

LA CREACIÓN DE COMUNIDADES IMAGINADAS, CIENTÍFICAS Y ÉTICAS: LAS ANTROPOLOGÍAS HECHAS EN BRASIL Y MÉXICO

João Pacheco de Oliveira

En primer lugar, quiero agradecer a los organizadores la invitación a participar en este conjunto de conferencias, videos y exposición que conmemoran la trayectoria y la obra de nuestro estimado colega y amigo, el maestro Andrés Medina. Además de su obra muy importante y extensa, él ha sido orientador, profesor o colega de muchos de los más destacados investigadores y docentes que conforman la antropología mexicana.

Los reflejos de su actuación superan con mucho los límites de esa disciplina y del país,¹ al estimular intensamente las investigaciones en historia y arqueología, los estudios literarios y lingüísticos, experiencias innovadoras en educación, geografía y derecho. Los efectos de sus trabajos e investigaciones no se restringen sólo a la esfera académica, sino también a la construcción de diversos colectivos e instituciones, en la formación de un patrón profesional y ético de lo que puede y debe ser un antropólogo mexicano.

Mi modesta contribución a los debates que integran estas conmemoraciones adopta la forma de una mirada comparativa. A partir de la antropología brasileña, me pregunto cómo comprender una trayectoria tan rica y fructífera como la de Andrés Medina en un contexto contemporáneo marcado por la especialización excesiva

¹ Apenas para ejemplificar, mencionaría el importante trabajo de Aires (2009), quien fue su discípulo y trabajó sobre las escuelas indígenas.

de saberes universitarios y también por una visión jerárquica de las redes internacionales de producción y circulación de la ciencia (Pacheco de Oliveira, 2016a).

¿Cómo encuadrar en los estrictos límites disciplinares y en las “escuelas”, “giros” y modismos de las antropologías hegemónicas las producciones y trayectorias que trasponen disciplinas y trazan ejes analíticos originales y creativos? De pronto me vino a la mente, en ese esfuerzo de traducción histórica y cultural, la obra de Darcy Ribeiro, el más leído y conocido de los autores brasileños, uno de los personajes centrales en la fundación de nuestra antropología (Pacheco de Oliveira, 2020a).

No sería prudente correr el riesgo de hablar de nuestro querido homenajeado, el maestro Andrés Medina, y disputar involuntariamente con mis colegas mexicanos la interpretación de tan rica obra, cuyas repercusiones conocen mucho mejor que yo. Así, centraré mi exposición en la obra y trayectoria de Darcy Ribeiro, buscando señalar la limitación de las historias supuestamente universales de la disciplina para comprender el surgimiento y florecimiento de otras antropologías (Ribeiro y Escobar, 2008), como la brasileña y la mexicana, producidas en contextos históricos muy distintos.

Seguramente serían muchas las ricas comparaciones que se podrían hacer respecto al abordaje y tratamiento de los dos antropólogos sobre diferentes temas de interés antropológico. Sin embargo, me alejo de esta perspectiva porque si pusiera a Darcy y a Andrés Medina en un diálogo efectivo —¡un diálogo ciertamente fascinante, pero que señalaría muchas diferencias entre ellos!— no podría limitarme al tiempo determinado para esta comunicación.

Así, considerando que Darcy Ribeiro en México no es una figura tan importante y central como nuestro homenajeado, el profesor Andrés Medina, en mi presentación me preocuparé principalmente de revisar los trabajos de Darcy y proporcionar elementos para la comprensión de los fundamentos de la antropología brasileña. Así, creo que estoy alentando una mirada más atenta a la originalidad y potencialidad de las antropologías latinoamericanas, evitando in-

tentar entenderlas como una simple mimesis de las antropologías hegemónicas.

Los dos, Darcy y Andrés Medina, a través de sus obras y trayectorias, a pesar de muchas diferencias y contrastes, son indiscutiblemente componentes centrales y ejemplares de la formación de una comunidad imaginada y socialmente efectiva, la comunidad nacional de antropólogos.

Lo que, en lugar de atribuir referencias limitantes a sus aportes, los muestra más densos y los hace más capaces de estimular los debates actuales sobre las múltiples formas de hacer antropología en diferentes contextos nacionales e históricos. Ésta es la brújula de mi comunicación.

LOS MÚLTIPLES ROSTROS DE UN ANTROPÓLOGO

Para los efectos del análisis, podríamos distinguir la obra de Darcy Ribeiro como antropólogo en cuatro grupos de intereses. Primero, los de cuño etnográfico, resultantes de sus investigaciones entre los kadiwéu y urubú-ka'apor, efectuadas entre 1948 y 1957. Además de los trabajos presentados en congresos y diversos artículos publicados en revistas, se destacan dos libros sobre cada una de sus experiencias etnográficas: *Religião e mitologia Kadiuêu* (1950) y *Arte plumária dos índios Kaapor* (1957), escrito de forma conjunta con Berta Gleizer Ribeiro.

En segundo lugar, deben mencionarse los trabajos sobre el proceso de integración de los indios en la sociedad brasileña, incluidos diversos artículos escritos originalmente entre los años 1954 y 1958 y un libro (*A política indigenista brasileira*), los cuales se consolidan con posterioridad en un libro más extenso, *Os índios e a civilização* (1970), que sintetiza su visión sobre la historia de los indios en Brasil.

En tercer lugar, figuran los estudios más generales sobre el proceso civilizatorio en las Américas (Ribeiro, 1968, 1972 y 1977a), escritos durante el exilio o luego de su retorno a Brasil. Son esfuerzos casi enciclopédicos de sistematización en los que Darcy Ribeiro aplicaba

los esquemas evolucionistas de análisis a una gama bastante heterogénea de documentos sobre la historia y la cultura de algunos países de las Américas.

En cuarto lugar, aparece una línea de preocupación, compartida con su primera esposa y colaboradora de toda la vida, Berta Gleizer Ribeiro, que culminaría en la publicación de *Suma etnológica brasileira* (1986). Se trata de una compilación de textos (en tres volúmenes) que pretendía, en el dominio específico del arte y la cultura material indígena, actualizar el enorme esfuerzo de recolección y sistematización de datos realizado en la década de 1940 por Julian Steward (1946).

Hay dos producciones posteriores que no pueden enmarcarse en esta clasificación. *Diários índios: os Urubu-Kaapor* (1996), que se relacionan directamente con su fase etnográfica, y *O povo brasileiro. A formação e o sentido do Brasil* (1995), escrito durante un periodo de agravamiento de su salud (fallecería sólo dos años después), en el cual retoma la directriz sistematizadora de la tercera fase.

Sin duda, su trabajo más leído entre etnólogos e indigenistas, el más citado y con mayor número de ediciones en portugués y en muchas otras lenguas, fue *Os índios e a civilização* (1970). La repercusión e importancia de este libro no se limita, de ningún modo, a los antropólogos o los interesados de una forma u otra en la problemática indígena brasileña. Los datos y análisis presentados se articulan directamente con los debates sobre la formación de la nacionalidad. El libro está dirigido a un público más amplio y se aparta de las interpretaciones idealizadas y armónicas, solidarias con las concepciones de las élites que controlaban al Estado, y pone en evidencia, inversamente, los aspectos conflictivos, las desigualdades y prejuicios encontrados en nuestra historia. De este modo, Darcy coloca en el centro de sus preocupaciones el diálogo y la crítica de las representaciones (letradas y cotidianas, eruditas o de sentido común) sobre las “protocélulas” de la formación de nuestra nacionalidad, y atribuye al indígena una importancia decisivamente nueva.

Un libro como *Os índios e a civilização* puede incluirse en un conjunto seleccionado de obras que constituyen una referencia básica

para el pensamiento social brasileño, al lado de clásicos como *Casa-grande & Senzala* (1933), de Gilberto Freyre, o *Raízes do Brasil* (1936), de Sérgio Buarque de Holanda. Las informaciones y opiniones que el libro articuló tienen hoy en día amplia circulación. Repetidas y alteradas por una legión de comentadores y divulgadores, alcanzan una porción mucho más extensa de la opinión pública que la formada por sus lectores directos.

De cierto modo, el proyecto de situarse como una continuidad de esa galería de libros fundamentales para la nacionalidad no es algo extraño al pensamiento de Darcy. A pesar del ataque reiterado hacia el conservadurismo de Gilberto Freyre y las innumerables críticas a las tesis sustentadas en ese libro, Darcy Ribeiro (1997) afirma de manera enfática que ésa fue “la obra más importante de la cultura brasileña [...] el mayor de los libros brasileños y el más brasileño de todos los ensayos que escribimos”. Ribeiro destaca que, “al escribir este libro generoso, tolerante, fuerte y bello”, Gilberto Freyre nos enseñó a reconciliarnos “con nuestra ancestralidad lusitana y negra, de la que todos nos avergonzábamos un poco”.

Enfatiza, sin embargo, que la imagen legada por Gilberto Freyre sobre nuestra herencia indígena dejó mucho que desear. Basado en los trabajos recientes de la etnología brasileña es esperable que “alguien se arroje en esa tarea armado de la capacidad del escritor y del conocimiento científico necesario para realizarlo con ingenio y arte”. Por más que ésta fuera la intención explícita de *O povo brasileiro* (1995), es en *Os índios e a civilização* (1970) que Darcy Ribeiro logra aproximarse más a este objetivo.

DE LA MEZCLA AL INDIGENISMO: LA COMPOSICIÓN DEL LIBRO

Diversos pensadores importantes enfatizan la mezcla de las razas como una característica de la colonización portuguesa en el Nuevo Mundo y toman la figura del mestizo como una síntesis de la nacionalidad. Darcy Ribeiro criticó la idea de un ciclo evolutivo en que

los indios, primeros habitantes de las Américas, se absorberían por la expansión de la etnia nacional, junto con los contingentes de negros esclavizados e inmigrantes, y tenderían a desaparecer dentro de la población crecientemente homogeneizada de la nueva nación. Él discordaba con Capistrano de Abreu, quien, a partir de una lista de antiguas misiones y asentamientos en Bahía, postularía la existencia de un tránsito casi natural de las aldeas indígenas a los poblados y luego a las ciudades, en el curso de lo cual los indios se civilizarían y pasarían de modo gradual a tener una condición no diferenciada dentro de la sociedad nacional.

En contraposición a la “visión casi unánime de los historiadores brasileños”, el autor consideraba que el enfrentamiento entre una “etnia nacional en expansión” y “etnias tribales que obstaculizan el camino” no se desdoblaba en una aculturación progresiva que, a través de la miscegenación, desembocaría en una asimilación de las antiguas colectividades indígenas. Al contrario, Ribeiro argumentaba que “no hubo asimilación de las entidades étnicas, sino absorción de individuos desgarrados al tiempo que aquellas entidades étnicas desaparecían o se trasfiguraban para sobrevivir” (1970: 424).

El objetivo más general del libro, según la definición del propio autor, es “alcanzar una comprensión cuidadosa de las situaciones de interacción entre indios y frentes de expansión con el fin de llegar a generalizaciones significativas sobre el proceso de cambio cultural” (1970: 12). Para ello fue necesario definir una “secuencia-tipo” y determinar los factores cruciales que operan en el proceso. Es decir, fue preciso elaborar “un modelo hipotético del proceso de transfiguración cultural” (1970: 218).

El plan de la obra se presenta dividido en tres partes. En la primera, el autor intentó formar una visión de conjunto del contrato entre las sociedades indígenas y los segmentos de la sociedad brasileña, éstos representados por los frentes de expansión de carácter agrícola, ganadero o extractivista. Se describió el avance de las fronteras en grados de profundidad histórica variables, con el foco de atención en el final del siglo xix y principios del xx. Las características económicas y sociales de los diferentes tipos de frentes de expansión deter-

minaron las diversas condiciones de interacción que se establecieron entre indios y blancos en la frontera agrícola (el área de la selva atlántica: el sur y la costa este), en la frontera ganadera (los campos y sabanas del noreste y partes de Goiás y Mato Grosso) y en la frontera extractivista (valle del Amazonas).

La sociedad nacional no se presentó de modo homogéneo frente a las etnias indígenas. Sus diferentes caras se expresaban a través de distintos tipos de frentes de expansión. Los frentes extractivistas, por su carácter difuso y poco conectado con las instituciones nacionales, hicieron posible formas particularmente arcaicas y despóticas de control de la mano de obra, al igual que la ejecución de acciones muy agresivas que llevaban con frecuencia a la completa disolución de las etnias indígenas de las que se aproximaban. La economía agrícola, así como los frentes ganaderos, no se interesaban por el indio como mano de obra, sino que se limitaban a disputar con ellos las tierras para la expansión de sus actividades.

En el estudio de Darcy Ribeiro, esas diferencias recibieron un registro cuantitativo, según el cual se observó que el 60% de las etnias indígenas que se separaron con los frentes extractivistas ya se han extinguido, al comparar esos porcentajes con los alcanzados por los frentes agrícolas (45.7%) y los frentes ganaderos (30.2%). En consecuencia, concluyó que el “determinante fundamental del destino de los grupos indígenas era la dinámica de la propia sociedad nacional” (1970: 437).

En la segunda parte se consideró la interacción entre indios y blancos como resultado de una acción intencional y dirigida por parte de organismos gubernamentales y religiosos. Al señalar tres actitudes que precipitaron resultados negativos para los indios (la etnocéntrica, la romántica y la abstencionista), Darcy Ribeiro aproximó las ideologías misioneras a la actitud etnocéntrica y criticó luego la actitud romántica (cuyas intenciones eran las de poner al indio en “condiciones de invernadero imposibles de mantener, inclusive porque los propios indios se rebelarían contra ellas” [1970: 195]), como también la visión fatalista que consideraba la asimilación o la extinción de los indígenas como algo irreversible. Caracterizó al indigenismo brasileño por la supe-

ración de esas actitudes extremas y se inclinó por medidas que, al resguardar al indio de la extinción, lo prepararan paulatinamente para interactuar en igualdad de condiciones con los demás brasileños (1970: 195).

Describió la formación de la Agencia Indigenista Brasileña (SPI, por sus siglas en portugués), creada en 1910 y desaparecida en 1967, de la cual fue el más importante ideólogo. Relató los principales episodios de pacificación de tribus apartadas (kaingang, xokleng, parintintim, akwé-xavante y urubú-ka'apor), lo cual contribuyó a la formación de la saga de los sertanistas y la consolidación de las técnicas de campo en el trabajo de atracción y pacificación. En un balance final, el autor observó que no conocía ningún puesto indígena o misión religiosa que hubiera respondido de manera adecuada a los desafíos de la protección y asistencia, pero ponderaba que los puestos indígenas en general habían asegurado un espacio mayor de libertad para que el indio mantuviera su propia organización social (1970: 211).

En la tercera parte se analizaron con más detenimiento varias ideas y conceptos que organizaron la exposición anterior, como el caso de la transfiguración étnica, asimilación, acomodamiento, grados de integración, tipo de fronteras, niveles de integración y otros más.

LA TRANSFIGURACIÓN ÉTNICA COMO PROCESO

Los indígenas que consiguieron escapar al exterminio no tuvieron ninguna oportunidad de preservar en su forma original su sociedad y cultura, medio ambiente o sustrato biológico. Para sobrevivir, esas etnias debían responder a desafíos urgentes, con objeto de preservar su identidad y autonomía étnicas, así como “asegurar la continuidad de su vida cultural mediante alteraciones estratégicas que evitaran la desintegración de su sistema asociativo y la desmoralización completa de su cuerpo de creencias y valores” (1970: 220-221). Ese proceso de adaptación, impuesto a los indígenas que sobrevivieron al exterminio, logró que éstos permanecieran

indígenas “ya no en sus hábitos y en sus costumbres, pero sí en las autoidentificaciones como pueblos diferentes al brasileño, víctimas de su dominación” (1970: 8).

Darcy denominó a esto como transfiguración étnica y afirmó que “el impacto de la civilización sobre las poblaciones tribales daba lugar a transfiguraciones étnicas y no a la asimilación plena” (1970: 8). El foco principal del libro era, precisamente, el estudio del proceso de transfiguración étnica, pensado a partir de datos obtenidos de la experiencia brasileña. Éste, que no era un hecho raro o misterioso, sino un imperativo de la situación de conjunción (1970: 221), fue el concepto clave de Darcy Ribeiro para los datos y análisis presentados en *Os índios e a civilização*.

Para darle un estatuto teórico a la noción de transfiguración étnica es necesario, argumenta Darcy Ribeiro, recurrir a las ideas de los niveles de integración y de la jerarquía existente entre ellos. Según el autor, existían cuatro niveles conceptualmente aislables de la realidad: el ecológico, el biótico, el tecnológico y socioeconómico, y el étnico-cultural y sociopsicológico. El orden de enunciación reflejaba, a su vez, una jerarquía establecida entre esos niveles en términos de determinación (1970: 218-219). La función del investigador es realizar “sondeos” en cada uno de esos niveles, con la finalidad de detectar las fuerzas condicionantes de la interacción presentes allí. Por más que el antropólogo tuviera como foco de investigación los dos últimos niveles, no podría ignorar del todo las determinaciones que actuaban en un plano “presocial”.

A la selección de los elementos culturales que debía adoptar un grupo indígena en contacto con la sociedad nacional la precederían (en términos lógico-causales) la adopción y la recomposición de formas económicas que la población indígena debía establecer para incorporarse, de algún modo, al sistema económico regional.

LA CRÍTICA AL CULTURALISMO

En este sentido, la transfiguración étnica no podía entenderse ya tan sólo como un proceso de cambio cultural, una vez que el investigador

tuviera en cuenta los factores extralocales (que condicionan la interacción) y volviera su atención, con carácter prioritario, a la construcción de identidades sociales más abarcadoras. El autor se distanciaba nítidamente de una visión culturalista de grupo étnico, cuya crítica, que Fredrik Barth formuló en 1969, representó un cambio radical en el rumbo de los estudios en esta área de investigación. Su definición de etnia indígena, por la forma dinámica y no reificada que asumió, se aproxima a esta perspectiva moderna, “categorías relacionales entre agrupamientos humanos, compuestas de representaciones recíprocas y de lealtades, más que de especificidades culturales y raciales” (Ribeiro, 1970: 446).

Al tratar esas identidades genéricas como objeto de estudio, Darcy Ribeiro opera con un análisis histórico y comparativo simultáneo. De este modo, formuló una línea nueva de investigaciones etnológicas: buscar, más allá del estudio localizado de la manipulación de identidades en un grupo indígena, los mecanismos económicos y sociológicos de exclusión y subordinación del indio (para una reactualización de tales objetivos teóricos, véase Pacheco de Oliveira, 2016b).

Sin embargo, el destino de las poblaciones indígenas es bastante más complejo de lo que juzgaban los antropólogos e historiadores anteriores. Darcy Ribeiro afirmaba con claridad —y ésta es una de sus principales contribuciones teóricas y políticas— que el destino final del indígena en Brasil no es, bajo ninguna hipótesis, su “descaracterización cultural”, su asimilación completa a los patrones modernos de la sociedad brasileña (¡objetivo que nunca se realizó en ninguno de los grupos indígenas considerados!), sino su integración en cuanto condición económica subordinada y en calidad de “indios genéricos”, es decir, “que no conservan casi nada de su patrimonio original, pero permanecen definidos como indios e identificándose como tales” (Ribeiro, 1970: 445). La identidad indígena sería preservada “si no como un cuerpo de conocimientos uniformes, al menos como una sucesión particular de alteraciones”, a través de las cuales se mantiene la singularidad de cada etnia, a pesar de su creciente homogenización (1970: 226).

¿Cuáles son las razones para eso? Él cita tres: *a*) la “barrera interétnica”; *b*) la “falta de atractivos en la vida de los trabajadores rurales

en las haciendas” (y hoy podría sumarse la condición del trabajador rural sin tierra); c) “la condición de invernadero de la intervención proteccionista o misionera” (1970: 426).

El factor fundamental para Darcy Ribeiro era la “barrera interétnica”, algo que era interior y exterior, al mismo tiempo, para el propio indígena. En todo caso, ¿qué la constituía? Él respondía que era “el poder aislante del prejuicio racial y social”, lo que se cristalizaba “como una técnica de competencia ecológica sustentada y mantenida como requisito de dominación sobre grupos étnicos minoritarios” (1970: 428). Por ese motivo no existía asimilación de los indios, aun en los grados más elevados de integración, sino un proceso sucesivo de “acomodo penoso”.

Al pensar sobre el futuro político del país y recordar la posibilidad de que ocurriera una “transformación revolucionaria de las estructuras” (1970: 429), él mencionaba que esta barrera era un producto histórico que podría también alterarse en la medida en que nuevas condiciones se verificaran tanto de los brasileños como de los indios, estos últimos entonces con la libertad de proseguir como una microetnia o romper con su identificación étnica y explorar la “etnia nacional” (1970: 429).

DE LA HISTORIZACIÓN A LA ESENCIALIZACIÓN DEL INDÍGENA

¿Por qué Darcy Ribeiro no habría llevado esa perspectiva procesual e historizante hasta las últimas consecuencias? La respuesta, creo, reside en las concepciones evolucionistas subyacentes a la obra del autor: las unidades sociales en contacto interétnico se mantenían como mónadas distintas y en diferentes estadios evolutivos.

Darcy Ribeiro concebía “etapas sucesivas y necesarias de integración de las poblaciones indígenas en la sociedad nacional” (1970: 432) al expresar lo que consideraba una “secuencia típica” del proceso de transfiguración, que iba de la tribu aislada al grupo indígena integrado. Sin embargo, las categorías que componían tal secuencia se derivaban de saberes y procedimientos coloniales y administrativos, lo que

uniformaba situaciones históricas bastante diferentes y sin poder, tratadas por tanto como instrumentos adecuados para el análisis.

Entendida como un flujo histórico, como una directiva rígidamente fijada, la idea del proceso perdía al final su capacidad explicativa para integrarse en un proyecto de “reconstitución de la ‘historia natural’ de las relaciones entre indios y civilizados” (Ribeiro, 1970: 17). Por el contrario, lo que las investigaciones contemporáneas tratan de rescatar es justamente la multiplicidad de “historias” que configurarían la diversidad de formas organizativas de los indígenas actuales.

En segundo lugar, el estudio de procesos de transfiguración no conduce a la comprensión de actores sociales concretos, sino a su mera clasificación en diferentes estadios evolutivos. Sería esperable que la tarea del investigador fuera la de comprender cómo un ser que habla (el indio) utilizaba elementos de diferentes procedencias, que distinguían y combinaban en su discurso singular. En su análisis, no obstante, las cosas no sucedían de esa forma, y se identificaba un empeño en reconstruir aisladamente los diferentes códigos que orientaban la conducta del indio y el blanco.

Un correlato de eso mismo es que él, por ejemplo, expresaba su escepticismo frente a las manifestaciones culturales de los indios del noreste, que le parecían una incorporación de costumbres del universo católico europeo y de cultos afrobrasileños. Al referirse a los potiguara, por ejemplo, diría con tristeza que incluso “los símbolos de su origen indígena habían sido adoptados en el proceso de aculturación” (Ribeiro, 1970: 53), en cuyas danzas se utilizaban instrumentos africanos (*zambé* y *puíta*) “afirmando ser típicamente tribales” (1970: 53). En efecto, el modelo de indio con que Darcy Ribeiro operó sólo identificaba a las culturas presumiblemente auténticas, prisioneras de la imagen colonial del indio bravo (que sería pacificado por la Comisión Rondon y protegido por el SPI).

Tercero, la importancia de los indígenas en la historia de Brasil no dejó de ser algo relacionado tan sólo con el pasado. En este sentido, Darcy Ribeiro describió en el primer siglo la entrada de genes indígenas en la formación de la población nacional como un factor destacado, con predominio de mujeres indígenas debido a la relativa

ausencia de mujeres negras y blancas. Asimismo, en los inicios de la colonización, los indígenas asumieron gran importancia como mano de obra, al esclavizarlos y mantenerlos en aislamiento de su antigua etnia. Sin embargo, con el paso de los siglos, la reproducción física y económica de la población brasileña se habría convertido en algo enteramente independiente de las mujeres y de la fuerza de trabajo indígena. La tendencia a limitar la presencia de los indígenas en la historia nacional sólo a los primeros siglos de la colonización se ha criticado bastante en las investigaciones actuales.

También aquí, el caso de los indios del noreste se considera dramático y desesperanzado, ya que no tendría importancia cultural en la política porque “todas las tierras ya fueron poseídas en forma pacífica por la sociedad nacional y los remanentes tribales que aún resisten al avasallamiento sólo tienen sentido como acontecimientos locales, imponderables” (Ribeiro, 1970: 57). Este pronóstico se reveló como equivocado, dado que los indígenas del noreste están comprometidos en la actualidad en procesos de revitalización cultural y renacimientos étnicos. Las 10 etnias listadas por el autor al principio de la década de 1970 hoy corresponden a más de 40 (Pacheco de Oliveira, 2004).

En cuarto lugar, al abordar la temática de la mezcla, la argumentación de Darcy Ribeiro estableció una analogía equivocada en términos sociológicos y peligrosa en sentido político. Con la intención de ser más claro y contundente, el autor llegó a decir que “la condición del brasileño y del indígena son de tal modo opuestas e infranqueables” que, “en cierto sentido, constituyen una casta” con “barreras insuperables que los separan, ya que las respectivas identidades sólo se adquieren con el nacimiento y sólo se disipan con la muerte” (1970: 428).

Si al hablar sobre aculturación y destacar los aspectos recíprocos de interacción entre las etnias indígenas y la sociedad nacional los antropólogos norteamericanos eludieron los aspectos conflictivos y los mecanismos de dominación, con lo que proveyeron de cierto modo un anestésico para sus lectores en relación con los crueles procesos de creación de dependencia y descaracterización cultural de los indígenas, Darcy Ribeiro llamaba la atención de sus lectores, inversamente, hacia los aspectos segregacionistas de las prácticas interétnicas y mostraba

que las compulsiones sociales eran independientes de la conciencia de los actores (indios o blancos).

El autor terminó por atribuir un carácter sustancialista a la frontera entre indios y blancos, como un factor apriorístico e inmutable (lo que colisionaba con su visión de la barrera interétnica como un producto histórico). Tal desvío de rumbo no dejaba de suponer una fuerte apelación política, ya que la ideología indigenista se reapropiaba de aquella analogía para expresar, de forma romántica e idealizada, la irreductibilidad de la condición del indígena, y funcionaba casi como una compensación simbólica (o psicoanalítica) de un proceso de dominación real.

UN INTELECTUAL/ACTOR

Algunas veces los intelectuales administran y cuentan su vida como si escribieran tan sólo un libro, hicieran investigaciones o actuaran como profesores. Su historia personal se anula frente a la referencia monopólica concedida a sus obras, consideradas únicamente como totalidades coherentes, situadas de forma abstracta en una página dentro de la historia de las ciencias. Darcy Ribeiro no se enmarca de ningún modo en ese patrón y sería injusto tratar de evaluar en esa dirección su contribución a la antropología, la ciencia o la literatura en Brasil.

A diferencia de muchos antropólogos eminentes (especialmente Lévi-Strauss, a quien, en reiteradas ocasiones, solía contraponerse), su obra no es un sistema teórico abstracto y articulado; su producción transita por diferentes disciplinas en el campo de las humanidades (antropología, pedagogía, literatura) y sus intervenciones prácticas no se hallan distantes de sus escritos ni tuvieron una relevancia menor. Lejos del perfil de teórico, creador de una escuela de pensamiento, o incluso un *scholar*, Darcy Ribeiro es un ejemplo de intelectual/actor, que relaciona teorías e investigaciones con acciones políticas de transformación, ambas acompañadas por un complejo y apasionado discurso justificador.

La influencia de Darcy Ribeiro en la definición de los grandes lineamientos de la política indigenista brasileña fue enorme. Al ingresar al SPI, en 1947, absorbió muchas ideas de Rondon y sus colaboradores, las integró con las enseñanzas de la antropología de la época (el evolucionismo cultural norteamericano) y las presentó de nueva cuenta en una síntesis propia. El positivismo comtiano, al cual se afiliaba Rondon, con sus facetas de cientificismo y conservadurismo, fue vivificado por el relativismo antropológico, lo que estableció una sólida relación con la tradición romántica. Él acuñó la expresión “humanismo rondoniano”, al reinterpretar al militar como un “humanista” e insertar sus líneas de acción dentro de los patrones del indigenismo mexicano.

Su contribución al indigenismo fue la elaboración, en 1954, de un proyecto para la creación del Parque Indígena del Xingú (Menezes, 2000). Allí, en colaboración con Roberto Cardoso de Oliveira, construyó una argumentación innovadora sobre la existencia de tierras tradicionalmente ocupadas por los indios, en virtud de sus usos y costumbres. Desde esta perspectiva, las tierras indígenas no deberían considerarse un simple acto de otorgamiento administrativo, a semejanza de la atribución de sesmarías (resguardos coloniales) o de los procedimientos burocráticos más recientes para el destino de tierras restituidas. Éstas constituirían el hábitat de las poblaciones autóctonas, y el Estado brasileño debía encargarse de asegurar la preservación y continuidad de sus formas socioculturales.

Al vincular la definición de tierras indígenas a la manutención de una (valorizada) diversidad cultural, los formuladores de la propuesta de creación del Parque Indígena del Xingú proporcionaban el fundamento de uno de los actos y momentos más importantes del indigenismo brasileño. La argumentación elaborada fue innovadora y fecunda, y trazó caminos nuevos para la administración pública, la legislación y la jurisprudencia en el reconocimiento de derechos indígenas.

Durante casi dos décadas, la interpretación corriente en la agencia indigenista se limitó a observar sólo la condición de inmemorialidad, vinculada con la demostración de la posesión permanente de tierras por parte de los indígenas, anterior a eventuales presencias

del hombre blanco. En la Constitución de 1988, sin embargo, el criterio actualizado fue el de la ocupación tradicional, elemento que correlacionaba una colectividad culturalmente distinta con una cierta parcela del territorio nacional. Esto fue lo que posibilitó el sustento legal para la reivindicación de territorios étnicos (en torno de la noción de tierras tradicionales) y lo que amplió la movilización de otras poblaciones tradicionales, con el surgimiento de nuevos espacios y actores políticos (Pacheco de Oliveira, 1998).

CIENCIA Y ÉTICA

En lugar de pretender señalar una presupuesta unidad de la obra de Darcy Ribeiro, la lectura más fértil de *Os índios e a civilização* debe referenciarse en el contexto intelectual y político del decenio de 1950, al recuperar las actividades desempeñadas en la antigua Sección de Estudios del SPI y la problemática teórica del contacto interétnico, constituida aún en la misma década, con la participación de otros antropólogos, como Roberto Cardoso de Oliveira y Eduardo Galvão.

El nacimiento de esta nueva problemática coincidió con el momento en que la cultura dejó de ser el único objeto de interés para los antropólogos brasileños, que se trasladaron igualmente a la cuestión de la supervivencia física y social de las poblaciones indígenas. El cambio de foco teórico no correspondía, de todos modos, sólo al resultado de un desarrollo puramente conceptual, ejecutado en un plano lógico-especulativo, sino que también tenía raíces en una práctica de investigación vinculada con cierto tipo de acción indigenista.

Los aspectos que se imponían a aquellos antropólogos, a los que ellos también intentaban aplicar su instrumental teórico, eran muchos y muy heterogéneos: la expoliación de tierras indígenas, la participación regular de indios como fuerza de trabajo de emprendimientos regionales, los graves desequilibrios poblacionales traídos por el contacto y sus repercusiones en la vida sociocultural, el establecimiento de vínculos con el mercado y la redefinición de las ne-

cesidades, la comprensión sociológica de la función de los puestos indígenas y de la intervención protectora, etc. Ese compromiso de aquellos antropólogos no fue entonces, de manera alguna, un hecho desvinculado del universo teórico.

Se trataba, al contrario, de un estímulo poderoso para que, en esa reflexión crítica sobre las teorías de la aculturación, la antropología brasileña encontrara la originalidad de su contribución específica a los debates científicos internacionales, “teorizando por primera vez por su propia cuenta y riesgo” (Zarur, 1976).

Varias veces, en los años posteriores al exilio, Darcy, de regreso en Brasil, volvió a trabajar en ese asunto y criticó ferozmente a una generación de antropólogos que se contentaban con aplicar las teorías y métodos elaborados por autores franceses, ingleses y norteamericanos en sus estudios sobre los indígenas de Brasil. Al ignorar sus propias interconexiones con la realidad investigada, esos antropólogos pretendían trasplantar mecánicamente las condiciones de producción de sus colegas metropolitanos, limitados a copiar patrones científicos e imitar el rendimiento científico de estos últimos. “Las contribuciones de ellos son opiniones dadas para otro discurso compuesto en el extranjero para ser leído y admirado allá” (Ribeiro, 1997: 41).

Para Darcy Ribeiro, al contrario, la crítica ética y la acción política eran indisociables de la elaboración teórica. Arremetió contra el relativismo cultural, al que consideraba una consecuencia negativa de la relación, en el pasado, de la disciplina con el colonialismo. Si esa postura ayudó a apreciar más favorablemente otras culturas, esta antropología, en sus palabras,

no aporta ninguna contribución útil para vitalizar con un valor real y afirmativo a las culturas oprimidas; y mucho menos logra despertar en la gente que las detenta una conciencia crítica o una postura rebelde contra el orden social que las explota y las oprime. En lugar de eso, lo que hace es justificar el despotismo (1997: 22).

En el curso de una polémica entrevista, en el año 1978, se sirvió de una imagen bastante sugerente para expresar su punto de vista. Afirmaba que, en medio de los escombros, el hambre y el miedo de un Berlín duramente bombardeado, no cabría al antropólogo limi-

tarse a estudiar la cultura de sus desesperados habitantes, ni proceder al inventario de la cultura perdida.

El objetivismo cientificista [...] es como si alguien decidiera estudiar en 1945 la forma de la familia alemana y la moral alemana en Berlín, debajo de las bombas, destruida día y noche [...] Considerar que las costumbres que se observan ahora son las costumbres tradicionales, sin interesarse por el destino, la condición de vida, la opresión que está sufriendo, es también una actitud anticientífica (Ribeiro, 1979a: 95).

Al valerse de esta metáfora para evidenciar la intensidad de la violencia sufrida por los pueblos indígenas insertos en una situación colonial, Darcy Ribeiro llamaba a sus colegas a un compromiso ético y a la explicitación de sus posturas políticas y valores éticos —aquí la lección debe extenderse a los intelectuales y a los científicos en general—. “Un antropólogo, cuya profesión es estudiar pueblos, tiene deberes éticos con esos pueblos que estudia” (Ribeiro, 1979a: 95).

Al rechazar la creencia en la neutralidad de la ciencia, llamaba la atención hacia la necesidad de que los antropólogos adoptaran prácticas nuevas en sus relaciones con los pueblos indígenas. En este sentido, su posición se integró plenamente con el grupo de antropólogos e intelectuales latinoamericanos que en 1971 formuló el llamado Documento de Barbados (Dostal, 1972; Grünberg, 1995), del cual fue uno de los signatarios (Pacheco de Oliveira, 2020b).

El investigador, argumenta Darcy Ribeiro, no podía ser un agente colonizador que, escondido detrás de la neutralidad de la ciencia, llevara la cultura de los nativos a sus libros, filmes y museos sin establecer compromisos éticos con el bienestar y la dignidad de esas colectividades. Con un lenguaje directo y contundente, afirmaba que el antropólogo no podía ser un “gigoló del indio”, sino que, por el contrario, necesitaba preocuparse en desarrollar formas a través de las cuales el conocimiento acumulado pudiera revertirse hacia las poblaciones estudiadas. Desde esta perspectiva, los datos obtenidos en los trabajos de campo (fotografías, entrevistas, diarios) o producidos a partir de éstos (como los libros y archivos científicos) deberían utilizarse en beneficio de los propios indios.

LOS INDIOS BRASILEÑOS Y EL INDIGENISMO ACTUAL

Un libro como *Os índios e a civilização*, con una problemática referida a un contexto histórico preciso y en alusión a un conjunto de ideas y propuestas de intervención práctica, no puede leerse sólo como una contribución del pasado. Desde luego, los lectores esperan informaciones e ideas sobre la situación actual y las alternativas que se presentan para los indígenas brasileños. Es imposible no traer al contexto contemporáneo las propuestas de Darcy Ribeiro y agregarle otros ejes de análisis (Souza Lima, 1995; Pacheco de Oliveira, 1998, 2016b).

En primer lugar, debe considerarse la evaluación con respecto a la importancia de los indios en el Brasil contemporáneo. Darcy Ribeiro consideraba que la población indígena de 1957 era de 68 100 a 99 700 miembros, lo que constituía un segmento muy pequeño (0.02%) de la población brasileña. A esta proporción se limitan las semejanzas y a partir de allí comienzan los contrastes.

En los datos investigados por él (Ribeiro, 1977: 254-262) había contabilizadas 143 etnias, mientras que hoy se trabaja con un universo de 220 pueblos indígenas. La composición interna de esa población se vio radicalmente alterada en las últimas cuatro décadas. En 1957, cerca del 57% de los indios se consideraba aislado y el 10% de las etnias tenía una dimensión demográfica pequeña (menos de 250 miembros).

Ya en el último decenio del siglo pasado, los datos indicaban que la mayoría de los indígenas de la Amazonía (68%) pertenecía a etnias con más de 2 000 miembros que constituían claramente poblaciones bastante conocidas a nivel regional y con relaciones permanente con los blancos y las agencias gubernamentales. Las sociedades indígenas en pequeña escala, por el contrario, representaban apenas el 3.4% de los indios de la Amazonía y las etnias todavía consideradas aisladas no pasaban de 27.

Es necesaria la incorporación de nuevas dimensiones para pensar sobre los pueblos y culturas indígenas contemporáneas. Según el censo de 2001, la mitad de la población indígena tenía alguna forma de existencia (parcial, provisoria o definitiva) en pequeñas ciudades del interior o incluso en grandes capitales, lo que representa nuevos proble-

mas y desafíos que deben ser resueltos por asociaciones de características variadas. En la actualidad, es necesario tener en cuenta la existencia de algunos millares de jóvenes indígenas que ya concluyeron o están en vías de concluir cursos universitarios.

Un fenómeno importante y característico de la actual coyuntura indígena brasileña es el resurgimiento de afirmaciones identitarias por parte de colectividades que, según una lectura restrictiva de fuentes gubernamentales, estarían aparentemente aisladas. Lejos de ser un fenómeno exclusivo de la región atlántica y de las áreas de colonización más antiguas, esto también ocurre de manera extensa en otras regiones del país, incluida la Amazonía.

A diferencia de un pasado reciente, actualmente la identidad del indígena es objeto de una autoestima elevada, no sólo por parte de los líderes políticos y religiosos, como expresión de un supuesto tradicionalismo, sino también por los más jóvenes, como expresión de políticas públicas y procesos identitarios ligados a la globalización. Las identidades indígenas son el resultado de referencias colectivas sobre los orígenes (vividas siempre de modo variable, por referencia a la cultura) y son, en ese sentido, importantes anclas intelectuales y afectivas con el contexto actual.

La actualización y recuperación de valores y dignidades ancestrales no son una posibilidad abierta sólo a los que nacieron en unidades sociales autónomas, es decir, fuera de las tierras indígenas. Las generaciones nacidas en las reservas, así como los descendientes de los indios coloniales (tapuya, caboclos, indios de misiones religiosas) las reivindican también.

En la estrategia política elaborada por Darcy Ribeiro era el Estado, a través de la agencia oficial (el SPI), el que debía contraponerse al caciquismo y al arbitrio de los potentados locales frente a los indios (aún incapaces de iniciativas políticas). Para suscitar la simpatía de la opinión pública, en su mayoría de origen urbana, apelaba a sus valores morales y sentimientos humanitarios y aducía que

representando sólo el uno por mil de la población brasileña, los indios son hoy apenas visibles en el conjunto de la nación y sus problemas son im-

ponderables como problema nacional [...] las tierras que necesiten y la asistencia de la que carecen pueden serles concedidas sin grandes sacrificios (1977: 196).

Para comprender la cuestión indígena en el Brasil, en los últimos años fue necesario redimensionarla mediante parámetros diferentes. Si no se reduce la cuestión indígena a su dimensión demográfica, pero se trata por su aspecto agrario, se advierte que afecta a un 18.4% de la superficie de la región amazónica y más del 10% del territorio nacional (Pacheco de Oliveira, 1998: 34-36). No debe olvidarse tampoco que esas tierras están situadas, en su mayor parte, en áreas de gran importancia para la protección del medio ambiente a escala mundial y para la preservación de la biodiversidad, sin contar los recursos hídricos, los yacimientos minerales y los factores geopolíticos (Luciano, 2007; Nascimento, 2009).

Las últimas décadas han colocado en la agenda la revisión de procedimientos para el ejercicio del trabajo del antropólogo, buscando disociarlos de las categorías y prácticas del colonialismo y establecer nuevas bases para la disciplina. Es dentro de este movimiento que resulta necesario retomar la producción y las intervenciones de Darcy Ribeiro. Él apunta a una dirección original y crítica para los científicos brasileños, la de una ciencia social consciente de su enraizamiento en una coyuntura histórica específica, preocupada por el ejercicio de una investigación empírica y una elaboración teórica comprometida con los grupos sociales desfavorecidos.

CONSIDERACIONES FINALES

Hay muchas narrativas sobre el surgimiento de la antropología en Brasil, pero aquí sólo se comentan dos que están muy enraizadas en el sentido común de las autorrepresentaciones universitarias. Tales narrativas expresan temas y prejuicios como la relación a las llamadas “antropologías periféricas” (es decir, constituidas fuera del eje de las antropologías hegemónicas, aparecidas en países considerados centrales en el desarrollo capitalista).

Para uno de esos mitos fundacionales, el punto cero de la antropología lo representa la llegada de Lévi-Strauss al país (1935) y resulta de cursos impartidos por él en poco más de dos años en la Universidade de São Paulo (USP). Tiene también como lugar de nacimiento de la etnografía su breve expedición al territorio de los indios nambikwara y otros del Mato Grosso y Rondonia.

El segundo de esos mitos fundacionales se estructura en torno a la creación de los primeros cursos de posgrado en el país, en 1968, en el Museo Nacional (en Río de Janeiro) y en la USP, que habrían traído “teorías y métodos verdaderamente científicos”, con nuevas formas de abordaje y fuentes bibliográficas.

Ambas narrativas están equivocadas y se basan en una concepción del conocimiento científico como producto de exportación, resultado de transmisiones individuales, que emanan exclusivamente del mundo europeo. Esto les permite establecer márgenes tan claros como los de un río y colocar de un lado las producciones científicas y de otro las no científicas, además de asignar las segundas a los investigadores “nativos” y las primeras sólo a los visitantes extranjeros (Pacheco de Oliveira, 2016a).

La fuerza creadora de la antropología brasileña proviene de la década de 1950 y de obras como las de Darcy Ribeiro y Roberto Cardoso de Oliveira, que dialogaron con la bibliografía de los países dominantes en la vida económica y científica, pero formularon parámetros críticos y engendraron una manera rica e innovadora de hacer antropología.

Algunos de estos aspectos, que también se manifiestan en la antropología mexicana, pueden enumerarse aquí: *a)* la preocupación por las dinámicas sociales y las relaciones interétnicas; *b)* la importancia de la historia para comprender las continuidades culturales a largo plazo; *c)* la comprensión de la naturaleza política de los fenómenos sociales; *d)* el compromiso que tiene el antropólogo como científico y ciudadano con la preservación y el bienestar de los pueblos indígenas.

Un agente intelectual fundamental para configurar los estándares de actuación profesional del antropólogo brasileño fue la

formación de la Associação Brasileira de Antropologia (ABA), que tuvo lugar en 1955. La primera junta electa incluía a Luís de Castro Faria, decano de estudios en el Museo Nacional, como presidente; Darcy Ribeiro, entonces vinculado al SPI, como secretario, y Roberto Cardoso de Oliveira, entonces también vinculado al SPI, como tesorero.

El periodo de la dictadura militar (1964-1985) llevó a Darcy al exilio y limitó mucho la actividad científica y cultural en el país. Después de largos años en el exterior, al regresar a Brasil, Darcy se embarcó en la vida política, militó en el Partido Democrático Laborista (PDT, por sus siglas en portugués) y fue vicegobernador y senador. Sus vínculos con la antropología se hicieron muy tenues, no volvió a participar en las actividades de la ABA, no enseñó en universidades ni programas de posgrado, y sus conexiones con la investigación etnológica sobrevivieron sólo a través de Berta, su exesposa.

En este sentido, su trayectoria contrasta totalmente con la de Andrés Medina, quien continuó siendo un activo investigador y profesor de antropología, formando un gran número de nuevos profesionales y manteniendo un diálogo actualizado con las nuevas teorías y métodos de la antropología.

A pesar de tales diferencias, para concluir, quiero sugerir que para comprender obras y trayectorias como las de Darcy Ribeiro y Andrés Medina es necesario abandonar los enfoques individualizantes y limitados, tan frecuentes en la historia de la ciencia como mera historia de las ideas. Debe vérselas como formas de conocimiento enraizadas en saberes y prácticas que les atribuyen usos y significados, como tradiciones que implican acciones y valores de colectivos (asociaciones profesionales o escuelas de pensamiento) cargados de potencialidades y limitaciones.

En este emprendimiento, una importancia especial asume la construcción de comunidades nacionales de antropólogos, que serán los usuarios y transmisores de esa nueva tradición. Sin ese esfuerzo de descolonizar la historia de las antropologías se corre el grave riesgo de ser despojados de la inmensa y original riqueza de esas producciones.

BIBLIOGRAFÍA

- Aires, Max Maranhão Piorsky (org.) (2009), *Escolas Indígenas e Políticas Interculturais no Nordeste Brasileiro*, Fortaleza, Editora da Universidade Estadual do Ceará, disponible en <<https://adelco.org.br/wp-content/uploads/2018/06/Escolas-Indigenas-e-Politicas-Interculturais-no-Nordeste-Brasileiro.pdf>>.
- Buarque de Holanda, Sérgio (1936), *Raízes do Brasil*, Rio de Janeiro, José Olympio.
- Cardoso de Oliveira, Roberto (1972), *A Sociologia do Brasil Indígena*, Brasília, Editora Universidade de Brasília.
- Dostal, Walter (org.) (1972), *The Situation of the Indian in South America: Contributions to the Study of Inter-Ethnic Conflict in the Non-Andean Regions of South America*, Ginebra, World Council of Churches.
- Freyre, Gilberto (1933), *Casa-grande & Senzala: formação da família brasileira sob o regime de economia patriarcal*, Rio de Janeiro, José Olympio.
- Grünberg, Georg (coord.) (1995), *Articulación de la diversidad. Tercera Reunión de Barbados*, Quito, Abya-Yala.
- Luciano, Gersem dos Santos (2007), *O Índio Brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje*, Brasília, SECAD/Unesco, disponible en <http://www.educadores.diaadia.pr.gov.br/arquivos/File/pdf/indio_brasileiro.pdf>.
- Menezes, Maria Lúcia Pires (2000), *Parque Indígena do Xingu: A construção de um território estatal*, San Pablo, IMPESP/UNICAMP.
- Nascimento, Rita Gomes do (2009), *Rituais de resistência: experiências pedagógicas Tapeba*, tesis de doctorado en Educación, Natal, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, disponible en <https://repositorio.ufrn.br/bitstream/123456789/14241/1/RitaGN_TESE.pdf>.
- Pacheco de Oliveira, João (org.) (1998), *Indigenismo e territorialização. Poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo*, Rio de Janeiro, Contra Capa.
- (2001), “Galvão e os estudos de aculturação no Brasil”, en Priscila Faulhaber e Peter Mann de Toledo (eds.), *Conhecimento e Fronteira: História da Ciência na Amazônia*, Belén, Museu Paraense Emílio Goeldi, pp. 205-221.

- (org.) (2004), *A viagem da volta. Etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*, segunda edición, Río de Janeiro, Contra Capa.
- (2016a), “Tradiciones etnográficas y formas de construcción de la otredad”, *Interdisciplina*, vol. 4, núm. 9, pp. 93-112, disponible en <<https://www.revistas.unam.mx/index.php/inter/article/view/56407>>.
- (2016b), *O nascimento do Brasil e outros ensaios. “Pacificação”, regime tutelar e formação de alteridades*, Río de Janeiro, Contra Capa.
- (2020a), “Proteger os índios e descolonizar a pesquisa: Darcy Ribeiro como antropólogo”, *Revista Mundaú*, núm. 8, pp. 22-41, disponible en <<https://www.seer.ufal.br/index.php/revistamundau/article/view/10084/7777>>.
- (2020b), “Barbados desde la antropología brasileña”, en Alberto Chirif (ed.), *Por la conquista de la autodeterminación. En el cincuentenario de la Declaración de Barbados*, Copenhague, Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas, pp. 227-248, disponible en <<https://www.iw-gia.org/es/recursos/publicaciones/317-libros/3957-por-la-conquista-de-la-autodeterminaci%C3%B3n.html>>.
- Ribeiro, Darcy (1950), *Religião e mitologia Kadiwéu*, Río de Janeiro, Conselho Nacional de Proteção aos Índios-Ministério da Agricultura, disponible en <<https://acervo.socioambiental.org/sites/default/files/documents/KDL00003.pdf>>.
- (1962), *A política indigenista brasileira*, Río de Janeiro, Ministério da Agricultura.
- (1968), *O processo civilizatório: etapas da evolução sócio-cultural*, Río de Janeiro, Civilização Brasileira.
- (1970), *Os índios e a civilização. A integração das populações indígenas no Brasil moderno*, Río de Janeiro, Civilização Brasileira.
- (1972), *Teoria do Brasil*, Río de Janeiro, Paz e Terra.
- (1977), *As Américas e a civilização. Processo de formação e causas do desenvolvimento cultural desigual dos povos americanos*, Petrópolis, Vozes.
- (1979a), “Antropologia ou a teoria do bombardeio de Berlim” [entrevista], en *Encontros com a Civilização Brasileira* 12, Río de Janeiro, Civilização Brasileira.

- (1979b), *Ensaio Insólitos*, Porto Alegre, L&PM.
- (org.) (1986), *Suma etnológica brasileira*, 3 vols., Petrópolis, Vozes.
- (1995), *O povo brasileiro. A formação e o sentido do Brasil*, San Pablo, Companhia das Letras.
- (1996), *Diários índios: os Urubu-Kaapor*, San Pablo, Companhia das Letras.
- (1997), *Gentidades*, Porto Alegre, L&PM.
- y Berta Gleizer (1957), *Arte plumária dos índios Kaapor*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.
- Ribeiro, Gustavo Lins y Arturo Escobar (eds.) (2008), *Antropologías del mundo. Transformaciones disciplinarias dentro de sistemas de poder*, Popayán, Enviación Editores/Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research/CIESAS.
- Souza Lima, Antonio Carlos de (1995), *Um grande cerco de paz. Poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil*, Petrópolis, Vozes.
- Steward, Julian (ed.) (1946), *Handbook of South American Indians*, Washington D. C., Smithsonian Institution.
- Zarur, George Cerqueira Leite (1976), “Envolvimento de antropólogos e desenvolvimento da antropologia no Brasil”, *Boletim do Museu do Índio*, núm. 4.