en Río de Janeiro. Fue un periodo bastante prolífico, en el que participó en los seminarios del Museo Nacional y concluyó el mapa etnolingüístico de los pueblos indígenas de Brasil. En medio de un tratamiento de salud, escribió de manera afectuosa un mensaje a Nino, refiriéndose al mito de Taé: «Creo que para comienzos del próximo invierno habré regresado [...]. Porque nosotros dos todavía tenemos que escribir muchas otras historias como esa, y solo por eso no puedo dejar de volver» (Carta a Nino, 15 de abril de 1944, como se cita en Emmerich y Leite, 1981, p. 81).

Nimuendajú falleció en su cuarto viaje a la región ticuna, en la casa de su amigo y colaborador Nino, en el *igarapé* de Rita. Según los indígenas, sucedió la noche del 10 de diciembre de 1945, el mismo día en que llegó a la aldea. La muerte del etnólogo es explicada de forma diferente por cada actor presente allegado a la investigación. Por su carácter traumático y por las implicaciones que acarreó, el hecho se transforma en un catalizador de interpretaciones diferentes sobre la situación de contacto de los indígenas ticuna y la historia reciente de la región. Para explicitar el dinamismo de esa situación etnográfica se describirá a continuación cómo cada actor social incorpora la muerte de Nimuendajú dentro de sus propias estrategias de poder y sus esquemas de generación de sentido, reforzando su propia visión de la historia y reiterando

30 «Para los ticuna fue una triste época de explotación, esclavismo y humillación bajo las botas de los violentos patrones, hombres ignorantes pero superiores en fuerza».

31 «Todavía hoy hay algunos individuos que viven en la boca de los *igarapés* habitados por los ticuna, que insisten en mantener a los indígenas sometidos a su patronaje egoísta. Es de esperar que el SPI, que se estableció en la región en 1942, ponga fin a esta visión anacrónica».

significados anteriores a través de los cuales pensaba la red de relaciones instaurada por la investigación de campo. Para eso, recorro a sistematizaciones producidas por cada uno de los autores presentes en la situación de investigación y que expresan claramente sus puntos de vista.

En el momento en que Nimuendajú llevaba a cabo su investigación entre los ticuna, estos debían ser considerados como miembros de un grupo social con bajo grado de autonomía, cuyas condiciones de existencia estaban sobredeterminadas por la situación colonial en la cual estaban insertos. Durante la última década del siglo XIX y la primera mitad del siglo XX, tuvo lugar un violento proceso de apropiación de parcelas del territorio nacional de este pueblo por parte de comerciantes y aventureros de origen nordestino, ligados a la extracción del caucho. Además de los títulos de dominio de los lotes ribereños —esto es, a lo largo del río Solimões—, tales individuos se comportaban como patrones de los indígenas que habitaban los *igarapés*, obligándolos a la creación de caucherías y controlando toda su actividad económica a través del barracón y del sistema de endeude.

Como ya se indicó, la presencia del etnólogo en las caucherías era un factor de intranquilidad para los patrones, y eso no provenía solamente de eventuales perjuicios ocasionados en el ritmo de las actividades caucheras, sino también de la costumbre de Nimuendajú de dar dinero a los indígenas por los servicios prestados. El etnólogo era acusado de estar habituando mal a los indios, facilitándoles incluso acceso directo a las mercancías, con bases mucho más favorables y a través de la preparación de la artesanía. También la simple valorización de la cultura nativa o de los indígenas como personas era algo enteramente incompatible con un sistema de trabajo forzado como el que operaba en las caucherías, basado en la coerción física y en la existencia de una especie de ciudadano de segunda clase.

En 1943, el SPI se instaló en Tabatinga, contando con el apoyo de la guarnición militar de la frontera. La mayor reivindicación de los caucheros y personas de la región en la época fue el cierre del PIT, lo que sugería su traslado a los ríos altos de las cabeceras del Javari y sus afluentes, «donde el SPI incluso podría tener alguna utilidad» promoviendo la pacificación de las tribus hostiles y aguerridas. Para el inspector Jacobina Pizarro, jefe del SPI en el Amazonas, Nimuendajú fue un importante colaborador en los proyectos de actuación frente a los ticuna (véase la carta a Nunes Pereira, 12 de

febrero de 1946, archivos del Museo del Indio). En su paso por Manaos, en noviembre de 1945, Nimuendajú participó de las gestiones del SPI para la adquisición del lote Bom Destino a los herederos del coronel J. Mendes; es suya la autoría del mapa de la primera reserva indígena en el Alto Solimões. El mapa está firmado por Nimuendajú y fechado en Manaos el 15 de noviembre de 1945.

Al seguir para la región en su cuarto y último viaje, Nimuendajú fue nombrado por el inspector Jacobina «para ejercer las funciones de delegado de indios en el Alto Solimões» («Portaria» 5/45, archivos del Museo del Indio). El inspector Jacobina reaccionó con aprehensión y desconfianza ante la noticia de la muerte de Nimuendajú, por lo que ordenó reiteradamente, en la segunda quincena de diciembre y en la primera de enero, que Manuelão tratara de esclarecer adecuadamente lo ocurrido. En su informe a la inspección, Manuelão sintetiza el relato de Nino: «En opinión del indígena y de otros de sus parientes, el infortunado fue víctima de un envenenamiento, pues, según contaron, casi todos los civilizados que vivían en ese lugar no querían al profesor». Más adelante, Manuelão indica la causa de la hostilidad de los blancos para con Nimuendajú, caracterizándolo, conforme a la retórica del SPI, como un gran defensor del derecho de los indígenas. Al concluir, justificándose por no disponer de otros datos y apoyarse solo en el relato de Nino, Manuelão se manifiesta de un modo curioso, enfatizando los posibles riesgos de una postura de incredulidad frente al relato de Nino: «Tal vez esto sea una invención del indígena [...] pero no conviene dudar de que también pueda ser verdad» (Informe de Manuel Pereira Lima, 18 de enero de 1946).

En la versión de la muerte de Nimuendajú construida por el inspector Jacobina hay una sugerencia de que el etnólogo fue —o pudo haber sido— un mártir de la acción indigenista en el Alto Solimões. Actuando en sintonía y con objetivos semejantes en lo concerniente a la protección de los indígenas, el investigador y el agente del SPI recibieron fuertes críticas de la gente de la región. Declaraciones como la de Nino y la de Manuelão, indisociables por su conexión, se constituyen como pilares de esa versión. Insatisfecho por los resultados que le fueron presentados por Manuelão, el inspector Jacobina invitó al naturalista y etnógrafo Nunes Pereira a viajar por la región a expensas del SPI, con el fin de llevar a cabo una investigación sistemática y específica. Esta, de la cual hablaré más adelante, se iniciaría solamente en el transcurso de

febrero. Con las informaciones obtenidas en ese periodo, el inspector elaboró un informe provisional —el único, sin embargo, que llegó a existir sobre este asunto— para la dirección del SPI, en el que anota la vinculación íntima de Nimuendajú con las acciones indigenistas en el Alto Solimões y sugiere que, como un homenaje póstumo, fuera dado su nombre al PIT (Oficio N.º 25, 21 de febrero de 1946, archivos del Museo del Indio)³².

Al llegar a Tabatinga, el naturalista Nunes Pereira, encargado por el SPI para averiguar las razones de la muerte de Nimuendajú, sufrió los problemas de transporte propios de la región. Entró en contacto con Antônio Roberto Aires de Almeida, patrón de los *igarapés* Belém y Tacana, fue invitado a hospedarse en su residencia en Belém do Solimões y se desplazó después por la región en el bote a motor de Aires, que piloteaba su hijo, con quien el naturalista hizo una gran amistad. Como resultado de esta investigación, llevada a cabo gracias a una convivencia intensa con la gente de la región y relativamente poca con los indígenas —procedimiento, además, análogo a cualquier diligencia policial que se realizara en el área—, Nunes Pereira acabó por asumir la versión de los segundos: que Nimuendajú fue asesinado por los propios indígenas ticuna, indignados con su pretensión de casarse con una joven sobrina de Nino. Convenido efectivamente de esa versión, Nunes Pereira —que fue entrevistado por mí cuatro décadas después— aclaró que apenas escribió su informe de viaje, argumentaba que prefería silenciar a ofender la memoria del muerto.

Las numerosas versiones escuchadas en campo sobre la muerte de Nimuendajú presentan una convergencia notable en la profusión de detalles. Los ticuna actuales afirman al unísono que el etnólogo fue envenenado al haber ingerido un café que le fue ofrecido al pasar por la casa de un «civilizado», el Sr. Barcelos, habitante del poblado de Santa Rita de Weil. Después de su muerte, la gente de la región habría repartido entre sí todas las mercancías que el etnólogo tenía en su poder, y procedido a un inventario de bienes y del dinero llevados (Pacheco de Oliveira, 1988). Para denunciar el hecho al inspector del SPI, Nino habría realizado un largo viaje en canoa hasta Tabatinga. Los relatos obtenidos cuatro décadas después en las aldeas próximas al *igarapé* de Rita repiten —aunque con

32 La recomendación no fue tenida en cuenta posteriormente, pues el director del SPI, José María de Paula, en la sesión 14 del Conselho Nacional de Proteção aos Índios, realizada el 27 de diciembre de 1945, anunció que, «como homenaje a aquel incansable luchador por la causa indígena», se diera el nombre de Nimuendajú al Puesto Indígena Araribá (actas del CNPI).

mayor exactitud de detalles; incluso, con la identificación del culpable— las mismas acusaciones presentadas por Nino a Manuelão.

Nimuendajú realizó parte de su investigación en condiciones bastante excepcionales. El etnólogo también entró en contacto intenso con grupos locales ticuna hasta hacía poco comprometidos en una movilización salvacionista; es decir, que habían reactivado la comunicación con los inmortales y, con ello, reavivaron los valores básicos y las creencias tradicionales, inculcadas en momentos de intensa religiosidad. La visita al local sagrado de Eware reforzó los vínculos afectivos con los ticuna y, sin duda, alimentó la identificación entre el etnólogo y el hijo de Ipi. Defendiendo las creencias y esperanzas que el patrón había reprimido y ridiculizado poco tiempo antes, Nimuendajú habría sido identificado por los indígenas de manera similar a los propios inmortales, que interfieren positivamente en lo cotidiano buscando salvar al mundo de una inminente destrucción. La narrativa salvacionista reservó así, para el etnólogo, el lugar de mensajero —aunque camuflado— de los *üüne*. Para los estudiosos de los ticuna, no pueden estar disociados, de ninguna manera, mito e historia, pues, sin la creencia en los inmortales, sería imposible entender los flujos migratorios y los diferentes tipos de expectativas generados por los blancos. Por otro lado, cada coyuntura posee una especificidad, implicando posibilidades y límites para los cambios históricos. Si la movilización salvacionista de 1941 dejó pocas consecuencias inmediatas para la vida de ese pueblo, no se puede decir lo mismo del movimiento ocurrido en 1946³³, que se desarrolló algunos años después en el *igarapé* Tacana. Aunque los tres hechos —el movimiento de 1941, el de 1946 y la muerte de Nimuendajú en diciembre de 1945— involucraron a diferentes grupos locales³⁴, hay algunos indicios de que los indígenas asociaban estos hechos.

33 En enero de 1946, un joven ticuna, Aprísio Ponciano, que residía en el *igarapé* Tacana, se encontró con una mujer que le dijo que reuniera a todos sus familiares y fuera inmediatamente a Tabatinga, junto a Manuelão, pues una gran inundación iba a matar a todos los seres existentes y a destruir las sedes de los caucheros. Identificando la visión como una orden de Yoi, decenas de familias abandonaron el *igarapé* Tacana y remaron en canoa con todos sus bienes a Tabatinga. Antes de fin de mes había cerca de 800 indígenas acampando alrededor del puesto indígena, ante la gran consternación de militares y habitantes de la región, que atribuían todo eso a una maniobra de Manuelão para distanciar a los indígenas de las caucherías. Manuelão fue retirado de la región, y su sustituto transfirió a las familias indígenas, así como a la propia sede del puesto, al *igarapé* Umariacu, localizado dentro del lote Bom Destino, adquirido meses antes por el SPI. De este movimiento resultó la instalación y poblamiento, por parte de los ticuna, de la primera reserva indígena creada en el Alto Solimões. Para un análisis de este movimiento, véase Pacheco de Oliveira (1988 y 1999).

34 El movimiento de 1941 ocurrió en el *igarapé* São Jerônimo y sus afluentes; el de 1946 involucró a las familias indígenas que habitaban los *igarapés* Belém y Tacana, y la muerte de Nimuendajú ocurrió en el *igarapé* de Rita.

Al rendir declaración a Manuelão sobre la muerte de Nimuendajú, su amigo e informante Nino, entristecido, manifestaba su intención de abandonar el *igarapé* de Rita e ir a vivir a Tabatinga, junto al puesto indígena. Después de viajar por el área y visitar el lugar donde murió Nimuendajú, Nunes Pereira afirmó que muchos jefes de familia de diferentes localidades le manifestaron la firme decisión de juntarse con las familias indígenas que estaban acampando en Tabatinga alrededor de Manuelão. En el trabajo de campo realizado casi cuatro décadas más tarde, pude verificar que los únicos blancos a los cuales los indígenas daban el tratamiento respetuoso de *aegacü* eran Manuelão y Nimuendajú. Finalmente, debe mencionarse que en carta al mariscal Rondon, fundador y dirigente del SPI, el patrón de los *igarapés* Belém y Tacana, Antônio Roberto Aires de Almeida, afirma que escuchó de sus *caboclos* que «el alemán que murió en Santa Rita ya se le ha aparecido dos veces a Manuelão», a quien acusaban de estar montando «una farsa para engañar a los indígenas». La narrativa salvacionista de los ticuna siguió considerando a Nimuendajú, incluso después de su muerte, como un personaje especialmente activo e importante.

La descripción o reconstitución de una situación de investigación termina habitualmente con la contextualización de sus productos cognoscitivos —la monografía y las colecciones etnográficas— dentro de un proceso de interacción entre los nativos y el antropólogo. Cuando termina la interacción de la investigación, no habría más que relatar. Eso correspondería a privilegiar la descripción de cómo un actor específico, o etnógrafo, conseguiría alcanzar un fin propio, ejecutar la investigación a través de una sucesión de relaciones sociales. Pero la densidad de la situación etnográfica surge justamente de la capacidad que tienen otros actores para sistematizar conocimientos, redefinir parámetros y establecer nuevos rumbos para la interacción. En la tesitura polifónica de las relaciones sociales, la búsqueda emprendida por el etnógrafo es apenas una posibilidad de interpretación, por lo que deben resultar otras claves de sentido de otros actores presentes en aquella situación. En el caso analizado, el propio dinamismo de la situación etnográfica engendra eventos e interrelaciones incluso después de la muerte del etnógrafo y la interrupción definitiva de la investigación. Aunque tales hechos puedan parecer inesperados y lleguen a sorprender a los pares del etnógrafo, corresponden, en realidad, a desarrollos enteramente

compatibles con las creencias, expectativas e intereses manifestados por los actores que integraron aquella situación³⁵.

La situación etnográfica como una tríada

Una consideración de la relación entre Curt Nimuendajú y los indígenas tucuna permite llamar la atención sobre la implicación —casi inevitable— del etnógrafo en los procesos sociales y políticos que afectan a la población estudiada. La noción de *situación etnográfica* muestra ahí su utilidad, revelando aspectos no pensados en la forma de etnografía practicada por Malinowski, así como los límites de las recomendaciones normativas encontradas en esa tradición antropológica. El primer punto para anotar es la simplificación —excesiva y autocentrada— de hablar de la situación de investigación como configurada por la relación entre el antropólogo y el indígena. Los sectores de la sociedad local, cuya fuerza y poder surgen de la dominación ejercida sobre los indígenas, no los denominan de esa forma, ni reconocen la especificidad de una investigación etnológica. La categoría social en uso es la de *caboclo*, que apunta a la relación entre una persona que trabaja en la extracción del caucho —incluidos sus familiares— y el agente económico que financia la producción. La institución implícita es el *aviamento* («endeude»), por el cual el productor directo recibe mercancías antes de la zafra, y después se dedica exclusivamente al barracón, que es su cara visible. Es de esta relación patrón-cliente, cauchero-trabajador del cauchero, de la que trata la categoría «caboclo», y de ahí que su uso sea incluso personalizado: al referirse, en una carta a Rondon (citada páginas atrás), a informaciones que habría obtenido de los indígenas de los *igarapés* de Belém y Tacana, el señor Antônio Roberto indica claramente que son «meus caboclos». Calisto Dauercu, Ngorane y las familias que habitaban el *igarapé* São Jerônimo y el Igaparezinho no eran *indios* según las clasificaciones locales, pero sí los *caboclos de Quirino*.

En contraste con la categorización y el uso preciso de la categoría *caboclo* —que tiene un carácter regulador de las relaciones sociales y prescribe

35 Por esta razón, prefiero trabajar con las situaciones etnográficas como unidades, al contrario de las recomendaciones de Pels y Saleminck (1999), quienes las dividen en tres fases: *préternain*, *ethnographic occasion* y *ethnographic tradition* (pp. 12-14).

derechos y obligaciones entre las personas de la región—, el término «indio» se presenta como más fluido y de aplicación imprecisa. Era común —todavía hoy— su uso acusatorio o jocoso, que indicaba atraso, rebeldía y hasta un indicativo de ser alguien nacido y criado en el lugar. En la región del Alto Solimões, solamente en cuanto a los marubos y otros pueblos del río Javari, había un relativo consenso de que eran, de hecho, indios, pues se mantenían alejados de los blancos y eran considerados como salvajes y feroces. Los ticuna, se decía unánimemente, ya habían sido «amansados» y no presentaban idéntica peligrosidad; apenas se distinguían de las personas de fuera —estimadas importantes—, de los caucheros y de otras personas de la región, que eran clasificados como «civilizados». Hacer etnología con los ticuna no era algo sencillo y de unívoco significado en el Alto Solimões: para la gente de la región y para los caucheros, no existían indios ticuna —que pudieran ser objeto de un estudio científico—, pero sí *caboclos* ocupados de la extracción del caucho. Los grupos locales del *igarapé* São Jerônimo, con los cuales Nimuendajú inició la investigación etnológica, estaban subordinados al barracón del cauchero Quirino Mafra y eran, como ya se dijo, los *caboclos* de Quirino.

El segundo punto para destacar es que, a lo largo del proceso, el investigador realiza elecciones y las va modificando en función de la reacción de los demás actores y de su propio grado de conciencia de la situación. Aunque algunos conflictos surjan de la oposición entre intereses concretos, en buena medida, no son ajenos al investigador; no se puede olvidar que la investigación no prescinde de la construcción de un cierto consenso en términos de valores (Bellah, 1983). Nimuendajú descubrió luego, en su segundo viaje y a costa de la pérdida de una colección, la dificultad de realizar la investigación con los *caboclos* de Quirino. En sus cartas se muestra consciente de que la continuidad de su etnografía depende de una tríada: el investigador, los nativos y los blancos, que dominaban a los segundos. La opción de desplazarse hacia el *igarapé* de Rita buscaba evitar problemas con los caucheros, y el etnógrafo se relacionó, a partir de entonces, con familias que no fuesen totalmente dependientes del barracón.

Al evitar la confrontación abierta con los caucheros, Nimuendajú demostró tener noción del poder —no solamente local— de que estos disponían. En sus cartas —que podían ser leídas por el Conselho de Fiscalização das Comissões Científicas e Artísticas Nacionais— también se cuida de tratar de la situación de los indígenas, diciendo que lo hará solo con el director del SPI; el

etnógrafo sabe que las élites locales poseen representación en la política estatal y en la esfera federal. En cuanto a las actuaciones arbitrarias de los caucheros, igualmente tiene idea de que puede existir una discrepancia total entre los derechos establecidos en el plano federal y su aplicación en la escala de los usos y costumbres regionales. Los dispositivos constitucionales y jurídicos dependen frecuentemente de la reglamentación posterior, de la fiscalización (inexistente) o pueden, asimismo, estar enmarcados en excepciones legítimas.

A partir del informe verbal presentado al inspector Jacobina en 1941, Ni-muendajú empieza a contar con un importante aliado que se prepara para actuar directamente en el Alto Solimões: el SPI. A su retorno, el siguiente año, hace recomendaciones importantes al inspector Jacobina sobre la mejor forma en que el órgano titular puede iniciar su intervención en la región, y luego viaja en compañía del funcionario encargado de instalar el puesto indígena en Tabatinga. Antes de seguir en su último viaje, aprovechando su conocimiento de la región, elabora un mapa del lote Bom Destino, que, adquirido por el SPI, vendría a ser la primera reserva indígena del Alto Solimões. Al embarcar para la región, Ni-muendajú lo hace con el decreto que lo designa como delegado de los indígenas.

En el fondo, la reacción de los patrones de la cauchería São Jerônimo —y, después, de la gente del poblado de Santa Rita de Weil y de las cercanías del *igarapé* de Rita— estaba en contra de las prácticas de investigación de Ni-muendajú³⁶, pues estas instituían una relación simétrica y respetuosa con los indígenas. El control ejercido sobre los indios por los colonos quedaba amenazado por las prácticas de investigación del etnógrafo, que servían de parámetro para comparaciones y estimulaban la resistencia por parte de los indígenas. Por eso, los caucheros y otros pobladores de la región lo identificaban como un posible antagonista, pues, inaugurando una forma más simétrica de relación económica con los indígenas, interfería en los mecanismos de dominación usados allí. Las dificultades enfrentadas en la investigación se enmarcaban en las arbitrariedades practicadas por el poder local contra los indígenas, virtualmente en contradicción con la política preconizada nacionalmente por la

36 En una entrevista realizada en 1973 a Quirino Mafra —ya entonces retirado de los negocios (el barracón estaba gerenciado por su hijo)—, en la sede de la cauchería Vendaval, él recordó que, en el pasado, un extranjero —que calificó como «maniático»— había pretendido «vivir con los indígenas en lo alto de los *igarapés*», pero que él no lo había permitido. Decía haber desconfiado de las buenas intenciones de esa persona, cuyos intereses reales —me explicaba a partir de aquel momento presente— debían estar relacionados con la agitación política o con el tráfico de drogas.

agencia estatal especializada. La modalidad de conducción de la investigación adoptada por Nimuendajú —quien, además, colaboraría con el SPI en otras ocasiones— no era, en modo alguno, discrepante de la política indigenista vigente, y tampoco lo era frente al marco normativo e institucional subyacente a la investigación etnológica realizada en el país en las dos décadas siguientes. En ese sentido, Nimuendajú intentaba dar continuidad a su investigación entre los ticuna a través de otra tríada, no configurada por el etnógrafo, los caboclos y los civilizados, sino por el etnógrafo, los indígenas y el SPI.

La formación de consensos y la dimensión valorativa

El análisis precedente, poniendo en términos de situaciones etnográficas las condiciones y las directrices de la investigación de Curt Nimuendajú entre los ticuna, permitió explicitar las escogencias y las estrategias del investigador, con lo que se reveló una intencionalidad y se propició una formulación más general. Ciertas constricciones que son muy evidentes en el caso de los caucheros pueden ser vistas como operantes, en mayor o menor grado, en cualquier otra situación etnográfica.

Para disponer de un «laboratorio» para la actividad del trabajo de campo, el investigador necesita tener una autorización de ingreso y permanencia en el lugar de la investigación, así como el permiso de usar el material que ha obtenido. Además, un conjunto de silencios y etiquetas, tácito o no, dispondrá selectivamente lo que el investigador entrevé y lo que registra, los juicios que debe o no emitir, las técnicas de obtención de los datos que puede implementar y las relaciones sociales que son convenientes establecer³⁷. Entre las orientaciones generales (normativas) y la práctica concreta de la investigación, existe un universo de condiciones de algún modo pactadas que necesita ser explicitado o examinado, pues condiciona ciertamente la interacción con los nativos y el sentido de los datos etnográficos obtenidos. Para que el investigador pueda desarrollar un trabajo de campo, obtener datos y elaborar

37 Es importante destacar que tales preocupaciones están igualmente implícitas en situaciones etnográficas actuales, incluyendo la cuestión del uso de imágenes, colecciones y bienes de patrimonio inmaterial, muchas veces negociada con organismos públicos o directamente con los indígenas y sus organizaciones.

interpretaciones, es necesario que previamente hayan sido declaradas las condiciones necesarias para el funcionamiento de *comunidades de comunicación*³⁸, lo que implica el establecimiento de un consenso relativo³⁹ con los actores locales y no solamente con los indígenas.

Es como si bajo el arsenal de teoría, métodos y técnicas de trabajo de todo proyecto de investigación científica existieran otras capas estratigráficas, menos visibles pero densas e importantes, que deben ser consideradas y debatidas explícitamente. La primera son las etiquetas y acuerdos pactados, mencionados en el párrafo anterior. La segunda capa es donde conviven juicios de valor; proyectos de futuro, de los cuales participa el investigador; concepciones en cuanto a los derechos, y las formas posibles de ciudadanía para las colectividades estudiadas. Lejos de estar exento de valores (*value free*), el trabajo etnográfico puede movilizar múltiples referencias valorativas que se expresan en comunidades de comunicación distintas y alternativas. Tales capas estratigráficas, que pueden coexistir en planos superpuestos o, al contrario, confrontarse o reforzarse mutuamente, son componentes esenciales de toda situación etnográfica. Al estimular que las etiquetas y valores sean abordados por la vía de las interacciones y estrategias de actores sociales concretos, la noción de situación etnográfica puede contribuir para una mejor descripción y entendimiento de dimensiones que son menos visibles en la investigación, pero que, de algún modo, requieren ser consideradas en el análisis de los datos.

Hablar de —y pensar en— los hechos como si fueran engendrados en situaciones sociales complejas, integradas por una red de acciones cuyos sentidos e intereses conviene determinar, atravesados por aspectos valorativos y presupuestos que es necesario investigar, permite alejar las imágenes naturalizantes de los datos como simplemente «observados» o «recolectados» —nociones que todavía son frecuentes en discusiones científicas corrientes y cotidianas—, así como ampliar el grado de vigilancia sobre los presupuestos y autorrepresentaciones que intervienen en el proceso de investigación. A diferencia del cuadro inicial de orientación del etnógrafo, la situación etnográfica termina por poseer una dinámica propia que frecuentemente lleva a cambios

38 Noción formulada por Apel (2000) y desarrollada por Roberto Cardoso de Oliveira (1998c) y Roberto y Luis Cardoso de Oliveira (1996) en un análisis antropológico de la ética.

39 En otras palabras, puede ser tácito o negociado, pero contiene siempre, virtualmente, un proceso argumentativo.

en las condiciones de interacción entre los diferentes actores. El análisis de la relación entre Curt Nimuendajú y los ticuna permite mostrar cómo eso puede ir mucho más allá del deseo o de la conciencia del etnógrafo, así como no depender de su presencia física.

Cabe ampliar el debate refiriéndonos a otros contextos etnográficos y a las elaboraciones que han suscitado. En un trabajo clásico de Max Gluckman (1940), el autor focaliza la ceremonia de inauguración oficial de un puente en Zululandia, describiendo los ejes de articulación del evento, relacionándolos con la estructura social y mostrando cómo pueden ser atravesados ciertos límites de circulación de personas de diferentes razas prescritos en la legislación del *apartheid*. El propio Gluckman nota, además, cómo causa extrañeza y desaliento la actividad del etnógrafo blanco que se desenvuelve con familiaridad entre personas negras, participando incluso en contextos domésticos, lo que estaría en contradicción manifiesta con el *colour bar* y la idealización de las costumbres practicadas por la sociedad *afrikaaner*. La historia de vida del autor, que poco después se trasladó a Inglaterra, en donde desempeñó sus actividades académicas por más de tres décadas hasta su fallecimiento, deja la impresión de que el espacio para el ejercicio de la etnografía y la antropología era muy limitado en África del Sur.

En Nueva Caledonia, durante la década de 1980, había fuertes movimientos de resistencia kanak —incluso organizados militarmente— que reivindicaban la independencia y la salida de la condición de colonia francesa. En ese contexto, apunta el etnólogo Alban Bensa (1985) en un diálogo con Pierre Bourdieu, existen situaciones en las que la presencia del investigador no es asimilable por los demás blancos, toda vez que aquel considera respetables los valores nativos con los cuales estos no quieren o no pueden convivir. En tales casos, a pesar de todos los cuidados y cautelas que el etnólogo pueda tener, con independencia de su posición política o religiosa, es posible constatar que su presencia estará siempre de más («l'ethnologue est de trop») (p. 74). No es solamente en África o en el Pacífico que las estructuras coloniales operan en el sentido de impedir o inviabilizar el trabajo etnográfico: son muchas las situaciones en las que el investigador es visto como un elemento incómodo y desestructurador del *establishment*, por lo que conduce la investigación antropológica hasta establecer una oposición entre el etnógrafo y los otros blancos, y desencadena una dinámica social inesperada y enteramente extraña a los objetivos de la investigación.

¿Habrá, efectivamente, estructuras de dominación, especialmente despóticas y crudas, que tornen imposible la investigación etnológica? Adam Kuper (2005) nos muestra que existen modalidades de practicar antropología que pueden coexistir perfectamente con contextos autoritarios y racistas, incluso generando un florecimiento de investigaciones y de debates relativamente circunscritos, como fue el caso de cierta etnología en África del Sur⁴⁰. Muchos africanistas ingleses también consiguieron realizar sus investigaciones —que tuvieron resultados muy importantes para la disciplina— en medio de agudos conflictos y procesos políticos de imposición del dominio colonial. Existen igualmente estudios ejemplares sobre poblaciones segregadas o fuertemente discriminadas, incluso no indígenas.

En esa línea de reflexión, sería justo preguntarse por qué sería imposible para el etnógrafo Nimuendajú coexistir con los caucheros si no lo fue para otros antropólogos convivir con los comerciantes de perlas, con la dominación colonial, con la ocupación militar de territorios nativos y con la destrucción cultural promovida por agencias misionarias. No habrá respuesta posible para esa aparente paradoja si no consideramos la etnografía a través de otro prisma, primero insistiendo en el acomodo de efectivos actores sociales y, segundo, abandonando la perspectiva de los manuales, donde el etnógrafo es focalizado exclusivamente como portador de teorías y métodos, y se omite persistentemente un conjunto de constricciones con las cuales debe coexistir, así como la expresión eventual de orientaciones valorativas y estrategias políticas.

Consideraciones finales

El análisis aquí realizado sobre la situación etnográfica de Curt Nimuendajú entre los ticuna puede —y debe— estimular una reflexión más amplia sobre los presupuestos y singularidades de la etnología hecha en Brasil y en las llamadas «antropologías periféricas»⁴¹. Como quiera que sea, Nimuendajú no es

40 El fenómeno de duplicidad —o multiplicidad— de tradiciones nacionales al hacer antropología no debe, es claro, estar limitado exclusivamente a ese último país, sino que debe hacer parte de la propia dinámica intelectual. Las modalidades y técnicas de investigación son múltiples y deben adecuarse a los objetos, también bastante diferenciados, de investigación. Igualmente, varían de forma acentuada los cuadros institucionales y el campo científico y cultural a partir de los cuales se coloca en práctica la investigación etnológica.

41 Para ampliar este concepto, véase Cardoso de Oliveira (1998c, pp. 107-133).

un etnógrafo cualquiera, y siempre ha sido caracterizado en términos emblemáticos como el mayor concededor de las culturas indígenas, y es la fuente más citada en la bibliografía internacional especializada.

Si existe una etnología *brazilian style* —como postula Ramos (1990)—, que de algún modo refleje una tradición académica nacional, sus pilares serían, a mi modo de ver, la convergencia en cuanto a la afirmación de los derechos indígenas establecidos o preconizados en un proceso más amplio de «construcción nacional». Me parece fundamental buscar, en el examen concreto de las situaciones etnográficas, los determinantes prácticos e institucionales de esa supuesta singularidad. En una comparación con los trabajos etnográficos de Malinowski y de los africanistas, una primera diferencia está relacionada con el marco político jurídico más general en el que tales actividades se desarrollaron. En tanto los estudios «clásicos» abordan poblaciones y culturas que son pensadas como partes de unidades administrativas relativamente artificiales y dirigidas por una burocracia colonial específica, los trabajos etnográficos realizados a partir de las instituciones nacionales siempre enfocan los pueblos autóctonos como localizados en el proceso de formación de la nación brasileña, estimulando de algún modo el sentimiento de responsabilidad directa. Si, en el primer caso, la exterioridad del etnógrafo y la rigidez de las burocracias coloniales contribuyen para distanciar la investigación frente a las cuestiones administrativas y políticas, en el segundo, la virtualidad de participar o sentirse representado en la acción de instituciones nacionales es lo dominante.

Otro aspecto está relacionado con el grado de autonomía y riesgo de desestructuración de las colectividades investigadas. En tanto los africanistas estudiaron sociedades de gran volumen demográfico, que mantenían hasta poco antes de la investigación una relativa autonomía cultural y territorial, era muy distinta la primera experiencia de los antropólogos brasileños, inmersos en microsociedades de gran vulnerabilidad cultural, frecuentemente sometidas a los frentes de expansión y a sus modalidades de incorporación; presentaron desestructuración social o pérdida cultural. Nimuendajú y otros etnólogos participaron algunas veces, de forma activa, en la reestructuración y revitalización de las culturas indígenas del país, estimulando e incluso financiando rituales que no habían sido realizados durante muchos años y que ya eran desconocidos por un extenso número de indígenas.

Un tercer aspecto para considerar es el peso del indianismo en el imaginario nacional, y su expresión en la definición de políticas estatales. Desde el periodo republicano y, más específicamente, con la creación del SPI, la política indigenista brasileña⁴² siempre mantuvo como objetivo proteger a los indígenas del proceso de exterminio y esclavización que les era impuesto por los frentes pioneros de explotación y sus brazos armados (*bugreiros*, amansadores de indios, etc.). La condición de tutelaje en que fueron puestas las sociedades indígenas hace parte de un proceso más amplio de construcción de una nación brasileña, con implicaciones en la conformación de mecanismos de intervención estatal, de gestión territorial y de reconocimiento sectorial de derechos⁴³. En este escenario fueron abiertos importantes espacios —y continúan siéndolo— para la actuación de los antropólogos.

Todo eso contrasta fuertemente con otras concepciones sobre las poblaciones autóctonas, permeadas por componentes raciales, que contribuyeron al delineamiento del sistema de reservas y a las estructuras administrativas coloniales. El papel atribuido a los antropólogos también era frecuentemente reducido a la función de empadronadores o de consejeros de las autoridades coloniales para la resolución de conflictos internos, lo que contrasta fuertemente con la inclusión orgánica de los antropólogos brasileños en procesos administrativos de reconocimiento de tierras indígenas (Pacheco de Oliveira, 2005b). Para los etnólogos brasileños, cuyas experiencias actuales de investigación tienen ciertamente más proximidad con la situación etnográfica vivida por Nimuendajú que con las recomendaciones de los manuales —inspirados, generalmente, en la tradición malinowskiana—, puede ser bastante útil e instructiva una reflexión sobre los dilemas, las escogencias valorativas y las formas sutiles —pero decisivas— de intervención en las condiciones de vida de los indígenas. Puede, además, estimular las investigaciones sobre la toma de partido y las estrategias adoptadas por el investigador en cada situación etnográfica, lo que ayudaría a examinar y entender mejor las complejas relaciones entre el conocimiento y el poder.

42 Para profundizar en la historia del SPI y sus repercusiones en la antropología brasileña, véase Lima (2005).

43 Cabe anotar que la propia historia de la antropología brasileña apunta a la preocupación por la construcción nacional como una temática y un valor recurrentes (Peirano, 1992).