

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE  
PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA

FRANCISCO EMANUEL SILVA MENESES ALVES

ETNOLOGIA DO CONTATO INTERÉTNICO EM DARCY RIBEIRO, EDUARDO  
GALVÃO E ROBERTO CARDOSO DE OLIVEIRA (1944-1967)

Orientador: Prof. Dr. Ugo Maia Andrade

São Cristóvão/SE

2019

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE  
PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA

FRANCISCO EMANUEL SILVA MENESES ALVES

ETNOLOGIA DO CONTATO INTERÉTNICO EM DARCY RIBEIRO, EDUARDO  
GALVÃO E ROBERTO CARDOSO DE OLIVEIRA (1944-1967)

Dissertação apresentada ao  
Programa de Pós-Graduação em  
Antropologia da Universidade  
Federal de Sergipe para obtenção do  
título de mestre em Antropologia.

Orientador: Prof. Dr. Ugo Maia Andrade

São Cristóvão/SE

2019

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA BIBLIOTECA CENTRAL  
UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE

A474e Alves, Francisco Emanuel Silva Meneses  
Etnologia do contato interétnico em Darcy Ribeiro, Eduardo Galvão e Roberto Cardoso de Oliveira (1944-1967) / Francisco Emanuel Silva Meneses Alves ; orientador Ugo Maia Andrade. – São Cristóvão, SE, 2019.  
127 f. : Il.

Dissertação (mestrado em Antropologia) – Universidade Federal de Sergipe, 2019.

1. Antropologia. 2. Etnologia – História - Brasil. 3. Aculturação. 4. Índios. I. Ribeiro, Darcy, 1922-1997. II. Galvão, Eduardo, 1921-1976. III. Oliveira, Roberto Cardoso de, 1928-2006. IV. Andrade, Ugo Maia, orient. III. Título.

CDU 572.028(=1-82)(81)



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE**  
**PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA**

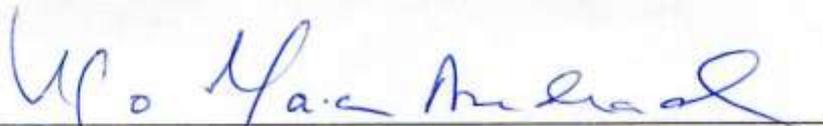


**FRANCISCO EMANUEL SILVA MENESES ALVES**

**ETNOLOGIA DO CONTATO INTERÉTNICO EM DARCY RIBEIRO,  
EDUARDO GALVÃO E ROBERTO CARDOSO DE OLIVEIRA (1944-  
1967)**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Sergipe e aprovada pela Banca Examinadora.

**Aprovada em: 27.08.2019**

  
\_\_\_\_\_  
Prof. Dr. Ugo Maia Andrade (Orientador/Presidente)  
Programa de Pós-Graduação em Antropologia/UFS

  
\_\_\_\_\_  
Prof. Dr. Renato Athias  
Programa de Pós-Graduação Antropologia PPGA/UFPE

\_\_\_\_\_  
Prof. Dr. Beto Viana  
Programa de Pós-Graduação Antropologia PPGA/UFS

**SÃO CRISTÓVÃO (SE)**  
**2019**

## AGRADECIMENTOS

Aos guias espirituais, pela força, confiança e luta;  
Aos antepassados, pela semeadura do que sou hoje;  
À minha mãe, Edma Silva Meneses Alves, filha, irmã, mulher, educadora, sindicalista e provedora dos meus sonhos e inspiração de minhas lutas;  
Ao meu pai, Edilvan Alves Pereira, por despertar e alimentar o meu interesse pelo acompanhamento dos acontecimentos do poder e da política;  
A Beatriz, companheira maravilhosa, por me ajudar a superar essa travessia de minha vida;  
Às minhas irmãs (e tias) de academia e vida, Carla Reiher, Janylla Sirino e Mayara Nascimento pela amizade e pelos bons momentos;  
Ao meu irmão, compadre e bom amigo de jornada (s), Adriano Nunes Santos, que me deu casa, amizade e uma afilhada muito esperta;  
Ao meu irmão e amigo de luz e ciências sociais, Julio Cesar, que ilumina a minha desorientação com suas palavras de vida e sociologia. Ele entende bem do império da busca de conhecer a si mesmo;  
A Jandaya e família, pela paciência, pelo acolhimento, pelo apoio e por Isaac e uma casa cheia de gente que ainda acolhe a gente;  
Ao meu bom amigo Raphael Amancio, exemplo de dedicação, atenção, paciência e de batalha pelos próprios sonhos a partir de uma trajetória acadêmica. Muita gratidão pelo apoio, pela companhia e pelas boas risadas de sempre;  
Aos meus irmãos Matheus e Marcos e minha irmã Emanuele;  
Ao meu pai espiritual, Raimundo Oliveira, pelo apoio, acolhimento e ajuda nos momentos de dificuldades dessa jornada e de tantas outras;  
A Isabele, pelo zelo, apoio e atenção com a minha mãe;  
A Belinha, pelo apoio, companhia e cuidado com a minha mãe;  
A minha tia Edinha, pela solicitude de sempre;  
A minha tia Helena, pelos exemplos de sabedoria, alegria e vontade de viver;  
A Cléo, Deivison e Valmir pelo carinho e amizade de longa data;  
Aos meus primos, Edson e José Meneses, pelo apoio;  
As minhas primas Raquel, Mariana e Rivanda, pelo carinho e pelas boas risadas de sempre;  
A Nayara e Roberval, pelo priminho ou priminha que vem aí e pela companhia, solicitude e descontração de sempre;  
A Jacydalva, Denise e Lina pelo acolhimento, pelas boas gargalhadas e pela atenção;  
Ao prof. Dr. Ugo Maia pela inspiração, compreensão, paciência, atenção, solicitude e lucidez na orientação deste trabalho;  
Aos meus “anjos humanos”, Milena Macena, Julio Cesar, Gleyse, Rosane e Dryelle, pela luz, conforto, orientação, confiança, motivação, apoio e acolhimento. Nada disso tem preço, mas tem um valor incomensurável;  
Aos colegas que a universidade me deu e viraram amigos Ruth de Lima, Tiago César, Thiago Roberto, Victor Barbosa, José Welington, Raquel Lima, Maísa, Mara Raíssa, Jéssica Bezerra e Genilza;  
A Natália Leão por me ajudar a entender que se encontrar também tem a ver com se perder;  
A quem entrou na minha vida em momentos cruciais dessa árdua e oscilante jornada acadêmica: Betina, Elaine Barros, Mariane e Mery;

A quem sempre me lembrou que é importante acreditar que ainda há tempo e que podemos fazer aquilo que sonhamos, desde que acreditemos em nós mesmos, Laise, Sandra Sueli, Vaninha e Jamile Rabelo;

A Mariana Farias, pelo compartilhamento da alma de Minas e da Montes Claros de Darcy comigo;

Ao meu amigo comunista que não se furta a ouvir piadas de política e a tentar algum pragmatismo progressista e de boas conversas de Ciências Sociais e de muita coisa, Jean Marcos;

A Carlos Eduardo, pela boa surpresa da amizade e da companhia peculiar, pragmática e enfática nesses dois anos e também a Guilherme pela extensão da atenção e simpatia;

Ao meu amigo que entrou comigo no restaurante universitário e sentou-se permanentemente à mesa da minha vida compartilhando sua jornada acadêmica comigo também, Júlio Manoel;

Ao meu amigo Tiago César, pela amizade, atenção e boas conversas;

Ao meu amigo Marcos, pelo bom humor, consideração e lembranças de sempre;

A “minha tia” da Deny Copiadora, sempre acolhedora, gentil e querida;

A Cléo, Eliane e Bernardo pelos cafés, que me aliviaram as tensões da escrita em boa companhia e acolhimento;

Aos meus amigos de longa data, Robson Santos, Robson Conceição, Iderlânia e Maria José, pelo apoio, incentivo e amizade de longa data;

Ao meu amigo Kinho, pelo bom humor de sempre, em futebol e política principalmente;

A Tia Volúzia, pelo carinho, atenção e acolhimento, desde que eu me entendo por gente;

Às minhas tias Nice e Prazeres, pela atenção, acolhimento e bom trato sempre que estive em suas companhias nesta jornada;

Aos meus eternos professores, Djenal, Genalda, Cici, Crícia, Magali, Andreia, Meire, Patrícia, Dermeval, Josilene, Raimundo e Robinho pelas boas lembranças desses tempos;

A Manoel Alves Pereira, Irmã Madalena, Frei Aquino e Celuta (*in memoriam*), estrelas desse céu infinito onde o olhar se perde, mas as boas lembranças sempre se encontram;

À Fundação de Apoio à Pesquisa e Inovação Tecnológica do Estado de Sergipe – FAPITEC – pelo subsídio financeiro dessa pesquisa;

À Regiane, ex-secretária do PPGA, pela paciência, atenção, compreensão e eficiências de sempre;

A Bergson, pela presteza, atenção, solicitude e cooperação no PPGA;

Aos colegas de INUMA, principalmente Evelyn, Rute e Lucas Carvalho pelo exemplo, pela convivência, pelo apoio, incentivo e compartilhamento de experiências e angústias cotidianas e pela colaboração nas reflexões da vida acadêmica;

Aos meus colegas de turma, principalmente Genilson e Erika, pelo acolhimento e pelo compartilhamento de experiências, angústias, boas gargalhadas e pelo apoio nesta caminhada também;

Aos professores do PPGA, pelo compartilhamento de conhecimentos nas disciplinas cursadas e pelo apoio em minha pesquisa;

Aos professores Beto Vianna e Renato Athias, pela aceitação do convite para participar de minha banca e pelas valorosas sugestões de suas falas;

Ao professor Leonardo, pelas lições de empenho, paciência, dedicação e realização na lida com as atividades acadêmicas;

Aos professores Ibarê Dantas, Antonio dos Santos, Cristiano Ramalho, Christine Jacquet, Ulisses Neves Rafael e Josadac (*in memoriam*), pelo apoio, confiança, atenção e incentivo aos meus estudos na Universidade;

Ao professor Wilson, pela iniciação à pesquisa, em Antropologia Política;  
À UFS pela oportunidade de aprimorar meus conhecimentos e buscar uma carreira profissional através disso;  
Aos funcionários da Biblioteca Central e do Restaurante Universitário, pelo zelo com o meu apetite de leitor e de ser humano;  
Como a mente humana é falha e toda menção implica silêncios, peço desculpas a quem não foi citadx e estendo meus agradecimentos a todxs aquelxs que dividiram seu afeto, força e/ou paciência comigo durante a construção desse trabalho.

“Esses 500 anos da chegada dos barcos na praia significam uma terrível guerra de extermínio contra o nosso povo. Não significam de jeito nenhum uma boa nova. Significam o começo do nosso desaparecimento. Nós éramos 900 tribos só aqui neste pedaço que hoje chamam de Brasil. Do século XVI até hoje, final do século XX, nós fomos reduzidos a 180 tribos; 720 grupos étnicos foram passados ao fio da espada, da doença, da violência, da brutalidade, da desagregação social e cultural. Nós fomos reduzidos a um grãozinho de areia, e nós éramos milhares aqui neste lugar. Nesta terra, nossos povos viviam, educavam os filhos, caçavam, pensavam, praticavam suas religiões, suas tradições, seus cultos, suas vidas. Nós éramos povos muito particulares, porque nós éramos constituídos de pequenos grupos tribais. As nossas convenções sociais são hoje vistas como coisas muito simples e primitivas, mas elas eram suficientes para nos manter felizes, para nos manter vivos e garantir que nós não destruíssemos uns aos outros” (Ailton Krenak).

“Continue estudando como se a vida fosse eterna.” (Ibarê Dantas)

## RESUMO

Esta pesquisa se encaixa nas discussões sobre teoria antropológica tratando-se de um estudo bibliográfico relacional, tendo como fonte principal um conjunto bibliográfico e sendo pautado pelo estabelecimento de relações entre os diversos textos desse conjunto. Reconstruímos as condições intelectuais e sociais que presidiram a elaboração das teorias acerca das relações entre índios e não-índios. Ao mesmo tempo em que elaboramos um corpo cumulativo e integrado de temas, problemas ou questões, que são constitutivos dos estudos antropológicos acerca das teorias do contato interétnico. Centramo-nos numa perspectiva histórica organizando nossa abordagem acerca dessas teorias a partir de uma sequência cronológica de autores e correntes que estabelecem determinadas tradições de pensamento em cujo núcleo reside um conjunto de problemas inter-relacionados. Aspiramos à compreensão acerca da maneira como as obras de Eduardo Galvão, Darcy Ribeiro e Roberto Cardoso de Oliveira se relacionam entre si e ao mesmo tempo mantém suas respectivas “originalidades”. Nesse sentido, tomamos como referência as obras “Áreas culturais indígenas do Brasil: 1900-1959”, de Galvão; “Os Índios e a civilização. Integração das populações indígenas no Brasil moderno”, de Darcy; e “O índio e o mundo dos brancos – uma interpretação sociológica da situação dos Tükúna”, de Roberto Cardoso de Oliveira, bem como atuações e postulados indigenistas desses autores entre os anos de 1944 e 1967. Neste sentido, pretendemos reconhecer suas contribuições para as chamadas teorias do contato interétnico tratando de suas obras dentro do pensamento antropológico brasileiro. Os capítulos versam sobre história da antropologia e etnologia no Brasil, teorias do contato interétnico e indigenismo e a forma como cada um dos autores estudados concebe essas teorias em termos de noções ou conceitos.

**PALAVRAS CHAVES:** Eduardo Galvão; Darcy Ribeiro; Roberto Cardoso de Oliveira; Teorias do Contato Interétnico; História da Etnologia Brasileira; Indigenismo.

## ABSTRACT

This research is focused on the discussion of anthropological theory dealing with a relational bibliographic study, with the main source of a bibliographic set and the pattern of relations between the various texts of this set. We reconstruct the intellectual and social conditions that i preside over to elaborate theories about relations between indians and not-indians. At the same time we developed a cumulative and integrated body of issues, problems or questions, which are two anthropological studies about theories of inter-ethnic counting. We focussed in historical perspective organizing wow approach about theoretical mismatches from a chronological sequence of authors and brokers that established certain traditions of thought in which nucleus resides a set of inter-related problems. We aspire to understand how the works of Eduardo Galvão, Darcy Ribeiro and Roberto Cardoso de Oliveira relate to each other and keep each other “originalities” each year. In that sense, we take as reference the works “Indigenous cultural areas of Brazil: 1900-1959”, by Galvão; “The Indians and civilization. Integration of indigenous populations not modern Brazil”, by Darcy; and “The Indian and the White World - A Sociological Interpretation of the Tükúna Situation”, by Roberto Cardoso de Oliveira, as well as the performances and postulates indigenistsof these authors between the years of 1944 and 1967. In this sense, we intend to acknowledge their contributions to the calls Theories of inter-ethnic counting dealing with his works within the Brazilian anthropological thought. the chapters are about on the history of anthropology and ethnology in Brazil, theories of inter-ethnic counting and indigenism, and in the way in which two authors studied grant these theories in terms of notions or agreements.

**KEYWORDS:** Eduardo Galvão; Darcy Ribeiro; Roberto Cardoso de Oliveira; Theories of Inter-Ethnic Counting; History of Brazilian Ethnology; Indigenism.

## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 – Reprodução fotográfica da entrada do Museu Nacional. Na foto, Rondon, Roquette-Pinto, Heloisa Alberto Torres e outros professores da instituição. Acervo Arquivo Heloisa Alberto Torres/Museu Nacional/RJ – retirada de Grupioni (1998, p.277).....	28
Figura 2 – Reprodução fotográfica de Nimuendaju no Museu de Gotemburgo, na Suécia, onde foi tirada esta foto. Foto: Göteborgs Etnografiska Museum. Cópia no arquivo do Instituto Socioambiental - retirada de Grupioni (1998, p.91).....	30
Figura 3 – Reprodução fotográfica de Herbert Baldus – retirada da Biblioteca Digital Curt Nimuendaju – <a href="https://www.google.com/url?sa=i&amp;rct=j&amp;q=&amp;esrc=s&amp;source=images&amp;cd=&amp;ved=2ahUKEwir3OXV1c_iAhXxqFkKHQ8IDy8QjRx6BAgBEAU&amp;url=http%3A%2F%2Fwww.etnolinguistica.org%2Fautor%3Aherbert-baldus&amp;psig=AOvVaw1CFxnYlmmwagesNkwaY_oS&amp;ust=1559732275168813">https://www.google.com/url?sa=i&amp;rct=j&amp;q=&amp;esrc=s&amp;source=images&amp;cd=&amp;ved=2ahUKEwir3OXV1c_iAhXxqFkKHQ8IDy8QjRx6BAgBEAU&amp;url=http%3A%2F%2Fwww.etnolinguistica.org%2Fautor%3Aherbert-baldus&amp;psig=AOvVaw1CFxnYlmmwagesNkwaY_oS&amp;ust=1559732275168813</a> .....	31
Figura 4 – Reprodução fotográfica de Egon Schaden em seu gabinete de leitura. Retirada de Peirano (1995a, p.205).....	32
Figura 5 – Reprodução fotográfica de Orlando Villas Boas e Galvão no Xingu na década de 60 retirada de Galvão (1996).....	35
Figura 6 – Reprodução fotográfica de Heloisa Alberto Torres retirada de Castro Faria (1977).....	36
Figura 7 – Reprodução fotográfica de Galvão e Wagley em expedição ao Vale Amazônico durante atividades da Divisão de Educação Sanitária do SESP. Retirada de Leitão (2017, p.284).....	37
Figura 8 – Reprodução fotográfica de Galvão retirada de Magalhães, Silveira e Santos (2011).....	38
Figura 9 – Reprodução fotográfica de Darcy Ribeiro entre indígenas nos anos 1940. Retirada de Oliveira (2012).....	38
Figura 10 – Reprodução fotográfica de Darcy Ribeiro com Brizola, em campanha. Retirada de Oliveira (2012, p.57).....	40
Figura 11 – Reprodução fotográfica do Marechal Rondon a frente do Conselho Nacional de Proteção aos Índios de 1939 a 1955. No canto da foto, à esquerda, Darcy Ribeiro. Foto do Acervo do Museu do Índio/RJ. Retirada de Grupioni (1998, p.273).....	41
Figura 12 – Reprodução fotográfica de RCO com dois índios Tapirapé quando acompanhou Charles Wagley em expedição ao Araguaia, em 1957. Retirada de Amorim (2001, p.113).....	42

Figura 13 – Reprodução fotográfica de três gerações no Museu Nacional do Rio de Janeiro: Castro Faria (último à direita), David Maybury-Lewis (a seu lado), Roberto Cardoso de Oliveira (primeiro à esquerda) e Otávio Velho. Retirada de Corrêa (2003).....	43
Figura 14 – Reprodução fotográfica de Florestan Fernandes retirada de <a href="https://escolaeducacao.com.br/florestan-fernandes/">https://escolaeducacao.com.br/florestan-fernandes/</a> .....	45
Figura 15 - Reprodução fotográfica de Rondon com o ex-diretor do SPI José Maria da Gama Malcher. Retirada de Ribeiro (1996, p. 12).....	51
Figura 16 – Reprodução fotográfica de Cândido Mariano da Silva Rondon (1865-1958), de autoria de <i>Associated Press</i> , 14/06/1934. Retirada de Gomes (2009, p.182).....	53
Figura 17 – Reprodução fotográfica de Rondon em viagem de inspeção de fronteiras entre os Tiriyó do Rio Paru do Oeste (PA) em 1928, foto do Dr. Benjamin Rondon. Acervo do Museu do Índio/RJ. Retirada de Grupioni (1998, p.272).....	54
Figura 18 – Reprodução fotográfica de Rondon com o índio cadete, chefe dos índios Bororo. Retirada de Ribeiro (2017, p.55).....	55
Figura 19 – Reprodução fotográfica da capa do livro “Encontro de Sociedades – Índios e Brancos no Brasil”, de Eduardo Galvão, de 1979.....	75
Figura 20 – Reprodução fotográfica da capa do livro “Os Índios e a Civilização - a Integração das populações indígenas no Brasil Moderno”, de Darcy Ribeiro, de 1982 [1970].....	85
Figura 21 – Reprodução fotográfica da capa do livro “O Índio e o Mundo dos Brancos – uma interpretação sociológica da situação dos Tükúna”, de Roberto Cardoso de Oliveira, de 1972 [1964].....	94

## **SIGLAS E ABREVIATURAS**

CBPE – Centro Brasileiro de Pesquisas Educacionais

CNPI – Conselho Nacional de Proteção aos Índios

DR – Darcy Ribeiro

EG – Eduardo Galvão

ELSP – Fundação Escola Livre de Sociologia e Política

FNF – Faculdade Nacional de Filosofia

FUNAI – Fundação Nacional do Índio

INEP – Instituto Nacional de Pesquisas Educacionais

MÍ – Museu do Índio

MN – Museu Nacional

MP – Museu Paulista

MPEG – Museu Paraense Emílio Goeldi

RCO – Roberto Cardoso de Oliveira

SE/SPI – Seção de Estudos do SPI

SESP – Serviço Especial de Saúde Pública

SOA – Seção de Orientação e Assistência

SPI – Serviço de Proteção aos Índios

SPILTN – Serviço de Proteção aos índios e Localização de Trabalhadores Nacionais

UFPA – Universidade Federal do Pará

UFRJ – Universidade Federal do Rio de Janeiro

UNB – Universidade de Brasília

UNICAMP – Universidade de Campinas

USP – Universidade de São Paulo

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	15
<b>CAPÍTULO 1 - ANTROPOLOGIA E ETNOLOGIA NO BRASIL</b> .....	25
1.1 <b>Introdução</b> .....	25
1.2 <b>Antropologia e Etnologia no Brasil (1944-1967)</b> .....	26
1.3 <b>Eduardo Galvão, Darcy Ribeiro e Roberto Cardoso de Oliveira</b> .....	35
1.4 <b>Antropologia e etnologia no Brasil depois de Galvão, Darcy e Cardoso de Oliveira</b> .....	46
<b>CAPÍTULO 2 – TEORIAS DO CONTATO INTERÉTNICO</b> .....	49
2.1. <b>Introdução</b> .....	49
2.2. <b>Eduardo Galvão, Darcy Ribeiro, Roberto Cardoso de Oliveira e o Indigenismo</b> .....	50
2.3. <b>Ideias sobre o contato no Brasil e na América Latina</b> .....	62
2.4. <b>Galvão, Darcy, RCO e as Teorias do contato interétnico</b> .....	70
<b>CAPÍTULO 3 – “ÁREAS CULTURAIS INDÍGENAS” E ACULTURAÇÃO, TRANSFIGURAÇÃO ÉTNICA E FRICÇÃO INTERÉTNICA – PAREANDO MONÓLOGOS EM BUSCA DE UM DIÁLOGO</b> .....	74
3.1. <b>Introdução</b> .....	74
3.2. <b>“Áreas culturais indígenas” e Aculturação</b> .....	75
3.3. <b>Transfiguração Étnica</b> .....	85
3.4. <b>Fricção Interétnica</b> .....	94
3.5. <b>Pareando monólogos em busca de um diálogo</b> .....	101
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	110
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b> .....	117
<b>OUTRAS FONTES</b> .....	126
<b>APÊNDICE</b> .....	127

## INTRODUÇÃO

A vocação da antropologia é elaborar uma teoria sobre o humano e sobre as variantes do humano e melhorar o discurso dos homens sobre os homens. É para isso que a ciência existe, e eu me interessava evidentemente por isso, mas o que entrava na escola como ensino formal não era isso (RIBEIRO, 1994, p. 106).

Em entrevista à revista *Cadernos de Campo*, da Universidade de São Paulo, em 1994, conforme o fragmento supracitado, Darcy Ribeiro disse que o seu modo de ver a vocação da Antropologia seria melhorar o discurso dos homens sobre os homens. No presente estudo abordamos o próprio Darcy, Eduardo Galvão e Roberto Cardoso de Oliveira com base em algumas de suas obras além de trabalhos sobre a história da Antropologia em nosso país, de forma similar ao que disse Darcy. Acreditamos que é possível melhorar nosso discurso acerca de como nós antropólogos nos fizemos nos estudos das relações entre índios e não-índios no Brasil.

Inscrevemo-nos em uma Antropologia reflexiva (SILVA, 2000) acerca de nossos conceitos e categorias, tal qual fez Roberto Cardoso de Oliveira (2000) em vários de seus textos acerca do trabalho do antropólogo. Sem a pretensão de esgotar as discussões sobre as teorias do contato interétnico, coloca-se aqui o nosso interesse por essas teorias e pela Etnologia indígena enquanto integrantes do que se costuma chamar de “pensamento social brasileiro” (CUNHA, 2011; OLIVEIRA FILHO, 2002) qual seja as reflexões acerca das ciências sociais praticadas em nosso país. Em tempos em que é preciso reafirmar o óbvio (RIBEIRO, 1979b) aponta-se para a relevância de tratar três autores fundamentais para a construção da ciência antropológica enquanto prática e nas academias no Brasil, sendo também bastante conhecidos pela defesa dos direitos das populações indígenas.

Conforme as perspectivas sobre autoria de Foucault (2011), retomada na Antropologia por Geertz (2005), consideramos Galvão, Darcy e RCO<sup>1</sup> autores por entender que eles escreveram mais que livros, mas teorias ou tradições de uma disciplina em que outros livros e autores, já têm o seu lugar (FOUCAULT, 2011; GEERTZ). Responsáveis pela consolidação dos estudos de contato interétnico no Brasil ao empreender suas marcas a estes (tanto no trabalho de campo quanto na defesa das populações tradicionais), mas também inspiradores e formadores de outros

---

<sup>1</sup> A fim de evitar uma escrita enfadonha e extensa nessa dissertação, por vezes referimo-nos a Roberto Cardoso de Oliveira como RCO, conforme Laraia (1992).

antropólogos. Um Galvão bem-humorado, mas criterioso em suas descrições etnográficas e discussões teóricas; um Darcy carismático, realizador, polêmico, pretensioso e persuasivo e um Roberto professor e pesquisador debruçado sobre a consolidação da Antropologia nas universidades brasileiras, além de ser dado a discussões teóricas mais ulteriores em Filosofia, Antropologia e Ciências Humanas.

Partimos da hipótese de que as perspectivas de Eduardo Galvão (1921-1976), Darcy Ribeiro (1922-1997) e Roberto Cardoso de Oliveira (1927-2006) representam contribuições relevantes às reflexões acadêmicas acerca das relações entre índios e não-índios no Brasil, além de perceberem o que as populações indígenas representam dentro da formação do imaginário e pensamento social brasileiro. Tal pressuposto é apontado a partir de obras dos próprios autores publicadas no período escolhido como recorte temporal, 1944-1967, sobretudo “Áreas culturais indígenas do Brasil: 1900-1959”, de 1960 de Eduardo Galvão; “Os Índios e a civilização. Integração das populações indígenas no Brasil moderno”, de 1970 de Darcy Ribeiro; e “O índio e o mundo dos brancos – uma interpretação sociológica da situação dos Tükúna”, de 1964 de Roberto Cardoso de Oliveira. Essas obras são tomadas como referências centrais para a realização deste estudo, assim como as noções de “áreas culturais indígenas”, de Galvão; de “transfiguração étnica”, de Darcy; e de “fricção interétnica”, de RCO. No entanto, não nos limitamos a essas, e consideramos vários outros textos dos três autores de maneira complementar e subsidiária sempre com ênfase na questão dos estudos sobre contato interétnico.

Entre 1944 e 1967, sucedem-se acontecimentos relevantes à Antropologia brasileira, como a primeira Reunião Brasileira de Antropologia em 1953 (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1997); o XXX Congresso Internacional dos Americanistas; em 1954 (Idem, 1997); a criação da Associação Brasileira de Antropologia, em 1955 (CORRÊA, 2003); a criação do Parque Indígena do Xingu<sup>2</sup>, em 1961 (MENEZES, 2000). Nos anos 1960, RCO cria na Divisão de Antropologia do Museu Nacional, juntamente com Luiz de Castro Faria, o Curso de Teoria e Pesquisa em Antropologia Social<sup>3</sup> (LARAIA,

---

<sup>2</sup> Considerando nosso recorte histórico, de 1944 até 1967, também ocorreram a extinção do SPI e a criação da FUNAI, Fundação Nacional do Índio, em 1967, e a sanção do “Estatuto do Índio” (Lei 6001/73), em 1973.

<sup>3</sup> Inicialmente apenas um Curso de Especialização de fato. Antes disso, no fim dos anos 1950, Darcy organizou dois cursos de Indigenismo. Um primeiro no Museu do Índio e outro no Centro Brasileiro de Pesquisas Educacionais (CBPE), esse segundo contou com a cooperação de RCO. Ambos os cursos poderiam ser considerados especializações, não fosse o fato de o primeiro deles não exigir diploma de

2014), além de dirigir o projeto “Estudos de Áreas de Fricção Interétnica no Brasil”, que teve a participação de três de seus ex-alunos do curso de especialização: Roberto Da Matta, Roque de Barros Laraia e Julio Cezar Melatti (Idem, 2014).

Ítalo Calvino (1993, p. 13), em seu famoso texto sobre a importância dos clássicos, considera que o clássico de cada leitor-(a) é “aquele que não pode ser-lhe indiferente” e que serve para definir o(a) leitor-(a) “em relação e talvez em contraste com ele”. Neste sentido, consideramos que Galvão, Darcy e RCO são os nossos clássicos, na medida em que suas teorias sobre o contato entre índios e não-índios no Brasil, suas trajetórias acadêmicas e políticas (nesse caso principalmente, mas não apenas, Darcy) de atuação em defesa das populações indígenas que estudaram marcam decisiva e caracteristicamente a história da Antropologia do e no Brasil, sobretudo entre os anos 40 do século XX e o início do século XXI, nesse caso com destaque para o mais longo dos três, Roberto Cardoso de Oliveira.

Por que estudar esses três autores? Concordamos com Calvino (1993, p. 14-15), segundo o qual, “para poder ler os clássicos, temos de definir “de onde” eles estão sendo lidos, caso contrário tanto o livro quanto o leitor se perdem numa nuvem atemporal”. Os autores aqui estudados figuram como notórios construtores de nossa disciplina do ponto de vista acadêmico, na prática e no posicionamento público diante da defesa de direitos de populações tradicionais ainda hoje continuamente ameaçadas (principalmente povos indígenas). Presidiram a Associação Brasileira de Antropologia (Galvão em 1963; Darcy em 1959; e RCO em 1984), passaram pelo SPI, fizeram trabalho de campo entre populações indígenas, circularam internacionalmente e contribuíram para a formação de outros antropólogos de destaque em nosso país, – sobretudo no caso de RCO –, além das próprias intersecções entre os três. Há de inédito em nosso texto a abordagem de três etnólogos que são muito importantes para a Antropologia brasileira numa mesma época, mas em contextos diferentes, em princípio complementares em alguns pontos. São, acima de tudo, clássicos que merecem uma discussão ampla da parte de quem trabalha com Etnologia.

Os três autores que escolhemos estudar se inserem no campo da Etnologia indígena (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1997), assim como cada um teve inserção acadêmica mais ou menos longa e contribuiu para a institucionalização da

---

nível superior. Apenas em julho de 1968 surge o Programa de Mestrado em Antropologia Social do Museu Nacional, o primeiro do Brasil com as normas estabelecidas pela plataforma Sucupira, de modo semelhante aos que conhecemos hoje (LARAIA, 2014).

Antropologia no Brasil. Galvão foi ligado ao museu Emílio Goeldi e deu aulas na então recém fundada Universidade de Brasília (SILVA, 2011); Darcy criou o Museu do Índio no Rio de Janeiro em 1953 (GOMES, 2000); já RCO além de participar da criação da pós-graduação em Antropologia Social do Museu Nacional, também foi professor da Universidade de Brasília e da Universidade de Campinas (AMORIM, 2001). Os três posicionaram-se acerca da questão do indigenismo no Brasil, todos tiveram algum tipo de vínculo com o antigo Serviço de Proteção aos Índios (SPI), Darcy mais diretamente inclusive atuando por longo tempo junto ao marechal Rondon (GOMES, 2000), Roberto Cardoso de Oliveira fora etnólogo do Museu carioca ligado a esse mesmo órgão indigenista entre 1954 e 1958, convidado pelo próprio Darcy (AMORIM, 2001), já Galvão chefiou a seção de Orientação e Assistência daquela instituição entre 1952 e 1955 (SILVA, 2011).

Ministro da Casa Civil do governo João Goulart, após o golpe que derrubou o governo em 1964, Darcy exilou-se em vários países da América Latina. Inicialmente no Uruguai, onde deu aulas de Antropologia na Universidad de La Republica e orientou as discussões em torno das reformas do sistema universitário uruguaio (RIBEIRO, 1997a). Entre os anos 70 e 80, ainda orientaria e/ou ajudaria a implementar reformas nos sistemas universitários de países como Equador, Colômbia, Peru, Argélia e México (OLIVEIRA, 2012). Após sua anistia e retorno definitivo ao Brasil, implementou com Brizola a Universidade Estadual do Norte Fluminense, em Campos dos Goytacazes, em 1992 (OLIVEIRA, 2012).

Nesse sentido, a delimitação do recorte temporal (1944-1967) se dá pela relevância histórica desse trio em episódios como a criação do Parque Indígena Xingu em 1961, da criação da Universidade de Brasília em 1962, das passagens dos três autores pelo Serviço de Proteção aos Índios (SPI) e pelos acontecimentos que culminam na extinção desse Serviço de Proteção e na criação da FUNAI em 1967, entre outras questões durante o período supracitado.

Esta é uma pesquisa relacional na medida em que relacionamos os autores estudados entre si a partir de questões como conceitos, ideias, instituições e as próprias teorias antropológicas, de modo a contextualizá-los na história da Etnologia feita no Brasil. Encaminhamo-nos então à compreensão do universo histórico-intelectual enquanto antropólogos considerando as etnografias e os conceitos que estudamos a partir do confronto entre esses e as já existentes teorizações acerca desses períodos e

divisões paradigmáticas (PEIRANO, 1995b), trazendo à luz alguma contribuição à história da Etnologia brasileira e dos estudos sobre contato. Sendo assim, este trabalho é etnográfico não no sentido estrito da expressão, mas, como coloca Peirano (2014), pela busca de obras clássicas dos autores estudados e de suas teorizações e “experiências” etnográficas. Pensamos aqui como Athias (2007, p. 16) alerta em seu trabalho sobre a noção de identidade étnica na Antropologia brasileira, “não se trata de fazer um desenvolvimento histórico amplo e minucioso” de cada um dos autores e suas obras, mas contextualizá-los na história da Antropologia feita no Brasil. Assim, realizamos “um trabalho digno e representativo – do ponto de vista da pesquisa e reflexão antropológica e histórica contemporânea” (LEVINHO, 2011, p. 9) sobre o recorte histórico e os autores que decidimos estudar.

Esta pesquisa se encaixa nas discussões sobre teoria antropológica tratando-se de um estudo bibliográfico relacional. Entendemos por “bibliográfico relacional” um estudo que tem como fonte principal um conjunto bibliográfico e que é pautado pelo estabelecimento de relações entre os diversos textos nesse conjunto. Para sermos mais claros em termos de exposição, consideramos nossos objetivos específicos a fim de esclarecer nossa perspectiva, quais sejam: relacionar em termos institucionais como se deu a presença das correntes teóricas das quais fizeram parte Eduardo Galvão, Darcy Ribeiro e Roberto Cardoso de Oliveira com a Etnologia brasileira entre 1944 e 1967. Estabelecemos relações em termos institucionais acerca das correntes teóricas às quais Galvão, Darcy e RCO estiveram vinculados através de textos acerca da história da Antropologia no Brasil e obras dos autores e sobre esses; relatamos o desenvolvimento das ideias acerca das teorias do contato interétnico no Brasil. O desenvolvimento das teorias acerca do contato entre índios e não-índios no Brasil a partir de artigos, livros e obras, seja dos três autores focados, seja sobre história da Antropologia (no Brasil e no ocidente) e da teoria antropológica; e, esboçamos as perspectivas de construção conceitual de cada um dos autores de modo a delimitar suas diferenças e possíveis semelhanças. Nesse último caso, esboçamos as perspectivas de construção conceitual de cada um dos três autores em termos da história do livro ou da obra escolhida; contextualização do conceito em termos teóricos; e, o lugar do conceito na obra do autor e na Antropologia brasileira. Fazemos isso a partir dos textos e conceitos escolhidos, relacionando-os com textos de história da Antropologia, história da teoria

antropológica, “o conjunto de sua obra teórica” e relatos biográficos dos autores, entre outros.

Este trabalho não é um estudo crítico que visa discutir, em termos de uma pesquisa avançada, desenvolvimentos da teoria antropológica, mas também não é uma mera descrição ou elenco histórico-descritivo. Baseados em Sell e Martins (2017)<sup>4</sup>, compreendemos o estudo da teoria antropológica como comportando diferentes estratégias analíticas que podemos classificar sinteticamente como: um estudo de cunho “histórico-antropológico”, que busca reconstruir as condições intelectuais e sociais que presidem a elaboração das teorias antropológicas. Partindo-se então do pressuposto de que os discursos teóricos produzidos pelos antropólogos são “também eles, produtos sociais” (Sell e Martins, 2017, p. 17) e o que se faz, neste caso, é uma Antropologia da Antropologia ou dos antropólogos. A segunda estratégia analítica apontada por Sell e Martins (2017), de tipo “sistemático”, intenta elaborar um corpo cumulativo e integrado de temas, problemas ou questões, que são constitutivos da matéria ou conteúdo da teoria antropológica. O que se pratica, neste segundo caso, é a chamada meta-teoria (a reflexão teórica sobre a teoria). Por este ângulo, são critérios analíticos estruturados previamente que informam a análise. Nesta segunda estratégia, os caminhos novamente se bifurcam, pois a elaboração de uma teoria sistemática também pode seguir a **via histórica** (organizando tais temas a partir da sequência cronológica de autores, correntes ou escolas que estabelecem certas tradições de pensamento em cujo núcleo reside um conjunto de problemas inter-relacionados) ou a **via sistemática** (lógico-conceitual), neste caso privilegiando questões e problemas estruturantes e fundamentais do discurso antropológico.

Nesse sentido, nosso estudo busca conciliar as duas vertentes acima apresentadas, a “histórico-antropológica”, na medida em que reconstruímos as condições intelectuais e sociais que presidem a elaboração das teorias acerca das relações entre índios e não-índios. Ao mesmo tempo nos utilizamos da segunda vertente, a “sistemática”, elaborando um corpo cumulativo e integrado de temas, problemas ou questões, que são constitutivos dos estudos antropológicos acerca das relações entre índios e não-índios. Nesta segunda vertente centramo-nos na **via histórica**, já que organizamos nossa abordagem acerca das teorias do contato interétnico

---

<sup>4</sup> Aqui adaptamos o que Sell e Martins (2017) fazem em seu livro sobre teorias sociológicas contemporâneas para o nosso estudo sobre teorias antropológicas clássicas.

a partir de uma sequência cronológica de autores e correntes que estabelecem determinadas tradições de pensamento em cujo núcleo reside um conjunto de problemas inter-relacionados.

Ressaltamos o caráter processual desta pesquisa considerando que a princípio far-se-ia um trabalho apenas sobre Darcy Ribeiro, depois, por sugestão do orientador, decidimos relacionar Darcy Ribeiro e Roberto Cardoso de Oliveira. E finalmente, fizemos um trabalho relacionando Eduardo Galvão, Darcy Ribeiro e Roberto Cardoso de Oliveira num recorte temporal correspondente a um momento decisivo para Antropologia no qual esses três autores participaram ativamente como construtores ativos e relevantes do pensamento antropológico nacional voltado para as relações interétnicas e à expansão e consolidação da Antropologia em termos de ensino e pesquisa.

Somando-se às razões anteriores há também curiosidade pessoal a respeito da história da Antropologia no Brasil e da atuação de alguns nomes de nossa disciplina a fim de compreender quais as ideias que se produziram sobre um determinado aspecto do país. Neste caso, as teorias de Galvão, Darcy e RCO sobre o contato entre índios e não-índios e como essas foram elaboradas, em que contexto intelectual ou institucional, como circularam e como foram recebidas, possibilitando, entre outras coisas, o conhecimento sobre as formas regionais e locais em que se expressaram e se diferenciaram (SCHWARCZ, BOTELHO, 2011).

Fazemos esforços por síntese, clareza, instrumentalização e elucidação nos dados e acontecimentos que enfatizamos. Estudar esse período (com desenvolvimentos anteriores e posteriores pontuais) da história da Antropologia remete a questões como as relações com as outras Ciências Sociais, principalmente a Sociologia, mas também a Ciência Política e com o Estado brasileiro, tanto pelo indigenismo, quanto pela conformação de nossas ciências nas universidades e agências estatais.

## **OBJETIVOS**

### **OBJETIVOS GERAIS**

- Compreender de que maneira as obras de Eduardo Galvão, Darcy Ribeiro e Roberto Cardoso de Oliveira se relacionam e mantêm suas respectivas “originalidades” cada uma.

- Contribuir a partir do estudo destes autores e de seus conceitos enfatizados para o entendimento de particularidades em termos de vinculação teórica na Etnologia brasileira entre 1944 e 1967.
- Reconhecer as contribuições dos três autores para as teorias do contato interétnico.

### **3.2. OBJETIVOS ESPECÍFICOS**

- Relacionar em termos institucionais como se deu a presença das correntes teóricas representadas por Eduardo Galvão, Darcy Ribeiro e Roberto Cardoso de Oliveira na Etnologia brasileira entre 1944 e 1967.
- Relatar o desenvolvimento das ideias acerca das teorias do contato interétnico no Brasil.
- Esboçar as perspectivas de construção conceitual de cada um dos autores de modo a delimitar suas diferenças e possíveis semelhanças.

### **MÉTODO**

Este trabalho é eminentemente bibliográfico e relacional, portanto as fontes utilizadas são textos sobre história das Ciências Sociais e/ou Antropologia no Brasil e obras dos autores estudados, bem como estudos sobre esses. Tomamos como referência as obras “Áreas culturais indígenas do Brasil: 1900-1959”, de 1960, de Eduardo Galvão; “Os Índios e a civilização. Integração das populações indígenas no Brasil moderno”, de 1970, de Darcy Ribeiro; e “O índio e o mundo dos brancos – uma interpretação sociológica da situação dos Tükúna”, de 1964, de Roberto Cardoso de Oliveira, de modo a considerá-las centrais para tratar desses três autores e de suas diferentes perspectivas acerca do contato interétnico na Etnologia brasileira.

Pesquisamos no acervo da Biblioteca Central da Universidade Federal de Sergipe no sentido de verificar as obras de Galvão, Darcy e Cardoso de Oliveira ali presentes. Há uma amplitude e quantidade de obras dos dois últimos, mas não do primeiro. Também há livros sobre história da Antropologia no Brasil, como os de Corrêa (2013), Cardoso de Oliveira (1997) e Peirano (2006a), por exemplo. Nesse sentido, também nos utilizamos de livros dos autores estudados e de história da Antropologia brasileira, além de coletâneas de entrevistas desses, tal qual Ribeiro (2007a) e Amorim (2001), por exemplo.

Pesquisamos no Google acadêmico e no Google convencional, bem como nos repositórios de teses e dissertações em busca de trabalhos acerca dos autores estudados, seja para verificar a possível existência de trabalho(s) com proposta semelhante ou idêntica ao nosso, seja para encontrar mais fontes acerca desses autores. Também pesquisamos no Google (em ambos mais uma vez), artigos em revistas de Sociologia, Antropologia e Ciências Sociais<sup>5</sup> acerca dos autores estudados e da história da Antropologia brasileira. Encontramos uma grande quantidade de material.

Baseamo-nos de maneira mais evidente em Athias (2007), que apresenta como os antropólogos e cientistas sociais produziram conhecimento a respeito da ideia da identidade étnica e mostra como essa foi construída nas ciências sociais no Brasil, de maneira aproximada ao discurso político das populações indígenas. O autor faz um histórico do desenvolvimento das teorias da aculturação nos trabalhos de Eduardo Galvão, da noção de transfiguração étnica nas obras de Darcy Ribeiro e discute a noção de fricção interétnica sob a ótica das investigações do antropólogo Roberto Cardoso de Oliveira, considerando esse último como o pesquisador que mais influenciou os estudos mais recentes sobre identidade étnica (ATHIAS, 2007).

Fizemos uma revisão da literatura em torno dos três autores estudados e dos estudos sobre contato interétnico, sobretudo na Antropologia brasileira. Para a consecução dos objetivos do trabalho, adotamos uma perspectiva bibliográfica relacional. Procedemos ao fichamento dos textos envolvidos no recorte desta pesquisa, bem como dos principais textos de história da Antropologia que consideramos importantes aqui<sup>6</sup>. Consultamos também materiais de apoio como biografias, produções de comentadores em torno dos autores e conceitos estudados, documentários, etc. com a finalidade de nortear a compreensão acerca de nosso objeto. Nesse sentido elaboramos um guia intitulado ficha de orientação (APÊNDICE 1), composto pelos seguintes itens: “Fonte”, “Eduardo Galvão”, “Darcy Ribeiro”, “Roberto Cardoso de Oliveira”, “Antropologia Brasileira: fatos, práticas e saberes – métodos e institucionalização”, “Etnologia”, “SPI/FUNAI/Indigenismo”, “Teorias do Contato”, “Influenciados por”, “Influenciadores de”, “Museus”, “ABA”, “Alguma outra bibliografia interessante”<sup>7</sup>. Fizemos um histórico das relações entre as ideias sobre contato interétnico em voga

---

<sup>5</sup> Notoriamente as revistas *Mana*, *Anuário Antropológico*, *Cadernos de Campo*, *Revista de Antropologia da USP* e *Revista Brasileira de Ciências Sociais*.

<sup>6</sup> Melatti (2007), Corrêa (2013), Peirano (2006a; 2006b) e Cardoso de Oliveira (1997).

<sup>7</sup> Ver o Apêndice 1.

entre os anos de 1930 e 1980 na Antropologia estadunidense e latino-americana e que influenciaram a Etnologia brasileira. Por fim, atentamos sempre que possível à exposição dos principais desdobramentos posteriores que adotam ou motivam relações com o nosso objeto de pesquisa<sup>8</sup>.

O desenvolvimento da problematização desta dissertação faz-se em três capítulos. O primeiro capítulo relaciona em termos institucionais a Etnologia brasileira, entre 1944 e 1967 e a presença das correntes teóricas das quais fizeram parte Eduardo Galvão, Darcy Ribeiro e Roberto Cardoso de Oliveira. O segundo capítulo relata o desenvolvimento das ideias acerca das teorias do contato interétnico no Brasil considerando o que compreendemos como as principais ideias que nortearam as discussões sobre as relações entre índios e não-índios no Brasil e as ideias que nortearam o indigenismo oficial em nosso país durante boa parte do século XX. O terceiro capítulo esboça as perspectivas de construção conceitual de cada um dos autores de modo a delimitar suas diferenças e possíveis semelhanças.

---

<sup>8</sup> Sobre isso, resumimos nossas explicações acerca das limitações e escolhas feitas na estruturação e nas fontes utilizadas para este estudo com as seguintes palavras de Oliveira Filho (2001, p. 205): “Toda leitura se situa, quer assim se assuma ou não, sobre o eixo da parcialidade, do arbitrário, das opções múltiplas e que dificilmente conseguem justificar-se em sua totalidade. Os enquadramentos biográficos, epistemológicos, históricos e até mesmo leituras que se pretendem imanentes e definidas deveriam sempre, por um esforço de exatidão, reportar-se à diversidade de intenções e conjunturas em que foram gerados”.

## **CAPÍTULO 1 – ANTROPOLOGIA E ETNOLOGIA NO BRASIL (1944-1967)**

### **1.1 Introdução**

Conforme as perspectivas sobre autoria de Foucault (2011), retomada na Antropologia por Geertz (2005), consideramos Galvão, Darcy e RCO como autores por entender que eles escreveram mais que livros, mas teorias ou tradições de uma disciplina em que outros livros e autores, já têm o seu lugar (FOUCAULT, 2011; GEERTZ, 2005). Eles foram responsáveis pela consolidação dos estudos de contato interétnico no Brasil ao empreender suas marcas a estes (tanto no trabalho de campo quanto na defesa das populações tradicionais), mas também inspiradores e formadores de outros antropólogos. Um Galvão bem-humorado, mas criterioso em suas descrições etnográficas e discussões teóricas; um Darcy polêmico, pretensioso e persuasivo e um Roberto professor e pesquisador debruçado sobre a consolidação da Antropologia nas universidades brasileiras, além de ser dado a discussões teóricas mais ulteriores em Filosofia, Antropologia e Ciências Humanas.

Sem dúvida Galvão, Darcy e Roberto têm contribuições decisivas e consideráveis ao desenvolvimento do ensino, da pesquisa e extensão em Antropologia e mesmo das ciências sociais como um todo no Brasil. É interessante pontuar que a questão indígena tem um peso considerável na mobilização e na organização dos antropólogos e da Antropologia em nosso país, sempre presente seja nos debates indigenistas seja nas questões de Etnologia propriamente dita (CORRÊA, 2013).

Neste capítulo tratamos de como se apresentava a Etnologia no Brasil entre 1944 e 1967 no contexto das ciências sociais brasileiras. Consideramos para isso a Fundação Escola Livre de Sociologia e Política, a Universidade de São Paulo e alguns museus, como o do Rio de Janeiro (Museu Nacional), o Paulista (Museu do Ipiranga) e o Paraense (Museu Emílio Goeldi). O congresso Internacional de Americanistas, em 1954, a Fundação Brasil Central e a atuação do Serviço de Proteção aos Índios culminando com a criação do Parque Indígena do Xingu em 1961 são colocados como acontecimentos cruciais para a Etnologia no Brasil entre 1944 e 1967 usados aqui, portanto, acima de tudo de maneira factual. Atribuímos as escolhas à centralidade do objetivo deste capítulo, que é relacionar em termos institucionais a etnologia brasileira, entre 1944 e 1967, e a presença das correntes teóricas das quais fizeram parte Eduardo

Galvão, Darcy Ribeiro e Roberto Cardoso de Oliveira. Portanto sua construção se fez considerando a necessidade da realização de uma síntese focada nisso.

Não pretendemos fazer uma cronologia “angustiada”<sup>9</sup> do período entre 1944 e 1967 em se tratando de Antropologia e Etnologia, tampouco um inventário da produção e dos centros de estudos antropológicos existentes no Brasil de então. Interessamo-nos por tratar basicamente de certas tendências, como coloca Fernandes (1975), e acontecimentos. Para isso, nos centramos em instituições como a Universidade de São Paulo, a Escola Livre de Sociologia e Política e os museus Paulista, Nacional e o Emílio Goeldi. Não há a pretensão de desvencilhar a Etnologia enquanto uma antropologia que estuda povos indígenas da Antropologia como um todo no período aqui estudado. Ainda que o “subcampo da Etnologia indígena como que espelha o próprio caráter da presença indígena no país, pois embora seja estudado por uma minoria, ocupa um espaço extraordinário no imaginário profissional” (RAMOS, 2010, p. 25). O recorte aqui empreendido não tem por objetivo um debate estanque, mas visa dar coerência e ênfase às discussões propostas, sempre com a aspiração predominante de complementaridade e interdependência entre as diferentes seções.

Por fim, apresentamos Eduardo Galvão, Darcy Ribeiro e Roberto Cardoso de Oliveira. Tal apresentação é biográfica, bibliográfica, intelectual, institucional, mas, sobretudo, relacional. Fala-se um pouco das biografias propriamente ditas desses autores, de suas influências políticas e intelectuais, de suas formações, de suas pesquisas, de suas atuações institucionais, das obras de cada um que são tomadas como ilustrativas e, à guisa de conclusão, já em alguma medida das intersecções entre ambos.

## **1.2 Antropologia e Etnologia no Brasil (1944-1967)<sup>10</sup>**

No Brasil costuma-se falar de “Etnologia” quando se tratam de estudos referentes a sociedades indígenas, excetuando-se da classe indicada por esse termo, pesquisas referentes a temas urbanos ou rurais. Baseados em Melatti (2007), Cardoso de Oliveira (1997), Corrêa (2013) e Peirano (2006a; 2006b). Buscaremos situar nosso objeto de estudo aqui de forma sucinta devido às nossas necessidades postas em

---

<sup>9</sup> Pensamos como Corrêa (2013, p. 109), segundo a qual “Seria impossível, nos limites deste trabalho, abordar conjunto da produção antropológica brasileira: tento aqui avaliar a importância da criação dos programas de pós-graduação para essa produção indicando, na medida do possível, algumas balizas que tem marcado nosso trabalho a partir dessa criação”.

<sup>10</sup> As informações aqui contidas acerca da Etnologia Brasileira são baseadas e/ou estão contidas principalmente no trabalho de Melatti (2007).

questão, quais sejam: situar a institucionalização da Antropologia no Brasil no século XX, sobretudo a Etnologia indígena.

Entre os antropólogos brasileiros, costumeiramente chamam-se de “cronistas” aqueles autores que, apesar de não serem cientistas sociais –, já que esses não existiam ou dedicavam-se a outros interesses –, deixaram relatos em que registram suas experiências com a população de determinados locais ou regiões do Brasil e suas observações a respeito delas (navegadores, missionários, diplomatas, empresários, militares, naturalistas) isso desde o momento em que Cabral chegou ao Brasil até o século XX. Tratamos desses cronistas pelo fato de eles, com exceção dos naturalistas, terem nos deixado registros de observações diretas, ainda que não sistematizadas (MELATTI, 2007).

Segundo Oliveira Filho (2012), durante as duas primeiras décadas do século XX, os debates sobre populações autóctones foram protagonizados pelo médico Edgard Roquette Pinto, responsável por expedições a terras indígenas e pela reunião de peças posteriormente integradas ao acervo do Museu Nacional. O mesmo Oliveira Filho (2012) considera que as três décadas seguintes foram “dominadas” pela atividade de um único pesquisador, o alemão Curt Unkel, no Brasil desde 1903, posteriormente conhecido como Curt Nimuendaju, considerado o maior etnógrafo e conhecedor de línguas indígenas existentes no Brasil (MELATTI, 2007).

Athias (2007) em seu estudo sobre a noção de identidade étnica na antropologia brasileira, aponta que no Brasil, os estudos sobre identidade étnica começaram de modo mais sistemático, a partir de uma reorientação dos estudos sobre aculturação, da mesma forma que foram fortemente marcados pela tradição antropológica norte-americana. Estes estudos dão continuidade a uma série de reflexões sobre nossa identidade nacional em que parte de nossas elites se voltaram à questão da identidade étnica, principalmente a partir de conflitos "raciais" existentes no Brasil entre negros e a população de origem europeia. A Etnologia brasileira está intimamente ligada, em seu desenvolvimento, à iniciativa de etnólogos estrangeiros que fizeram numerosas expedições ao Brasil (conforme tratamos no capítulo 1), com o objetivo de coletar objetos de arte indígena para as coleções de museus da Europa (ATHIAS, 2007).

Até os anos 1930, não existia a formação de etnólogo associada à formação de antropólogo no Brasil, pois essa última não existia. Os estudiosos brasileiros que dão contribuições a essa área são médicos, juristas, engenheiros, militares ou outros

profissionais. Mesmo os etnólogos estrangeiros são formados em centros de pesquisa recém-criados, pelo fato de a Antropologia ser um ramo relativamente novo da ciência do ponto de vista acadêmico, mesmo na Europa. Sendo alguns deles também de outras áreas, interessados pela Antropologia, procuraram aperfeiçoar-se nos centros que a cultivavam. Brasileiros e estrangeiros<sup>11</sup> nesse período nem sempre eram estritamente antropólogos, mas sim antropólogos generalistas, “lidando indistintamente com problemas etnológicos, arqueológicos, linguísticos ou de Antropologia Física” (MELATTI, 2007, p.5). Nesse período, os etnólogos estrangeiros que procuravam o Brasil eram principalmente alemães e estavam mais voltados para as culturas indígenas normalmente mantinham-se em nosso país apenas enquanto duravam suas expedições científicas ainda que posteriormente alguns tenham se radicado no Brasil ou em países vizinhos (MELATTI, 2007).



Figura 1 - Reprodução fotográfica da entrada do Museu Nacional. Na foto, Rondon, Roquette-Pinto, Heloisa Alberto Torres e outros professores da instituição.

Em 1934, criou-se a primeira Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras do Brasil, na recém-criada Universidade de São Paulo. Na mesma época, também em São Paulo, surgia a Escola de Sociologia e Política. Foram contratados vários mestres estrangeiros. Nesse sentido, Roger Bastide, Emílio Willems, Claude Lévi-Strauss passaram a trabalhar na Universidade de São Paulo (USP), enquanto Herbert Baldus e

---

<sup>11</sup> Conforme Melatti (2007), registramos entre os mais notáveis nomes de estrangeiros que estiveram no Brasil, posteriormente ficando ou não, Karl Von Steiner, Paul Ehrenreich, Herman Meyer, Max Schmidt, Theodor Koch Grunberg, Alfred Métraux, Roger Bastide, Emilio Willems, Claude Lévi-Strauss, Donald Pierson, entre outros.

Donald Pierson, estiveram vinculados à Escola Livre de Sociologia e Política (ELSP). Também no Rio de Janeiro criava-se a Universidade do Distrito Federal. Ainda que a maioria dos professores estrangeiros de São Paulo fosse europeia, talvez a influência dominante nesse período seja a norte-americana, que se fazia não só através de docentes que aqui davam cursos, como pela presença dos primeiros pesquisadores norte-americanos que para cá vinham estudar sociedades indígenas, religiões afro-brasileiras ou pequenas comunidades, e ainda através dos brasileiros que iam estudar nos Estados Unidos (MELATTI, 2007).

Nos anos 30 temos registros dos estudos de mudança social, mudança cultural ou aculturação, termos usados segundo as preferências de cada autor e não exatamente sinônimos. No que tange aos estudos de contato interétnico entre índios e brancos, talvez tenha sido Herbert Baldus um dos primeiros a ensaiá-los e acentuar sua necessidade. A década de 40 é marcada pelos estudos de Charles Wagley, da Universidade de Colúmbia, e Eduardo Galvão, então do Museu Nacional (e que também acompanhou Watson aos Kayowá), sobre os Tenetehára, do Maranhão. Na década seguinte, destacam-se os trabalhos de Robert Murphy sobre os Mundurukú do rio Tapajós, os de Eduardo Galvão sobre os índios do alto rio Negro e o trabalho inicial de Roberto Cardoso de Oliveira sobre os Terêna. No final dos anos 50, alguns pesquisadores brasileiros, como Eduardo Galvão, Darcy Ribeiro e Roberto Cardoso de Oliveira, começam a repensar a orientação que vinha sendo tomada nos estudos de aculturação, sem, porém, abandonar o uso desse termo (MELATTI, 2007).

Dentre os trabalhos dos anos 1950 destacam-se os de Florestan Fernandes “A organização social dos Tupinambá” e “A função social da guerra na sociedade Tupinambá”, baseados nos cronistas dos séculos XVI e XVII, e escritos e publicados pela primeira vez entre os anos de 1946 e 1952. Tais trabalhos são marcados por uma cuidadosa reflexão sobre a abordagem funcionalista e pela justificação dos métodos utilizados, em que Fernandes se empenha inclusive em outros textos paralelos (MELATTI, 2007).

Curt Unckel, 1883-1945, nasceu em Iena, Alemanha, e veio para o Brasil em 1903. Realizou pesquisas na Amazônia desde 1905, e estabeleceu-se na região em 1915. A partir desse ano, viajando por conta própria ou pelo Museu Goeldi, estudou os Tembé, os Aparai, os Sipaya, os Arara, os Caiapó, os Apinajé, os Parintintim e outros povos indígenas dos rios Madeira, Negro e Tapajós, entre outros. Naturalizou-se

brasileiro, realizou trabalhos etnográficos e formou coleções para o Museu Paraense Emílio Goeldi, o Museu Nacional e os Museus de Berlim, Gotemburgo, Hamburgo, Leipzig e outros. Morreu em dezembro de 1945, na casa de um interlocutor, na localidade Ticuna de Santa Rita do Weil. Não se restringiu à formação de coleções etnográficas, comprometendo-se também com o destino dos índios e com o seu conhecimento etnológico<sup>12</sup>. Realizou pesquisas no sul do Brasil entre os Guarani, quando adotou o nome Nimuendaju. Participou de atividades indigenistas junto ao SPI, com os Tembé, os Timbira, os Urubu e os Canela, além de ter realizado outras incursões de reconhecimento. A partir de 1930, iniciou colaboração profícua com Robert Lowie, antropólogo estadunidense notável, que se tornou editor de suas monografias publicadas em inglês por algumas editoras universitárias dos Estados Unidos (FAULHABER, 2016). É colocado por autores como Fernandes (1975) e Oliveira Filho (2012) como a principal figura da Etnologia brasileira na primeira metade do século XX<sup>13</sup>.



Figura 2 - Reprodução fotográfica de Nimuendaju no Museu de Gotemburgo, na Suécia, onde foi tirada esta foto.

O também alemão Herbert Baldus, 1899-1970, dirigiu o Museu Paulista entre 1953 e 1960 e produziu muitos estudos acerca dos povos indígenas brasileiros. Além disso, participou ativamente da organização, seja apresentando trabalhos em eventos científicos nacionais e internacionais. Notabilizou-se principalmente pelos

---

<sup>12</sup> RCO aponta Nimuendaju, considerado um dos autores pilares da Etnologia no Brasil, como claramente comprometido com a defesa dos índios (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1994).

<sup>13</sup> Mattos (2010) enfatiza a unanimidade em torno da importância da obra de Nimuendaju para a etnologia sobre povos americanos, como o que o torna inconfundivelmente o principal precursor do trabalho etnológico no Brasil.

estudos sobre “mudança cultural” entre nossos povos indígenas. Em 1939, a convite de Antônio Rubbo Muller, assumiu a cadeira de Etnologia Brasileira da Escola de Sociologia e Política. Nesta mesma instituição, foi professor de nomes como Florestan Fernandes, Fernando Altenfelder Silva, Sérgio Buarque de Holanda, Darcy Ribeiro, entre outros (SILVA, 2000). Também foi professor da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras do Rio Claro, no interior de São Paulo (SILVA, 2000). Em 1937, publicou uma de suas obras mais importantes, talvez a mais conhecida, “Ensaio de Etnologia Brasileira”, um livro extremamente interessante, tanto do aspecto teórico, quanto da apresentação e descrição de dados empíricos (SILVA, 1992). Baldus dedicou-a “Ao grande conhecedor dos índios no Brasil Curt Nimuendaju”, além de a apresentação da segunda edição desse texto ser de autoria de Egon Schaden (BALDUS, 1979). Segundo o ilustre antropólogo catarinense (SCHADEN, 1982, p. 253), Baldus foi o primeiro, no Brasil, “a mostrar a importância dos estudos de aculturação e a insistir na necessidade do entrosamento entre a etnologia a política indigenista”.



Figura 3 -Reprodução fotográfica de Herbert Baldus.

Egon Schaden, 1913-1991, também possui destaque nos estudos sobre aculturação, seja entre imigrantes no Brasil, seja entre povos indígenas. Schaden dedicou-se ao estudo de grupos tribais (CASTRO FARIA, 1991). Fundou em 1953 a Revista de Antropologia da USP (PEREIRA, 1994). Suas três principais pesquisas correspondem às suas teses de doutorado, “A mitologia heróica de tribos indígenas do Brasil”; livre docência, “Aspectos fundamentais da cultura guarani”; e cátedra, “Aculturação indígena” (PEREIRA, 1994). Nesta última obra, Schaden faz, junto com um balanço crítico dos principais estudos de aculturação realizados pela Etnologia brasileira, uma crítica ao alcance explicativo da teoria da aculturação. Foi o primeiro

doutor em Antropologia formado na USP, em 1945, e substituiu Emílio Willems em sua cátedra nessa mesma universidade em 1949 (CORRÊA, 2013). Sua tese para concorrer à cátedra teve por título “Aculturação Indígena — Ensaio sobre Fatores e Tendências da Mudança Cultural de Tribos Índias em Contato com o Mundo dos Brancos”, publicada na sua Revista de Antropologia e posteriormente lançada em livro em 1959. Sua banca examinadora foi composta por Ary França, Sérgio Buarque de Holanda, Eduardo Galvão, Fernando Altenfelder e Loureiro Fernandes (CASTRO FARIA, 1991).



Figura 4 - Reprodução fotográfica de Egon Schaden em seu gabinete de leitura.

As décadas de 40 e 50 foram marcadas pela realização dos chamados “estudos de comunidade”, fundamentados na observação direta de pequenas cidades ou vilas. No Brasil se fez um número significativo desses, dentre eles destacamos o de Charles Wagley sobre “Uma comunidade Amazônica”; o de Eduardo Galvão sobre a mesma comunidade que fica no Pará, “Santos e visagens: um estudo da vida religiosa de Itá, baixo Amazonas” (MELATTI, 2007).

Nos anos 60, a Etnologia começa a passar, no Brasil, sob vários aspectos, por significativas modificações. Já nos meados da década de 50, o Rio de Janeiro passava a figurar com São Paulo como um novo centro de atividade antropológica, para o que contribuíram os cursos criados e ministrados, em parte, por pesquisadores formados no próprio Rio. Em 1955, se instalava o Curso de Aperfeiçoamento em Antropologia Cultural no Museu do Índio, órgão do então Serviço de Proteção aos Índios, onde foi ministrado pelo menos por dois anos. Criado por Darcy Ribeiro, que tivera sua formação na Escola de Sociologia e Política de São Paulo, contou com a colaboração docente, entre outros, de Roberto Cardoso de Oliveira, formado na USP. Em 1957, também por iniciativa de Darcy Ribeiro, criou-se o Curso de Formação de

Pesquisadores Sociais no Centro Brasileiro de Pesquisas Educacionais (CBPE), que pretendia ser uma continuação e ampliação do anterior. Neste curso, Darcy contou com a colaboração de Oracy Nogueira, também formado pela ELSP de São Paulo, e continuou a ter o apoio de Roberto Cardoso de Oliveira. Os cursos do CBPE eram patrocinados pela CAPES. Em 1960, por iniciativa de Roberto Cardoso de Oliveira, instalou-se no Museu Nacional o Curso de Teoria e Pesquisa em Antropologia Social. Nos dois anos seguintes, com a denominação de Curso de Especialização em Antropologia Cultural, teve a colaboração de Luiz de Castro Faria. Os cursos do Museu Nacional tinham o apoio financeiro do Instituto de Ciências Sociais da UFRJ, então chamada de Universidade do Brasil (MELATTI, 2007).

Com a criação de mais outros cursos de pós-graduação, o número de etnólogos começou a crescer rapidamente, fazendo com que esses profissionais deixassem de constituir algo como “um velho grupo de amigos em que todos se conheciam” (MELATTI, 2007, p. 21). Além disso, um número maior de jovens, vários deles após cursarem o mestrado no Brasil, procuraram completar sua formação nos Estados Unidos, Inglaterra ou França (MELATTI, 2007).

As orientações teóricas se modificaram, particularmente no que se refere aos estudos de contato interétnico, antes voltados para as modificações culturais, foca-se então mais no conflito entre interesses, regras e valores das sociedades em confronto. Preocupações de caráter estruturalista e etno-científico substituem as interpretações funcionalistas. O próprio marxismo se torna um importante instrumental de interpretação, porém matizado por uma tendência que pouco a pouco vem caracterizando cada vez mais os trabalhos deste período: levar em conta os diversos pontos de vista a partir dos quais se pode ver e interpretar a realidade. Relacionado com ela está o cuidado que se vem dando ao exame do papel do próprio pesquisador frente à sociedade estudada (MELATTI, 2007).

Nesse sentido, durante os anos 1960 cabe destacar o projeto “Estudo de áreas de fricção interétnica no Brasil”, de Roberto Cardoso de Oliveira, quando se iniciou uma nova maneira de abordar, no Brasil, as relações entre as sociedades indígenas e não indígenas. Tal projeto nasce de um crescente descontentamento com a noção de aculturação, sobretudo por não levar em conta as posições de dominação e de subordinação que tomam os membros das sociedades em contato, nem o conflito entre as técnicas, regras, valores dessas sociedades. Conforme Melatti (2007, p. 23):

Fundados na noção de fricção interétnica se realizaram, entre outros, o trabalho do próprio Cardoso de Oliveira (1964) sobre os Tukúna da fronteira Brasil-Colômbia-Peru, o volume que reuniu o trabalho de Roque Laraia sobre os Suruí e os Akuáwa e o de Roberto da Matta sobre os Gaviões, todos grupos do Pará (Índios e castanheiros, 1978). Há ainda o de Julio Cezar Melatti sobre os Krahó do norte de Goiás (Índios e criadores, 1967, e O messianismo Krahó, 1972), o de Sílvio Coelho dos Santos sobre os índios de Santa Catarina (A integração do índio na sociedade regional, 1970; Índios e brancos no Sul do Brasil, 1973), o de Cecília Vieira Helm sobre os Kaingâng do Paraná e o de Edson Soares Diniz sobre Os índios Makuxi do Roraima (de 1972).

Após a Segunda Guerra Mundial, os centros onde se desenvolvia a pesquisa antropológica eram as universidades (basicamente as faculdades de filosofia) e os museus sendo os principais o Museu Paulista (do Ipiranga), o do Rio de Janeiro (Museu Nacional), o de Belém (Emílio Goeldi), o da Bahia e o do Recife (DURHAM, 1982). Durante esse período, os estudos sobre povos indígenas estiveram ligados notavelmente a pesquisadores destes museus (Idem, 1982). A partir dos anos 1940 trava-se um intenso debate entre a Universidade de São Paulo e a Escola Livre de Sociologia e Política opondo respectivamente questões como “classe” e “mudança social” ao “culturalismo” e ao “empirismo”; Sociologia e Antropologia; tendo Florestan Fernandes e Lourival Gomes Machado de um lado e Donald Pierson e Emílio Willems, do outro (CORRÊA, 2013).

Mas, o que dizer da Etnologia entre as Ciências Sociais entre 1944 e 1967? Concordamos com Peirano (2000, p. 222-223), segundo a qual “não é possível falar do desenvolvimento de uma disciplina sem seu contexto”. No caso da Antropologia e a Etnologia inserida nesta perspectiva não é diferente, durante parte significativa do século XX, muito desse contexto diz respeito às disciplinas vizinhas, seja como inspiradora, seja como contraposta. Neste sentido, investigar o desenvolvimento da Antropologia no Brasil após os anos 50 exige que examinemos, ao menos, a Sociologia principalmente, e a Ciência Política (PEIRANO, 1991).

### 1.3 Eduardo Galvão (1921-1976), Darcy Ribeiro (1922-1997) e Roberto Cardoso de Oliveira (1927-2006)



Figura 5 - Reprodução fotográfica de Orlando Villas Boas e Galvão no Xingu na década de 60.

Bacharel em Geografia e História pela Faculdade de Filosofia do Instituto Lafayette, em 1946, o carioca Eduardo Enéas Gustavo Galvão foi estagiário da Divisão de Antropologia do Museu Nacional, atuando em seguida como “naturalista” nessa mesma instituição (GALVÃO, 1973). Devido a um convênio do Museu Nacional com a Fundação Brasil Central<sup>14</sup> Galvão procedeu à realização de observações etnológicas no Xingu (MENEZES, 2000).

Foi o primeiro dos antropólogos brasileiros a ter um doutorado numa universidade americana, tendo sido aluno de Julian Steward em Columbia, e influenciado por sua ecologia cultural, foi colega de turma de Eric Wolf e Marvin Harris, entre outros nomes famosos (GONÇALVES, 1996). Também marcado pelo culturalismo estadunidense e pelos chamados estudos de comunidade (MELATTI, 2007), realizou uma série de pesquisas com Charles Wagley, que o orientou em seu doutorado em Columbia (SILVA, 2011).

---

<sup>14</sup> Órgão federal criado em 1943, designado para tratar do desenvolvimento e colonização das regiões do Brasil Central e Ocidental.



Figura 6 - Reprodução fotográfica de Heloisa Alberto Torres.

O Museu Nacional<sup>15</sup> teve Heloísa Alberto Torres, que chegou ao museu para trabalhar como estagiária de Roquette-Pinto e posteriormente dirigiu aquela instituição por longo tempo. Seu trabalho à frente do museu impulsionou a carreira de muitos jovens pesquisadores, dentre eles Eduardo Galvão, professor ali entre 1942 e 1950 (CORRÊA, 2013). Os contatos entre Dona Heloísa, como era conhecida, e Ruth Benedict, trouxeram Charles Wagley, de orientação culturalista<sup>16</sup>, orientador e mentor intelectual de Galvão<sup>17</sup>, para o Brasil (GONÇALVES, 1996). Destacamos em termos de produção antropológica no Museu Nacional entre 1960 e 1980, trabalhos sobre campesinato e contato interétnico, estes últimos inclusive orientados por RCO (Corrêa, 2013).

---

<sup>15</sup> Segundo Grupioni (1998, p.277), “O Museu Nacional manteve relação estreita com o SPI e com o CNPI, figurando com destaque no campo indigenista no início do século. Além de ter recebido objetos coletados pela Comissão Rondon, o Museu Nacional foi o grande beneficiado das Atividades do Conselho de Fiscalização, recebendo várias das coleções repartidas entre os expedicionários e o Conselho”.

<sup>16</sup>Athias (2007) também considera Baldus e Florestan na perspectiva da assimilação, enquanto coloca Darcy e Roberto na perspectiva da integração.

<sup>17</sup> Segundo Grupioni (1998, p. 278) “Em 1940, Charles Wagley colaborou com Heloísa Alberto Torres no seu projeto de formação de novos pesquisadores, orientando, em campo, alguns de seus estudantes”.



Figura 7 - Reprodução fotográfica de Galvão e Wagley em expedição ao Vale Amazônico durante atividades da Divisão de Educação Sanitária.

Atuou como chefe da Divisão de Antropologia do museu paraense Emílio Goeldi entre 1955<sup>18</sup> e 1976, dirigindo-o entre 1961 e 1962. Lecionou no primeiro curso de Pós-Graduação em Antropologia do Brasil no Museu do Índio (RIBEIRO, 2007a), bem como na Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras do Pará. Por intermédio de Darcy Ribeiro (1979a) trabalhou no SPI entre 1952 e 1955 (SILVA, 2011). Também através de Darcy, foi professor titular de Antropologia Social, coordenador do Instituto de Ciências Humanas e Chefe do Departamento de Antropologia na recém-fundada Universidade de Brasília entre 1963 e 1964, sendo expulso dessa pelo golpe militar de 1964 (SILVA, 2011). Coordenou o Centro de Estudos Sociais e Culturais da Amazônia entre 1968 e 1976. Estudou os povos Tenetehara no Maranhão, bem como as regiões do Alto Xingu e do Rio Negro (SILVA, 2011).

---

<sup>18</sup> Chefiou a Seção de Orientação e Assistência do SPI em 1955 (MAUÉS, 2011).



Figura 8 - Reprodução fotográfica de Galvão.

De acordo com Darcy (1979a), Eduardo funda entre nós brasileiros os estudos sobre aculturação indígena. Seu texto de referência escolhido para ser tratado por nós foi “Áreas culturais indígenas do Brasil: 1900-1959”, de 1960, que traz a noção de “áreas culturais indígenas”, tais áreas reuniriam todas as culturas de uma mesma região que partilham certo número de elementos em comum (MELATTI, 2011; ATHIAS, 2007). Essa noção fora gestada a partir da Antropologia estadunidense, com traços difusionistas, segundo Melatti (2011).



Figura 9 - Reprodução fotográfica de Darcy Ribeiro entre indígenas nos anos 1940.

Já o mineiro de Montes Claros, Darcy Ribeiro, graduou-se em sociologia com especialização (mestrado) em Etnologia na Fundação Escola Livre de Sociologia e

Política de São Paulo (COELHO, 1997), foi aluno e orientando de Herbert Baldus (RIBEIRO, 1994). Em 1954 assumiu a cadeira de “Etnologia Brasileira”, da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade do Brasil, no Rio de Janeiro (CORRÊA, 2013), função que exerceu como professor contratado (1955/1956) e como regente da cátedra (1957/1961), licenciado em 1962, é exonerado em 1964, com a cassação dos seus direitos políticos. Retoma o cargo em 1980, anistiado, como professor-titular do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro (OLIVEIRA, 2012).

Foi influenciado pelo neoevolucionismo norte-americano e pela chamada ecologia cultural (ATHIAS, 2007) e ao mesmo tempo marxista, tendo sido filiado ao PCB (RIBEIRO, 1994). Apresentado ao marechal Rondon por Baldus, ingressou como “naturalista” no Serviço de Proteção aos Índios, órgão indigenista antecessor da Fundação Nacional do Índio, chefiando por muito tempo a Seção de Estudos desse órgão, vinculada ao Museu do Índio, por ele idealizado e inaugurado em 1953 (RIBEIRO, 1997a). Trabalhou no Ministério da Educação com Anísio Teixeira (RIBEIRO, 2007a), foi ministro da Educação durante o parlamentarismo (permanecendo após a volta do presidencialismo) e depois chefe da Casa Civil do governo João Goulart, até sua queda em 1964 (2007a).

Após 1964, exilou-se em vários países da América Latina. Inicialmente no Uruguai, onde deu aulas de Antropologia na Universidad de La Republica e orientou as discussões em torno das reformas do sistema universitário uruguaio (RIBEIRO, 1997a). Em seguida em Caracas, quando foi contratado pela Universidade Central da Venezuela, como professor de Antropologia. Ali também lidou com um grande plano de reestruturação da universidade. No Chile, trabalhou como pesquisador no Instituto de Estudos Internacionais daquele país. Convidado por um emissário do presidente peruano Velasco Alvarado quando ainda estava no Chile “para ajudar a pensar a revolução peruana” (Idem, 1997a, p. 415), parte para o Peru com o intuito de implantar o Centro de Estudos da Participação Popular e preparar ali um “socialismo cibernético” (RIBEIRO, 1997a). Durante esses exílios, além de exercer a docência em Antropologia e ajudar a empreender reformas universitárias nos países onde morou, o Darcy que se perguntava acerca das razões pelas quais “O Brasil não deu certo”<sup>19</sup>, torna-se também

---

<sup>19</sup> Segundo o jornalista Eric Nepomuceno, “Darcy faz parte da última geração de intelectuais que teve como geração, como projeto de Estado, um projeto de país”. Ver PENSANDO com Darcy Ribeiro.

um “latino-americanista” (BOMENY, 2009), estreitando laços com intelectuais latino-americanos e semeando suas reflexões sobre a América Latina, conforme suas próprias palavras:

Nos meus anos de exílio, em Montevidéu, passei grande parte de tempo me desasnando nas bibliotecas públicas uruguaias. Li, ali, então, quase tudo que se escreveu sobre a América Latina, preparando-me para escrever meus *Estudos de antropologia da civilização*. Foi lá, lendo e repensando nossas vivências, que rompi com meu provincianismo brasileiro para perceber que somos parte de um todo: a *América Latina*. Que nossa história é feita das mesmas vicissitudes vividas pelos povos que construíram, aqui, com a carne e com a alma dos índios e dos negros que os brancos caçaram e encurralaram para produzir suas riquezas. Que nosso destino se jogara e decidira também, conjuntamente, dentro do quadro continental que compartilhamos. Leitura árdua (RIBEIRO, 2005, p. 12-13).



Figura 10 - Reprodução fotográfica de Darcy Ribeiro com Brizola, em campanha.

Após o fim do regime militar de 1964-1985, Darcy foi vice-governador e secretário de Educação de Leonel Brizola no Rio de Janeiro além de ter sido senador por esse mesmo estado entre 1990 e 1997, quando faleceu. Realizou pesquisa de campo com os índios Kadiwéu (RIBEIRO, 1994) e Urubu-Kaapor nos anos 1950. Darcy não dissociava sua atividade científica de sua atuação política, o que talvez o faça ser tido como menor em algumas considerações acadêmicas contemporâneas (OLIVEIRA FILHO, 1996; 2002). Sobretudo após o regime militar fica mais evidente essa invisibilidade, já que sua atuação acadêmica é praticamente substituída por sua atuação político-partidária.



Figura 11 - Reprodução fotográfica do Marechal Rondon a frente do Conselho Nacional de Proteção aos Índios de 1939 a 1955. No canto da foto, à esquerda, Darcy Ribeiro.

Sua obra de referência para o nosso estudo, o livro “Os índios e a Civilização”, faz parte de um conjunto de obras por ele chamadas de “Estudos de Antropologia da Civilização” - “uma teoria do humano e uma teoria explicativa da sociedade brasileira” (RIBEIRO, 2007a, p. 229). Darcy lida frequentemente com a categoria de classe (VASCONCELLOS, 2015) e na obra aqui abordada, traz-nos a noção de “Transfiguração Étnica”. Tal noção consiste em “um processo pelo qual os povos se fazem e se transformam ou se desfazem” (RIBEIRO, 2007a, p. 227). Apesar disso, segundo Oliveira Filho (2002), tal obra tem mais a ver com a sua atuação no SPI e com a problemática teórica do contato interétnico do que com o conjunto de livros de sua referida coleção supracitada. Para Darcy, os índios brasileiros não conseguiriam se integrar efetivamente, “condenados à indigência” pelo descaso do Estado nacional, não podendo ser índios e tampouco “tornando-se civilizados”, pior que os indivíduos em ambas as condições, portanto (RIBEIRO, 2007a, p. 227).

A Escola Livre de Sociologia e Política contou a partir de 1939, com o alemão Herbert Baldus (SILVA, 2000), segundo Athias (2007), influenciado pelas escolas alemã e americana. Baldus orientou Darcy, além de convidá-lo para trabalhar no Museu

Paulista e indicá-lo para trabalhar com Rondon<sup>20</sup>. Também orientou Florestan Fernandes em seus famosos trabalhos sobre os Tupinambá.



Figura 12 - Reprodução fotográfica de RCO com dois índios Tapirapé quando acompanhou Charles Wagley em expedição ao Araguaia, em 1957.

O paulista Roberto Cardoso de Oliveira, mais longevo que Galvão e Darcy, graduou-se em Filosofia pela Universidade de São Paulo, especializou-se em Sociologia, orientado por Florestan Fernandes e influenciado pelo funcionalismo durkheimiano e pelo estrutural-funcionalismo britânico (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1997; PEIRANO, 1995a). Convidado por Darcy para integrar a Seção de Estudos do SPI, ali ao mesmo tempo em que se familiarizava com a literatura e a prática antropológica, enfrentava problemas concretos relativos aos conflitos resultantes do contato entre índios e brancos além de conviver também com Eduardo Galvão (AMORIM, 2001).

Doutorou-se em Sociologia pela Universidade de São Paulo, em 1966, sob a orientação de Florestan (AMORIM, 2001). Passou pelo Centro Brasileiro de Pesquisas Educacionais e pelo Centro Latino-Americano de Pesquisa em Ciências Sociais. Lecionou no primeiro curso de Pós-Graduação em Antropologia do Brasil, além de ter

---

<sup>20</sup>O marechal Rondon foi possivelmente a pessoa mais importante para Darcy, sobre isso ver DARCY Ribeiro: o guerreiro sonhador. Direção e Produção de Fernando Barbosa Lima Sobrinho. [S.l.]: FBL Criação e Produção, 2007. 1DVD (58min). Série Os grandes brasileiros. Castro Faria (2012), por sua vez, discorda do caráter heroico normalmente atribuído a Rondon.

ajudado a fundar as Pós-Graduações em Antropologia do Museu Nacional (1968)<sup>21</sup>, da Universidade de Brasília (1972) e da Universidade de Campinas (1971). Nesse sentido Durham (1982), aponta um conjunto de fatores como importantes para que a Antropologia adquirisse mais prestígio nas Ciências Sociais Brasileiras na década de 70. O primeiro foi o fato de nossa ciência ser voltada para temas menos diretamente políticos que as demais Ciências Sociais, sendo por isso menos atingida pela repressão política do início desse período. Além disso, ampliou-se o mercado de trabalho do antropólogo através da expansão do ensino universitário. “O Brasil ingressou então num período de prosperidade econômica e o regime tendeu a satisfazer reivindicações dos estratos médios da população” (DURHAM, 1982, p. 163).

Consoante ao crescimento econômico do país, aumentaram as possibilidades de obtenção de financiamento, sobretudo no setor dos órgãos de incentivo à pesquisa e a formação de cientistas e docentes de nível superior como a FAPESP, o CNPq, a FINEP e a CAPES (DURHAM, 1982). Devemos salientar ainda o papel das fundações privadas, notavelmente as estrangeiras, como a Fundação Ford, cujos mecanismos de financiamento permitiram, no auge do fechamento político e da perseguição ideológica, a sobrevivência intelectual de pesquisadores politicamente perseguidos (DURHAM, 1982).



Figura 13 - Reprodução fotográfica de três gerações no Museu Nacional do Rio de Janeiro: Castro Faria (último à direita), David Maybury-Lewis (a seu lado), Roberto Cardoso de Oliveira (primeiro à esquerda) e Otávio Velho.

<sup>21</sup> Convidado para o Departamento de Antropologia do Museu Nacional em 1959 por Luiz de Castro Faria (LARAIA, 1992).

Foi responsável pela formação de uma série de antropólogos destacados no Brasil (entre seus alunos, figuram nomes como Alcida Rita Ramos, Roberto da Matta e Roque de Barros Laraia), além de uma série de projetos (Estudos de áreas de fricção interétnica no Brasil e Estudo comparativo da organização social dos índios do Brasil, por exemplo). Aparece como figura crucial para a consolidação da pesquisa e do ensino em Antropologia no Brasil, conforme enfatizou Amorim (2001, p. 83):

Das relações mantidas com diversas instituições do exterior resultaram as vindas de antropólogos estrangeiros para lecionar e fazer pesquisas nas pós-graduações brasileiras que Roberto Cardoso de Oliveira coordenou. Pelo menos três gerações de antropólogos – hoje engajados no ensino superior de vários estados brasileiros – foram beneficiados pelos empreendimentos que realizou, destinados à formação avançada de profissionais. Esse foi – e ainda é – o seu projeto de vida como pessoa e como profissional pioneiro na institucionalização da antropologia brasileira.

Seu texto de referência aqui utilizado é “O índio e o mundo dos brancos – uma interpretação sociológica da situação dos Tükúna”, e focamos na noção de “fricção interétnica”, seu principal construto intelectual. Conforme coloca Ruben (1992, p. 89-90):

a sua principal contribuição para a antropologia brasileira é, justamente, a formulação de uma teoria inicialmente dirigida para a interpretação das regiões de “fricções interétnicas” exclusivamente mas que posteriormente contribuiu de forma decisiva para estabelecer as bases metodológicas e heurísticas de uma das raras tentativas de explicação totalizante e sociológica do Brasil contemporâneo.

Influenciada tanto pela sua formação ligada a Florestan Fernandes como pelas questões relacionadas ao “colonialismo interno”, conceito criado por Georges Balandier na linha dos estudos africanistas dos anos 50/60, a “fricção interétnica” é colocada de maneira contraposta à noção de classe, incorporando a questão do conflito nas discussões acerca do contato entre grupos tribais e segmentos da sociedade brasileira (PEIRANO, 1995a; CARDOSO DE OLIVEIRA, 1994). Fez trabalho de campo entre os índios Terena e Tükuna, notavelmente.



Figura 14 - Reprodução fotográfica de Florestan Fernandes.

Na Universidade de São Paulo havia Florestan Fernandes, que também teve ligações com a Escola Livre de Sociologia e Política. Fora aluno daquela instituição e orientando de Herbert Baldus (CORRÊA, 2013). Florestan foi o principal responsável pela inserção do jovem estudante de Filosofia Roberto Cardoso de Oliveira nas Ciências Sociais (AMORIM, 2001). Diferente do que se pode imaginar à primeira vista, a influência de Florestan sobre Roberto<sup>22</sup> não se dá pelos trabalhos sobre os Tupinambá, mas sim de seus estudos sobre o negro e a sociedade de classes nacional (PEIRANO, 1995a). Athias (2007) situa Roberto entre autores com influência do marxismo, da escola francesa e da escola britânica. Com doutorado e mestrado em Sociologia, Cardoso de Oliveira dizia explicitamente que fazia uma “sociologia do Brasil indígena”, como o título de seu livro de 1972. Neste sentido, ao agradecer à editora que publicou a segunda edição de “O índio e o mundo dos Brancos” conta que,

Quando, em 1964, *O índio e o Mundo dos Brancos* foi publicado, os estudos sobre fricção interétnica estavam se iniciando e não passavam de tímidas tentativas de interpretação das relações entre índios e brancos, vistas sob um prisma basicamente sociológico. Não que a perspectiva adotada negasse a visualização antropológica dos problemas investigados, sobretudo se tal visualização for considerada como decorrente de um enfoque a um só tempo estrutural e dinâmico, coerente com algumas das linhas de pensamento crítico encontradas nessa disciplina chamada Antropologia Social (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1972, p.9).

---

<sup>22</sup> “Em termos disciplinares, pretende ser antropológica, mas que é sociológica em termos intelectuais” (PEIRANO, 1995a, p. 18).

#### **1.4. Antropologia e etnologia no Brasil depois de Galvão, Darcy e Cardoso de Oliveira**

Segundo Laraia (2001), em 1965, Galvão voltou para Belém, mas na verdade, ele nunca teria saído de Belém oficialmente, porque Darcy não teria feito a requisição dele. Mesmo durante o período em que ele passou na UnB, estava oficialmente no Goeldi. Então, quando vieram o golpe de 1964 e as perseguições ele voltou sem grandes dificuldades. Para Laraia (2001), Darcy nunca foi grande administrador. Eduardo foi do Partido Comunista, mas não era um radical, já que era muito tranquilo e bem humorado (LARAIA, 2001). Castro Faria (2001, p. 380-381) descreve Galvão como “uma grande figura”, “uma das criações da Heloísa Alberto Torres”, mas também alguém que não gostava de se fixar em lugar nenhum. Quando ele estava criando o Departamento de Antropologia em Brasília, por ser considerado de esquerda, teve que deixar Brasília voltando para o Goeldi.

Rodrigues (2001) confirma ainda que Eduardo Galvão ao MPEG foi fundamental para o desenvolvimento das pesquisas antropológicas na região amazônica através do estudo de populações regionais (pescadores, agricultores, etc.), além de se preocupar em formar antropólogos da própria região amazônica. Implantou o Centro de Estudos Sócio-Culturais da Amazônia e, em 1968, em convênio com a Superintendência de Desenvolvimento da Amazônia (SUDAM) realizou um curso de pesquisa social de caráter interdisciplinar incluindo disciplinas sociológicas e antropológicas (MAUÉS, 2011). Mesmo sendo tão estimulador de várias carreiras antropológicas e importante para a história do ensino e da pesquisa em Antropologia no Brasil, como foram Darcy e RCO, Galvão é muito pouco conhecido das novas gerações de antropólogos (LARAIA, 2011).

Dentre as intersecções possíveis de apontar, conforme problematizado por Peirano (1992), Darcy incorporou Baldus, que foi incorporado junto com Florestan por RCO, mas entre nós o reconhecimento dessas filiações (e linhagens) é bem menos explicitado do que no caso das vinculações estrangeiras. Tendo ocupado os cargos de ministro, senador, secretário de governo, reitor, vice-governador, assessor para assuntos educacionais de presidentes de outros países na América Latina (Peru e Uruguai, por exemplo) e assessor direto de Salvador Allende no Chile, além de ter sido chefe da Seção de Estudos do então SPI, diretor do Museu do Índio e auxiliar de Anísio Teixeira no CBPE há a reconhecida atividade intelectual de Darcy. Neste sentido,

Menos do que um perfil de teórico, criador de uma escola de pensamento, ou ainda um *scholar*, Darcy (sic) é um exemplo de intelectual/ator, que associa teorias e pesquisas com ações políticas de transformação, ambas acompanhadas por um complexo e apaixonado discurso justificador (OLIVEIRA FILHO, 2002, p. 408-409).

Tendo substanciais contribuições em termos de estudos sobre povos indígenas, como seus trabalhos sobre os Kadiweu; tendo escrito romances reconhecidos, como “Maíra”; seus trabalhos que vieram a integrar o conjunto do que se conhece por “antropologia da civilização”; e ter dado aulas na Faculdade Nacional de Filosofia, ainda que por pouco tempo, Darcy não se encaixa no tipo de intelectual que passou sua vida escrevendo livros, fazendo pesquisas e dando aulas. O que, por exemplo, se encaixa melhor no perfil de RCO, reconhecidamente mais identificado com algo como a racionalização do ensino e da pesquisa em Antropologia e Ciências Sociais no Brasil. Segundo Oliveira Filho (2002, p.408), Darcy “não se enquadra de forma alguma nesse padrão e seria injusto tentar avaliar por aí a sua contribuição à antropologia, à ciência ou à literatura no Brasil”.

Castro Faria (2012) fala da preocupação de RCO em formar discípulos, da mesma forma que considerava Darcy superficial porque não se dedicava muito a um tema qualquer, tendo morrido sem produzir nada de mais. O próprio RCO considerava que Darcy era muito bom no plano da persuasão, alguém criativo, mas muito personalista<sup>23</sup>, diferente do *scholar* acadêmico, dedicado ao ensino e à academia enquanto instituição, como, por exemplo, Roberto Da Matta, um de seus ex-alunos (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2012).

Para Oliveira Filho (2008, p. 587), ex-aluno de RCO, em seus 46 anos de vida intelectual, Roberto foi “um personagem que teve presença muito forte, em certos momentos até determinante, na vida da comunidade de antropólogos que vivem ou atuam no Brasil”. Preocupado com as condições de formação dos antropólogos no Brasil, empenhou-se nisso destacando-se, dentre suas várias atuações, por sua participação em Conselhos e Comissões do CNPq e da CAPES, bem como em conselhos de outras instituições de pesquisa. Heredia (2009) enfatiza a preocupação de RCO em colocar ensino e pesquisa como pilares não só na Antropologia do Brasil, mas também na América Latina através da incorporação de professores e alunos de outros

---

<sup>23</sup> Darcy era famoso por sua vaidade desinibida, conforme descrevem Luís Donisete e Maria Denise Grupioni: “Fazia questão das reverências: quando em algum debate ou palestra, o apresentador insinuasse que o prof. Darcy, figura notória, dispensava apresentações, ele interrompia, dizia que não dispensava nada e que adorava ouvir elogios a sua pessoa. Afirmava que tinha certeza que os receberia após a morte, mas que apreciava muito desfrutá-los já em vida” (RIBEIRO, 1997a, p. 158).

países da América Latina no PPGAS/MN, já desde sua criação, preocupação reeditada depois na UnB e UNICAMP.

Faz-se necessário reconhecer a centralidade de Galvão, Darcy e Roberto Cardoso de Oliveira na história da Antropologia brasileira e, sobretudo nos estudos sobre o contato. Tratam-se de clássicos<sup>24</sup> da Antropologia feita no Brasil. Os três são exemplos de autores com os quais os antropólogos brasileiros se identificam e se (re)-produzem, tornando possível a existência de uma comunidade de especialistas, o que os torna singulares nesse caso

É a aceitação de uma determinada *história teórica* que estabelece uma linhagem não só de etnógrafos, mas de perguntas e de problemas, de questionamentos teóricos, que as novas gerações herdaram, procuram responder e legam, modificados, a seus descendentes. Tal reconhecimento não faz dos clássicos autores eternos nem descontextualizados, mas resulta na observação de que eles são essenciais para a continuidade de um tipo de conhecimento que, em determinadas circunstâncias, se tornou disciplinar: a questão de se saber quem são, onde são gerados, ou como se formam, embora extremamente importante, é secundária diante da sua existência indispensável (PEIRANO, 2006a, p. 15-16).

Muito embora Darcy, Galvão e RCO já tenham sido muito refutados –, tanto que o próprio Roberto ainda nos anos 1960 se opõe frontalmente ao paradigma da aculturação, contrapondo-se aos seus dois colegas –, não é por isso que se devem ter por obsoletos os seus trabalhos, já que “como todas as ciências, a etnologia evolui, enriquecendo-se pelo conhecimento de novos fatos e pela conquista de novas linhas de interpretação” (SCHADEN, 1979, p. X).

---

<sup>24</sup>Na acepção de que “os clássicos servem para entender quem somos e aonde chegamos” (CALVINO, 1993, p. 16).

## CAPÍTULO II – TEORIAS CONTATO INTERÉTNICO

### 2.1. Introdução

Neste capítulo, abordamos o indigenismo e as teorias acerca do contato entre índios e não-índios entre 1944 e 1967. Tratamos do primeiro de forma a relatar a atuação de Galvão, Darcy e Roberto Cardoso de Oliveira notoriamente, mas também da Etnologia brasileira no período estudado. Para isso é importante considerar a relação dos povos indígenas com o Estado na América latina, com um ideário categoricamente representado na primeira Reunião de Barbados, em 1971. Aqui lidamos com isso principalmente diante de acontecimentos ou instituições como o Serviço de Proteção aos Índios; a Fundação Brasil Central e a colonização do centro-oeste brasileiro culminando na criação do Parque Indígena do Xingu em 1961; a extinção do SPI e criação da Fundação Nacional do Índio (FUNAI) em 1967; e a sanção do “Estatuto do Índio”, Lei 6001/73.

De forma transversal, consideramos a realização de uma história das ideias que nortearam o indigenismo oficial do Brasil no século XX, quais sejam as ideias no entorno do marechal Rondon, o chamado indigenismo rondoniano<sup>25</sup>. Essas ideias perpassam a dimensão factual e institucional supracitada, bem como, em grande medida, a atuação de Galvão, Darcy e RCO de forma destacada, mas representativa do trabalho etnológico dentro dos setores estatais responsáveis pelos índios no Brasil. Falar de indigenismo nos anos 1950 é praticamente falar da atuação dos etnólogos do SPI, estando Galvão, Darcy e RCO em plena atividade neste período. Para isso, buscamos dar menos importância à formação institucional dos autores como fizemos no capítulo 1 e nos concentramos no campo das ideias relatando as discussões em torno dessas teorias, seus desenvolvimentos e representantes na Antropologia brasileira.

Consideramos também as tendências teóricas acerca do contato entre índios e não-índios entre 1944 e 1967, dando um panorama geral dessas em termos de ideias, no caso do Brasil, além de atentar para as discussões acerca do contato nas Américas, principalmente nos Memorandos sobre aculturação de 1936 e de 1955. Tais discussões

---

<sup>25</sup>Gomes (2009, p. 173) define rondoniano como “a pessoa que vê na postura moral, nas proposições éticas, nas ideias sobre o valor dos povos indígenas brasileiros, em si e para o Brasil, no trabalho incansável de tentar convencer os brasileiros da importância dos índios para a nação brasileira – de Rondon – um exemplo a ser emulado ética e moralmente, a ser seguido na visão do relacionamento dos povos indígenas com o Brasil e a ser respeitado e debatido na sua visão antropológica sobre o índio”.

não estão desvinculadas das feitas nos EUA, México e em outros países da América Latina a esta época. Nesse sentido, é importante enfatizar que junto às construções teóricas acerca do contato na América Latina, aparece a atuação em defesa dos povos indígenas dos principais nomes da Antropologia nesse período, notavelmente no indigenismo estatal marcando a relação entre indigenismo e teoria antropológica num momento importante da história da Antropologia.

A princípio, pontuamos as ideias que nortearam as instituições responsáveis pela lida com os povos indígenas no Brasil no século XX; em seguida lidamos com as ideias no entorno de Rondon e dos etnólogos que trabalharam com ele, principalmente Darcy, e, por último tratamos das ideias sobre o contato entre índios e não-índios no Brasil entre 1944 e 1967.

## **2.2. Eduardo Galvão, Darcy Ribeiro e Roberto Cardoso de Oliveira e o indigenismo**

Tratamos do indigenismo aqui enquanto este em sua forma oficial, embora só faça sentido usar o termo indigenismo em se tratando de Brasil a partir dos anos 40 (OLIVEIRA FILHO e LIMA, 1981), esclarecemos que abordamos sobretudo a lida com os povos indígenas da parte dos etnólogos vinculados de alguma maneira à agência estatal brasileira responsável por esses considerando as ideias que os nortearam, aqui principalmente o que se costuma chamar de indigenismo rondoniano. Galvão, RCO e principalmente Darcy se encaixam em alguma medida de forma bem adequada ao que estamos querendo dizer. Durante muito tempo, não havia nem o cargo de etnólogo<sup>26</sup> no então SPI, o próprio Darcy Ribeiro é contratado para esse órgão como naturalista (conforme tratamos no capítulo 1 deste trabalho). Estamos de acordo com Oliveira Filho e Lima (1981, p. 289) na medida em que distinguimos Antropologia e indigenismo por considerar que as suas práticas procedem de contextos de produção diferentes e se realizam em campos sociais diferenciados, pois

Enquanto a antropologia se realiza envolvendo basicamente as agências e as instâncias próprias do campo intelectual, o indigenismo deve ser visto como produto de uma singular articulação entre campo intelectual e campo político, distinguindo-se, desse modo, tanto de uma antropologia aplicada quanto de discursos e práticas burocráticas, destinados a administração dos indígenas (OLIVEIRA FILHO e LIMA, 1981, p.289).

---

<sup>26</sup> Pelo que nos consta, parece que o cargo de antropólogo, etnólogo de fato, nunca houve nem mesmo na FUNAI.



Figura 15 - Reprodução fotográfica de Rondon e José Maria da Gama Malcher.

Para Darcy Ribeiro (1958, p. 97), “através de uma vida inteira de dedicação, Rondon se fez o mais sábio e o mais vigilante servidor da causa indígena”. Contrariamente a esse discurso apologético de Rondon e do SPI, conforme apontam Oliveira Filho e Lima (1981), muito provavelmente representada de maneira mais eloquente pelos escritos do próprio Darcy em que ele menciona o marechal e o serviço por ele chefiado durante décadas, Davis e Menget (1981, p. 62) fazem algumas observações sugerindo a necessidade de um “enquadramento sociológico” da ideologia rondoniana<sup>27</sup>, quando dizem que “precisa ficar claro, de saída, que o Marechal Rondon não estava menos interessado no desenvolvimento econômico e menos dedicado à integração nacional do que os atuais governantes do Brasil”. Eles se colocam ainda de modo crítico ante o saudosismo de antigos funcionários e colaboradores de Rondon, quando consideram que “certos princípios do evolucionismo de Rondon não podem continuar a serem aceitos” (DAVIS e MENGET, 1981, p. 62)<sup>28</sup>.

Evitamos reproduzir aqui o discurso apologético acerca do SPI e de Rondon, levantado nos termos do “mito”<sup>29</sup> (OLIVEIRA FILHO e LIMA, 1981) fabricado e

<sup>27</sup> Cf. Oliveira Filho e Lima, 1981.

<sup>28</sup> Isso num texto escrito em inglês nos anos 70, mas traduzido em português e publicado no Brasil apenas no início dos anos 80.

<sup>29</sup> De acordo com Lima (1987, p. 158), “ao construir excepcionalidade o mito retira à possibilidade de análise histórica toda a trajetória da proteção oficial – não só em seus termos mais genéricos, mas também na especialidade de sua ação junto a povos indígenas – neste século, em que o Estado Nacional, tomado

“cristalizado” por ex-integrantes do Serviço, responsáveis por contar a história do SPI de modo a reduzi-lo e descaracterizá-lo sociologicamente, fazendo com que a descrição corresponda, não à história da instituição ou da ideologia e dos processos sociais que a moldam e concretizam, mas sim como resultado da ação de um único indivíduo e da formulação de alguns princípios abstratos.

Como fruto da atuação de um indivíduo excepcional (**Rondon**, a forma abreviada é a do mito) e seu grupo de companheiros (**positivistas**), cujo interesse magnânimo é tão somente a salvaguarda dos povos indígenas, num exemplo digno e inimitável de humanitarismo e desinteresse (LIMA, 1987, p.163, grifo do autor).

A criação do SPI, já demonstra o caráter intervencionista do Estado, uma vez que o decreto que o instituiu o fez como “Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais”. Mesmo que em 1918 o nome tenha sido reduzido para “Serviço de Proteção aos Índios”, é possível entender a intenção de regular a situação dos índios e viabilizar sua transformação em trabalhadores tradicionais (CRUZ, 2018). Neste sentido, o SPI foi criado dentro de

uma política do Estado brasileiro de integração cultural compulsória como instrumento estratégico de ocupação do interior brasileiro, especialmente as regiões Norte e Centro-Oeste, bem como pela abertura de novas oportunidades de desenvolvimento econômico, notadamente pela agropecuária e atividades extrativas. E foi extinto pelo fracasso no cumprimento de tais propósitos (CRUZ, 2018, p.68).

O Estado brasileiro pretendia viabilizar a transição do índio para a “civilização”, certo de que essa assimilação era importante tanto para o progresso da nação brasileira quanto para os próprios índios. “Esses, por sua vez, perdiam qualquer direito sobre seu destino, pois eram tratados como ‘objeto’ de um processo sempre incompleto de assimilação, pois jamais alcançavam a condição de ‘civilizados’” (CRUZ, 2018, p. 62). Por isso discussões como as presentes em Junqueira e Carvalho (1981, p.5) colocam o indigenismo oficial como tendo cuidado, “por ação ou omissão”, “de abrir caminho para a implantação do capitalismo em detrimento dos interesses e necessidades indígenas” (Oliveira Filho e Lima, 1981, p.279).

---

enquanto processo dinâmico e não como realidade pronta e acabada, se expandiu consideravelmente sobre o território nacional como forma de organização política”.



Figura 16 - Reprodução fotográfica de Cândido Mariano da Silva Rondon (1865-1958).

Cruz (2018) considera que a indicação de um militar, como Rondon para a direção do Serviço de Proteção aos Índios e a subsequente “tradição” da política indigenista ser planejada e mantida por militares de modo algum pode ser tida como inusitada. Mesmo na década de 60, a chefia do SPI permaneceu sob os militares: 1961-1963 – Tenente Coronel Moacy Ribeiro Coelho; 1965-1966 – Major Aviador Luis Vinhas Neves; 1966-1967 – Coronel Hamilton de Oliveira Castro (CRUZ, 2018).

O objetivo do Serviço era a assimilação desses povos e sua possível inserção na sociedade urbana. Na primeira metade do século XX, essa função seguia “de perto” as orientações trazidas pelos militares, particularmente, a visão de Rondon, sendo que

No contato inicial com as aldeias que desconheciam a sociedade branca, os inspetores do SPI aplicavam a técnica de abordagem difundida por ele, mantendo acampamentos a uma distância razoável e atitudes defensivas até estabelecerem amizades com os indígenas para lograrem posteriormente a consolidação da “pacificação” (CRUZ, 2018, p.65).

O nome do marechal Rondon está umbilicalmente ligado à criação do Serviço de Proteção aos Índios, primeira agência indigenista do período republicano brasileiro. Cruz (2018, p. 158) pontua duas razões para que um militar estivesse à frente dessa questão

Primeiro porque desde os tempos coloniais essas relações tiveram a testa os militares, especialmente no paradigma da eliminação. Depois porque a associação do projeto de integração nacional, que promoveria o

desenvolvimento econômico nacional pela abertura de novas fronteiras de produção, passava pela necessidade de assimilação cultural dos “índios”.

Nascido em Mimoso, no município de Santo Antônio de Leverger (MT), no dia 5 de maio de 1865, O marechal Cândido Mariano da Silva Rondon era de descendência indígena por linhagem materna. Seu bisavô, o paulista Francisco Lucas Evangelista, casara-se com Joaquina Gomes, filha de índios Bororo. Rondon faleceu, aos 92 anos, em janeiro de 1958.



Figura 17 - Reprodução fotográfica de Rondon em viagem de inspeção de fronteiras entre os Tiriyó do Rio Paru do Oeste (PA) em 1928.

De acordo com Grupioni (1998), o reconhecimento obtido pelos militares que empreenderam a instalação das linhas telegráficas do Mato Grosso ao Amazonas legitimou que estes assumissem a liderança das ações indigenistas dentro do Estado no início do século. Rondon, conhecido pela célebre frase: “Morrer se preciso for, matar nunca”, dirigiu o SPILTN, depois SPI, de 1910 a 1930.

Autodeclarado “rondoniano”, Gomes (2009, p. 173) o faz “com orgulho moral e convicção intelectual e histórica” contrapondo-se ao fato de que

Nos últimos 20 anos, a torrente de críticas ao serviço de Proteção aos Índios, ao general Cândido Rondon e aos antropólogos e indigenistas que pertenceram a esse serviço, que estiveram ao lado de Rondon, que o respeitaram e, de algum modo, se consideravam seguidores do velho general tem sido tão avassaladora, tão dominante nos meios acadêmicos e indigenistas e tão determinante no convencimento de aprendizes e leigos, que há hoje muito poucos antropólogos e indigenistas que se declaram rondonianos ou ao menos que põem a cara de fora para tecer suas

considerações ou fazer sua apologia ao trabalho ou às ideias do velho general.



Figura 18 - Reprodução fotográfica de Rondon com o índio Cadete, chefe dos índios Bororo.

Gomes (2009) cita entre os seguidores de Rondon Darcy Ribeiro, Eduardo Galvão, Mário Simões, Expedito Arnaud, Carlos Moreira, Hans Foerthman, além do médico Noel Nutels e sertanistas entre as décadas de 1940 e 1970, como Orlando e Cláudio Villas Bôas, Francisco Meirelles, Cícero Cavalcanti e Gilberto Pinto. A respeito da crítica com relação à concepção assimilacionista, dada a crença de que os índios iriam se integrar à sociedade nacional brasileira, Mércio Gomes (2009, p. 185) concorda, mas responde que tal concepção é datada para a época em que Rondon viveu, já que,

Nesse tempo, em qualquer parte do mundo, os povos indígenas estavam em processo de queda demográfica e destituição cultural. No Brasil e nos trópicos do mundo isso parecia ainda mais verdadeiro. Os antropólogos que visitavam povos indígenas o faziam na expectativa de que eles, se não fossem os primeiros, certamente seriam os últimos a visitá-los em condições étnicas de sobrevivência. Os estudos etnográficos eram feitos no espírito de salvamento daquilo que podia ser salvo: amostras da cultura material, a coleta de mitos, a descrição de rituais, a análise de parentesco e das condições econômicas e ecológicas de sobrevivência.

Devido ao fato de que a análise das relações entre índios e não-índios no Brasil resultou em uma série de propostas de intervenção do Estado, uma maneira de articular reflexões antropológicas sobre o futuro dos índios com as políticas públicas do Brasil preocupou-se com a perda da “cultura de origem” e incentivou e alimentou por muito tempo a ação protecionista do Estado, criando sucessivas tensões entre a ideia de

proteção que a lei cunhou pela “tutela” e a modernização do Brasil (RIBEIRO, 2010). Sobre a relação entre Etnologia brasileira e indigenismo, Gagliardi (1989, p. 280) afirma que:

Em 1939, época em que foi criada a cadeira de Etnologia Brasileira na Escola Livre de Sociologia e Política de São Paulo, Herbert Baldus, membro dessa instituição, afirmou que uma das finalidades do trabalho etnológico era “suavizar o choque causado pelo encontro de grupos humanos tão diferentes”. Preocupado com os perigos levados pela civilização, tanto à saúde do indígena, quanto às suas instituições, H. Baldus atribuiu ao etnólogo um papel decisivo na preservação das populações indígenas. Ao etnólogo caberia, como investigador, estudar a fundo a estrutura e função de uma etnia, para depois, como interventor, dar a sua opinião a respeito do tratamento a ser empregado para eliminar ou preservar certos traços culturais. O etnólogo se diferenciava do funcionário administrativo e do missionário, porque se dedicava exclusivamente à ciência.

Um dos primeiros etnólogos a pensar as articulações entre a reflexão analítica das relações entre índios e não-índios e as políticas indigenistas, foi Herbert Baldus<sup>30</sup>. Segundo Moonen (1988, p. 32-33), “o indigenismo antropológico ou científico no Brasil começa já no início do século XX com a criação do SPI em 1910”. Inicialmente foi chamado de Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPILTN) e estava subordinado ao Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio. Era um órgão laico e regulamentava que só ao Estado caberia a tarefa de proteger e prestar assistência aos índios excluindo tanto a catequese como qualquer vínculo entre Igreja e Estado, tendo à frente como diretor-geral Cândido Mariano da Silva Rondon (GRUPIONI, 1998).

O Conselho Nacional de Proteção aos Índios (CNPI) foi criado em 22 de novembro de 1939, tendo por atribuições “o estudo de todas as questões que se relacionem com a assistência e proteção aos índios, chamados de ‘selvícolas’ (sic), “seus costumes e línguas”, além de poder “sugerir ao governo, por intermédio do Serviço de Proteção aos Índios, a adoção de medidas necessárias à consecução das finalidades dessa finalidade e do próprio Conselho” (OLIVEIRA FILHO e FREIRE, 2006, p.128). Constituído de sete membros designados pela Presidência da República dentre pessoas de comprovada dedicação à causa da integração dos “silvícolas” à sociedade nacional, sendo que três desses membros seriam, respectivamente, o diretor do SPI, um representante do Museu Nacional e outro do Serviço Florestal (OLIVEIRA

---

<sup>30</sup>No início, “os trabalhos sobre populações indígenas estiveram mais ligados ao reduzido contingente de antropólogos dos Museus (do Índio, Nacional, Paulista, Goeldi) e, embora se beneficiassem da abordagem inovadora introduzida pelo funcionalismo, não encontraram recursos humanos e financeiros para pesquisas de campo mais prolongadas e demoradas” (DURHAM, 1982, p. 161).

FILHO e FREIRE, 2006). De 1955 a 1967, quando foi extinto, o CNPI foi presidido por Heloísa Alberto Torres (conhecida como dona Heloísa). O Conselho contou com inúmeros cientistas sociais como membros, entre os quais, Roquette-Pinto, Darcy Ribeiro e Roberto Cardoso de Oliveira, os dois últimos durante a presidência de dona Heloísa (OLIVEIRA FILHO e FREIRE, 2006). Dona Heloísa, enquanto professora do Museu Nacional, também integrou o Conselho de Fiscalização das Expedições Artísticas e Científicas no Brasil, instituído em 1933 e extinto no fim dos anos sessenta (GRUPIONI, 1998).

Ainda que desde os trabalhos de Baldus dos anos 1930, já haja propostas sobre procedimentos do Estado no controle das relações entre índios e não-índios, a articulação maior entre a análise antropológica e as políticas indigenistas deu-se nas propostas de Darcy Ribeiro, nas décadas de 1940 e 1950. Ribeiro elaborou uma série de recomendações práticas relacionadas ao assunto das terras indígenas, assistências, além do “aproveitamento dos conhecimentos antropológicos para uma atuação mais eficiente em todos esses setores” (SCHADEN, 1969, p. 33). O aproveitamento, mais notavelmente das reflexões antropológicas de Darcy, deu-se nos anos 1950 nas políticas públicas, o que ilustra a consolidação das relações entre a produção científica e as políticas indigenistas no Brasil (RIBEIRO, 2010).

A Seção de Estudos do SPI, existente entre 1942 e 1967, foi responsável pelo Museu do Índio e teve entre seus quadros Galvão, Darcy e Roberto. A Seção de Orientação e Assistência do SPI chegou a ser presidida por Galvão (GONÇALVES, 1996). Darcy Ribeiro foi também o responsável pela concepção e instalação do Museu do Índio, sob o beneplácito de Rondon, no âmbito do SPI. Segundo Gomes (2009, p.183), “o Museu do Índio fora idealizado para combater o preconceito contra o índio divulgando seu valor humano e cultural e chamando a população a compartilhar do sentimento de brasilidade do índio”.

Debert (2004), como Corrêa (1995; 2013) consideram que 1968 foi um ano essencial para a “conformação disciplinar” da antropologia no Brasil para além de uma geração. Neste sentido as autoras referenciadas apontam dois acontecimentos, quais sejam: os incêndios, do prédio da Faculdade de Filosofia, à rua Maria Antônia nesse ano, e do Serviço de Proteção aos Índios, em 1967, marcando

o fim de uma época e de um estilo de ensinar e pesquisar, passando a antropologia feita nos museus, no Serviço de Proteção aos Índios (SPI) e nos departamentos a ter um novo abrigo: os programas de pós-graduação, que se

instituem como o *locus* da formação do antropólogo (CORRÊA, 1995. p. 143).

Em meados dos anos 60, acusações de genocídio de índios, corrupção e ineficiência administrativa grassavam sobre o SPI, chegando a ser investigado até por uma Comissão Parlamentar de Inquérito (GAGLIARDI, 1989). O resultado dessa investigação resultou na punição por demissão ou suspensão de mais de cem servidores do órgão, incluindo ex-diretores. Essa situação coincidiu com a reformulação do aparato estatal pelos militares após 1964, incluindo a proposta de um novo órgão indigenista gestada no âmbito do CNPI (OLIVEIRA FILHO e FREIRE, 2006). Em 1967, foram extintos o SPI, o CNPI e o PNX e seus acervos transferidos para a Fundação Nacional do Índio (FUNAI) (Idem, 2006).

A respeito dos acontecimentos que levaram o SPI à extinção e à criação da FUNAI, ocorre que o ministro do Interior, o general Albuquerque Lima selecionou o procurador Jáder de Figueiredo para apurar as denúncias contra o SPI de modo a não prejudicar a imagem do governo, considerando sua inclinação pró-governo e a sintonia das apurações com os órgãos de Inteligência, sobretudo o SNI. No entanto o procurador acabou produzindo um relatório de veemente denúncia diante do que encontrou. Naquele momento,

A pressão era grande contra o SPI e os índios e o ministro mantinha-se alerta para que a investigação – que culminaria na extinção do SPI – apresentasse os resultados que a ditadura buscava. O procurador selecionado para a tarefa trabalhava no Departamento Nacional de Obras contra a Seca, não tinha nenhuma relação anterior com o tema indígena e estava longe de ser um opositor do governo. Além disso, Albuquerque Lima tomou algumas precauções: a investigação deveria ocorrer em sintonia não apenas com o ministério do Interior, mas com o Serviço Nacional de Informações (SNI), o principal órgão de coleta de informações e de inteligência construído pela ditadura, com atuação dentro da sociedade e em todos os níveis da administração pública. O ministro calculou bem, mas nem ele, nem os arapongas ou os burocratas do ministério conhecia Jáder de Figueiredo. É provável que, de início, Figueiredo tenha considerado o novo trabalho só rotina, e iniciado suas atividades na Comissão, cheio de convicções sobre quais resultados alcançar. Mas quando a investigação começou para valer, levou um susto. No impacto das descobertas que fez, anotando tudo o que via e ouvia, ele trocou de certezas, adotou nova perspectiva e seu relatório final assumiu um tom veemente de denúncia (STARLING, 2018, p. IX-X).

“O Relatório Figueiredo apresenta um dossiê sobre as práticas de violência cometidas pela ditadura militar contra os povos indígenas em nosso país” (CARVALHO, 2018, idem). A criação da Comissão de Inquérito que deu origem ao conteúdo técnico do Relatório Figueiredo não foi ato de puro arbítrio do general Albuquerque Lima, mas sim de sólidas denúncias de irregularidades no SPI. Nesse

sentido, destaca-se que o Relatório foi precedido do esforço de três Comissões de Inquérito (duas em 1967 e uma em 1968), estas precedidas por duas Comissões Parlamentares de Inquérito, a primeira em 1955 e a segunda em 1963 (CRUZ, 2018)<sup>31</sup>. Dentre as descobertas e a denúncia do relatório<sup>32</sup>, estão

matanças de tribos inteiras, torturas e toda sorte de crueldades foram cometidas contra indígenas no país, principalmente pelos grandes proprietários de terras e por agentes do Estado. O procurador fez um trabalho de apuração impressionante. Incluiu relatos de dezenas de testemunhas, apresentou centenas de documentos e identificou cada uma das violações que encontrou: assassinatos de índios, prostituição de índias, sevícias, trabalho escravo, apropriação e desvio de recursos do patrimônio indígena. Seu Relatório denuncia – e comprova – a existência de caçadas humanas de indígenas feitas com metralhadoras e dinamite atiradas de aviões, as inoculações propositais de varíola em populações indígenas isoladas e as doações de açúcar misturado à estricnina (STARLING, 2018, p.X).

Diante da gravidade das denúncias trazidas pelo relatório, o regime militar considerou necessário “recomeçar’ tudo na questão indígena” (CRUZ, 2018, p.61), ou seja, criar um novo órgão que traria então uma nova mentalidade. Assim sendo, a criação da FUNAI “não se deu apenas por questões particulares atinentes à proteção do índio”. “A extinção do SPI não deve ser entendida como um episódio isolado, mas sim como parte de um contexto geral de ‘modernização administrativa’” (CRUZ, 2018, idem). A nomeação de Albuquerque Lima para o Ministério do Interior tinha a ver com os interesses dos militares à frente do Estado brasileiro após 1964 em questões de desenvolvimento nacional e modernização administrativa do no país, sendo que

De um lado, espelhava o desejo de uma modernização administrativa que acabasse de uma vez por todas com a corrupção, a improbidade administrativa e a incompetência que grassavam no setor público, pelo menos no imaginário do oficialato. E, de outra banda, espelhava bem o propósito dos militares de interiorização do país em torno do desenvolvimento nacional, pois a questão da Amazônia era candente para o discurso nacionalista do regime militar (CRUZ, 2018, p.151).

De acordo com Starling (2018) posicionadas entre os militares e a realização do maior projeto estratégico de ocupação do território brasileiro, as populações indígenas acabaram pagando um preço muito alto, sendo quase exterminadas por isso. Assim

---

<sup>31</sup> Sobre isso, o mesmo Cruz (2018, p. 61) coloca que “desde a sua instalação, as Comissões lideradas por Jäder Figueiredo tinham por desiderato o atendimento da visão dos militares de como era indispensável a modernização/moralização do aparato administrativo. Dessa maneira, os trabalhos da Comissão iriam colaborar com o objetivo de reconstrução da burocracia. O advento do Decreto-lei 200/67, que dispunha sobre normas gerais da Administração Federal e que estabelecia diretrizes para a Reforma Administrativa, surge no mesmo momento histórico de extinção do SPI e conseqüente criação da FUNAI”.

<sup>32</sup> O Relatório Figueiredo foi o ponto de partida para a Comissão da Verdade investigar o massacre de índios pela ditadura militar.

sendo, como muitas situações às quais estamos habituados a presenciar no debate público nacional, não se deu e nem se dá a devida e/ou suficiente publicidade a esses acontecimentos, notoriamente no que concerne às ações perpetradas pelo Estado brasileiro entre 1964 e 1985.

Essa história ainda não se encontra ancorada na cena pública brasileira, nem pela construção de uma memória comum, nem pelo reconhecimento dos direitos fundamentais da cidadania – entre eles, o reconhecimento das mútuas relações entre o direito à verdade, à história e ao acesso à justiça. Diante de certos fatos extremos – no nosso caso de brasileiros, do horror produzido pela violência injustificada e desnecessária do Estado durante a ditadura militar – é preciso que todos sejam testemunhas do que ocorreu (STARLING, 2018, p. XI).

Sendo assim, reputamos o Relatório Figueiredo como um dos documentos mais importantes da história brasileira no que diz respeito ao contato de diversos povos indígenas com o governo brasileiro. Seus efeitos vão além dos imediatos, podendo ser percebidos até os dias atuais. Dentre algumas consequências imediatas, estão a instituição de outra Comissão Parlamentar de Inquérito, bem como a grave repercussão na mídia internacional (CRUZ, 2018). A principal consequência que imputamos aos trabalhos do Relatório Figueiredo foi a extinção do SPI,

Houve o entendimento, por parte do governo, de que os problemas naquela instituição eram crônicos e sistemáticos não sendo passíveis de solução por meras alterações no funcionamento ou na legislação do Serviço de Proteção aos Índios. Assim, esse órgão teve suas atividades encerradas e, em seu lugar, foi criada a FUNAI, Fundação Nacional de Amparo ao Índio, cuja base estatutária visava à atuação do novo órgão de modo a prevenir situações ilegais como aquelas anteriormente praticadas livremente pelos agentes do SPI (CRUZ, 2018, p.153).

Durante a ditadura militar, já com a FUNAI, o Museu do Índio, pelo esforço de Carlos de Araújo Moreira Neto, outro antropólogo amigo de Darcy, resgatou grande parte do material etnográfico, etno-histórico e administrativo, na forma de relatórios, fotografias, mapas e croquis que ainda restavam nas velhas inspetorias do SPI, espalhadas pelo Brasil – pois o incêndio de 1967 havia destruído quase todo o arquivo da sede do SPI – (FAZIMENTOS, 2008). Com esse material, muitas terras indígenas foram posteriormente reconhecidas e legalizadas, sem o qual não haveria provas suficientes para comprová-las (GOMES, 2009).

Extinto o SPI e criada a FUNAI, em 1973 foi sancionado o Estatuto do Índio, lei que regulamenta a situação jurídica dos índios e das comunidades indígenas. Tal documento legisla sobre direitos civis e políticos, terras, bens, rendas, educação, cultura,

saúde e penalidades referentes aos índios. Ao mesmo tempo, “manteve a ideologia civilizatória e integracionista da legislação do SPI”, através do “arcabouço jurídico tutelar e classificatório que identificava a situação dos índios no país” (OLIVEIRA FILHO e FREIRE, 2006).

Quanto à questão da proteção ou Tutela dos índios pelo SPI e posteriormente pela FUNAI. Oliveira Filho e Freire (2006, p. 115) se perguntam: “O tutor existe para proteger o indígena da sociedade envolvente ou para defender os interesses mais amplos da sociedade junto aos indígenas?”. Diante do que já colocamos aqui acerca das ideias norteadoras do SPI, assegurar (e por vezes até incentivar) a integração dos indígenas à sociedade nacional, inclusive através do trabalho, e garantir sua integridade física e territorial<sup>33</sup> (esse último item sempre problemático), coloca-se a questão da ambiguidade da tutela, já que

as ações que engendra não podendo ser lidas apenas numa dimensão humanitária (apontando para obrigações éticas ou legais), nem como um instrumento simples de dominação. É no entrecruzamento dessas causas e motivações que deve ser buscada a chave para a compreensão do indigenismo brasileiro, um regime tutelar estabelecido para as populações autóctones que foi hegemônico de 1910 até a Constituição de 1988, perdurando em certa medida até os dias atuais em decorrência da força de inércia dos aparelhos de poder e de estruturas governativas (OLIVEIRA FILHO e FREIRE, 2006, p. 115).

Como Oliveira Filho e Lima (1981, p. 286-287), achamos importante fazer uma análise que apresente as características e desdobramentos do indigenismo enquanto “categoria histórica”, não sendo bastante posicionar-se ética ou politicamente contra ele, limitando-se na prática a utilizá-lo modificado por um objetivo (indigenismo crítico, indigenismo de liberação, indigenismo alternativo, etc.) que noticia apenas a existência de certas divergências, mas

É preciso enquadrá-lo teoricamente, mostrar em que campo social o indigenismo é fabricado como discurso e como prática, quais os atores e instituições que aí estão presentes, as regras de relacionamento entre eles, as instâncias através das quais ele se realiza, cria condições para a sua reprodução, se difunde, estabelece critérios de legitimidade, e busca por fim o reconhecimento público. Para isso é necessário pensar o indigenismo como

---

<sup>33</sup>Com justificativas semelhantes, mas com procedimentos e resultados diferentes, de forma diversa do caso do Parque Nacional do Xingu, o que ocorria era que “As iniciativas anteriormente colocadas em prática pelo SPI pretendiam justificar-se por argumentos exclusivamente humanitários, indicando a necessidade de oferecer assistência e proteção aos índios e evitar a sua destruição física. Por sua vez as terras destinadas aos índios eram obtidas por mecanismos diversos, como a requisição aos órgãos públicos (federais ou estaduais), a doação de particulares ou ainda por aquisição de domínio por compra. Usualmente tais áreas eram de dimensões bem mais modestas, correspondendo a glebas e fazendas menores” (OLIVEIRA FILHO, 2003, p. 169-170).

*categoria histórica* e sua posição perante os campos político e intelectual, este concebido como autônomo em relação ao primeiro.

### **2.3. Ideias sobre o contato no Brasil e na América Latina**

Discorremos aqui sobre as origens da teoria da aculturação e as suas ressonâncias na Antropologia Brasileira. Nossa discussão contempla tanto aspectos ligados às preocupações dos grandes centros de produção antropológica nas décadas de 1940 e 1950 como as motivações e preocupações que guiavam a Antropologia Brasileira em formação neste mesmo período.

Cabe aqui, de início que façamos um esclarecimento quanto à diferenciação de termos muitas vezes aproximados, mas não idênticos. Keesing (*apud* SILVA, 1986) trata do alargamento do uso do termo “aculturação” na literatura antropológica e em outras Ciências Sociais principalmente no começo do século XX, geralmente empregado em alternância com os termos “difusão”, “assimilação”, “integração” “empréstimo” e outros. Estudos britânicos da mesma época fazem referência à expressão “contato de cultura”.

A expressão “mudança cultural” pode ser definida como a modificação da cultura através do tempo, geralmente usada alternadamente com dinâmica cultural. Os estudos de aculturação foram colocados em sua própria perspectiva, como um amplo tipo de mudança cultural que levava em conta interação e transferência de cultura entre dois ou mais sistemas culturais (SILVA, 1986). De acordo com Felix M. Keesing (*apud* SILVA, 1986), “aculturação” é o processo de mudança de cultura no qual o contato mais ou menos contínuo entre dois ou mais grupos culturais distintos resulta em um grupo tomar para si os elementos da cultura do outro grupo ou grupos. O termo é também usado para designar o estado resultante desse processo. É importante chamar a atenção para o fato de que é consenso que a definição desse termo não deve ser tão rígida, já que os fenômenos a que diz respeito variam muito e coincidem com os abrangidos por outros termos no campo da mudança da cultura (SILVA, 1986).

É importante chamar a atenção para duas confusões apontadas por Cucho (1999) e que envolvem o termo aculturação. A primeira é com “assimilação”, pois esta deveria ser compreendida como “a fase última da aculturação, fase raramente atingida, inclusive. Tal fase implica o desaparecimento total da cultura de origem de um grupo e/ou a interiorização completa da cultura do grupo dominante” (CUCHE, 1999, p.116). A segunda confusão se dá com “difusão”, pois, “mesmo que haja sempre difusão

quando há aculturação, pode haver difusão sem contato contínuo e direto” (CUCHE, 1999, p.116). Além disso, “a difusão é apenas um dos aspectos do processo de aculturação, esse último sendo um processo bem mais complexo” (CUCHE, 1999, p.116)<sup>34</sup>.

Nos anos 20, ainda que a ênfase dada à função e ao funcionalismo tendesse a desviar a atenção dada à mudança cultural, os chamados estudos de contato cultural e aculturação ganhavam terreno. Os antropólogos que antes estudavam o impacto das influências ocidentais para assim serem capazes de desconsiderar os elementos intrusos e reconstituir as culturas tradicionais, concluíram que um conhecimento dos fatos e processos de mudança era fundamental. Na década de 30, os estudos de aculturação transformaram-se no principal enfoque da análise da cultura (SILVA, 1986).

O conceito de aculturação era utilizado desde o início do século XX pela Antropologia alemã e a partir de 1928 pelos antropólogos anglo-saxões (LARAIA, 2009). Através destes, o conceito atinge o meio acadêmico brasileiro, mas somente passa a ser utilizado amplamente a partir dos anos 50, depois que Eduardo Galvão apresentou o seu estudo de aculturação dos grupos indígenas brasileiros, na I Reunião Brasileira de Antropologia, em 1953 (LARAIA, 2014).

Já nos anos 1930 e 1940, a Antropologia cultural estadunidense desenvolve o conceito de aculturação como resultado das preocupações com os processos de mudanças próprios daquele período, e de muitas das revisões críticas realizadas pelos alunos e alunas de Boas. Esta teoria se debruçará, principalmente, em uma reflexão mais atenta acerca dos fenômenos decorrentes do contato entre diferentes culturas, em especial do contato entre a sociedade ocidental e as demais culturas nativas (CUCHE, 1999).

O cenário etnológico nos principais centros de produção antropológica da Europa e Estados Unidos antes da atenção dada aos processos do contato era o do privilégio para a “pureza cultural” e para o caráter “original” de cada cultura, ou ainda, por uma suposta preocupação com as dinâmicas interiores das sociedades. Nesse sentido, estas ênfases entendiam de maneira negativa os processos de miscigenação que,

---

<sup>34</sup> O termo “assimilação” significa literalmente “o processo de se tornar semelhante ou mais semelhante” (SILVA, 1986, p. 89). Continuando, o mesmo autor considera ainda que tal fenômeno é “o processo pelo qual um grupo, geralmente uma minoria ou grupo imigrante, graças ao contato, é absorvido pela cultura de outro grupo ou grupos” (Idem, 1986, p.89) ou ainda, “o resultado de tal absorção” (este último sentido figurando como um sinônimo de “aculturação”).

para quem estudava as questões do contato, representavam um comprometimento nocivo às culturas, além de dificultar o trabalho de quem perseguia “formas originais” de cada cultura (CUCHE, 1999).

Na Antropologia estadunidense, foi através das revisões críticas e das pesquisas de campo que a noção de aculturação ganhou corpo e se estabeleceu como paradigma, deslocando-se da interioridade das culturas para as transformações culturais (CUCHE, 1999). Por isso, é capital que nos remetamos aos dois memorandos nos quais estão expressos o sentido que dão ao fenômeno da aculturação e suas consequências: o *Memorandum* de 1936, de Ralph Linton, Robert Redfield e Melville Herskovits; e uma reformulação deste, de 1954, assinada por Bernard Siegel, Evon Vogt, James Watson e Leonard Broom, no qual esquematizam o conceito de aculturação (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1972). Em 1936, afirma-se que:

A aculturação compreende os fenômenos que surgem quando grupos de indivíduos de culturas diferentes entram em contato direto e contínuo, ocasionando mudanças nos padrões culturais de um ou de ambos os grupos (MEMORANDUM for the study of acculturation apud SILVA, 1986, p.19).

Essa definição tornou-se então o ponto de partida para todas as subsequentes discussões sobre o termo (SILVA, 1986). Nesse memorando, os aspectos culturais são fortemente apontados e cada sociedade é vista como um conglomerado de traços culturais, sendo que o processo de mudança social passa pela transmissão e aceitação de padrões isolados (ACÇOLINI, 2015). Nas formulações teóricas do *Memorandum* de 1936, podemos ver a aculturação como um fenômeno de mão dupla, sem o estabelecimento prévio da direção que tomam as transferências e empréstimos culturais. Oliveira Filho (1988, p.30) coloca que:

A esfera científica da investigação seria [...] focalizar as trocas culturais resultantes do contato entre dois povos, sem restringir o estudo do processo de aculturação a apenas um dos lados e sem estabelecer inferências sobre o sentido geral da mudança.

As pesquisas realizadas sob o ponto de vista da aculturação marcam, não só os empréstimos e mudanças dos índios em relação aos brancos, mas também aqueles elementos que a população regional incorporou da cultura indígena (ACÇOLINI, 2015). Aculturação aparece nesse caso como um fenômeno social a ser investigado. Nesse sentido, os pesquisadores buscavam apresentar uma conceituação precisa, assim como estabelecer parâmetros de investigação para os estudiosos que trabalhavam com as situações de contato. O objetivo do Memorando era estabelecer também uma clara

distinção entre aculturação e “transformação cultural”, termo frequentemente utilizado por antropólogos britânicos. Para os antropólogos estadunidenses, a transformação de uma cultura pode se dar de diversas maneiras, inclusive por causas internas, sendo assim não seria possível categorizar do mesmo modo processos distintos de transformação cultural, já que os dois termos não seriam sinônimos.

A contribuição do Memorando foi no sentido de estabelecer um campo de investigação específico, assim como sugerir as ferramentas teóricas adequadas para os estudos das situações de mudança cultural causadas pelo contato com outras sociedades. Marcadas pela formulação do Memorando, forma-se uma geração de pesquisadores influenciados pela teoria da aculturação, muitos vindos de países da América Latina, inclusive do Brasil, como Eduardo Galvão, por exemplo.

A reformulação realizada no *Memorandum* de 1954 apresenta um esquema teórico referente ao conceito de aculturação, colocando a necessidade metodológica de se depreender da realidade do contato seu caráter de sistema. Nesse documento, o conceito é definido como uma mudança cultural que ocorre com a conjunção de dois ou mais *sistemas culturais* e o contato é visto como um *sistema intercultural*. Para isso, destacam-se dois itens de caráter sociológico: o referente aos papéis interculturais e a comunicação intercultural (ACÇOLINI, 2015). Segundo Athias (2007), esse segundo memorando postula ainda a necessidade de se fazer: a caracterização das propriedades de dois ou mais sistemas culturais que entram em contato; o estudo da natureza da situação de contato; a análise das relações de conjunção estabelecidas pelos sistemas culturais em contato; o estudo do processo cultural que decorre dos sistemas em conjunção.

O surgimento do que Ribeiro (2010) chamou de “escola do contato”<sup>35</sup> coincidiu com as primeiras iniciativas de políticas públicas indigenistas e deu abertura a uma articulação entre a teoria antropológica do contato e as ações do governo em relação aos

---

<sup>35</sup> Conforme Ribeiro (2010), nossas leituras de seu texto e a abrangência de nosso trabalho, entendemos por “escola do contato” um conjunto não homogêneo de autores em termos de instituições e ideias que tiveram em comum entre si basicamente o fato de estudarem as características e os efeitos dos contatos entre sociedades indígenas e a sociedade nacional no Brasil. Tais autores em geral não se limitavam apenas ao estudo da história desses contatos e das lógicas e de funcionamento ou ocorrência desses, mas costumaram aventar perspectivas acerca do futuro das sociedades indígenas que estudaram considerando sua história a partir do contato com a sociedade não-indígena, tais perspectivas frequentemente eram pessimistas e partilhavam da premissa de que haveria a “destruição” das culturas dos povos indígenas a partir desse contato.

índios. Essa intervenção teórica começou pela década de 1940 e ainda marca as políticas indigenistas no Brasil (RIBEIRO, 2010).

No Brasil, foi com Herbert Baldus, nos anos 1930, que o tema da “aculturação” passou a ser o foco nos estudos indígenas. Em seu trabalho, Baldus faz uma comparação das consequências da interação de diversos grupos indígenas com os “brancos”, destacando os diferentes estágios do processo de interação ou “contato” dos índios com agentes da “civilização”. Baldus aponta que a cultura nasce de uma combinação de elementos físicos, hereditários e psíquicos com outros fatores morais sendo, portanto, construída por alguma circunstância ou “necessidade” e pelo “indivíduo condutor”- que favorece, ou não, a adoção de elementos culturais provenientes do contato (SCHADEN, 1969).

Nos trabalhos que vieram em seguida, outras ideias foram propostas com relação à aplicação do conceito de “aculturação” e começaram a utilizar outros conceitos como o de “assimilação”, na primeira metade do século XX. Predominava a preocupação com a construção da “sociedade nacional” brasileira como nação marcada pela assimilação das sociedades indígenas. Inicialmente os estudos sobre as relações entre índios e não-índios enxergam essas interações como relações de imposição de uma cultura sobre a outra, cujo efeito inevitável seria a perda da “indianidade” (RIBEIRO, 2010). O fator histórico nessas análises aparece como uma ferramenta de comparação entre diferentes épocas dentro da história de uma mesma sociedade indígena no intuito de perceber as mudanças ocorridas a partir do contato com o “branco”. As mudanças são relacionadas diretamente ao nível de contato dos índios com a “cultura dominante”, ou seja, a sociedade nacional (RIBEIRO, 2010).

Egon Schaden (1969) considera que o surgimento do interesse científico pelo tema das mudanças socioculturais e pela “aculturação indígena” surgiu no início do século XX, quando Paul Ehrenreich, apresentou seus trabalhos sobre índios na América do Sul, em um congresso de americanistas, sobre contatos entre diferentes grupos indígenas e o intercâmbio de elementos culturais, materiais e tradições.

Os estudos seguintes, como o que realizou Charles Wagley sobre os Tapirapé, grupo tupi localizado no estado do Tocantins, no norte do Brasil, mostraram a preocupação com as “perdas culturais” sofridas pela sociedade indígena no decorrer do tempo, relacionando tais perdas com o contato entre os índios e a sociedade brasileira (RIBEIRO, 2010).

Faulhaber (2011) faz uma análise da singularidade das relações antropológicas desencadeadas na situação de guerra. Fatos como as viagens de Julian Steward ao Brasil em 1942 e ao México, em 1943. Nos anos 1940, tanto o México quanto o Brasil caracterizavam-se como Estados nacionalistas e desenvolvimentistas, que usavam a participação popular como apoio político para atingir metas pautadas no centralismo político. Nos dois países, os Estados atuaram por meio de uma política de substituição de importações, visando fortalecer a indústria nacional e o mercado interno, o que resultava em contradições, porque a industrialização criou a necessidade de procurar investimentos externos (FAULHABER, 2011). Nesse momento ocorreu um significativo processo de circulação internacional de ideias (FAULHABER, 2011).

Ao tratar do famoso *Handbook of South American Indians*, organizado por Julian Steward, do qual um volume inteiro se ocupou dos índios das florestas tropicais, Faulhaber (2011) pontua que a situação histórica dos índios latino-americanos era desconhecida dos acadêmicos dos EUA, que os viam como mais próximos de “uma situação original” em termos de uma comparação com os índios meso e norte americanos. Desta forma, era interessante considerá-los de modo especial em função dos projetos do Instituto de Antropologia Social em parceria com o esforço de guerra nos Estados Unidos. Nesta mesma época,

pesquisadores norte-americanos que desenvolveram projetos na América Latina coletaram informação para fins políticos e trabalharam apoiados por programas criados especificamente para a situação de guerra [...] Tais programas eram definidos por instituições governamentais ou filantrópicas que partilhavam uma série de valores e atitudes relacionados a seu serviço como especialistas e consultores para o desenvolvimento de países latino-americanos (FAULHABER, 2011, p.17).

Faulhaber (2011) coloca Steward como ciente de que sua abordagem da ecologia e da “mudança cultural” era inovadora apenas em parte, estando impregnada de paradigmas preexistentes. A autora ainda afirma que o foco de Steward na mudança cultural vinha dos estudos de “aculturação”, presentes na Antropologia dos EUA desde 1930.

Entre os motivos e contextualizações que trouxeram Wagley ao Brasil, conta a influência de seu orientador, Ralph Linton, que estava envolvido com questões teóricas sobre “aculturação” (RIBEIRO, 2010). Wagley buscou um contexto em que pudesse investigar o processo desde o “ponto de partida”, ou seja, em que o processo de “aculturação” não estivesse ainda avançado, e escolheu os Tapirapé. Segundo o

antropólogo estadunidense, a intenção era descrever os Tapirapé antes do contato com a “sociedade nacional” (RIBEIRO, 2010),

Num período mais tardio deu-se continuidade às discussões acerca do contato dos anos 1930-1950 com a noção de “fricção interétnica” trazida por Roberto Cardoso de Oliveira, nos anos 1960. O diferencial dessa noção quanto aos estudos anteriores, focados na aculturação, é que acrescenta à discussão da relação entre índios e a “sociedade nacional” uma reflexão de caráter sociológico, em que o termo “fricção” representa e enfatiza os interesses e as forças contraditórias, conflitantes, envolvidas na “situação de contato” entre duas sociedades. Essa visão não prevê o desaparecimento da cultura indígena, mas o surgimento de uma nova categoria social, o “caboclo”, representando o índio “transfigurado” pelo contato, um indivíduo que vive a ambiguidade da mistura de duas culturas. Esta concepção do contato resulta também de uma influência mais marxista, tocando em questões sobre poder e dominação (RIBEIRO, 2010).

A criação da FUNAI deu-se em meio ao ponto mais alto da ditadura militar no Brasil. Formulada no intuito de substituir o SPI, a FUNAI permaneceu com os mesmos problemas, com funcionários despreparados para o serviço, além de manter as mesmas bases do SPI de expansão para o interior e tendo suas ações subordinadas a outros planos, como construção de estradas e hidrelétricas (RIBEIRO, 2010).

De acordo com Durham (1982), durante os anos 60 e 70, no caso dos estudos dos povos indígenas, não obstante o regime autoritário brasileiro, o impasse é menos sentido<sup>36</sup>. A transformação social e política produziu lideranças indígenas engajadas na defesa de seus direitos e em luta contra o Estado e os interesses conflitantes de alguns segmentos da sociedade nacional. Tal processo de emergência de lideranças indígenas foi não só presenciado, mas inclusive auxiliado e motivado por antropólogos. Mas essa atuação implica num engajamento político, sendo assumida “não a partir da combinação de uma teoria que informe a compreensão do processo de transformação decorrente da incorporação das sociedades indígenas” (DURHAM, 1982, pp.166-167) pela sociedade nacional brasileira. Neste sentido,

---

<sup>36</sup> “A descoberta de novas formas de organização social e a análise mais detalhada de suas manifestações simbólicas, como nos estudos recentes sobre a nomenclatura, as representações sobre o corpo e a construção da pessoa têm renovado a teoria antropológica e produzido um conhecimento novo. E no campo das mudanças decorrentes do contato que o instrumental teórico tem se revelado inadequado” (DURHAM, 1982, p. 166-167).

Desse modo, os antropólogos envolvidos com as populações indígenas tendem também a se moverem em dois planos paralelos: um, da análise rica e sofisticada dos mecanismos tradicionais de organização social e de sua expressão simbólica; outro do engajamento ideológico na defesa dessas populações, no ataque às políticas governamentais, sem instrumentos teóricos adequados para analisar e compreender a natureza do processo de transformação e as formas de influência e atuação da sociedade nacional e do Estado (DURHAM, 1982, Idem).

Houve problemas no que diz respeito às pesquisas sobre populações indígenas a partir do momento em que estas começaram a ser consideradas como assunto de segurança. As razões para isso conforme Durham (1982), foram, em primeiro lugar, o fato de a questão indígena, envolver o problema da posse de grandes áreas territoriais, afetando poderosos interesses econômicos privados (latifundiários, madeireiras, garimpeiros e companhias de mineração, agricultores sem terras e especuladores). Tais interesses, com exceção dos agricultores sem terra, estavam representados politicamente dentro do Estado, comumente tendencioso ao atendimento das pressões que emanam desses setores. Em segundo lugar, havia interesses do próprio Estado, como projetos hidrelétricos, mineração, abertura de estradas, todos envolvendo em alguma medida também interesses privados. Por fim, “a questão indígena” “costuma sensibilizar a opinião pública mundial e pode prejudicar a imagem do país no exterior” (DURHAM, 1982, p.169-170).

A mudança de pensamento em relação à função das terras indígenas marcou o final da década de 1970 e a década de 1980, tendo sido conquistada pelos índios na Constituição de 1988, em que se defende o caráter permanente da terra indígena e é reconhecido aos índios o direito de viver de acordo com suas culturas e tradições ao contrário da política assimilacionista que predominava desde 1500 (OLIVEIRA FILHO, 2003). A terra indígena deixou de ser um local para que os índios sobrevivessem transitoriamente até se tornarem “brancos” e passou a ser o lugar do índio permanentemente (RIBEIRO, 2010).

Através da relação de pensamentos acerca do contato entre índios e não-índios brevemente citados, percebe-se a relação entre as duas sociedades – indígena e nacional – predominantemente em visões em que uma impõe sua cultura sobre a outra, que, por sua vez, absorve os novos costumes e se descaracteriza. “A sociedade nacional configura-se, nessa visão, como dominante sobre a sociedade tribal, que, ao ser inserida nessa outra mais poderosa, acaba por perder sua autonomia progressivamente” (RIBEIRO, 2010, p. 23).

Athias (2007), faz um histórico do desenvolvimento das teorias da aculturação nos trabalhos de Galvão, da noção de transfiguração étnica nas obras de Darcy e discute a noção de fricção interétnica de Roberto, considerando esse último como o pesquisador que mais influenciou os estudos mais recentes sobre identidade étnica.

A análise desenvolvida por Ribeiro (2010) mostra as variações na produção de reflexões teóricas acerca das relações entre índios e não-índios<sup>37</sup>, destacando principalmente a diferente perspectiva introduzida por Cardoso de Oliveira sob influência marxista. Ao mesmo tempo apontam-se processos de continuidade da análise do “contato” das sociedades indígenas que parecem simultaneamente vão deixando marcas na Antropologia e nas políticas indigenistas oficiais, sobretudo, em períodos posteriores àquele em que estes estudos tiveram o seu mais significativo impacto e estiveram mais em voga na própria história da Antropologia (RIBEIRO, 2010, p.75).

#### **2.4. Galvão, Darcy, RCO e as Teorias do contato interétnico**

Realizamos aqui um relato da história das ideias que nortearam o indigenismo oficial do Brasil no século XX, quais sejam as ideias em torno do marechal Rondon, o chamado indigenismo rondoniano. Essas ideias perpassam a dimensão factual e institucional, bem como em grande medida a atuação de Galvão, Darcy e RCO de forma destacada, mas representativa do trabalho etnológico dentro dos setores estatais responsáveis pelos índios no Brasil. Falar de indigenismo nos anos 1950 é praticamente falar da atuação dos etnólogos do SPI, estando Galvão, Darcy e RCO em plena atividade neste período. Para isso buscamos dar menos importância à formação institucional dos autores como fizemos no capítulo 1 e nos concentramos no campo das ideias relatando as discussões em torno dessas teorias, seus desenvolvimentos e representantes na Antropologia brasileira.

Consideramos também as tendências teóricas acerca do contato entre índios e não-índios entre 1944 e 1967, dando um panorama geral dessas em termos de ideias, no caso do Brasil, além de atentar para as discussões acerca do contato nas Américas,

---

<sup>37</sup> Embora os autores do que Ribeiro (2010) chamou de “escola do contato”, mantenham em comum algumas ideias, como o fato de o contato entre sociedades ser o fator que desencadeia a perda de elementos culturais e a destruição da cultura de determinada comunidade indígena, os conceitos e suas aplicações sofrem variações, configurando uma heterogeneidade observada por Schaden (1969) quando o assunto é aculturação. Schaden (1969) afirma que há dificuldade em achar uma linha de orientação comum a todos eles, mas que isso reflete o caráter não uniforme desses “fenômenos de aculturação” e levanta o questionamento sobre a natureza e os motivos dessas variações.

principalmente nos Memorandos sobre aculturação de 1936 e de 1955 e na Declaração de Barbados, de 1971. Tais discussões não estão desvinculadas das feitas nos EUA, México e em outros países da América Latina a esta época. Nesse sentido, é importante enfatizar que junto às construções teóricas acerca do contato na América Latina, aparece a atuação em defesa dos povos indígenas dos principais nomes da Antropologia nesse período, notavelmente no indigenismo estatal marcando a relação entre indigenismo e teoria antropológica num momento importante da história da Antropologia.

Aqui chamamos atenção para a Antropologia feita no Brasil e na América Latina, sobretudo sobre nossos povos nativos. Tanto RCO como Darcy, mas principalmente este último participou ativamente das discussões intelectuais acerca do contato interétnico na América Latina. Darcy, político exilado após o golpe militar de 1964 no Brasil e daí em diante intelectual itinerante por vários países da região, além de ter os indígenas como elemento central de sua interpretação do Brasil, e por que não dizer também das Américas. Propôs-se a fazer seus estudos de “Antropologia da Civilização” opondo-se às interpretações da história elaboradas nos Estados Unidos e na Europa, sendo colocado por autores como Vasconcelos (2010; 2015) e Miglievich-Ribeiro (2011) como um produtor de um pensamento pós-colonial. Neste sentido, a partir do Brasil e da América Latina,

O papel desnaturalizador e crítico da antropologia é que a torna sempre atual. Em um mundo globalizado, onde o império americano se estabelece com energia crescente, cabe aos antropólogos e a outros cientistas sociais, em especial nos países latino-americanos, desenvolver perspectivas pós-imperialistas sobre as grandes matrizes discursivas e meta relatos salvíficos que são disseminados com força e eficácia tão intensas via meios de comunicação e por certos tipos de intermediários políticos e intelectuais (RIBEIRO, 2006, p.110).

Em editorial de uma edição especial sobre Etnologia indígena do “Anuário Antropológico”, periódico renomado da UnB criado por Roberto Cardoso de Oliveira, este considera que boa parte dos resultados em termos de pesquisa antropológica que tal publicação divulga tem a ver com pesquisas com povos indígenas, “junto aos quais os antropólogos têm assumido, individualmente e como membros da comunidade profissional, claro compromisso de defesa de seus direitos” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1981, p. 13-14).

Em 1971, a Reunião de Barbados I (OLIVEIRA FILHO; FREIRE, 2006) reuniu um grupo de antropólogos para uma análise da situação das populações indígenas de vários países da América do Sul. Consideramos que a declaração gerada nesse encontro

é importante como uma síntese de posicionamentos e desdobramentos de características marcantes da Antropologia, dos missionários e do indigenismo oficial, inclusive entre 1944 e 1967, como estudamos aqui<sup>38</sup>. Fazem-se considerações e denúncias sobre o que significou a presença missionária e recomendação para acabar com toda atividade missionária; sobre a dominação dos povos indígenas pelas metrópoles na conquista e posteriormente pelas sociedades nacionais; sobre a geração de uma falsa imagem das sociedades indígenas e de sua perspectiva histórica; sobre o fracasso do Estado por ação ou omissão; e sobre o conteúdo etnocêntrico da atividade evangelizadora como um componente da ideologia colonialista.

No que concerne ao Estado, fez-se recomendações para esse garantir a identidade dos indígenas, bem como o atendimento às carências específicas e para proteger os povos da exploração por outros setores da sociedade nacional. E para que o Estado fosse responsável pelo contato com grupos indígenas isolados, se responsabilizasse pelos crimes da expansão da fronteira nacional, sendo que o órgão responsável por lidar com os nativos deveria ser estatal (sem possibilidade de delegação).

Há também a reivindicação do “direito de anterioridade” na posse da terra para “os nativos”; recomendação aos estados, missões religiosas e cientistas sociais (principalmente antropólogos) para assumir responsabilidades de ação imediata para acabar com as agressões e contribuir para a libertação dos povos indígenas. Tal documento demonstra uma Antropologia comprometida com a “questão indígena” e com a libertação dos índios por si mesmos junto com outros grupos oprimidos, numa América do Sul cheia de ditaduras

Visando à realização dos objetivos anteriores, os antropólogos têm a obrigação de aproveitar todas as conjunturas que se apresentem no atual sistema para agir em favor das comunidades indígenas. Cabe ao antropólogo denunciar por todos os meios os casos de genocídio e as práticas que conduzem ao etnocídio, assim como voltar-se para a realidade local e teorizar a partir dela, a fim de superar a condição subalterna de simples exemplificadores de teorias alheias (OLIVEIRA FILHO e FREIRE, 2006, p.176).

---

<sup>38</sup> Um dos redatores da Declaração de Barbados I foi Darcy Ribeiro. Dentre os estrangeiros, alguns dos autores foram Miguel Bartolomé, Darcy Ribeiro, Guillermo Bonfil Batalla, entre outros (OLIVEIRA FILHO e FREIRE, 2006).

Galvão<sup>39</sup>, Darcy e Roberto estiveram envolvidos nas discussões acerca do contato entre índios e não-índios travadas entre 1944 e 1967 (e para além deste período também) na América Latina. Cabe considerar o fato de que principalmente Darcy e RCO<sup>40</sup>, transitaram proficuamente enquanto antropólogos pela América Latina. Em seus exílios, Darcy orientou e dirigiu uma série de reformas universitárias em alguns países do continente (conforme tratamos no capítulo 1), além de lecionar em algumas dessas e proferir palestras e conferências, escrever livros e participar de congressos acerca da defesa dos povos indígenas no Brasil e na América Latina. Já Roberto teve contato com Rodolfo Stavenhagen nos anos 1960 no Rio de Janeiro, além de ter passado um período no México e ter estabelecido relações com uma série de antropólogos continentais que lecionaram e/ou estudaram nos programas de pós-graduação em que esteve à frente no Brasil, além de assinar a Declaração de San José, da Costa Rica de 1981 (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1981, pp.13-14).

---

<sup>39</sup>Na bibliografia que acessamos para a realização deste trabalho não encontramos registros acerca da participação de Galvão em congressos internacionais, a não ser nos que ocorreram no Brasil. Para relacioná-lo aqui, consideramos a influência de Charles Wagley e suas ideias sobre o contato entre índios e não-índios, mas também posicionamentos incisivamente contrários de Galvão acerca de empreendimentos estatais que afetaram povos indígenas. Nesse sentido, ver Gonçalves (1996), Gleiser Ribeiro (1979) e Fazimentos (2008). O antropólogo Carlos de Araújo Moreira (1929-2007) conta que Galvão escrevera para o presidente da FUNAI para falar em favor dos índios diante dos impactos advindos da construção da Transamazônica (MOREIRA NETO, 2008).

<sup>40</sup> Corrêa (2011, p. 212-213), aponta para o fato de que já nos anos 1970 a noção de fricção interétnica já era utilizada por outros autores quando “bem no (re)começo de nossa história institucional, a noção de fricção interétnica já era apropriada por Bonfil Batalla, em seu debate com Aguirre Beltrán (Bonfil Batalla, 1972) e que, no Coloquio sobre Friciones Interétnicas en América del Sur, reunido em Barbados, em 1971, aquela noção era o centro da cena de discussão antropológica/indigenista”.

### **CAPÍTULO 3 – “ÁREAS CULTURAIS INDÍGENAS” E ACULTURAÇÃO, TRANSFIGURAÇÃO ÉTNICA E FRICÇÃO INTERÉTNICA – PAREANDO MONÓLOGOS EM BUSCA DE UM DIÁLOGO**

#### **3.1. Introdução**

Neste capítulo, consideramos separadamente as noções de “áreas culturais indígenas” articulada com as questões de aculturação, de Galvão<sup>41</sup>; “transfiguração étnica”, de Darcy Ribeiro; e “fricção interétnica”, de Roberto Cardoso de Oliveira. Seleccionamos as seguintes obras “Áreas culturais indígenas do Brasil: 1900-1959”, (de 1960) de Eduardo Galvão; “Os Índios e a civilização. Integração das populações indígenas no Brasil moderno”, (de 1970) de Darcy Ribeiro; e “O índio e o mundo dos brancos - uma interpretação sociológica da situação dos Tükúna”, (de 1964), de RCO. Esboçamos as perspectivas de construção conceitual de cada um dos autores de modo a delimitar suas diferenças e possíveis semelhanças. Essas obras são tomadas como referências centrais para a realização deste estudo, assim como as noções supracitadas. No entanto, não nos limitamos a essas, e consideramos vários outros textos dos três autores de maneira complementar e subsidiária sempre com ênfase na questão dos estudos sobre contato interétnico. Priorizamos questões como um breve comentário sobre a história do livro ou da obra escolhida; a contextualização do conceito; o lugar do conceito na obra do autor e na Antropologia brasileira.

Partimos da hipótese de que as perspectivas de Eduardo Galvão (1921-1976), Darcy Ribeiro (1922-1997) e Roberto Cardoso de Oliveira (1927-2006) representam contribuições relevantes às reflexões acadêmicas acerca das relações entre índios e não-índios no Brasil. Os três autores supracitados apresentam direções complementares e nos colocam questões importantíssimas não só da relação do Estado com as populações indígenas, mas também da própria produção antropológica no Brasil. Debruçamo-nos sobre as produções dos próprios autores estudados. Escolhemos essa obra de Galvão por ela ser frequentemente referenciada como a principal contribuição teórica desse autor. O livro de Darcy é estudado no que se refere à seção “O Problema Indígena” e toda a “Parte Três”, intitulada “A Transfiguração Étnica”, escolhemos essas partes pelo fato de

---

<sup>41</sup> Fazemos questão de pontuar Galvão aqui dessa maneira, articulando suas áreas culturais indígenas com sua perspectiva acerca da “aculturação”, por considerarmos que sua divisão de áreas culturais está decisivamente relacionada à maneira como esse autor pensa as questões do contato entre índios e não-índios no Brasil.

tratarem tanto da principal contribuição de Darcy à teoria do contato interétnico, que julgamos ser essa discussão sobre transfiguração ao mesmo tempo em que há um foco considerável sobre a questão do indigenismo na visão desse autor. Quanto a RCO, escolhemos principalmente a introdução do livro, “A Noção de Fricção Interétnica”, enquanto marco na obra do autor (em se tratando de livro, já que há artigos pretéritos desse sobre tal noção) e representativa no que se refere ao seu principal conceito.

### 3.2. “Áreas culturais indígenas” e Aculturação

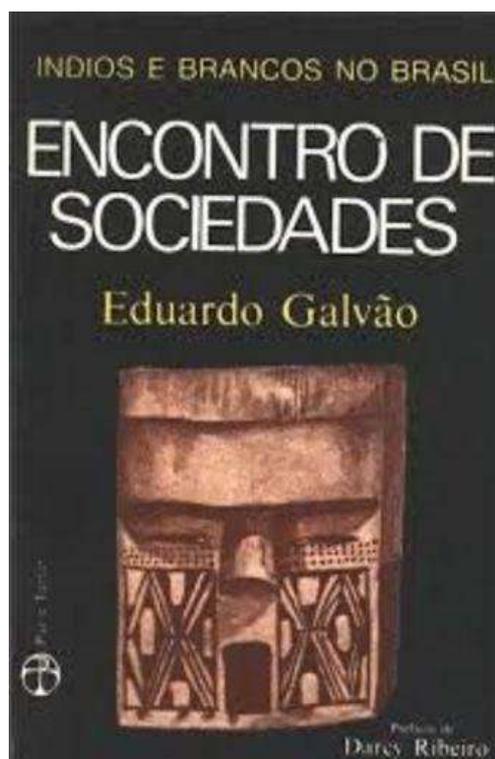


Figura 19 - Reprodução fotográfica da capa do livro “Encontro de Sociedades – Índios e Brancos no Brasil”, de Eduardo Galvão, de 1979.

“Áreas Culturais Indígenas do Brasil 1900-1959”, texto de 1959, é um dos mais conhecidos de Galvão (com certeza o mais reputado), trata-se de comunicação apresentada à IV Reunião Brasileira de Antropologia em julho daquele ano, em Curitiba. Bacharel em Geografia e História pela Faculdade de Filosofia do Instituto Lafayette, em 1946, Eduardo Enéas Gustavo Galvão (1921-1976) foi estagiário da divisão de Antropologia do Museu Nacional, atuando em seguida como “naturalista” nessa mesma instituição (GALVÃO, 1973). Devido a um convênio do Museu Nacional com a Fundação Brasil Central (órgão federal criado em 1943, designado para tratar do

desenvolvimento e colonização das regiões do Brasil Central e Ocidental), Galvão procedeu à realização de observações etnológicas no Xingu (MENEZES, 2000).

De acordo com Ribeiro (1979a), Eduardo funda entre nós brasileiros os estudos sobre aculturação indígena. Suas áreas culturais foram gestadas a partir da Antropologia estadunidense, com traços difusionistas (MELATTI, 2011). Foi o primeiro dos antropólogos brasileiros a ter um doutorado numa universidade americana, aluno de Julian Steward em Columbia, sendo influenciado por sua ecologia cultural, foi colega de turma de Eric Wolf e Marvin Harris, entre outros nomes famosos (GONÇALVES, 1996). Também marcado pelo culturalismo estadunidense e pelos chamados estudos de comunidade (MELATTI, 2007), realizou uma série de pesquisas com Charles Wagley, que o orientou em seu doutorado em Columbia (SILVA, 2011).

O trabalho de Heloisa Alberto Torres à frente do museu impulsionou a carreira de muitos jovens pesquisadores, dentre eles Eduardo Galvão, professor ali entre 1942 e 1950 (CORRÊA, 2013). Os contatos entre Dona Heloísa, como era conhecida, e Ruth Benedict, trouxeram para o Brasil Charles Wagley, de orientação culturalista, orientador e mentor intelectual de Galvão (GONÇALVES, 1996).

Atuou como chefe da divisão de Antropologia do museu paraense Emílio Goeldi entre 1955 e 1976, dirigindo-o entre 1961 e 1962. Por intermédio de Darcy Ribeiro (1979a) trabalhou no SPI entre 1952 e 1955 (SILVA, 2011). Também através de Darcy, foi professor titular de Antropologia Social, coordenador do Instituto de Ciências Humanas e Chefe do Departamento de Antropologia na recém-fundada Universidade de Brasília entre 1963 e 1964, sendo expulso dessa pelo golpe militar de 1964 (SILVA, 2011). Coordenou o Centro de Estudos Sociais e Culturais da Amazônia entre 1968 e 1976. Estudou os povos Tenetehara no Maranhão, bem como as regiões do Alto Xingu e do Rio Negro (SILVA, 2011).

Assevera que em sua época os estudos de Etnologia brasileira deslocavam-se das monografias sobre grupos tribais indígenas para “problemas de ordem comparativa”, principalmente os que diziam respeito a “processos de aculturação e de mudança de cultura”, aumentando a necessidade de “classificações culturais em perspectivas mais amplas e mais exatas” que as utilizadas até então (GALVÃO, 1979b, p. 193).

Chama atenção para o fato de que por muito tempo pareceu satisfatório classificar tribos indígenas em grupos linguísticos, já que alguns desses grupos se distribuía por faixas geográficas de ocupação exclusiva, contribuindo para essa

identificação entre língua e cultura (GALVÃO, 1979b). O autor continua dizendo que a classificação com base em grupos linguísticos persistiu porque os etnólogos brasileiros preocuparam-se mais com o estudo individualizado de tribos indígenas em vez de generalizações, desviando-se de achar uma “base sistemática comparativa”. Para Galvão (1979b), quando isso ocorria, o foco de interesse pautava-se na difusão de determinados traços de cultura.

O antropólogo carioca considera que o conceito de área cultural, desenvolvido principalmente pelos antropólogos estadunidenses

oferecia certas dificuldades em sua aplicação às culturas indígenas do território brasileiro. Além da falta de informação factual sobre um grande número de tribos, acrescia o fato de que os remanescentes indígenas, por força da expansão luso-brasileira tiveram seus territórios reduzidos, concentrando-se em uma mesma área grupos de origem mais diversa (GALVÃO, 1979b, p.194).

Houve outras classificações de base cultural, sempre de iniciativa de antropólogos estrangeiros visando o quadro geral da América do Sul e distinguindo-se por enfatizar problemas de desenvolvimento histórico das sociedades ameríndias (GALVÃO, 1979b). Galvão (1979b, p.196) aponta diferenças de método e de conceituação nos esquemas de Cooper, Steward e Murdock

Nos dois primeiros, embora a menção explícita de áreas (áreas culturais, área cultural tipo), superpõe-se a esse conceito, uma noção diacrônica de desenvolvimento cultural, ao mesmo tempo que se acentuam as relações ecológicas e o nível de integração sociocultural. Murdock faz valer com maior insistência a distribuição de determinados elementos materiais (cerâmica, trançado, tecelagem, técnicas de subsistência, etc.) e outros como filiação linguística, classes sociais, parentesco, etc. Nesse sentido segue a abordagem desenvolvida por Wissler.

Apointa como uma tendência comum às várias classificações existentes, utilizar “com pouca discriminação descrições históricas das primeiras etapas de ocupação juntamente com dados atuais” (GALVÃO, 1979b, p.203), o que resultara em colocar num mesmo plano diferentes estágios de aculturação e de mudança cultural. Tal tendência prejudicava a distribuição geográfica e a caracterização etnológica (GALVÃO, 1979b).

O autor propõe uma classificação de áreas culturais indígenas em território brasileiro que proceda por etapas (GALVÃO, 1979b). O recorte por épocas históricas contribuiria também para a “uniformização e seleção das fontes de informação” (GALVÃO, 1979b, pp.203-204), o que daria às reconstituições culturais base mais sólida. E. G. considera que dependendo do período escolhido, é fundamental, mesmo

como tentativa, definir a “situação de contato” das tribos selecionadas como representativas da área em “*contacto interno*, isto é, relações intertribais e sua resultante aculturativa, e *contacto externo*, entre as sociedades tribais e a sociedade nacional, igualmente indutor de mudanças” (GALVÃO, 1979b, p.204, grifos do autor).

Mesmo com base em informações históricas e atuais, algumas tribos foram descritas sem levar em consideração a “aculturação intertribal”, “somente possível de observar, quando o pesquisador passa da investigação individualizada de tribos para a comparativa de áreas” (GALVÃO, 1979b, p.204). O autor<sup>42</sup> cita o caso do alto Xingu, onde, segundo ele, “tribos de origem, história e língua diversas se nuclearam em uma área cultural, facilitando o processo aculturativo intertribal, o fenômeno que chamamos de “compressão cultural”” (GALVÃO, 1979b, p.204).

No que concerne aos “contatos externos”, seria necessário “além de definir a situação de contacto, esclarecer a sua natureza” (GALVÃO, 1979b, p. 204). Igualmente, se faz mister, caracterizar a manifestação regional de um dos tipos de frente pioneira nacional, a extrativa, a pastoril e a agricultura e seus efeitos diferenciais no processo aculturativo (GALVÃO, 1979b, p.204).

Galvão coloca seu esquema de áreas culturais situado entre 1900 e 1959 explicitando que não se tratava de relegar a um plano secundário as fontes históricas e os processos de mudança cultural a longo termo, bem como afirmar um esquema de maior alcance no tempo. O autor considera seu esquema como uma primeira etapa na classificação e caracterização de áreas culturais. Levando em conta o quadro atual, dos anos 1960, conexões e interferências históricas poderiam ser tentadas para aprofundar a perspectiva temporal e espacial (GALVÃO, 1979b). Tal desenvolvimento é “preliminar”, não representando uma nova classificação, mas sim uma adaptação das divisões elaboradas por Steward e Murdock apontando que:

Houve relocação de alguns grupos e mudança no delineamento de várias áreas. Como critério determinante, demos ênfase à distribuição espacial contígua de elementos culturais, tanto os de natureza ergológica como os de caráter sócio-cultural. Embora em uma descrição sumária, não coubessem detalhes específicos relativos ao ambiente geográfico de cada área, estes foram levados em consideração. Igualmente importante é a definição de situação de contacto e do contexto cultural das frentes pioneiras nacionais. Consideramos da maior significação enfatizar a ocorrência de fenômenos de aculturação intertribal [...] Seu estudo é essencial para a compreensão da dinâmica, e dos processos de integração de elementos culturais, em uma área ou configuração regional. É pouco satisfatória, especialmente com relação às

---

<sup>42</sup> Segundo Galvão (1979b, p.204), “mais importante que a contagem e a caracterização de “ausências” nesses grupos mais simples, é o processo geral de difusão, aculturação e integração que aí se opera”.

áreas amazônicas a divisão estanque em “tipos”, quando o processo que se observa é o encontro de culturas, e o de absorção de grupos considerados marginais (GALVÃO, 1979b, p.205).

As onze áreas apresentadas por Galvão constituem grandes áreas cuja subdivisão é sugerida, com maior ou menor especificidade, por outras de configuração mais complexa da mesma área, segundo os dados etnológicos dos quais o autor dispunha. Assim sendo,

A inclusão de alguns grupos nessas áreas poderá parecer arbitrária. Assim, por exemplo, a classificação dos Karajá na área Tocantins-Xingu, em que predominam elementos Timbira-Kayapó. Ao invés de considerar os primeiros como “atípicos”, ou isolá-los numa província autônoma, achamos que além de possuírem alguns traços em comum, representam uma especialização a um setor do ambiente geográfico, o rio Araguaia (GALVÃO, 1979b, p. 206).

Silva (2007, p. 232-233), sintetiza as onze áreas culturais<sup>43</sup> apontadas por Galvão:

- I- *Norte-Amazônica*
- II- *Juruá-Purus*
- III- *Guaporé*
- IV- *Tapajós-Madeira*
- V- *Alto-Xingu*
- VI- *Tocantins-Xingu*
- VII- *Pindaré-Gurupi*
- VIII- *Paraguai*
- IX- *Paraná*
- X- *Tietê-Uruguai*
- XI- *Nordeste*

O Galvão antropólogo tinha uma complementaridade em sua formação acadêmica em estudos básicos de história. Era convicto da importância das “reconstruções históricas dos acontecimentos passados, para a compreensão dos fatos

---

<sup>43</sup> “As denominações das áreas dão uma ideia mais ou menos clara de suas localizações no território brasileiro”. “Salvo as áreas I e XI, todas as demais estão centradas em torno de leitos de rios e/ou nos espaços que vão de um a outro rio de cursos relativamente paralelos principais, podendo englobar uma pluralidade de afluentes. É nestas calhas fluviais e nestes espaços mesopotâmicos e/ou multiflumíneos, que se podem encontrar os grupos indígenas” (SILVA, 2007, p. 232-233).

do presente decorrentes ou que tiveram sua gênese naqueles” (SILVA, 2007, p. 298-299).

Em seu texto do início da década de 1950, “Estudos sobre a aculturação dos grupos indígenas do Brasil”<sup>44</sup>, o autor considera que sua maior preocupação naqueles anos consistia em reconstituir a cultura tradicional, apontando que a reconstrução histórica seria essencial para se compreender o mecanismo das mudanças ocorridas. Para ele, o objetivo da Antropologia, não seria apenas descrever as culturas como se encontram em determinado momento, mas tentar alcançar “a dinâmica e o funcionamento de transmissão e de mudança cultural” (GALVÃO, 1979d, pp.130-131). Mais uma vez, Galvão (GALVÃO, 1979d) foca seus estudos na busca de generalizações sobre as culturas tribais contrapondo-se à realização de estudos centrados apenas na etnografia das tribos do Brasil.

Para Galvão (1979d, p.130), “a simples presença de civilizados em torno de um território indígena, mesmo quando não se estabelecem relações diretas, é um fator condicionante de mudança na cultura indígena”. Galvão chama atenção para a necessidade de focar menos na “aculturação” e mais na “assimilação” (GALVÃO, 1979d).

O autor lista uma série de pontos que considera necessário observar para a realização de estudos de mudança cultural no Brasil, considerando, então, tais estudos sobre “mudança cultural” como sinônimos de “estudos de aculturação”. São eles:

- a) intensificação dos estudos monográficos sobre grupos indígenas, orientados ao mesmo tempo para a compreensão da situação cultural em que atualmente se encontram, como para a reconstituição das mudanças que ocorreram, tomando-se como ponto de referência as culturas tribais até onde é possível reconstituir a história dessas tribos [a importância de empreender estudos históricos diacrônicos];
- b) na base desses estudos a tentativa de caracterização de áreas culturais em esquemas menos simplificados que os atualmente em voga; áreas culturais tomadas aqui, não apenas no sentido de distribuição geográfica de um conjunto de traços e padrões, mas da relação desses traços ao meio ambiente [a importância de empreender uma classificação de áreas culturais considerando as eventuais relações entre traços e padrões culturais e o meio ambiente];
- c) pesquisa das comunidades regionais em contacto com as tribos indígenas, senão seu estudo intensivo, pelo menos um conhecimento das diretrizes

---

<sup>44</sup> Com relação a profusão de pesquisas sobre aculturação nos anos 50, o próprio Galvão (1979d, p.127) coloca: “Repetiríamos na prática a comunicação do professor Baldus, pois nos trabalhos mais recentes, a partir de Nimuendaju e desse etnólogo, seguindo com os de Wagley, Schaden, Watson, Oberg, Altenfelder Silva, Ribeiro, Galvão, Murphy e Hohenthal, mesmo se não trazem, como acontece em sua maioria, definido em título principal ou subtítulo o tema *aculturação*, constituem, todos eles, análises de culturas indígenas em transição, e em que o principal fator de mudança deriva de uma situação de contato com populações rurais brasileiras”.

culturais dessas comunidades, que são os fatores condicionantes da “aculturação” ou mudança cultural do índio. Em outros termos, passar de um inventário de traços de cultura para uma análise de interação de configurações culturais [a importância de empreender estudos acerca dos **contatos intertribais**, ou seja, das relações entre as tribos e as comunidades regionais];

d) caracterização de áreas regionais incluindo a sociedade rural e as sociedades indígenas, o que alguns talvez chamariam de *faixas de aculturação*, mas que preferimos designar por etapas, mudança cultural no tempo e no espaço;

e) e, como corolário, o reconhecimento das diretrizes sócio-culturais dessas áreas regionais que atuam como fatores condicionantes da “aculturação”, ou, como preferimos, da assimilação do índio (GALVÃO, 1979d, p.133, grifos do autor).

No final dos anos 1950, em seu estudo sobre “Aculturação Indígena do Rio Negro”, Galvão reafirma que se interessa mais pelo processo de modificação das culturas ali presentes e de sua integração na sociedade regional que pela reconstituição etnológica de tais culturas tribais (GALVÃO, 1979c). Neste sentido,

O processo de mudança cultural entre os índios dessa área tende à assimilação dessas tribos pela sociedade nacional. Não levando em conta, diferenças em aspectos acessórios, a homogeneidade cultural manifesta entre os diferentes grupos, em si mesma uma resultante de processo de aculturação intertribal, é fator positivo para essa assimilação. Independente de sua origem tribal, todos esses índios têm uma experiência e uma tradição comum no processo de acomodação e adaptação à sociedade dominante. A língua geral identifica o índio e o caboclo em contraposição ao português do urbano ou forasteiro, é talvez um dos fatores psicológicos mais positivos nessa adaptação. Ideias e conceitos, ou em termos mais gerais, a visão do mundo, do índio e do caboclo, traduzidas nessa linguagem comum, porém estranha às fontes originais de compulsão cultural, a maloca e o centro urbano, sofrem um processo de reformulação e conseqüente emergência do que se poderia considerar um *ethos* regional (GALVÃO, 1979c, p.186).

O autor considera como fator principal, inicialmente para a acomodação e posteriormente assimilação, a participação do índio na vida econômica local, dependente exclusivamente de indústrias extrativas, situação que não favorece a formação de núcleos urbanos onde são mais observáveis “processos discriminatórios” e maior “a clivagem étnica e social” (GALVÃO, 1979c, p. 186).

Segundo Silva (2007, p.70-71), em 1960, Galvão “delimitou as áreas ao período de 1900 a 1959, sendo este último ano, também, o limite até onde chegou seu tempo de reflexão, neste trabalho, ou seja, em sua contemporaneidade na produção do texto”.

Busca fundamentar sua hipótese em autores norte-americanos (Wissler, Kroeber, Cooper, Steward e Murdock), que já haviam procedido a propostas com o mesmo caráter. Ao dizer que seu “esquema” é “preliminar” e que “não representa uma nova classificação”, afirma ser sua hipótese “uma adaptação das divisões elaboradas por Steward e Murdock”. Por esta razão, baseia-se, em grande parte, nos “tipos culturais” de Steward (Floresta Tropical e Marginal) e propõe, para o Brasil, onze áreas culturais indígenas, algumas

das quais divididas em *núcleos*. O conceito fundante que predomina, na sua classificação é o de *aculturação intertribal* (SILVA, 2007, p.70-71, grifos do autor).

Galvão debruçou-se sobre constatações empíricas de interinfluências culturais em áreas localizadas que tiveram respaldo nas teorias antropológicas com as quais tinha afinidade. Nesse sentido, debruçou-se sobre explicações e descrições de influências entre culturas, salvo exceções de casos isolados nos quais se ateuve a abordagens de particularismos de pesquisas em grupos indígenas específicos, ainda que esses estudos mantenham coerência teórica com o conjunto de sua obra (SILVA, 2007).

Amparado em Galvão (1979b), Silva (2007, p.228) evidencia que para formular sua proposta de classificação de áreas culturais indígenas, Eduardo atuou por etapas, a saber:

1º - levantamento das tribos *remanescentes*, em um período que alvitrou, de 1900 a 1959, esta fase é considerada pelo A. com uma extensão adequada à ‘uniformização e seleção das fontes’, assim como, às ‘reconstituições culturais’;

2º - definição, ainda que *tentativa*, das ‘situações de contacto’ das tribos que estiverem representando cada área; considerou os *contactos internos* (‘relações intertribais e sua resultante aculturativa’) e *contactos externos* (‘entre as sociedades tribais e a sociedade nacional, igualmente indutor de mudanças’).

O autor abriu o caminho para novos estudos a serem realizados por outros pesquisadores. De acordo com Silva (2007), tendo em vista as características do modelo de 1960, nosso autor não adotou, numa transposição direta, as tipologias culturais de Cooper, Steward e Murdock, mas fez um esforço de adaptação dessas às condições e situações sociológicas dos índios do Brasil. Na caracterização das áreas culturais, utilizou-se não apenas de um, mas de diferentes critérios etnológicos, isolados ou cumulativamente, assim sendo:

c) são indicadores básicos ou critérios propostos por Galvão para a classificação de Áreas Culturais Indígenas: mudança cultural/aculturação/assimilação de sociedades indígenas nos contextos intertribal e extratribal, situação de contato; línguas; uniformidades e regularidades de padrões e traços culturais; observadas, também as particularidades culturais grupais que estiveram preservadas, consideradas a espacialização e a delimitação no tempo dos fenômenos observados, e d) em associação com estas construções etnográficas/etnológicas, enfatizou as reconstituições históricas (SILVA, 2007, p.285).

Eduardo Galvão, em seus estudos antropológicos sobre processos aculturativos recebe influências que vão desde o lançamento da ideia pioneira de Wissler, em 1922 que torna o tema dos estudos de aculturação em áreas geograficamente delineáveis uma preocupação de especialistas, até o Memorandum de 1936, outro marco teórico, do seu

tempo. Na segunda metade da década de 1930, Linton passou a orientar projetos de pesquisas dirigidos para as abordagens de problemas como tais, tendo Charles Wagley sido um dos seus orientandos e em cujo trabalho de campo, no Brasil, Galvão, veio a se engajar nos anos 40 (SILVA, 2007). Tendo cursado sua pós-graduação na Universidade de Columbia, no final dos anos 40 e início dos anos 50, sob a orientação de Wagley, teve intensa convivência com as ideias que circulavam nesse setor da academia, que valorizavam os estudos de mudança cultural e de aculturação (SILVA, 2007). Nesse sentido,

Galvão, ao desenvolver seus estudos de mudança cultural, não se ateuve apenas a uma perspectiva ligada à teoria da aculturação, pelo contrário. Adotando, vez por outra, uma forte postura crítica diante de ideias, propostas e hipóteses vigentes em sua época, abordou a *mudança de culturas* sob diferentes enfoques, que encontram sua materialidade empírica no bojo dos mais diversos processos sociais, tais como na aculturação, na assimilação, na subordinação/dominação, ou na “compressão cultural” – expressão esta empregada por nosso autor -, processos investigados na perspectiva histórica e no presente (SILVA, 2007, p. 218-219).

Silva (2007) lembra que o conceito de aculturação não tem uniformidade na literatura antropológica, como é possível identificar em diferentes momentos das obras do próprio Galvão<sup>45</sup>

Tendo em vista o enfoque conceitual adotado por nosso autor, considerando que, ao proceder-se o estudo analítico-crítico de sua obra, deve-se levar em conta, que G. emprega aquele conceito em relação a diferentes contextos sociais e culturais, tais como: na aculturação intertribal e/ou na extratribal; na primeira contextualização, dá-se, presumivelmente, uma interação igualitária, no convívio simétrico entre sociedades indígenas; no segundo caso, verifica-se a relação assimétrica que se efetiva no encontro destas sociedades com a sociedade inclusiva em suas múltiplas expressões econômico-sociais e culturais, situação na qual essa é sempre a dominadora, contextos esses que se podem expressar com diferentes formas e nuances. Nestas últimas situações, a violência assume configurações distintas no tempo e ou espaço, e pode provocar no violentado a morte ou a resistência, a fuga ou a submissão, a *caboclicização*, a assimilação com a incorporação e diluição cultural, social e genética na sociedade mestiça das áreas rurais, e nos centros urbanos.

Galvão foi inegavelmente influenciado por Linton, Murdock, Steward e Wagley, principalmente, na época da realização de seus trabalhos de campo (sobretudo nas décadas de 40 e 50). Os indícios constatáveis, nas realidades sociais observadas por ele

---

<sup>45</sup> Laraia (2009, p.96-97) lembra que “a mudança proveniente de causas externas mereceu sempre uma grande atenção por parte dos antropólogos”. Para isso foi desenvolvido um esquema conceitual específico. Nesse sentido, surgiu o conceito de aculturação, utilizado desde o início do século XX pela Antropologia alemã e a partir de 1928 pelos antropólogos anglo-saxões. Tal conceito somente passa a ser utilizado amplamente a partir dos anos 50, após Eduardo Galvão apresentar o seu “Estudo de aculturação dos grupos indígenas brasileiros” na I Reunião Brasileira de Antropologia, em 1953 (LARAIA, 2009).

indicavam mais a direção da “integração” das sociedades indígenas à sociedade dominante (SILVA, 2007). Através de sua hipótese, o antropólogo carioca

Estava delineando uma metodologia para que a antropologia brasileira desenvolvesse esse tipo de estudo, que tomava as grandes complexidades culturais, os conjuntos de sociedades e culturas em interação, a fim de compreender-se os fenômenos de mudança cultural ocorrentes em meio aos povos indígenas e, também, em algumas áreas, na sociedade inclusiva. E esses fatos sociológicos se efetivaram em situações de contatos, que tinham (e têm) configurações espacializadas, de conformidade com os fatos históricos que constituem seu processo germinativo. Fiel, também, a sua preocupação com as inter-relações entre o meio ambiente e a produção cultural, declara que “Embora em uma descrição sumária, não coubessem detalhes específicos relativos ao ambiente geográfico de cada área, estes foram levados em consideração” (SILVA, 2007, p. 231-232).

Destacamos a centralidade do texto escolhido na obra de Galvão, que traz sua reflexão sobre áreas culturais indígenas do Brasil – condensada em um texto síntese, “Áreas culturais indígenas do Brasil: 1900-1959”, de 1960 –, e contém uma sistematização, de forma esquematizada, das informações de que dispunha sobre os grupos indígenas existentes nas diferentes regiões do país. Seus trabalhos de cunho mais teórico propriamente dito – como suas conferências e suas abordagens sobre os sistemas de parentesco, a horticultura, o cavalo, índios e brancos na Amazônia Brasileira e a cultura material – têm alguma articulação com este texto capital. Os trabalhos publicados depois de 1960, em geral, de alguma forma se reportam às ideias e à metodologia expostas em “Áreas Culturais Indígenas do Brasil” (SILVA, 2007).

Ele próprio já empregava antes o modelo que formalizaria, consolidaria e lançaria ao público no trabalho de 1960 e continuou a empregá-lo em estudos posteriores. Seus trabalhos fragmentários, que versam sobre grupos indígenas específicos e/ou sobre Áreas Culturais compõem uma obra volumosa, principalmente quando considerado em seus vínculos com o texto de 1960. Áreas Culturais Indígenas, como a do Alto Xingu e do Alto Rio Negro, foram observadas, esmiuçadas, recortadas longitudinalmente e em profundidade, e analisadas em seus textos com especializações temáticas. O conjunto de trabalhos sobre o Alto Rio Negro, certamente, situa-se entre suas obras mais profundas, densas e consistentes, ao reportar-se à complexidade dos processos sócio-culturais ocorrentes em um *Núcleo* no interior de sua área cultural indígena Norte-Amazônica (SILVA, 2007).

Conforme Silva (2007, p. 284-285), achamos cabível apontar a utilidade na Antropologia Social das categorizações, a relevância das buscas de “características

definidoras e as reflexões teóricas sobre as mesmas, procedidas nas observações, análises e interpretações dos fatos sociais e culturais mais complexos e nas explicações decorrentes”. Embora os textos descritivos sejam necessários, naqueles estudos são instrumentais e complementares. Galvão trilhou os dois caminhos e fez a junção reflexiva dos mesmos (SILVA, 2007).

### 3.3. Transfiguração Étnica

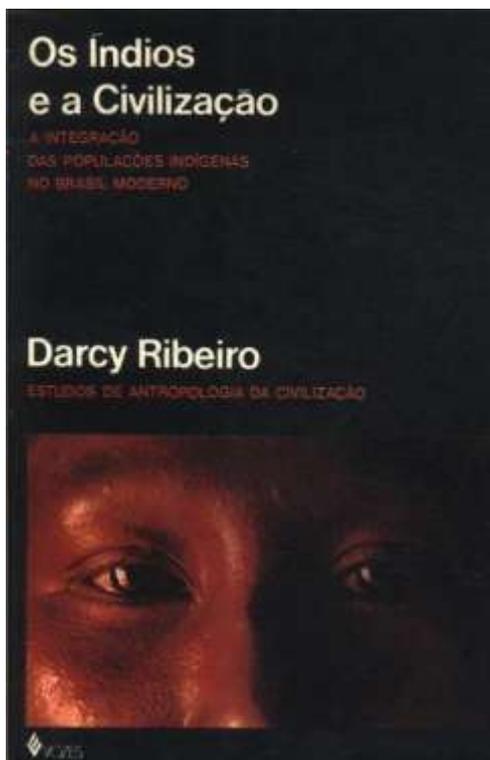


Figura 20 - Reprodução fotográfica da capa do livro “Os Índios e a Civilização - a Integração das populações indígenas no Brasil Moderno”, de Darcy Ribeiro, de 1982 [1970].

Darcy Ribeiro (1922-1997) graduou-se em Sociologia com especialização (mestrado) em Etnologia na Fundação Escola Livre de Sociologia e Política de São Paulo (COELHO, 1997), foi aluno e orientando de Herbert Baldus (RIBEIRO, 1994). Foi influenciado pelo neoevolucionismo norte-americano e pela chamada ecologia cultural (ATHIAS, 2007), marxista confesso (RIBEIRO, 1994). Sua obra de referência para o nosso estudo, o livro “Os índios e a Civilização”<sup>46</sup>, de 1970, integra um conjunto

<sup>46</sup> Parte desse texto é composta por artigos já presentes em seu livro sobre política indigenista no Brasil de 1962, bem como outros publicados separadamente em revistas e periódicos entre os anos 50 e 60. Nas palavras do próprio Darcy (RIBEIRO, 1982, p.8): “Em 1952 fui incumbido pela Divisão de Estudos Sociais da UNESCO a realizar uma pesquisa sobre as relações entre índios e brancos nos quadros da realidade social brasileira como parte de um amplo programa de estudo das relações de raça no Brasil, empreendido por aquela instituição. Redigimos a primeira versão do presente livro como um relatório

de obras por ele chamadas de “Estudos de Antropologia da Civilização” –“uma teoria do humano e uma teoria explicativa da sociedade brasileira” (RIBEIRO, 2007a).

Compõem os “Estudos de Antropologia da Civilização” os seguintes livros: “O Processo Civilizatório – Etapas da Evolução Sócio-Cultural” (1968), editado primeiro no Brasil; “As Américas e a Civilização – Processo de Formação e Causas do Desenvolvimento Desigual dos Povos Americanos” (1969), editado primeiro na Argentina; “O dilema da América Latina – Estruturas de Poder e Forças Insurgentes” (1971), editado primeiro no México; “Os Índios e a Civilização – A Integração das Populações Indígenas do Brasil” (1970), editado primeiro no Brasil; “Os Brasileiros – I – Teoria do Brasil” (1969), editado primeiro no Uruguai; e “O povo brasileiro: evolução e o sentido do Brasil” (1995), editado primeiro no Brasil. Sua tarefa mais ambiciosa e mais ousada teria sido escrever esse conjunto de livros (RIBEIRO, 1997a). Em “Os índios e a civilização” ele discute sua alternativa aos estudos de aculturação, através do esquema conceitual da transfiguração étnica (RIBEIRO, 1997a). Todos os primeiros cinco livros permitiram, que ele retomasse o “livro original” que os encadeou, *O povo brasileiro*, que ao longo de trinta anos foi escrito e reescrito diversas vezes até alcançar, afinal, a forma que teve em meados dos anos 90.

Ele é o que queria ser originalmente: um retrato de corpo inteiro da aventura do fazimento do Brasil no tempo e no espaço, até nos configurar tal qual somos – a maior das nações neolatinas em população e a mais servida de meios territoriais, materiais e culturais de expressão, que vive o esforço de construir sua edificação como uma nova civilização tropical e mestiça. Uma nova Roma, digo eu, para espantar os tíbios, que não tem olhos para nossa grandeza e para o fato de que somos o fruto terminal, maduro, daqueles soldados romanos que há 2 mil anos saíram do Lácio para fazer o mundo, que edificaram as nações latinas e neolatinas e, entre elas, a maior, que é a nação latino-americana, de que o Brasil é o corpo principal. Havemos de amanhecer (RIBEIRO, 1997a, p. 507).

Darcy lida frequentemente com a categoria de classe (VASCONCELLOS, 2015). Segundo Oliveira Filho (2002), tal obra tem mais a ver com a sua atuação no SPI e à problemática teórica do contato interétnico do que ao conjunto de livros de sua referida coleção supracitada. Para Darcy (2007a), os índios brasileiros não conseguiriam se integrar efetivamente, “condenados à indigência” pelo descaso do Estado nacional,

---

para a UNESCO divulgado originariamente, de forma condensada, por Charles Wagley e Marvin Harris no livro *Minorities in the New World* (de 1958). Dois capítulos (ns. VIII e X) foram por nós divulgados na forma de artigos em revistas de São Paulo (1956), Rio de Janeiro (1957), Paris (1957), Genebra (1962) e Washington (1967). A Parte *Dois* foi publicada no Rio de Janeiro como livro em 1962”.

não podendo ser índios e tampouco “tomando-se civilizados”, pior que os indivíduos em ambas as condições, portanto.

Apresentado ao marechal Rondon por Baldus, ingressou como “naturalista” no Serviço de Proteção aos Índios, órgão indigenista antecessor da Fundação Nacional do Índio, chefiando por muito tempo a Seção de Estudos desse órgão, vinculada ao Museu do Índio, por ele idealizado e inaugurado em 1953 (RIBEIRO, 1997a). Chefiou a Casa Civil do governo João Goulart até sua queda em 1964 (Idem, 1997a). Após 1964, exilou-se em vários países da América Latina. Durante esses exílios, além de exercer a docência em Antropologia e ajudar a empreender reformas universitárias nos países onde morou, o Darcy que se perguntava acerca das razões pelas quais “O Brasil não deu certo”, torna-se também um “latino-americanista” (BOMENY, 2009), estreitando laços com intelectuais latino-americanos e semeando suas reflexões sobre a América Latina. Realizou pesquisa de campo com os índios Kadiwéu (RIBEIRO, 1994) e Urubu-Kaapor nos anos 1950. Darcy não dissociava sua atividade científica de sua atuação política, o que talvez o faça ser tido como menor em algumas considerações acadêmicas contemporâneas (OLIVEIRA FILHO, 1996; 2002). Sobretudo após o regime militar fica mais evidente essa invisibilidade, já que sua atuação acadêmica é praticamente substituída por sua atuação político partidária.

A teoria da **Transfiguração Étnica** também surgiu como uma crítica à teoria da aculturação. Segundo Darcy Ribeiro (1982, p. 12),

Na sua formulação original, esses estudos se restringem ao exame de contatos diretos e continuados, sendo o processo concebido como necessariamente bilateral e explicado em termos da adoção seletiva de elementos culturais estranhos. Prontamente se verificou, porém, a necessidade de incluir no âmbito da análise, toda e qualquer ordem de contato interétnico; e de considerar as situações em que o processo era unilateral ou, ao menos, em que não afetava necessariamente as duas etnias em confronto.

Para o antropólogo mineiro, sua “teoria” acerca da **transfiguração étnica** foi desenvolvida para explicar as situações de desigualdades relacionadas a partir de questões postas através da cultura. É neste sentido que o autor orienta suas investigações. Ribeiro diz ainda que a teoria da Transfiguração Étnica busca ultrapassar as abordagens anteriores através de uma proposta metodologicamente apropriada para analisar as relações de contato. Este modelo explicativo das relações entre índios e não-índios provém da análise do contato, através da qual o autor examina as transformações sofridas pelo patrimônio cultural dos povos indígenas e o resultado disso. Essa situação

se apresenta sob as múltiplas formas que tomou no Brasil, a saber: a fronteira de penetração agrícola, pastoril, no Nordeste e centro do Brasil, e a fronteira extrativista com relação à Amazônia. A situação de fronteira de expansão é apresentada em sua análise como um conjunto uniforme dando lugar a três reações possíveis entre os povos indígenas: a fuga, uma reação hostil aos invasores ou a aceitação do contato "porque representa, efetivamente, uma fatalidade inevitável" (RIBEIRO, 1982, p. 220). A transfiguração étnica é definida como:

o processo através do qual as populações tribais que se defrontam com sociedades nacionais preenchem os requisitos necessários à sua persistência como entidades étnicas, mediante sucessivas alterações em seu substrato biológico, em sua cultura e em suas formas de relação com a sociedade envolvente. Esta acepção é, na realidade, uma aplicação particular e restrita de um processo mais geral que diz respeito aos modos de formação e de transformação das etnias (RIBEIRO, 1982, p.13).

Analisando a situação de contato entre índios e brancos, Ribeiro estabelece quatro categorias que denomina "Graus de integração". São elas: **índios isolados**: os grupos indígenas que vivem nas regiões atingidas pela sociedade brasileira, tendo apenas contatos esporádicos com a sociedade nacional; **índios em contato intermitente**: os grupos indígenas cujos territórios estão, de uma maneira ou de outra, ocupados pela sociedade nacional, mas cujos valores culturais estão intactos e que gozam de certa autonomia; **índios em contato permanente**: estão incluídos nesta categoria todos os grupos indígenas que estão em contato contínuo com a sociedade nacional sendo incorporados à economia regional da qual são dependentes. Sua cultura é profundamente modificada em relação à cultura indígena tradicional; e **índios integrados**: os grupos indígenas que, após ter suportado todas as pressões (ecológicas, econômicas e culturais) conseguiram sobreviver, estando hoje isolados no seio da população nacional, da qual se incorpora à vida econômica enquanto "reserva de mão-de-obra" (RIBEIRO, 1982). Tais categorias são utilizadas ainda hoje pelo órgão indigenista oficial brasileiro.

Estamos de acordo com Athias (2007, p. 105-106), segundo o qual, diferente das pesquisas sobre aculturação, a abordagem de Ribeiro acerca da **transfiguração étnica** limita-se basicamente ao que se refere à sobrevivência dos povos indígenas, já que

Para os pesquisadores que se apoiam nas teorias da aculturação, o intenso e permanente contato entre índios e brancos, levaria uma perspectiva futura do desaparecimento dos grupos indígenas enquanto grupos étnicos, o que equivale à assimilação à sociedade nacional. De acordo a teoria de Darcy Ribeiro, estes grupos não desapareceriam totalmente, mas se tornariam povos transfigurados do ponto de vista étnico, ou seja, enquanto etnias minoritárias

em um novo contexto étnico nacional, porém capazes de assegurar a liberdade e o bem-estar de seus componentes.

Athias (2007, p. 96-97), considera importante atentar para o fato de que “na etnologia brasileira, a teoria da aculturação se opõe a uma série de críticas”, entre essas se pode destacar as de Darcy Ribeiro e as de Roberto Cardoso de Oliveira, dois antropólogos contemporâneos, mas, com diferentes abordagens sobre a questão do contato entre índios e não-índios. Para Athias (2007, p.97),

Darcy Ribeiro começou suas pesquisas sobre os povos indígenas acreditando que, para certos autores é o "*mito da identidade nacional*"; para ele, a sociedade nacional é um todo uniforme, "uma etnia nacional em expansão" que, através de "um movimento exógeno de expansão étnica", entra em contato com as outras etnias. Sendo dado o caráter "inevitável" deste contato as outras etnias, que não estão em expansão, devem resolver os problemas criados pelos contatos.

Os índios são elemento central no pensamento de Darcy. Funcionam como estruturadores de sua ampla visão sobre o Brasil. Ele via no trato que a sociedade brasileira e suas elites dominantes destinava aos indígenas um reflexo claro de como se tratava o país. Darcy via os índios, como se estes fossem assim também o reduto do que não foi a máquina de moer gente (RIBEIRO, 1995), o reduto de uma nação destruída da colônia até agora. Dentro de uma perspectiva “apocalíptica”, o que também é próprio do momento dos anos 1950 em que ele escreve sobre mitologia e arte dos índios, estes estariam desaparecendo<sup>47</sup>.

A figura do índio no Brasil e seu espaço na sociedade brasileira têm sido operados de forma dinâmica no decorrer do tempo. Inicialmente, pensou-se “o índio como parte da **formação** da sociedade brasileira, tratando-o, como importante, no passado, para a constituição da singularidade nacional” (COHN, 2001, p.37); tal foco está, assim, no índio como nosso antepassado, nas heranças que deles recebemos, genética e/ou culturalmente, além da importância que ele teve para a adaptação do colonizador europeu ao novo meio. Esse pensamento tem suas raízes na teoria de Freyre, mas foi Darcy quem primeiro elegeu o índio como o principal personagem de sua teoria sobre o Brasil (COHN, 2001).

Para Darcy, “mesmo que a reação dos índios diante da presença civilizadora fosse de fuga ou hostilidade, a solução final e inevitável seria a aceitação do convívio com a sociedade nacional” (RIBEIRO, 2010, p. 20-21). Nesse sentido, a relação entre os

---

<sup>47</sup> Sobre isso ver PENSANDO com Darcy Ribeiro. Direção de Fernanda Kalume e Produção da Fundar (Fundação Darcy Ribeiro). [S.l.]: Fundar, 2012. 1 DVD (52min). Série Realidade Brasileira.

índios e a sociedade nacional no Brasil resulta mais em mistura do que propriamente extinção das sociedades indígenas. A integração dos índios à sociedade nacional não representa a perda da identidade étnica, e sim a combinação dos elementos tribais com os vindos da sociedade nacional (RIBEIRO, 2010), já que

Na verdade, graças a intervenções desse tipo, nas várias etapas de integração puderam sobreviver dezenas de tribos e milhares de índios que, sem ela, teriam desaparecido vitimados por diversos fatores dissociativos, se estes atuassem livremente (RIBEIRO, 1982, p.237).

“Os índios e a Civilização” foi uma obra escrita por encargo da Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e Cultura (UNESCO) sob a expectativa de que a tão falada “democracia racial brasileira” estivesse assimilando pacificamente as populações indígenas do Brasil. Os estudos de Darcy Ribeiro contidos nesta obra vieram demonstrar, porém, que sucedia exatamente o contrário. Não havia assimilação, pois

A integração que efetivamente ocorre é a do trânsito da condição de *índio tribal* específico, com todas as suas características diferenciais, à de *índio genérico*, incorporado à economia regional mas que, mesmo aculturado, permanece índio tanto por sua auto-identificação frente aos brasileiros, como na visão destes (RIBEIRO, 1982, grifos do autor)<sup>48</sup>.

Para Darcy, o “índigena genérico”, perde a sua língua materna, mas continua cultivando alguns costumes e crenças exóticas e folclóricas, como se estas fossem os costumes tradicionais da tribo da qual provêm, e, apesar de tudo isso, se considera indígena. Neste sentido,

É indígena da mesma forma como um judeu é judeu ou um cigano é cigano, por uma identificação moral com um grupo, por saber que é “outro” e também por ser um fato dialeticamente contrário: as pessoas de seu contexto, conhecendo sua história anterior, jamais o consideram um igual (RIBEIRO, 2007a, p. 61-62).

Athias (2007) também aponta, sob a mesma compreensão teórica, que o drama secular dos índios das Américas também foi lido por Darcy através da perspectiva da **transfiguração étnica**. O autor denunciara que

Mesmo debaixo das condições da escravidão pessoal em que o índio era desgarrado de seu grupo para ser exaurido no trabalho e a índia era apresada como trabalhadora e como ventre para reproduzir filhos que não eram seus, já não havia nenhuma integração assimilativa. O que ocorria era o desgaste de índios, enquanto eles nos transmitiam sua sabedoria milenar de adaptação à natureza tropical e o próprio patrimônio genético, que nos iria plasmar com um povo mestiço de face racial predominantemente indígena (RIBEIRO, 1982)<sup>49</sup>.

<sup>48</sup>Texto da Orelha de “Os Índios e a Civilização”.

<sup>49</sup>Texto da Orelha de “Os Índios e a Civilização”.

Descreve as etapas da integração dos indígenas à sociedade nacional brasileira da seguinte maneira:

Quando a escravidão e a destribalização compulsória se tornam impraticáveis, os índios que sobrevivem a avalanche civilizatória enfrentam também vicissitudes terríveis, mas permanecem índios. Elas começam no nível biótico e ecológico em que os índios sofrem uma depopulação espantosa, vitimados tanto pelas pestes do homem branco como pela transformação radical do ambiente em que sempre viveram. Segue-se a interação econômica que os compelindo ao trabalho e à produção de mercadorias, sob as condições mais escorchantes, desorganiza-se sua economia comunitária que assegurava fartura, para lhes impor a penúria e a fome. Só, então, sobrevém a interação propriamente cultural em que se dá a imposição dos modos de fazer, de conviver, de sentir e de pensar da sociedade nacional, corrompendo a cultura tribal, inviabilizando sua expressão e mergulhando os índios na marginalidade e no desengano. Através dessas instâncias é que os índios vão se integrando na sociedade nacional, situados no setor mais deserdado e oprimido dela, mas conservando sempre sua identificação com o que resta de povos que um dia foram avassalados e desde então são oprimidos (RIBEIRO, 1982)<sup>50</sup>.

Considerava que o processo de integração das populações indígenas à sociedade nacional se intensificara às vésperas dos anos 1970 e se tornou ainda mais custoso para os índios, em virtude de duas circunstâncias

Primeiro, a expansão acelerada das fronteiras da civilização sobre as últimas tribos arredias que se vêm despojadas de seus territórios e submetidas a toda sorte de vexames e violências. Segundo, pela ação nefasta do próprio órgão oficial de proteção. Com efeito, as direções militares que os governos pós-64 impuseram à FUNAI, abandonando as diretrizes rondonianas e desprezando a orientação antropológica, se aliaram aos fazendeiros e converteram aquele órgão num novo mecanismo de opressão que só leva sofrimento e desespero aos poucos indígenas que sobrevivem no Brasil (RIBEIRO, 1982)<sup>51</sup>.

Athias (2007) faz uma síntese dos principais livros de Darcy Ribeiro, a saber as obras que compõem o que o próprio autor chamou de “Antropologia da civilização”. Segundo Athias (2007, pp. 98-99),

Darcy propõe examinar as etapas da evolução sócio-cultural dos povos em uma sucessão de revoluções tecnológicas que são classificadas, em sua obra como agrícola, urbana, de irrigação, metalúrgica, pastoril, mercantil, industrial e finalmente termonuclear, em seu livro "*O Processo Civilizatório*" [de 1968]. Essas investigações no campo da antropologia da civilização será uma em seu grande projeto: Explicar o Brasil. É nesta série de estudos que vai desenvolver todo um corpo de fundamentos teóricos que tornaram possíveis o maior desafio a que já se propôs de desenvolver: O Povo Brasileiro: A Formação e o Sentido do Brasil [de 1995]. Nesse trabalho o autor retoma os conceitos de *Povo Novo*, *transfiguração étnica*, revoluções tecnológicas, configurações socioculturais típicas de cada período e as propostas de teorias para a América Latina, entre outros, vão se concatenar num todo coeso. Nessa perspectiva ou autor discute as questões ecológicas e

<sup>50</sup> Texto da Orelha de “Os Índios e a Civilização”.

<sup>51</sup> Texto da Orelha de “Os Índios e a Civilização”.

econômicas tais como já apresentadas através da antropologia americana desenvolvida por Julian Steward e Leslie White que auxiliam na explicação das formações culturais rústicas de cada região brasileira e a sua unificação numa identidade étnico-nacional (ou macroetnia) que perpassasse cada uma delas.

O mesmo autor (ATHIAS, 2007) chama a atenção para o fato de que em outras obras como, "As Américas e a Civilização" (de 1969, editado primeiro na Argentina)<sup>52</sup> e o "Dilema da América Latina" (de 1971, editado primeiro no México), Darcy analisa o processo de formação, as causas do desenvolvimento desigual dos povos americanos e as estruturas de poder e as forças rebeldes na América Latina. Em "O Processo Civilizatório", Darcy analisa certos aspectos da Transfiguração Étnica quando examina as formas de transição de uma etapa evolutiva para outra utilizando o conceito de "aceleração evolutiva". Esse conceito é utilizado para

*"indicar os procedimentos"*, intencionais ou não, de indução do progresso preservando a autonomia da sociedade que faz a experiência e, por esta razão, conservando seu tipo étnico, às vezes com a expansão daquela como uma macro-etnia assimilativa de outros povos (RIBEIRO, 1987, p. 56, grifos do autor).

Darcy Ribeiro elaborou uma série de recomendações práticas relacionadas ao assunto das terras indígenas, assistências, além do "aproveitamento dos conhecimentos antropológicos para uma atuação mais eficiente em todos esses setores" (SCHADEN, 1969, p. 33). Tendo ingressado no SPI em 1947, teve grande influência na definição "das grandes linhas da política indigenista brasileira" (OLIVEIRA FILHO, 1996, p.373). Absorvendo muitas das ideias de Rondon<sup>53</sup> e seus colaboradores, integrando-as com a antropologia de sua época (o evolucionismo cultural americano) e rerepresentando-as em uma síntese própria, "onde o pensamento do grupo rondoniano ganha novas cores" (OLIVEIRA FILHO, 1996, p.373).

---

<sup>52</sup> Segundo Athias (2007, p. 99-100), em "As Américas e a Civilização", Darcy "analisa o conceito de aculturação quando examina o processo de formação e de diferenciação dos povos americanos e do desenvolvimento desigual. Ribeiro utiliza também a noção de Transfiguração Étnica. Em relação à evolução sócio-cultural dos povos, distingue os povos "prósperos e poderosos" e os povos subdesenvolvidos. Estes também são divididos em duas categorias, de um lado os povos pré-agrícolas que se encontram de certa maneira à margem e que não foram atingidos pelas revoluções tecnológicas, e de outro lado, os povos subdesenvolvidos que, de uma forma ou de outra, foram incluídos no sistema econômico mundial Ribeiro define para estes quatro grandes configurações histórico-culturais, a saber: os povos emergentes; os povos novos; os povos-testemunho e os povos transplantados" (RIBEIRO 1970, p. 100-114).

<sup>53</sup> Darcy considerava Rondon o "herói de sua juventude" e "dos primeiros passos de minha vida profissional", além de "o maior dos brasileiros no plano humanístico" (RIBEIRO, 2008, p. 75).

Cabe considerar também a participação de Darcy em “moldar a representação cotidiana dos brasileiros sobre os índios dentro da formação nacional” (OLIVEIRA FILHO, 1996, p.374). Para Oliveira Filho (1996) ‘Os Índios e a Civilização’ poderia ser colocado no conjunto seletivo de obras que configuram referências básicas para o pensamento social brasileiro, ao lado de clássicos como ‘Casa Grande & Senzala’ ou ‘Raízes do Brasil’. Junto a isso, deve-se ressaltar ainda o peso de Darcy na formulação da “representação mais comum e difusa sobre o índio brasileiro” (OLIVEIRA FILHO, 1996, p.374), o que se deve mais à sua obra e à sua militância do que qualquer outro intelectual. Ainda que na conjuntura atual o diagnóstico de Darcy sobre o problema indígena exija grandes modificações e sua proposta de ação indigenista tenha perdido a utilidade em grande medida, “o mesmo não se pode dizer de seu gigantesco esforço na reunião e sistematização de dados, bem como dos conceitos, do método de análise e dos rumos para a antropologia brasileira por ele elaborados e preconizados” (OLIVEIRA FILHO, 2002, p.421).

Concordamos com Oliveira Filho (2002) acerca do fato de “Os índios e a civilização” ser uma importante fonte de informação e de sistematização de dados e permanece como uma peça insubstituível, “referência obrigatória para qualquer apreciação global da população indígena brasileira” (OLIVEIRA FILHO, 2002, p.421). O conceito-chave de transfiguração étnica de Darcy, tal qual ele o coloca, é um imperativo da situação de conjunção (OLIVEIRA FILHO, 2002). Compreender esse processo e os mecanismos de exclusão atuantes na sociedade brasileira, os fatores extralocais, nacionais e internacionais, que interferem e definem os limites da interação entre índios e não-índios no Brasil, continuam a ser diretivas importantes e atuais para a investigação antropológica (OLIVEIRA FILHO, 2002).

### 3.4. Fricção Interétnica

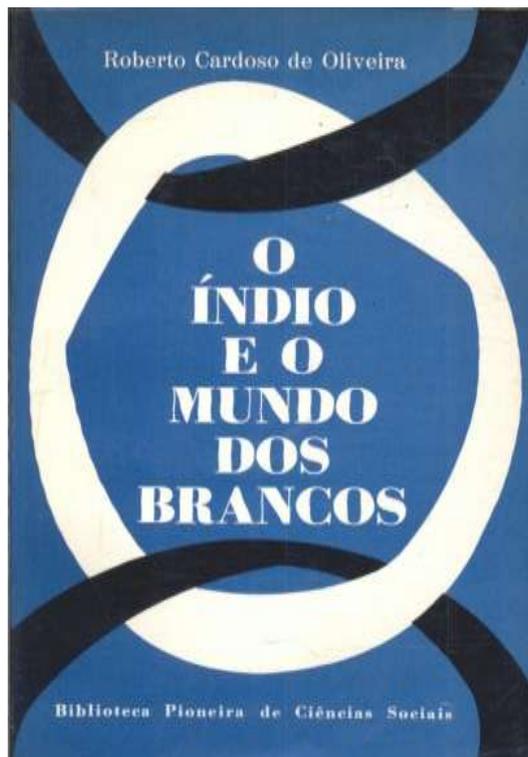


Figura 21 - Reprodução fotográfica da capa do livro “O Índio e o Mundo dos Brancos – uma interpretação sociológica da situação dos Tükúna”, de Roberto Cardoso de Oliveira, de 1972 [1964].

O texto de Roberto Cardoso de Oliveira do qual tratamos fundamentalmente aqui é largamente citado por seu caráter sociológico e nesse sentido inovador na Etnologia da época. Trata-se de “O índio e o mundo dos brancos – uma interpretação sociológica da situação dos Tükúna”, em que o autor utiliza-se da noção de “fricção interétnica”, seu principal construto intelectual, conforme coloca Ruben (1992, p. 89-90)

[...] a sua principal contribuição para a antropologia brasileira é, justamente, a formulação de uma teoria inicialmente dirigida para a interpretação das regiões de “fricções interétnicas” exclusivamente mas que posteriormente contribuiu de forma decisiva para estabelecer as bases metodológicas e heurísticas de uma das raras tentativas de explicação totalizante e sociológica do Brasil contemporâneo.

De acordo com Athias (2007, p. 108-109), a teoria da Fricção Interétnica, desenvolvida por Cardoso de Oliveira baseou-se no trabalho de campo desenvolvido pelo autor entre os Tükúna. Tal teoria foi publicada pela primeira vez como artigo “Problemas e Hipóteses Relativos à Fricção Interétnica (1967)”, na Revista do Instituto de Ciências Sociais; e republicada em 1968, na Revista América Indígena, México,

sendo incluída depois na coleção de ensaios “A Sociologia do Brasil Indígena”, de 1972.

O paulista RCO (1927-2006) graduou-se em Filosofia pela Universidade de São Paulo, especializou-se em Sociologia, tendo sido orientado por Florestan Fernandes e influenciado pelo funcionalismo durkheimiano e pelo estrutural-funcionalismo britânico (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1997; PEIRANO, 1995a). Convidado por Darcy para integrar a Seção de Estudos do SPI, ali ao mesmo tempo em que se familiarizava com a literatura e a prática antropológica, enfrentava problemas concretos relativos aos conflitos resultantes do contato entre índios e brancos além de conviver também com Eduardo Galvão (AMORIM, 2001). Doutorou-se em Sociologia pela Universidade de São Paulo, em 1966, sob a orientação de Florestan (AMORIM, 2001). Passou pelo Centro Brasileiro de Pesquisas Educacionais e pelo Centro Latino-americano de Pesquisa em Ciências Sociais.

Durante os anos 1960 cabe destacar o projeto “Estudo de áreas de fricção interétnica no Brasil” (ATHIAS, 2007), de Roberto Cardoso de Oliveira, quando se iniciou uma nova maneira de abordar, no Brasil, as relações entre as sociedades indígenas e não indígenas. Tal projeto nasce de um crescente descontentamento com a noção de aculturação, sobretudo por não levar em conta as posições de dominação e de subordinação que tomam os membros das sociedades em contato, nem o conflito entre as técnicas, regras, valores dessas sociedades. Confome Melatti (2007, p. 23):

Fundados na noção de fricção interétnica se realizaram, entre outros, o trabalho do próprio Cardoso de Oliveira (1964) sobre os Tükúna da fronteira Brasil-Colômbia-Peru, o volume que reuniu o trabalho de Roque Laraia sobre os Suruí e os Akuáwa e o de Roberto da Matta sobre os Gaviões, todos grupos do Pará (Índios e castanheiros, 1978). Há ainda o de Julio Cezar Melatti sobre os Krahó do norte de Goiás (Índios e criadores, 1967, e O messianismo Krahó, 1972), o de Sílvio Coelho dos Santos sobre os índios de Santa Catarina (A integração do índio na sociedade regional, 1970; Índios e brancos no Sul do Brasil, 1973), o de Cecília Vieira Helm sobre os Kaingâng do Paraná e o de Edson Soares Diniz sobre Os índios Makuxi do Roraima (de 1972).

Fez trabalho de campo entre os índios Terena e Tükúna, notavelmente. Seu texto sobre a assimilação do povo Terena (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1976) foi o primeiro relatório das investigações de RCO sobre esses índios, realizado “sob os auspícios” da Seção de Estudos do Serviço de Proteção aos Índios e da Divisão de Antropologia do Museu Nacional como coloca o próprio Cardoso de Oliveira (1976). Darcy havia sugerido a Roberto estudar esses índios pelo fato de ele se perguntar como naquele

momento, aqueles Terena eram tão diferentes dos de outrora, mas continuavam índios, ou seja, havia a permanência da identidade diante da perspectiva do desaparecimento de alguns povos conforme crenças comuns no indigenismo oficial de então (RIBEIRO, 1976). Lecionou no primeiro curso de Pós-Graduação em Antropologia do Brasil, além de ter ajudado a fundar as Pós-Graduações em antropologia do Museu Nacional (1968), da Universidade de Brasília (1972) e da Universidade de Campinas (1971). Foi responsável pela formação de uma série de antropólogos destacados no Brasil (entre seus alunos, figuram nomes como Alcida Rita Ramos, Roberto da Matta e Roque de Barros Laraia), além de uma série de projetos (Estudos de áreas de fricção interétnica no Brasil e Estudo comparativo da organização social dos índios do Brasil, por exemplo).

Diferente do que se pode imaginar à primeira vista, a influência de Florestan sobre Roberto não se dá pelos trabalhos sobre os Tupinambá, mas sim de seus estudos sobre o negro e a sociedade de classes nacional (PEIRANO, 1995a). Athias (2007) situa Roberto entre autores com influência do marxismo, da Escola Francesa e da Escola Britânica. Com doutorado e mestrado em Sociologia, Cardoso de Oliveira dizia explicitamente que fazia uma “sociologia do Brasil indígena”, algo que “em termos disciplinares, pretende ser antropológica, mas que é sociológica em termos intelectuais” (PEIRANO, 1995a, p. 18), como o título de seu livro de 1964<sup>54</sup>. Da USP, Florestan também tem ligações com a Escola Livre de Sociologia e Política. Fora aluno daquela instituição e orientando de Herbert Baldus (CORRÊA, 2013). Florestan foi o principal responsável pela inserção do jovem estudante de Filosofia Roberto Cardoso de Oliveira nas Ciências Sociais (AMORIM, 2001).

Dal Poz (2003), citando Oliveira Filho (1988) lembra que este último identifica três momentos na trajetória de Cardoso de Oliveira: inicialmente a apresentação e definição da noção de fricção interétnica; depois o seu enquadramento sociológico; e finalmente a questão da identidade étnica. Na famosa introdução de “O Índio e o Mundo dos Brancos”, RCO deixa claro “o problema da fricção interétnica”, como tema de reflexão e de pesquisa sociológica, esclarecendo o termo composto “etno-sociológico”,

---

<sup>54</sup>Neste sentido, ao agradecer à editora que publicou a segunda edição de “O Índio e o Mundo dos Brancos” conta que “Quando, em 1964, *O índio e o Mundo dos Brancos* foi publicado, os estudos sobre fricção interétnica estavam se iniciando e não passavam de tímidas tentativas de interpretação das relações entre índios e brancos, vistas sob um prisma basicamente sociológico. Não que a perspectiva adotada negasse a visualização antropológica dos problemas investigados, sobretudo se tal visualização for considerada como decorrente de um enfoque a um só tempo estrutural e dinâmico, coerente com algumas das linhas de pensamento crítico encontradas nessa disciplina chamada Antropologia Social” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1972, p. 9).

considerado uma corrente da Etnologia brasileira depois dos trabalhos de Baldus e de Schaden, para dizer que estava inserido “numa ordem de preocupações em nada inédita no Brasil” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1972, p. 30).

Segundo Roberto Cardoso de Oliveira, sua teoria da fricção interétnica surge em oposição ao culturalismo e à aculturação. À época, ele estava muito influenciado por Marx e interessado em trabalhar não só com o consenso, que o funcionalismo indicava, mas com o dissenso. Nesse sentido, RCO parte para o estudo do conflito nos sistemas sociais e não do equilíbrio, como fazia o funcionalismo<sup>55</sup>. Sua noção de “fricção interétnica” diz respeito ao:

[...] contato entre grupos tribais e segmentos da sociedade brasileira, caracterizados por seus aspectos *competitivos* e, no mais das vezes, *conflituosos*, assumindo esse contato muitas vezes proporções ‘totais’, i.e., envolvendo toda a conduta tribal e não-tribal que passa a ser moldada pela *situação de fricção interétnica*. Entretanto, essa ‘situação’ pode apresentar as mais variadas configurações, todas elas definidas pelas características acima mencionadas. Desse modo, de conformidade com a natureza socioeconômica das frentes de expansão da sociedade brasileira, as situações de fricção apresentarão aspectos específicos (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1972, p. 128, grifos do autor).

Athias (2007) lembra que RCO evita falar de sociedade nacional, empregando o termo "regional" ainda que outros autores falem de “sociedade nacional” Darcy Ribeiro empregara o termo "nacionais" como um sinônimo de "brancos". Diferente dos estudos sobre aculturação, voltados principalmente para a descrição dos processos de difusão, transmissão e assimilação de "traços culturais", os estudos sobre a fricção interétnica tomaram por base “o exame de relações sociais entre os grupos tribais e os segmentos regionais da sociedade brasileira aos quais estão ligadas” (ATHIAS, 2007, p.109). Faz-se, então, um deslocamento de foco, de uma orientação "culturalista" para outra de caráter sociológico com ênfase na oposição entre esses diferentes segmentos (ATHIAS, 2007).

Cardoso de Oliveira considera que o estudo do contato interétnico deve ser visto como uma “totalidade sistêmica” (ATHIAS, 2007, pp.109-110), “sendo assim, o contato é concebido como relação processual no interior de um sistema interétnico. A ênfase não se dá no patrimônio cultural, mas ‘nas relações que existem entre as populações ou sociedades a que se relacionam’” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1978b, p. 85). Os

---

<sup>55</sup> Sobre isso ver OS TERENA e outros temas. A antropologia de Roberto Cardoso de Oliveira. Realização de Gabriel O. Alvarez e Produção Editorial da Associação Brasileira de Antropologia (ABA), Brasília: 2008. 1 DVD (73min).

componentes mais relevantes do contato interétnico estão integrados em um sistema único constituído de duas sociedades, a regional e a indígena. Athias (2007, p. 110) pontua que

O sistema compreende grupos étnicos quando um contato é contínuo ou mesmo permanente, forçado a uma existência co-participativa ao nível das relações e da mudança da economia, de ordem política, e de organização social. Este sistema único é produzido por um contato; as relações no seio deste sistema são necessariamente relações de oposição. Cardoso o define como: duas populações dialeticamente unificadas através de interesses diametralmente opostos, embora interdependentes, por paradoxal que isto pareça.

Consideramos a partir de Athias (2007, p. 112), que a principal marca da superação dos estudos de aculturação e distinção em termos de contribuição à teoria do contato interétnico empreendidos por RCO dizem respeito a notar que:

Por consequência, as transformações sofridas pelas sociedades em contato interétnico não são os resultados da influência da cultura de uma sobre a outra, nem o produto de uma criação comum determinada pelos fatores postos em interação pelos grupos étnicos. Estas transformações exprimem a maneira como cada sociedade reorganiza o complexo estrutural, de suas relações econômicas, políticas e sociais, de maneira a manter no curso do contato e no seio do sistema determinado por este um nível ao menos razoável de relações com o sistema interétnico.

Segundo Athias (2007), o estudo da fricção interétnica pode ser visto no âmbito dos estudos de mudança sociocultural. Entretanto, na ênfase dada à compreensão do índio em situação, ela alarga o campo de observação do pesquisador, que estuda igualmente a sociedade, inclusive a nacional, ou colonial, rejeitando a abordagem “culturalista” julgada inadequado à compreensão de um comportamento interétnico (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1979).

Quanto à análise do sistema interétnico, RCO aponta que se deve distinguir entre três níveis distintos determinantes das relações entre as sociedades, a saber: o econômico, o social e o político, conforme aponta Athias (2007, pp.112-113)

A análise destes níveis dará ao pesquisador os meios para analisar os mecanismos de integração que Cardoso de Oliveira designa pela expressão “potencial de integração”. Nesta teoria, a integração social é visualizada como o processo responsável pela constituição do sistema interétnico. Neste sentido, o nível econômico determina o grau de dependência do índio dos recursos (econômicos) postos a seu alcance pelo não-índio e vice-versa. O nível social avalia a capacidade dos grupos em contato (índios e grupos da sociedade nacional) para manter um mínimo de organização e orientar os membros para os fins. Mas, pela própria natureza do sistema interétnico, estes fins serão antagônicos. É a persistência a orientar para um fim que tem feito com que muitos grupos indígenas sobrevivam. Quanto ao terceiro nível, o político, é preciso estudar a natureza do poder ou da autoridade de um grupo sobre outro, considerados como as partes constituintes de um sistema

de dominação. A manipulação do poder pelos brancos e as reações dos grupos indígenas a esta dominação serão os elementos da situação de contato que se encontrará frequentemente.

No que concerne à noção de fronteira em RCO, Athias (2007, p.113) especifica que

A noção de fricção interétnica parte do princípio de que o contato com a sociedade nacional realiza-se através das "fronteiras de expansão", mostrando assim o caráter dinâmico do fenômeno. Pois a noção de fronteira (o que para Ribeiro seria as fronteiras de civilização) acrescentada à de expansão econômica, permite que as investigações sobre o contato interétnico sejam consideradas em seu conjunto.

Quanto ao uso que Roberto dá à noção de “colonialismo interno”, Athias (2007) ressalta que tal situação leva o etnólogo a se orientar para o estudo da sociedade nacional em suas “manifestações regionais”. A noção de colonialismo interno utilizada por Cardoso de Oliveira, acrescentada a de "segmentos étnicos" da sociedade brasileira dá consistência metodológica à teoria da Fricção Interétnica. Em vez de se restringir ao estudo das zonas de fricção interétnicas tidas como totalidades sincréticas e concretas tendo sua própria universalidade e particularidade, sua necessidade e sua contingência, o etnólogo é levado a se orientar para o exame da sociedade nacional em suas manifestações regionais (ATHIAS, 2007).

O conceito de situação colonial desenvolvido por Balandier a partir de sua incursão de campo influenciou fortemente a Antropologia realizada na América Latina impulsionando a emergência do conceito de fricção interétnica desenvolvido por Cardoso de Oliveira na década de 1960, por exemplo. RCO trata também de conceitos como colonialismo e colonialismo interno relacionando a história das relações entre a Europa e a América Latina. São conceitos conhecidos do mundo do colonizador e o do colonizado. Para o autor, tanto na sociedade colonial como na sociedade nacional praticante, ao seu modo, dá-se um colonialismo interno, como bem se observa nas sociedades latino-americanas quanto ao tratamento de seus povos nativos. Tal comparação leva o autor a buscar a noção de "situação colonial", formulada nos anos 50, por Georges Balandier (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1994).

Acrescentando o adjetivo "interno" à noção de colonialismo cria-se um novo conceito, retendo tanto “parte das características das relações coloniais, como as de dominação política e de exploração econômica do colonizador sobre a população colonizada” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1994, p.18) além de acrescentar uma dimensão inteiramente nova.

Nos anos 1960 RCO traz um pensamento diferente a respeito dos principais termos usados nos estudos sobre as mudanças nas sociedades indígenas, quais sejam a assimilação e a aculturação. Enquanto a assimilação é entendida como “o ‘processus’ pelo qual um grupo étnico se incorpora noutra, perdendo sua peculiaridade cultural, sua identificação étnica anterior” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1976, p. 103), a aculturação é um fenômeno sociocultural de papel fundamental no processo de assimilação. A “assimilação” está ligada a processos (dinâmico), e a aculturação a uma condição (estático). Cardoso de Oliveira enxerga o processo de assimilação por duas dimensões. Por um lado, os fatores convergentes, que favorecem o processo; e, por outro lado, os fatores divergentes, que o dificultam ou impedem. Entre os fatores divergentes, destaca-se a própria atuação do SPI, trabalhando e criando as condições que garantiriam a sobrevivência dos índios (no caso, os Terena) diante do impacto da sociedade brasileira (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1976; RIBEIRO, 2010).

Por fim, Athias (2007), considera que Cardoso de Oliveira, com a teoria do contato interétnico, consegue fornecer uma estrutura teórica para a explicação e a compreensão da situação de contato, chamar a atenção para os aspectos dinâmicos desta situação, além de confrontar a natureza dialética do fenômeno.

Falando sobre o impacto da “fricção interétnica” na Etnologia brasileira, Oliveira Filho (1999) ressalta a importância da releitura que Roberto faz dos autores de antropologias como as estadunidense, britânica e francesa. Nessa releitura, ele leva em consideração suas utilidades e/ou lacunas para pensar o contato interétnico no caso brasileiro, apontando que já nos anos 60 RCO refletiu sobre uma série de fatos e questões que tais autores só vieram a pensar a partir dos anos 80.

O livro de Roberto Cardoso de Oliveira foi lido por mim (e por todos os antropólogos da minha geração) como inaugurando outro tipo de narrativa sobre os índios brasileiros, enraizada academicamente e bem diversa de outros estudos em que a história é um pano de fundo e as compulsões da situação colonial não se fazem observar. Ou seja, trata-se de treinar e dirigir academicamente o olhar do etnógrafo, de maneira que possa registrar e refletir sobre uma ordem de fatos que – com a possível exceção de Balandier (que com a sua definição de ‘situação colonial’ também não montou uma teoria explicativa) – as pesquisas dos antropólogos ingleses, franceses e norte-americanos, feitas sob a égide do americanismo ou do africanismo, não irão incluir em seu campo de observação senão nos anos 80. A dificuldade de absorção (antes e hoje) da ‘fricção interétnica’ entre os especialistas em etnologia só pode ser explicada pela comunicação precária e distorcida ‘que mantemos com os centros externos em que se faz a ciência’(OLIVEIRA FILHO, 1999, p. 255-256).

Teixeira e Lima (2010, p.59) chamam atenção para a importância dos estudos sobre “fricção interétnica” e “colonialismo interno” empreendidos por RCO enquanto inovações. Este opõe-se ao que Darcy havia proposto antes em termos de compreensão do papel da administração governamental em sua relação com os índios ante as frentes de expansão.

### 3.5. Pareando monólogos em busca de um diálogo

As noções de “áreas culturais indígenas do Brasil”, “Transfiguração étnica” e “Fricção interétnica”, elaboradas no Brasil, no contexto de uma Antropologia periférica<sup>56</sup>, embora tenham suas “raízes” em termos de discussões disciplinares nas antropologias centrais (dos EUA e da Europa), não têm, portanto a pretensão de serem universalizadas. Entretanto, é preciso destacar que não são por isso inferiores, menores ou menos consideráveis em termos de elaboração intelectual e contribuição à Antropologia enquanto disciplina<sup>57</sup>. Nesse sentido, Oliveira Filho (2001) se pergunta se a “teoria do contato interétnico” ampliaria os horizontes da disciplina Antropologia enquanto um saber que se propõe a ser universalista e transcultural, ou seria apenas uma peculiaridade local, “um dialeto”, que o tempo e o exercício do diálogo além-fronteiras se encarregaria de converter aos “cânones do gramaticamente vigente”.

Investigar o desenvolvimento da Antropologia no Brasil após os anos 50 exige que examinemos ao menos, a Sociologia principalmente, e a Ciência Política (PEIRANO, 1991). Os três autores aqui abordados estão inseridos numa perspectiva em consonância com uma preocupação sobre os destinos das populações indígenas, vista como uma constante na Etnologia Brasileira, desde Nimuendaju, Baldus e Schaden. A abordagem da “realidade nacional” por todos esses – e não apenas a indígena – permitiu-lhes, em alguma medida, “repensar os problemas colocados pelas teorias de aculturação, caracteristicamente descomprometidas com a sobrevivência das populações tribais” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1972, p. 29).

---

<sup>56</sup>“[...] Periférico, no caso, não se identifica também com a noção política de periferia, enquanto marcadora de um lugar habitualmente ocupado pelo chamado "Terceiro Mundo". Assim sendo, as "antropologias periféricas" podem existir em qualquer dos "mundos", inclusive no mundo europeu, desde que sejam assim chamadas em países que não tenham testemunhado a emergência da disciplina em seu território e, igualmente, não tenham ocupado uma posição hegemônica no desenvolvimento de novos paradigmas [...]” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1994, pp. 14-15).

<sup>57</sup>Roberto coloca que “a antropologia pôde amoldar-se às novas condições que encontrou em outros países sem que, todavia, deixasse de ser o que ela é” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1994, p.16).

A Escola Livre de Sociologia e Política contou com a presença do alemão Herbert Baldus a partir de 1939 (SILVA, 2000) que, por sua vez, foi influenciado pelas escolas alemã e americana (ATHIAS, 2007, p.52). Baldus orientou Darcy, além de convidá-lo para trabalhar no Museu Paulista e indicá-lo para trabalhar com Rondon. Também orientou Florestan Fernandes em seus famosos trabalhos sobre os Tupinambá. Nos anos 1940 e 1950, a pesquisa em Etnologia indígena no Brasil seguiu algumas orientações teóricas, dentre elas o estruturalismo alemão e a escola boasiana (Curt Nimuendaju, Herbert Baldus, Egon Schaden), o estrutural funcionalismo, o debate americano sobre raça e aculturação (Charles Wagley e Eduardo Galvão), o evolucionismo cultural (Darcy Ribeiro), marxismo, sociologia francesa e mexicana (Roberto Cardoso de Oliveira). Criada em 1955 – a mais antiga sociedade científica na área das Ciências Humanas no Brasil —, a Associação Brasileira de Antropologia (ABA) abriu espaço para debates sobre um tema “praticamente ignorado pela antropologia realizada na época nos contextos metropolitanos” (OLIVEIRA FILHO, 2015, p. 18-19): as teorias para a investigação do contato interétnico acompanhadas do papel ético e político do antropólogo quanto ao destino e à continuidade das coletividades indígenas por ele investigadas.

RCO em um interessante artigo, “O movimento dos conceitos na Antropologia” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1994), considera como “periférica”, “a antropologia praticada fora da Inglaterra, França e Estados Unidos”. O autor aponta a antropologia latino-americana como uma ciência que opera com “um sujeito epistêmico singular”, por não estudar “um *outro* transoceânico e distante, mas um *outro interno* e próximo” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1994, p. 17) no caso do texto de Roberto, nossos povos nativos. Na prática, ele considera que tal situação leva a um “compromisso ético deste sujeito cognoscente com a construção da nação (“nation building”)” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1994, p. 19), manifestado através do *indigenismo*, ponto marcante do desenvolvimento da Antropologia na América Latina. Assim, esse texto trata dos conceitos de *fricção interétnica* e *etnodesenvolvimento*<sup>58</sup>, apontando para a especificidade dos dilemas de se fazer Antropologia nos países da América Latina e mostrando a importância notável que “o contexto nacional” tem para “o horizonte de nossas pesquisas”. Nas palavras do autor:

---

<sup>58</sup>Nas palavras do próprio RCO (1994, p. 24): “Com esse conceito, propunha-se, assim, uma espécie de “desenvolvimento alternativo”, em que deveriam ser respeitados os interesses dos povos ou populações étnicas alvo de quaisquer projetos de desenvolvimento”.

a estratégia que procurarei seguir neste texto será a de examinar, a partir de uma perspectiva comparativa, a dinâmica de certos conceitos que, originários fora da América Latina, para cá emigraram e aqui sofreram transformações que os adequaram às novas realidades que haveriam de dar conta. *Lato sensu*, esse movimento de conceitos pode ser entendido, numa primeira instância de reflexão, como um movimento do centro para a periferia (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1994, p.14).

Como o próprio Roberto coloca nossas Antropologias, sobretudo a Mexicana e a Brasileira, quando são adjetivadas dessa maneira estão restritas “a espaços bem definidos, isto é, definidos por critérios nacionais ou regionais” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1994, p. 14). Assim sendo, o autor se propõe a examinar algumas das características dessas Antropologias que lhe conferem “uma identidade própria” ou mesmo um estilo, mas com o cuidado de não “nacionalizá-las”, retirando suas universalidades, o que para muitos de nós, são consideradas como condição necessária para uma disciplina que se pretenda científica (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1994). Jimeno (2004, p.34), considera que “a condição de co-cidadania entre o antropólogo e seus sujeitos de estudo em países como os da América Latina estimula a criação de abordagens cuja peculiaridade é uma abordagem crítica para a produção do conhecimento antropológico”<sup>59</sup>.

Uma “análise estilística”, como Cardoso de Oliveira (1994, p. 15) propõe, não exclui que na Antropologia latino-americana “persistem diferenças ou particularidades significativas” o que não se pode dizer em relação às Antropologias centrais:

Que não teriam suas diferenças explicadas em termos estilísticos, por estarem de alguma forma enraizadas em seus paradigmas originais, esses marcados por uma pretensão à universalidade, ao contrário das antropologias periféricas, voltadas, em regra, para a singularidade de seu entorno, comumente transformado em objeto quase que exclusivo de investigação (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1994, p. 15).

Na Antropologia europeia “enquanto conjunto”, por exemplo, “independentemente de sua diferenciação interna entre "centrais" e "periféricas”” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1994, p. 17). O "outro" estudado era um ser distante, normalmente transoceânico. O "outro interno" – considerando “o homem europeu enquanto portador de uma subcultura local ou regional” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1994, p.17) – fora o objeto de uma “quase ciência”, o folclore, comumente um antecessor direto da própria Antropologia.

---

<sup>59</sup>a condición de co-cidadanía entre el antropólogo e sus sujetos de estudio em países como os latinoamericanos impulsa la creación de enfoques cuya peculiaridad es un abordaje crítico de la producción de conocimiento antropológico (JIMENO, 2004,p.34).

Considerando o fato de não ser mais um estrangeiro, um observador “de fora”, “mas agora, um membro da sociedade colonizada em sua origem (agora uma nova nação), observador eticamente contrafeito de um processo de colonização dos povos aborígenes situados no interior dessa mesma nação” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1994, p. 18). Nesse sentido, agora esse “observador interno” de uma sociedade “reprodutora de mecanismos de dominação e de exploração herdados historicamente”, não trabalha apenas com o “deslocamento de um conceito metropolitano (e colonial), sem repercussões na própria constituição desse ponto de vista” (Idem, 1994, p. 18). A partir disso, então

Tratar-se-ia antes de um ponto de vista diferente, significativamente reformulado, no qual a inserção do observador, i.e., do antropólogo, como cidadão de um país fracionado em diferentes etnias acaba por ocupar um lugar (enquanto um profissional da disciplina) na etnia dominante, cujo desconforto ético só é diluído se ele passa a atuar - seja na academia, seja fora dela - como um intérprete e defensor daquelas minorias étnicas (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1994, p. 18).

Cardoso de Oliveira (1994, p. 19) aponta que a prática antropológica na América Latina “incorpora” uma prática política, “quando não em seu comportamento”, em sua reflexão teórica. Isso não reduz a disciplina ao mero ativismo político primário e dogmático. Sobre isso, ele reforça que só o rigor na prática de nossa disciplina, pode evitar essa ameaça. No entanto, esse temor não faz com que o antropólogo latino-americano abra mão de “realizar sua cidadania e sua profissão como duas faces de uma mesma moeda” (Idem, 1994, p. 19).

Isso acontece inclusive no estudo das relações interétnicas, de acordo com a história da Antropologia feita na América Latina, onde,

Diferente do antropólogo metropolitano, o profissional da América Latina tem outro compromisso, igualmente ético, ainda que nem sempre transparente para si mesmo ou para sua comunidade de pares: sua participação na empreitada cívica da construção da nação, ou, *nation building* (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1994, p. 19).

Roberto cita Mariza Peirano, como a primeira antropóloga a avaliar o lugar do *nation building* no desenvolvimento da Antropologia no Brasil ainda que a participação na construção da nação não seja “monopólio” do antropólogo latino-americano (e a própria Peirano mostra isso<sup>60</sup>). Neste sentido, argumenta que na América Latina essa participação assume tons bastante específicos, qual seja “uma prática antropológica bem

---

<sup>60</sup> Ver PEIRANO, Mariza. 2006a..

como a seu horizonte teórico, identificáveis em vários países latino-americanos como *indigenismo*” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1994, p. 19).

O interesse pelos problemas teóricos e práticos, decorrentes da presença do branco no horizonte indígena começou por Herbert Baldus, considerado o iniciador da Antropologia aplicada no Brasil ao não se contentar com a análise da mudança cultural como tarefa científica e insistir na necessidade de com ela fundamentar a ação indigenista. Abriu-se assim um caminho que foi trilhado daí por diante pela maioria dos que fizeram estudos sobre aculturação e assimilação do índio brasileiro. Entre esses, Eduardo Galvão, Darcy Ribeiro e Roberto Cardoso de Oliveira, autores que ampliaram bem o esquema de preocupações teóricas no sentido de fornecerem diretrizes para uma política “mais racional e eficiente” com relação aos indígenas em seu convívio com a sociedade nacional (SCHADEN, 1976). Nesse sentido, prefaciando o trabalho de Cardoso de Oliveira sobre os Terena, Darcy expressara sua crença na contribuição que a Etnologia poderia dar à formulação e à execução de uma política indigenista cientificamente orientada, com o intuito de abrir novas e melhores perspectivas de vida para as populações indígenas do Brasil, considerando aquele texto como um exemplo disso (RIBEIRO, 1976).

RCO (1994, p. 21) distingue política indígena (dos índios) e política indigenista (do Estado) e ressalta o fato de que considera indigenismo de maneira mais ampla, “ativada sempre que se manifesta entre os antropólogos o compromisso com o destino dos povos indígenas”. O autor pontua que independentemente das características observáveis nos diferentes países da América Latina, é importante registrar a força da atuação da “ideologia indigenista”, mesmo que em diferentes matizes, o que não basta para turvar sua presença na prática da disciplina em nossos países (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1994).

A respeito do alcance do indigenismo enquanto ideologia na América Latina, RCO (1994, p. 20) coloca que:

em que pesem seus muitos equívocos, esteve presente no exercício da disciplina praticamente em todos os países latino-americanos possuidores de ponderáveis populações indígenas. O México, a Guatemala e os países andinos da América do Sul sempre tiveram na presença das populações indígenas em seus territórios o tema (e o objeto) primordial das investigações antropológicas [...] (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1994, p.20). O Brasil, ainda que detentor de uma população indígena demograficamente pouco expressiva, conseguiu construir todavia um indigenismo extremamente forte, capaz de contaminar todas as pesquisas de etnologia que nele tiveram lugar

desde que a disciplina logrou consolidar-se no país, a partir dos anos 30 deste século.

Como já tratamos no capítulo anterior, RCO aponta para o que ele chamou de "crise do indigenismo oficial", qual seja, um "divórcio"<sup>61</sup> entre as lideranças indígenas, cada vez mais conscientes dos direitos de seus povos, e o Estado, autor e gerenciador da política indigenista, tradicionalmente impermeável às reivindicações dessas lideranças" (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1994, p. 20-21). Para ele, o índio moderno é aquele que luta por cidadania, direitos e "coisas desse tipo"<sup>62</sup>. Segundo Durán (2006, p.373):

A pesquisa etnográfica deu a Cardoso de Oliveira, juntamente com seus contemporâneos, a oportunidade de combinar a atividade de pesquisa nos povos indígenas com o compromisso pelos direitos desses povos. Na década de 1970, fazia parte do grupo de cientistas sociais que, do Brasil, denunciavam a situação de opressão das comunidades indígenas e vinculavam sua prática profissional a um compromisso político com a causa indígena<sup>63</sup>.

Quanto à noção de "estilo"<sup>64</sup>, Roberto aponta que tal classificação "remete a uma individuação ou especificação da disciplina quando esta se singulariza em outros espaços" (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1994, p.27). Nos casos do Brasil e do México, como ele tenta mostrar, os conceitos de "colonialismo interno", "fricção interétnica" e "etnodesenvolvimento", cada um aponta para a dimensão política das relações interétnicas, como novos conceitos desenvolvidos para desempenhar um "papel estratégico" no fazer da disciplina e no tratamento de novas questões teóricas que

---

<sup>61</sup>"Em vista disso, tem-se observado no Brasil, por exemplo, uma nítida separação entre o indigenismo oficial e um indigenismo "alternativo", este último elaborado pelas Ongs, mas que eventualmente em alguns momentos pode convergir em muitos pontos com a própria Funai, quando esta excepcionalmente consegue ter uma direção mais esclarecida [...]" (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1994, p. 20-21). Essa situação está vigente em grande medida até os dias atuais.

<sup>62</sup> Sobre isso ver OS TERENA e outros temas. A antropologia de Roberto Cardoso de Oliveira. Realização de Gabriel O. Alvarez e Produção Editorial da Associação Brasileira de Antropologia (ABA), Brasília: 2008. 1 DVD (73min).

<sup>63</sup>"La investigación etnográfica le brindó a Cardoso de Oliveira, junto a sus contemporáneos, la oportunidad de combinar la actividad investigativa en los pueblos indígenas con el compromiso por los derechos de esos pueblos. Durante la década de 1970, hizo parte del grupo de científicos sociales que desde el Brasil denunciaron la situación de opresión de las comunidades indígenas y vincularon su ejercicio profesional con un compromiso político con la causa indígena" (DURÁN, 2006, p.373).

<sup>64</sup>"Mas como dissemos no início, se não for pela pretensão à universalidade, traço marcante das antropologias centrais, será pela característica particularizadora das antropologias periféricas, para cuja apreensão a noção de estilo me parece ser da maior utilidade. Infelizmente não se poderá aqui desenvolver amplamente o que entendo por uma estilística da antropologia" (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1994, p.27). Em trabalho posterior por ele organizado uma série de autores, dentre eles Peirano (1995), tratam dessa "estilística da antropologia" em diversos contextos nacionais, como o canadense, o indiano e mesmo o brasileiro (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1995).

surtem “na prática da antropologia na América Latina” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1994, p. 26).

Oliveira Filho (2001, p. 205) considera que os antropólogos ultimamente têm lido pouco Galvão e que “recuperar os seus trabalhos e o seu exemplo pode ajudar-nos a pensar os dilemas atuais da pesquisa etnológica”. Concordamos com autores como o próprio Darcy, segundo o qual as “áreas culturais indígenas” de Galvão são sua maior contribuição à Etnologia (OLIVEIRA FILHO, 2001). Nesse sentido, embora os estudos de aculturação já estejam superados, algo para o qual o próprio Galvão contribuiu, “as questões que ele propõe continuam a ser debatidas e engendram novas tentativas de sistematização teórica” (OLIVEIRA FILHO, 2001, p. 218). A prova da importância de se pensar o contato a partir das divisões em áreas culturais conforme Galvão, parece-nos ser o desenvolvimento feito desde o início dos anos 50 baseado em tais divisões, em diversos trabalhos de sua autoria.

Oliveira Filho (1996, p. 371) considera que para pensar a presença de Darcy na Antropologia brasileira é preciso ser “menos biográfico e mais analítico”, falando sobre sua atuação em pelo menos cinco diferentes posições:

1) como etnógrafo; 2) como os estudiosos do processo de integração das populações indígenas; 3) como o idealizador de um museu de um novo tipo; 4) como o formulador de uma nova política indigenista, e, por fim, 5) como autor de uma representação geral e amplamente difundida sobre o índio do Brasil. Alguns desses papéis inclusive implicam resgatar atividades nada habituais ao convencional padrão acadêmico mundial.

O Darcy etnólogo, professor, ministro, vice-governador, secretário e senador tinha a intenção explícita de convencer e trazer seus leitores para a defesa de suas pautas e ideias Como ele mesmo coloca em seu livro “O Povo Brasileiro”:

Portanto, não se iluda comigo, leitor. Além de antropólogo, sou homem de fé e de partido. Faço política e faço ciência movido por razões éticas e por um fundo patriotismo. Não procure, aqui, análises isentas. Este é um livro que quer ser participante, que aspira a influir sobre as pessoas, que aspira a ajudar o Brasil a encontrar-se a si mesmo (RIBEIRO, 1995, p.17).

Suas análises sobre o processo de integração do índio na sociedade brasileira constituíram-se, juntamente com as de Roberto Cardoso de Oliveira e Eduardo Galvão, nos:

Pilares da chamada “teoria do contato interétnico”, contribuição importante e original dos pesquisadores brasileiros para os debates sobre aculturação, mudança cultural e situação colonial, que nas décadas de 40 a 70 envolveram extensamente antropólogos norte-americanos, ingleses e franceses (OLIVEIRA FILHO, 1996, p.372).

Perguntado sobre um livro que o tenha marcado, Oliveira Filho (2017) destaca os trabalhos de Darcy Ribeiro e Roberto Cardoso. Considera-os muito interessantes, diferentes entre si, além de nos ensinar bastante. Para ele, Darcy hoje se encontra muito datado, do ponto de vista da visão política e do culturalismo, pelo fato de ele estar muito ligado às concepções de tutela hoje muito malvistas pelos movimentos indígenas, pelos intelectuais que trabalham com índios e pelos pesquisadores. “Hoje, se trabalha com a iniciativa indígena, com o protagonismo, com a exegese, essa dimensão da tutela ficou como algo muito nefasto” (Idem, 2017). Já sobre Roberto, assim como ele via Darcy, ele não pensa só num livro, mas também num ensinamento. Para ele, RCO fez produções em muitos lugares e foi como o próprio entrevistado comentou quando ele morreu “um criador de instituições”, “um professor, um criador de alunos” (OLIVEIRA FILHO, 2008).

Através do conceito de fricção interétnica, cunhado e utilizado por RCO, começou-se a problematizar determinadas questões, abrindo a possibilidade de uma geração seguinte partir “da ideia de que as culturas indígenas não se perdem e que as sociedades indígenas atuam sempre na reconstituição de uma identidade diferenciada” (COHN, 2001, p.37), diferente do que propugnavam os estudos de aculturação. Estamos de acordo com Dal Poz (2003, p. 184), segundo o qual a trajetória de RCO revela exemplar persistência quanto ao foco investigativo, “direcionado aos mecanismos de transição entre duas ordens de diferentes magnitudes, a fugaz e sempre incompleta passagem do sistema indígena ao nacional”.

Chamamos este capítulo de “Áreas culturais indígenas e aculturação, transfiguração étnica e fricção interétnica – pareando monólogos em busca de um diálogo”. Partimos da hipótese de que as perspectivas de Galvão, Darcy e Roberto Cardoso de Oliveira representam contribuições relevantes às reflexões acadêmicas acerca das relações entre índios e não-índios no Brasil. Os três autores supracitados apresentam direções complementares e nos colocam questões importantíssimas não só da relação do Estado com as populações indígenas, mas também da própria produção antropológica no Brasil. O que podemos concluir a partir do material que analisamos é que os três se aproximam pela atuação indigenista; pelo estudo em comum do fenômeno do contato; por se remeterem frequentemente a matrizes teóricas minimamente semelhantes; pelo esquema aculturativo, sobretudo em Galvão e Darcy, já que em RCO, esse aparece sob forte crítica e já começa a ser abandonado; pelas citações recíprocas de

um ao outro, já que os três se utilizam de textos um do outro, seja para refutação, seja para concordância.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS<sup>65</sup>

Nesta dissertação consideramos Galvão, Darcy e RCO enquanto autores responsáveis pela consolidação dos estudos de contato interétnico no Brasil ao empreender suas marcas a estes (tanto no trabalho de campo quanto na defesa das populações tradicionais), mas também inspiradores e formadores de outros antropólogos. Um Galvão bem-humorado, mas criterioso em suas descrições etnográficas e discussões teóricas; um Darcy carismático, realizador, polêmico, pretensioso e persuasivo; e um Roberto professor e pesquisador debruçado sobre a consolidação da Antropologia nas universidades brasileiras, além de ser dado a discussões teóricas mais ulteriores em Filosofia, Antropologia e Ciências Humanas.

Opomo-nos diretamente à ideia de Viveiros de Castro (1999, p.110), segundo o qual, “a ideia de uma etnologia brasileira está na origem de uma ideologia da etnologia brasileira – uma ideologia brasileira da etnologia”. Nosso trabalho fez-se enfatizando aspectos da etnologia brasileira que lhe dão especificidade, dentre os quais “a atitude de compromisso político com a defesa dos direitos dos povos estudados” (RAMOS, 1990, p.452), principalmente. Algo que demonstramos no decorrer do nosso texto, sendo muito recorrente em toda a América Latina e não apenas no Brasil. Para Ramos (1990), as conquistas metodológicas e teóricas de Darcy, sobretudo em “Os índios e a civilização” são importantes, mas são ofuscadas pela sua habilidade discursiva de transmitir aos leitores a sensação de desespero, injustiça, desamparo e irreversibilidade do contato para os índios, que são elementos centrais em sua interpretação sobre o Brasil, Já Roberto, desloca o foco da aculturação para as relações sociais (RAMOS, 1990).

Concordamos com Santos (2017, p. 9), para quem “a trajetória de um homem nunca é apenas uma trajetória individual”, para compreendê-la é necessário lidar com projetos políticos, interesses pessoais, o acaso e as circunstâncias da época em que o sujeito viveu. Decifrar as ligações entre essas diferentes questões pode nos levar a encontrar contribuições e legados que nos mostram que “a ação que se pauta por individual, muitas vezes, só com o tempo se mostra coletiva” (SANTOS, 2017, p. 9). Assim sendo, Eduardo Galvão (1921-1976), Darcy Ribeiro (1922-1997) e Roberto Cardoso de Oliveira (1927-2006) representaram contribuições relevantes às reflexões

---

<sup>65</sup> “O fato indiscutível é que os nossos livros levam consigo e perpetuam as nossas limitações, tanto as passageiras, quanto as insanáveis” (Florestan Fernandes).

acadêmicas acerca das relações entre índios e não-índios no Brasil, além de perceberem o que as populações indígenas representam dentro da formação do imaginário e do pensamento social brasileiro. Apontamos isso a partir da análise das obras dos próprios autores publicadas no período escolhido como recorte temporal (1944-1967), sobretudo “Áreas culturais indígenas do Brasil: 1900-1959”, de 1960, de Eduardo Galvão; “Os Índios e a civilização. Integração das populações indígenas no Brasil moderno”, de 1970, de Darcy Ribeiro; e “O índio e o mundo dos brancos – uma interpretação sociológica da situação dos Tükúna”, de 1964, de Roberto Cardoso de Oliveira. Tomamos essas obras como referências centrais para a realização deste estudo, assim como as noções de “áreas culturais indígenas”, de Galvão; de “transfiguração étnica”, de Darcy; e de “fricção interétnica”, de RCO. No entanto, não nos limitamos a elas, e consideramos vários outros textos dos três autores de maneira complementar e subsidiária sempre com ênfase na questão dos estudos sobre contato interétnico.

Estamos de acordo com Debert (2004, p. 143), segundo a qual “fazer história é estabelecer marcos”. Neste sentido, consideramos que Galvão, Darcy e RCO são os nossos clássicos, na medida em que suas teorias sobre o contato entre índios e não-índios no Brasil, suas trajetórias acadêmicas e políticas (neste caso principalmente, mas não apenas Darcy) de atuação em defesa das populações indígenas que estudaram marcam decisiva e caracteristicamente a história da Antropologia do e no Brasil, sobretudo entre os anos 40 do século XX e o início do século XXI nesse caso com destaque para o mais longo dos três, Roberto Cardoso de Oliveira. Os três figuraram como notórios construtores de nossa disciplina do ponto de vista acadêmico, na prática e no posicionamento público diante da defesa de direitos de populações tradicionais ainda hoje continuamente ameaçadas (principalmente povos indígenas). Presidiram a Associação Brasileira de Antropologia (Galvão em 1963, Darcy em 1959 e RCO em 1984), passaram pelo SPI, fizeram trabalho de campo entre populações indígenas, circularam internacionalmente e contribuíram para a formação de outros antropólogos de destaque em nosso país sobretudo no caso de RCO além das próprias intersecções entre os três. Há de inédito em nosso texto, a abordagem de três etnólogos que são muito importantes mais ou menos para a Antropologia brasileira numa mesma época, mas em contextos diferentes, em princípio complementares em alguns pontos. São, acima de tudo, clássicos que merecem uma discussão ampla da parte de quem trabalha com Etnologia.

Cada um teve inserção acadêmica mais ou menos longeva e contribuiu para a institucionalização da Antropologia no Brasil. Galvão foi ligado ao museu Emílio Goeldi e deu aulas na então recém fundada Universidade de Brasília (SILVA, 2011), Darcy criou o Museu do Índio no Rio de Janeiro em 1953 (GOMES, 2000), já RCO além de participar da criação da Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional, também foi professor da Universidade de Brasília e da Universidade de Campinas (AMORIM, 2001). Os três posicionaram-se acerca da questão do indigenismo no Brasil, todos tiveram algum tipo de vínculo com o antigo SPI, Darcy mais diretamente inclusive atuando por longo tempo junto ao marechal Rondon (GOMES, 2000), Roberto Cardoso de Oliveira foi etnólogo do Museu carioca ligado a esse mesmo órgão indigenista entre 1954 e 1958 convidado pelo próprio Darcy (AMORIM, 2001), já Galvão chefiou a seção de Orientação e Assistência daquela instituição entre 1952 e 1955 (SILVA, 2011).

Encaminhamo-nos, então, à compreensão do universo histórico-intelectual enquanto antropólogos considerando as etnografias e os conceitos que estudamos a partir do confronto entre esses e as já existentes teorizações acerca desses períodos e divisões paradigmáticas (PEIRANO, 1995b) trazendo à luz alguma contribuição à história da Etnologia brasileira e dos estudos sobre contato. Sendo assim, fizemos um trabalho etnográfico não no sentido estrito da expressão, mas como coloca Peirano (2014) pela busca de obras clássicas dos autores estudados e de suas teorizações e “experiências” etnográficas. Este trabalho não é um estudo crítico que visa discutir, em termos de uma pesquisa avançada, desenvolvimentos da teoria antropológica, mas também não se reduz a uma mera descrição ou elenco histórico-descritivo.

O desenvolvimento da problematização desta dissertação faz-se em três capítulos que podem ser lidos separadamente, mas são complementares. O primeiro capítulo relacionou em termos institucionais como se deu a presença das correntes teóricas das quais fizeram parte Eduardo Galvão, Darcy Ribeiro e Roberto Cardoso de Oliveira com a Etnologia brasileira entre 1944 e 1967 considerando uma história das instituições e dos autores. O segundo capítulo relatou o desenvolvimento das ideias acerca das teorias do contato interétnico no Brasil considerando o que compreendemos como as principais ideias que nortearam as discussões sobre as relações entre índios e não-índios no Brasil e as ideias que nortearam o indigenismo oficial em nosso país durante boa parte do século XX. O terceiro capítulo esboçou as perspectivas de

construção conceitual de cada um dos autores de modo a delimitar suas diferenças e possíveis semelhanças.

Esperamos ter contribuído a partir do estudo destes autores e de seus conceitos enfatizados para o entendimento de particularidades em termos de vinculação teórica na Etnologia brasileira entre 1944 e 1967 ao termos pontuado questões como o fato de que nos anos 1940 e 1950, a pesquisa em Etnologia indígena no Brasil seguiu algumas orientações teóricas, dentre elas o estruturalismo alemão e a escola boasiana (Curt Nimuendaju, Herbert Baldus, Egon Schaden), o estrutural funcionalismo, o debate americano sobre raça e aculturação (Charles Wagley e Eduardo Galvão), o evolucionismo cultural (Darcy Ribeiro), marxismo, sociologia francesa e mexicana (Roberto Cardoso de Oliveira).

Os três autores aqui abordados estão inseridos numa perspectiva em consonância com uma preocupação sobre os destinos das populações indígenas, vista como uma constante na Etnologia Brasileira, desde Nimuendaju, Baldus e Schaden. A abordagem da “realidade nacional” por todos esses – e não apenas a indígena – permitiu-lhes, em alguma medida, “repensar os problemas colocados pelas teorias de aculturação, caracteristicamente descomprometidas com a sobrevivência das populações tribais” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1972, p. 29).

O interesse pelos problemas teóricos e práticos, decorrentes da presença do branco no horizonte indígena começou por Herbert Baldus, considerado o iniciador da Antropologia aplicada no Brasil ao não se contentar com a análise da mudança cultural como tarefa científica e insistir na necessidade de com ela fundamentar a ação indigenista. Abriu-se assim um caminho que foi trilhado daí por diante pela maioria dos que fizeram estudos sobre aculturação e assimilação do índio brasileiro. Entre esses, Eduardo Galvão, Darcy Ribeiro e Roberto Cardoso de Oliveira, autores que ampliaram bem o esquema de preocupações teóricas no sentido de fornecerem diretrizes para uma política “mais racional e eficiente” com relação aos indígenas em seu convívio com a sociedade nacional (SCHADEN, 1976). Nesse sentido, prefaciando o trabalho de Cardoso de Oliveira sobre os Terena, Darcy expressara sua crença na contribuição que a Etnologia poderia dar na formulação e na execução de uma política indigenista cientificamente orientada, com o intuito de abrir novas e melhores perspectivas de vida para as populações indígenas do Brasil, considerando aquele texto como um exemplo disso (RIBEIRO, 1976).

Consideramos também as tendências teóricas acerca do contato entre índios e não-índios entre 1944 e 1967, dando um panorama geral dessas em termos de ideias, no caso do Brasil, além de atentar para as discussões acerca do contato nas Américas, principalmente nos Memorandos sobre aculturação de 1936 e de 1955 e notavelmente na Declaração de Barbados, de 1971. Tais discussões não estão desvinculadas das feitas nos EUA, México e em outros países da América latina a esta época. Nesse sentido, é importante enfatizar que junto às construções teóricas acerca do contato na América Latina, aparece a atuação em defesa dos povos indígenas dos principais nomes da Antropologia nesse período, notavelmente no indigenismo estatal marcando a relação entre indigenismo e teoria antropológica num momento importante da história da Antropologia.

Galvão, Darcy e Roberto estiveram envolvidos nas discussões acerca do contato entre índios e não-índios travadas entre 1944 e 1967 (e para além deste período também) na América Latina. Cabe considerar o fato de que principalmente Darcy e RCO transitaram proficuamente enquanto antropólogos pela América Latina. Em seus exílios, Darcy orientou e dirigiu uma série de reformas universitárias em alguns países do continente (conforme tratamos no capítulo 1), além de lecionar em algumas dessas e proferir palestras e conferências, escrever livros e participar de congressos acerca da defesa dos povos indígenas no Brasil e na América Latina. Já Roberto teve contato com Rodolfo Stavenhagen nos anos 1960 no Rio de Janeiro, além de ter passado um período no México e ter estabelecido relações com uma série de antropólogos continentais que lecionaram e/ou estudaram nos programas de pós-graduação em que esteve à frente no Brasil, além de assinar a Declaração de San José da Costa Rica de 1981 (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1981).

Tratamos de clássicos da antropologia feita no Brasil. São exemplos de autores através dos quais os antropólogos brasileiros se identificam e se (re)-produzem, tornando possível a existência de uma comunidade de especialistas, o que os torna singulares nesse caso. Dentre as intersecções possíveis de apontar, conforme problematizado por Peirano (1992), Darcy incorporou Baldus, que foi incorporado junto com Florestan por RCO, mas entre nós o reconhecimento dessas filiações (e linhagens) é bem menos explicitado do que no caso das vinculações estrangeiras.

Oliveira Filho (2001, p. 205) considera que os antropólogos ultimamente tem lido pouco Galvão e que “recuperar os seus trabalhos e o seu exemplo pode ajudar-nos a

pensar os dilemas atuais da pesquisa etnológica”. Concordamos com autores como o próprio Darcy, segundo os quais as “áreas culturais indígenas” de Galvão são sua maior contribuição à Etnologia (OLIVEIRA FILHO, 2001, p.208). Nesse sentido, embora os estudos de aculturação já estejam superados, algo para o qual o próprio Galvão contribuiu, “as questões que ele propõe continuam a ser debatidas e engendram novas tentativas de sistematização teórica” (OLIVEIRA FILHO, 2001, p. 218).

Como disse Ianni (2007, p. 11), os escritos de Galvão retratam “uma imagem viva e original de alguns aspectos fundamentais da formação sociocultural do Brasil”, principalmente no que se refere a populações indígenas e caboclas. Bomeny (2009, p.350) atribui parte da dificuldade e mesmo resistência para reconhecer os méritos da intervenção de Darcy como intelectual e como político ao seu estilo de atuação, dando prioridade às “camadas populares como alvo de políticas públicas”. Provavelmente suas ligações com o trabalhismo “varguista”, inicialmente com João Goulart e depois com Brizola, sejam o que melhor explique sua forma de agir intelectual e em termos de filiação política peculiares. Segundo Roberto, seus quatro anos no Museu do Índio e sua transferência para o Museu Nacional, a convite de Castro Faria, e o convite de Florestan Fernandes para realizar sob sua orientação o seu doutoramento, tornaram-no “o pouco típico” antropólogo que ele foi (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1988, p. 80).

Na ELSP, Darcy recebeu uma bolsa de estudos para realizar um fichário sobre a bibliografia brasileira de interesse antropológico e sociológico, mas acabou não só catalogando como leu o material e, por haver lido este tipo de bibliografia naquele momento da sua formação, sente que se fez herdeiro deste pensamento. Já Roberto Cardoso de Oliveira foi beneficiado pelo acaso através de um encontro. No final de 1953, Darcy Ribeiro realizou uma conferência na Biblioteca Municipal em São Paulo e, como procurava então um assistente para um curso a ser oferecido no Museu do Índio, diz que encontrou em Roberto, apresentado por um amigo comum, o único capaz e inteligente para o cargo. Roberto relatou, considerou que sua formação era em Filosofia e sociologia, mas não convenceu Darcy. Roberto Cardoso de Oliveira fez a transição da Sociologia para a Antropologia, aprendendo com Darcy a lição do indigenismo e conservando de Florestan a ambição teórica (PEIRANO, 1989).

Esperamos, portanto, que nosso texto tenha contribuído com a história da formação da Antropologia no Brasil. Sabemos que a Etnologia, como todas as ciências, também se desenvolve através do conhecimento de novos fatos e pela conquista de

novas linhas de interpretação. Estando sempre sujeita às reformulações que o progresso impõe, o que não necessariamente torna obsoletos os trabalhos dos que nos precederam (SCHADEN, 1979). “No mundo de hoje, a investigação científica é indispensável para esta tarefa menos marcada por verdades absolutas, mais multifacetada e mais complexa” (DURHAM, 2006, p. 94). Para Ramos (2010, pp.25-26) não é exagero dizer que “a Etnologia indígena representa o carro-chefe da Antropologia nacional” conforme inclusive o que mostramos aqui acerca de Galvão, Darcy e Roberto “mais por razões históricas do que substantivas”, já que “mais do que qualquer outro subcampo, ela imprimiu as marcas distintivas da disciplina, constituindo-se num verdadeiro *trademark* reconhecível em “praças” nacionais e estrangeiras”.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ACÇOLINI, Grazielle. 2015. **Protestantismo à moda Terena**. Dourados, MS: Ed. UFGD.
- AMORIM, Maria Stella. 2001. **Roberto Cardoso de Oliveira**, um artífice da antropologia. Brasília: Paralelo 15 e Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior.
- ATHIAS, Renato. 2007. **A noção de identidade étnica na Antropologia Brasileira: de Roquette Pinto a Roberto Cardoso de Oliveira**. Recife: Editora Universitária da UFPE.
- BALDUS, Herbert. 1979. **Ensaio de etnologia brasileira**. 2ª Edição. São Paulo: Editora Nacional; [Brasília]: INL. (Brasiliana; v.101).
- BOMENY, Helena. 2009. “Aposta no futuro: o Brasil de Darcy Ribeiro”. In: BOTELHO, André, SCHWARCZ, Lilia Moritz (Org.). **Um enigma chamado Brasil: 29 intérpretes e um país**. São Paulo: Companhia das Letras. p. 340-351.
- CALVINO, Ítalo. 1993. **Por que ler os clássicos**. Tradução de Nelson Moulin. São Paulo: Companhia das Letras. p. 9-16.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. 1972. **O índio e o mundo dos brancos – uma interpretação sociológica da situação dos Tukúna**. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 2ª edição.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. 1976. **Do índio ao bugre: o processo de assimilação dos Terêna**. Rio de Janeiro: Francisco Alves.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. 1978a. **A sociologia do Brasil indígena**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2ª ed.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. 1978b. “Problemas e Hipóteses Relativos à Fricção Interétnica (1967)”. In: **A sociologia do Brasil indígena**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2ª Ed. p. 83-131.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. 1979. “Prefácio”. In: DA MATTA, Roberto; LARAIA, Roque de Barros. **Índios e castanheiros: a empresa extrativista e os índios no médio Tocantins**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2ª ed.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. 1981. “Os povos indígenas e os seus direitos. A Declaração de San José”. **Anuário Antropológico**, Brasília-DF, v.6 n.1.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. 1988. **A crise do indigenismo**. Campinas, Editora da Unicamp.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. 1994. “O movimento dos conceitos na Antropologia”. **Revista de Antropologia**, São Paulo, vol. 36, p.13-31.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto (org.). 1995. **Estilos de Antropologia**. Campinas: Editora da Unicamp.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. 1997. **Sobre o pensamento antropológico**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro 2ª edição.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. 2012. Entrevista com Roberto Cardoso de Oliveira. Brasília. **Ciências sociais no Brasil: diálogos com mestres e discípulos**.

- Anpocs; Líber Livro Editora. Entrevista concedida a Hélió Trindade em 2000, p.89-101.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. 2000. “O trabalho do antropólogo: olhar, ouvir, escrever”. In: CARDOSO DE OLIVEIRA, R. **O Trabalho do Antropólogo**. Brasília: Paralelo 15; São Paulo: UNESP.
- CARVALHO, Ana Clara Mansur. 2018. “Orelha do livro”. In: CRUZ, Álvaro Ricardo de Souza. **Relatório Figueiredo: genocídio brasileiro**. Rio de Janeiro: Lumen Juris.
- CASTRO FARIA, Luiz de. 1977. “Heloísa Alberto Torres (1895-1977)”. **Anuário Antropológico**, n.2, p. 328-333.
- CASTRO FARIA, Luiz de. 1991. “Egon Schaden (1913-1991)”. **Anuário Antropológico**, n.14, p. 241-255.
- CASTRO FARIA, Luiz de. 2001. Entrevista com Luiz de Castro Faria. Belém. **Conhecimento e fronteira: história da ciência na Amazônia**. Museu Paraense Emílio Goeldi. Entrevista concedida a Priscila Faulhaber, p.369-382.
- CASTRO FARIA, Luiz de. 2012. Entrevista com Luiz de Castro Faria. Brasília. **Ciências sociais no Brasil: diálogos com mestres e discípulos**. Anpocs; Líber Livro Editora. Entrevista concedida a Hélió Trindade em 2002, p.31-50.
- COELHO, Haydée Ribeiro (Org.). 1997. **Darcy Ribeiro**. Belo Horizonte: Centro de Estudos Literários da UFMG; Curso de Pós-Graduação em Letras – Estudos Literários. Série “Encontros com escritores mineiros”.
- COHN, Clarice. 2001. “Culturas em transformação – os índios e a civilização”. **São Paulo Em Perspectiva**, 15(2), p.36-42.
- CORRÊA, Mariza. 1995. “A antropologia no Brasil (1960-1980)”. In: MICELI, Sérgio (Org.). **História das Ciências Sociais no Brasil**, vol. 2. São Paulo: FAPESP/IDESP/Editora Sumaré, p.27-106.
- CORRÊA, M. 2003. **As reuniões brasileiras de antropologia: cinquenta anos (1953-2003)**. Brasília, DF: ABA.
- CORRÊA, M. 2011. “O mato & o asfalto: campos da antropologia no Brasil”. **Sociologia&Antropologia**, v.01, n.01, Rio de Janeiro, p. 209-229.
- CORRÊA, M. 2013. **Traficantes do Simbólico & Outros Ensaios sobre a História da Antropologia**. Campinas, Editora Unicamp.
- CRUZ, Álvaro Ricardo de Souza. 2018. **Relatório Figueiredo: genocídio brasileiro**. Rio de Janeiro: Lumen Juris.
- CUCHE, Denys. 1999. **A noção de cultura nas ciências sociais**. Bauru: EDUSC, 2ª edição.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. 2011. “Índios como tema do pensamento social no Brasil”. In: BOTELHO, André & SCHWARCZ, Lilia Moritz (orgs.). **Agenda brasileira: temas de uma sociedade em mudança**. São Paulo: Companhia das Letras.
- DAL POZ, J. A etnia como sistema: contato, fricção e identidade no Brasil indígena. In: **Sociedade Cultura**. vol. 6, num. 2, 2003, p.177-188.
- DAVIS, Shelton H. & MENGET, Patrick. 1981. “Povos Primitivos e Ideologias Civilizadas no Brasil”. JUNQUEIRA, Carmen & CARVALHO, Edgard de Assis (Org.). **Antropologia e indigenismo na América Latina**. São Paulo: Cortez, p.37-65.

- DEBERT, Guita Grin. 2004. “Formação e ensino”. In: TRAJANO FILHO, Wilson & RIBEIRO, Gustavo Lins (Orgs.). **O campo da antropologia no Brasil**. RJ: Contra Capa/ABA, p.143-161.
- DURÁN, Claudia Venegas. 2006. “*In Memoriam* Roberto Cardoso de Oliveira (1928-2006)”. **Revista Colombiana de Antropologia**, volumen 42, enero-diciembre, p. 371-381.
- DURHAM, Eunice. 1982. “Os problemas atuais da pesquisa antropológica no Brasil”. **Revista Paulista de Antropologia**, n.25, p. 159-174.
- DURHAM, Eunice R. 2006. “A relevância da antropologia”. In: ECKERT, Cornelia & GODOI, Emilia Pietrafesa de (Orgs.). **Homenagens: Associação brasileira de antropologia: 50 nos**. Blumenau: Nova Letra, p.85-94.
- FAULHABER, Priscila. 2011. “O Instituto de Antropologia Social (EUA, Brasil e México): um artefato da resposta antropológica ao “esforço de guerra””. **Mana**, n.17(1): p. 9- 39.
- FAULHABER, Priscila. 2016. “Curt Nimuendajú e a busca de apoio à pesquisa antropológica”. In: BARBOZA, Christina Helena da Motta (Org.). **Histórias de ciência e tecnologia no Brasil**. Rio de Janeiro: Museu de Astronomia e Ciências Afins, p.126-141.
- FAZIMENTOS. 2008. Rio de Janeiro: FUNDAR, n.6, out.
- FERNANDES, Florestan. 1975. “Tendências Teóricas da Moderna Investigação Etnológica no Brasil”. In: FERNANDES, Florestan. **A investigação etnológica no Brasil e outros ensaios**. Petrópolis: Vozes, p.119-190.
- FOUCAULT, Michel. 2011. “O que é um autor?”. In: QUEIROZ, Sônia (Org.). **O que é um autor?** Duas traduções para o português. Belo horizonte: FALÉ/UFMG, p.82-117.
- FREIRE, Carlos Augusto da Rocha (Org.). **Memória do SPI: textos, imagens e documentos sobre o Serviço de Proteção aos Índios (1910-1967)**. Rio de Janeiro: Museu do Índio – FUNAI, 2011.
- GAGLIARDI, José Mauro. 1989. **O indígena e a República**. São Paulo: HUCITEC: Editora da Universidade de São Paulo: Secretaria de Estado da Cultura.
- GALVÃO, Eduardo. 1973. **Índios do Brasil: Áreas culturais e áreas de subsistência**. UFBA – Centro Editorial e Didático, Salvador.
- GALVÃO, E. 1979a. **Encontro de Sociedades – índios e brancos no Brasil**. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- GALVÃO, E. 1979b. “Áreas Culturais Indígenas do Brasil 1900-1959”. In: GALVÃO, Eduardo. **Encontro de Sociedades – índios e brancos no Brasil**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, p.193-228.
- GALVÃO, E. 1979c. “Aculturação Indígena do Rio Negro”. In: GALVÃO, Eduardo. **Encontro de Sociedades – índios e brancos no Brasil**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, p.135-192.
- GALVÃO, E. 1979d. “Estudos sobre a aculturação dos grupos indígenas do Brasil”. In: GALVÃO, Eduardo. **Encontro de Sociedades – índios e brancos no Brasil**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, p.126-134.

- GALVÃO, E. 1979e. “Índios e brancos na Amazônia brasileira”. In: GALVÃO, Eduardo. **Encontro de Sociedades – índios e brancos no Brasil**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, p.273-290.
- GALVÃO, E. 1996. **Diários de Campo de Eduardo Galvão: Tenetehara, Kaióá e Índios do Xingu**. Organização, edição e introdução de Marco Antonio Gonçalves. Editora UFRJ; Museu do Índio – FUNAI.
- GEERTZ, Clifford. 2005. Estar lá. In: GEERTZ, Clifford. **Obras e vidas: o antropólogo como autor**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2ª Ed, p.11-39.
- GLEISER RIBEIRO, Berta. 1979. “Orelha do livro”. In: GALVÃO, Eduardo. **Encontro de Sociedades – índios e brancos no Brasil**. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- GOMES, Mércio Pereira. 2000. **Darcy Ribeiro**. São Paulo: Ícone. (Série Pensamento Americano).
- GOMES, Mércio Pereira. 2009. “Por que sou rondoniano”. **Estudos avançados**, n. 23 (65), p. 173-191.
- GONÇALVES, Marco Antonio. 1996. “Introdução”. In: GALVÃO, Eduardo. GALVÃO, Eduardo. **Diários de Campo de Eduardo Galvão: Tenetehara, Kaióá e Índios do Xingu**. Organização, edição e introdução de Marco Antonio Gonçalves. Editora UFRJ; Museu do Índio – FUNAI, p.11-23.
- GRUPIONI, Luís Donisete Benzi. 1998. **Coleções e expedições vigiadas: os etnólogos no Conselho de Fiscalização das Expedições Artísticas e Científicas no Brasil**. São Paulo: Editora Hucitec/Anpocs.
- HEREDIA, Beatriz Alasia. 2009. “Conexões: Roberto Cardoso de Oliveira e o Ensino de Antropologia na América Latina”. **Anuário Antropológico**, 2007-2008, p. 163-172.
- IANNI, Octávio. 2007. “Apresentação”. In: SILVA, Orlando Sampaio. **Eduardo Galvão: índios e caboclos**. São Paulo: Annablume, p.11-12.
- JIMENO, Myriam. 2004. “La vocación crítica de la antropología latinoamericana”. **Maguaré**, n.18, p.33-58.
- JUNQUEIRA, Carmen e CARVALHO, Edgard de Assis. 1981. “Introdução”. In: JUNQUEIRA, Carmen e CARVALHO, Edgard de Assis (Orgs.). **Antropologia e indigenismo na América Latina**. São Paulo: Cortez, p.5-6.
- LARAIA, Roque de Barros. 1992. “A comunidade de origem”. In: CORRÊA, Mariza. **Roberto Cardoso de Oliveira**. Campinas: IFCH/UNICAMP.
- LARAIA, Roque de Barros. 2001. Entrevista com Roque de Barros Laraia. Belém. **Conhecimento e fronteira: história da ciência na Amazônia**. Museu Paraense Emílio Goeldi. Entrevista concedida a Priscila Faulhaber, p.501-511.
- LARAIA, Roque de Barros. 2011. “Eduardo Galvão, 20 anos depois”. In: MAGALHÃES, Sônia; SILVEIRA, Isolda; SANTOS, Antônio Maria (org.). **Encontro de Antropologia: homenagem a Eduardo Galvão**. Manaus: EDUA/MPEG, p.67-71.
- LARAIA, Roque de Barros. 2014. “Os primórdios da antropologia brasileira (1900-1979)”. Revista **aceno**, Cuiabá, v. 1, n. 1, p. 10-22, jan.-jul.
- LEITÃO, Wilma Marques (Org.). 2017. **Legados de Charles Wagley na Amazônia**. Belém: EditAEDI.

- LEONARD, Linda Schierse. 1976. **Identidade, etnia e estrutura social**. São Paulo: Pioneira, Biblioteca pioneira de ciências sociais. Sociologia.
- LEVINHO, José Carlos. 2011. “Apresentação do Diretor do Museu do Índio”. In: FREIRE, Carlos Augusto da Rocha (Org.). **Memória do SPI: textos, imagens e documentos sobre o Serviço de Proteção aos Índios (1910-1967)**. Rio de Janeiro: Museu do Índio – FUNAI, p.9.
- LIMA, Antonio Carlos de Souza. 1987. “Sobre indigenismo, autoritarismo e nacionalidade: considerações sobre a constituição do discurso e da prática da ‘proteção fraternal’ no Brasil”. In: OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de (org.). **Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil**. Rio de Janeiro: Marco Zero: Ed. UFRJ, pp.149-204.
- MAGALHÃES, Sônia; SILVEIRA, Isolda; SANTOS, Antônio Maria (org.). 2011. **Encontro de Antropologia: homenagem a Eduardo Galvão**. Manaus: EDUA/MPEG.
- MATTOS, André Luís Lopes Borges de. 2007. **Darcy Ribeiro: uma trajetória (1944-1982)**. Campinas, SP: [s.n.]. Doutorado em Ciências Sociais, Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.
- MATTOS, André Luís Lopes Borges de. 2010. **Darcy Ribeiro e a antropologia no Brasil (1944-1956)**. Trabalho apresentado na 26ª Reunião Brasileira de Antropologia. Porto Seguro, Bahia, Brasil.
- MAUÉS, Raimundo Heraldo. 2011. “Memória da Antropologia da Amazônia ou como fazer ciência no ‘Paraíso dos Etnólogos’”. In: MAGALHÃES, Sônia; SILVEIRA, Isolda; SANTOS, Antônio Maria (org.). **Encontro de Antropologia: homenagem a Eduardo Galvão**. Manaus: EDUA/MPEG, p. 72-103.
- MELATTI, Julio Cezar. 2007. **A antropologia no Brasil: um roteiro**. Brasília: Fundação Universidade de Brasília.
- MELATTI, Julio Cezar. 2011. «Áreas Etnográficas da América Indígena. Por que áreas etnográficas?». In: <http://www.juliomelatti.pro.br/> Acesso em 29/01/2018
- MENEZES, Maria Lúcia Pires. 2000. **Parque Indígena do Xingu: a construção de um território estatal**. Campinas, SP: Editora da Unicamp; São Paulo: Imprensa Oficial.
- MIGLIEVICH-RIBEIRO, Adelia Maria. 2011. “Darcy Ribeiro e o enigma Brasil: um exercício de descolonização epistemológica”. **Sociedade e Estado**, vol. 26, n.2, maio/agosto, p. 23-49.
- MOONEN, Frans. 1988. **Antropologia aplicada**. São Paulo: Ática. (Série Princípios).
- MOREIRA NETO, Carlos de Araújo. 2008 [2005]. “O mar de fracassos e o orgulho de trabalhar com os índios” - Entrevista com Carlos de Araújo Moreira Neto. Rio de Janeiro. **FAZIMENTOS**. FUNDAR, n.6, pp.38-42, out. Entrevista concedida a Isabel Heringer.
- OLIVEIRA, Bernadete Castro. 2012. **Pensando com Darcy Ribeiro**. Guararema, SP: Escola Nacional Florestan Fernandes.
- OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. 1988. **“O nosso governo”: os Ticuna e o regime tutelar**. São Paulo: Marco Zero.

- OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. 1996. "A paixão de um intelectual-ator". In: **Carta. Falas. Reflexões. Memórias**. Brasília: Gabinete do Senador Darcy Ribeiro, nº 16. (Informe de distribuição restrita do Senador Darcy Ribeiro), p. 371-374.
- OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. 1998. "Uma etnologia dos "índios misturados"? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais". **Mana: Estudos de Antropologia Social**, 4/1, p. 47-77.
- OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de (org.). 1998a. **Indigenismo e Territorialização: Poderes, Rotinas e Saberes Coloniais no Brasil Contemporâneo**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria.
- OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. 1999. "O ofício do etnógrafo e a responsabilidade social do cientista". **Ensaio em antropologia histórica**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, p.211-263.
- OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. 2001. "Galvão e os estudos de aculturação no Brasil: ou 'Santo de casa também pode fazer milagres'". In: FAULHABER, Priscila & TOLEDO, Peter Mann (coord.). **Conhecimento e fronteira: história da ciência na Amazônia**. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi. (Coleção Alexandre Rodrigues Ferreira), p.205-221.
- OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. 2002. "Os índios e a civilização". In: MOTA, Lourenço Dantas (Org.). **Introdução ao Brasil. Um banquete no trópico**. (Vol.2), p.403-422.
- OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. 2003. O efeito "Túnel do Tempo" e a suposta inautenticidade dos índios atuais. **Sociedade & Cultura**, v. 6, n. 2, p. 167-175. Goiânia, jul.dez.
- OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de & FREIRE, Carlos Augusto da Rocha. 2006. **A Presença Indígena na Formação do Brasil**. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional.
- OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. 2008. "Um semeador da antropologia. Os antropólogos como nativos e seus ritos". **Mana**, vol.14 no.2, out., Rio de Janeiro.
- OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. 2012. "A configuração da etnologia no Brasil". **Ciências e fronteiras**. 1ed.: v. 1, p. 75-83.
- OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. 2015. "Prólogo". In: BENZA, Alban. **Después de Lévi-Strauss**. Por una antropología de escala humana. Una conversación con Bertrand Richard. México: FCE, p.9-25.
- OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. 2017. Entrevista com João Pacheco de Oliveira Filho. Rio de Janeiro, CPDOC/FGV. 2h30min. **Projeto Memória das Ciências Sociais no Brasil**. Entrevista concedida a Celso Castro. In: <https://cpdoc.fgv.br/cientistassociais/joaopacheco> Acesso em 05/10/2018.
- OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de & LIMA, Antonio Carlos de Souza. 1981. "Os muitos fôlegos do indigenismo". **Anuário Antropológico**, v.6, n.1, p.277-290.
- PEREIRA, João Baptista Borges. 1994. "Emílio Willems e Egon Schaden na história da Antropologia". **Estudos Avançados**, v.8, n.22, São Paulo.

- PEIRANO, Mariza. 1989. “Artimanhas do Acaso”. **Anuário Antropológico**, n.14, p. 9-21.
- PEIRANO, Mariza. 1991. “Por um pluralismo renovado”. In: BOMENY, Helena & BIRMAN, Patrícia (Org.). **As assim chamadas ciências sociais: formação do cientista social no Brasil**. Rio de Janeiro: IFCH/UERJ/Relume-Dumará, p.43-51.
- PEIRANO, M. 1992. “Os antropólogos e suas linhagens”. In: CORRÊA, Mariza. **Roberto Cardoso de Oliveira**. Campinas: IFCH/UNICAMP, p.31-45.
- PEIRANO, M. 1995a. “Desterrados e Exilados: Antropologia no Brasil e na Índia”. In: CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto (org.). **Estilos de Antropologia**. Campinas: Editora da Unicamp, p. 13-30.
- PEIRANO, M. 1995b. **A favor da etnografia**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.
- PEIRANO, M. 2000. “A antropologia como ciência social no Brasil”. **Etnográfica**, Vol. IV (2), p. 219-232.
- PEIRANO, M. 2006a. “Onde está a antropologia?” In: **A teoria vivida: e outros ensaios de antropologia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, p.15-36.
- PEIRANO, M. 2006b. “A antropologia *at home*” In: **A teoria vivida: e outros ensaios de antropologia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, p.37-52.
- PEIRANO, M. 2014. “Etnografia não é método”. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 20, n. 42, p. 377-391, jul./dez.
- RAMOS, Alcida Rita. 1990. “Ethnology Brazilian Style”. **Cultural Anthropology**, Vol. 5, n. 4, p. 452-472.
- RAMOS, A. R. 2010. Revisitando a etnologia à brasileira. In: C. B. Martins; L. F. D. Duarte (Orgs.). **Horizontes das ciências sociais no Brasil: antropologia**. São Paulo: ANPOCS, p. 25-49.
- RIBEIRO, Carla Teresa Ventura. 2010. **Escola do Contato: a teoria antropológica nas políticas públicas indigenistas do Brasil**. Lisboa: Universidade de Lisboa. 84p. (Mestrado em Antropologia Social e Cultural) – Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Lisboa.
- RIBEIRO, Darcy. 1958. “Cândido Mariano da Silva Rondon”. **Revista de Antropologia**, vol.6, n.2, p.97-103.
- RIBEIRO, Darcy. 1962. **A Política Indigenista Brasileira**. Rio de Janeiro: Ministério da Agricultura/ Serviço de Informação Agrícola.
- RIBEIRO, Darcy. 1970 [1969]. **As Américas e a civilização: processo de formação e causas do desenvolvimento desigual dos povos americanos**. Etapas da evolução sócio-cultural. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1ª edição brasileira.
- RIBEIRO, Darcy. 1976. “Prefácio à primeira edição”. In: CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **Do índio ao bugre: o processo de assimilação dos Terêna**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, p.13-16.
- RIBEIRO, Darcy. 1979a. “Prefácio”. In: GALVÃO, Eduardo. **Encontro de Sociedades – índios e brancos no Brasil**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, p.11-15.
- RIBEIRO, Darcy. 1979b. “Sobre o óbvio”. **Ensaio insólitos**. Porto Alegre: LPM, p.11-23.

- RIBEIRO, Darcy. 1982 [1970]. **Os índios e a civilização**. Integração das populações indígenas no Brasil moderno. (Série de Estudos de Antropologia da Civilização). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 4ª edição brasileira.
- RIBEIRO, Darcy. 1987 [1968]. **O processo civilizatório**: estudos de antropologia da civilização. Etapas da evolução sócio-cultural. Petrópolis: Editora Vozes, 9ª edição brasileira.
- RIBEIRO, Darcy. 1994. Entrevista com Darcy Ribeiro. Entrevista concedida a Luís Donisete Benzi Grupioni e Maria Denise Fajardo Pereira. São Paulo: 1991. **Cadernos de Campo**, São Paulo, n.4, p.103-123. Entrevista concedida a Luís Donisete Benzi Grupioni e Maria Denise Fajardo Pereira.
- RIBEIRO, Darcy. 1995. **O povo brasileiro: evolução e o sentido do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras.
- RIBEIRO, Darcy. 1996. **Diários índios**: os Urubus-Kaapor. São Paulo: Companhia das Letras.
- RIBEIRO, Darcy. 1997a. **Confissões**. São Paulo: Companhia das Letras.
- RIBEIRO, Darcy. 1997b. Entrevista com Darcy Ribeiro. Porto Alegre. **Horizontes Antropológicos**, ano 3, n. 7, p. 158-200, nov. Entrevista concedida a Luís Donisete Benzi Grupioni e Maria Denise Fajardo Grupioni.
- RIBEIRO, Darcy. 2005. “Manoel Bomfim, Antropólogo” (prefácio). In: BOMFIM, Manoel. **América Latina**: Males de origem. Rio de Janeiro: Topbooks, p.11-22.
- RIBEIRO, Darcy. 2007a. **Darcy Ribeiro** – Encontros. Apresentação de Guilherme Zarvos. Rio de Janeiro: Beco do Azougue (Série Encontros).
- RIBEIRO, Darcy. 2007b. Sobre o desaparecimento dos indígenas. Entrevista com Darcy Ribeiro. [S.L.]. Entrevista inédita concedida a Heinz Sontag. In: RIBEIRO, Darcy. **Darcy Ribeiro** – Encontros. Apresentação de Guilherme Zarvos. Rio de Janeiro: Beco do Azougue. Realizada em 1969. Série Encontros. p. 50-77.
- RIBEIRO, Darcy. 2008. “Primeira Fala ao Senado”. In: FERRAZ, Isa Grinspum (Org.). **Utopia Brasil**. São Paulo: Hedra. p.75-96.
- RIBEIRO, Darcy. 2017. **Cândido Mariano da Silva Rondon**. São Paulo: Global.
- RIBEIRO, Gustavo Lins. 2006. “Pós-imperialismo, antropologias mundiais e a tensão provincianismo metropolitano/cosmopolitismo provinciano”. In: ECKERT, Cornelia & GODOI, Emilia Pietrafesa de (Orgs.). **Homenagens: Associação brasileira de antropologia**: 50 anos. Blumenau: Nova Letra. p.107-113.
- RODRIGUES, Adélia de Oliveira. 2001. Entrevista com Adélia de Oliveira Rodrigues. Belém. Entrevista concedida a Priscila Faulhaber. **Conhecimento e fronteira: história da ciência na Amazônia**. Museu Paraense Emílio Goeldi. p. 535-545.
- RUBEN, Guillermo Raul. 1992. “A teoria da identidade na antropologia: um exercício de etnografia do pensamento moderno”. In: CORRÊA, Mariza. **Roberto Cardoso de Oliveira**. Campinas: IFCH/UNICAMP. p. 79-97.
- SANTOS, Rita Cássia Melo. 2017. “Caminhos da Antropologia no Brasil”. LEITÃO, Wilma Marques (Org.). **Legados de Charles Wagley na Amazônia**. Belém: EditAEDI. p. 9-11.

- SCHADEN, Egon. 1969. **Aculturação Indígena: ensaio sobre fatores e tendências da mudança cultural de tribos indígenas em contato com o mundo dos brancos**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.
- SCHADEN, Egon. 1976. “O estudo atual das culturas indígenas (Introdução)”. In: SCHADEN, Egon. **Leituras de Etnologia Brasileira**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, Coleção Biblioteca Universitária, volume 7. p. 3-20.
- SCHADEN, Egon. 1979. “Apresentação à 2ª Edição”. In: BALDUS, Herbert. **Ensaio de etnologia brasileira**. São Paulo: Editora Nacional; [Brasília]: INL, 2ª Edição. p. IX-XI.
- SCHADEN, Egon. 1982. “Os Primeiros Tempos da Antropologia em São Paulo”. **Anuário Antropológico**, n.7, p. 251-258.
- SCHWARCZ, Lilia Moritz; BOTELHO, André. 2011. Simpósio: cinco questões sobre o pensamento social brasileiro. In: **Lua Nova. Revista de cultura e política**. São Paulo: CEDEC, n. 82, p.139-159.
- SELL, Carlos Eduardo & MARTINS, Carlos Benedito (Orgs.). 2017. **Teoria Sociológica Contemporânea**. São Paulo: SBS/Annablume, 1ª Ed. p.17-18.
- SILVA, Benedicto (Coordenação Geral). 1986. **DICIONÁRIO de Ciências Sociais**. Rio de Janeiro: Instituto de Documentação e Editora da Fundação Getúlio Vargas, vol.1.
- SILVA, Orlando Sampaio. 1992. “Herbert Baldus: Vida e Obra. Introdução ao Indigenismo de um Americanista Teuto-Brasileiro”. **Rev. do Museu de Arqueologia e Etnologia**. S. Paulo, n.2, p. 91-114.
- SILVA, Orlando Sampaio. 2000. “O Antropólogo Herbert Baldus”. **Revista de Antropologia**, São Paulo, USP, v.43, n.2, p.23-79.
- SILVA, Orlando Sampaio. 2007. **Eduardo Galvão: índios e caboclos**. São Paulo: Annablume.
- SILVA, Orlando Sampaio. 2011. “Eduardo Galvão e o ensino e a pesquisa em Antropologia Social”. In: MAGALHÃES, Sônia; SILVEIRA, Isolda; SANTOS, Antônio Maria (org.). **Encontro de Antropologia: homenagem a Eduardo Galvão**. Manaus: EDUA/MPEG. p. 41-51.
- STARLING, Heloisa Murgel. 2018. “Prefácio”. In: CRUZ, Álvaro Ricardo de Souza. 2018. **Relatório Figueiredo: genocídio brasileiro**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, p. IX-XIII.
- TEIXEIRA, Carla Costa; LIMA, Antonio Carlos de Souza. 2010. A Antropologia da Administração e da Governança no Brasil: Área Temática ou Ponto de Dispersão? In: MARTINS, C. B.; DUARTE, L. F. D. (Orgs.). **Horizontes das ciências sociais no Brasil: antropologia**. São Paulo: ANPOCS. p. 51-95.
- VASCONCELLOS, Gilberto Felisberto. 2010. “Darcy Ribeiro: as várias peles de um só corpo”. **Revista brasileira**, fase VII, ano XVII, outubro-novembro-dezembro, n.65, p. 187-198.
- VASCONCELLOS, Gilberto Felisberto. 2015. **Darcy Ribeiro: a razão iracunda**. Florianópolis: Ed. da UFSC.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1999. “Etnologia brasileira”. In: MICELLI, Sérgio (Org.). **O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)**. São Paulo: Sumaré; Anpocs; Capes. p. 109-223.

## **OUTRAS FONTES**

DARCY Ribeiro: o guerreiro sonhador. Direção e Produção de Fernando Barbosa Lima Sobrinho. [S.l.]: FBL Criação e Produção, 2007. 1DVD (58min). Série Os grandes brasileiros.

PENSANDO com Darcy Ribeiro. Direção de Fernanda Kalume e Produção da Fundar (Fundação Darcy Ribeiro). [S.l.]: Fundar, 2012. 1 DVD (52min). Série Realidade Brasileira.

OS TERENA e outros temas. A antropologia de Roberto Cardoso de Oliveira. Realização de Gabriel O. Alvarez e Produção Editorial da Associação Brasileira de Antropologia (ABA), Brasília: 2008. 1 DVD (73min).

**APÊNDICE**

FICHA DE ORIENTAÇÃO
1. FONTE:
2. EDUARDO GALVÃO (EG)
3. DARCY RIBEIRO (DR)
4. ROBERTO CARDOSO DE OLIVEIRA (RCO)
5. ANTROPOLOGIA BRASILEIRA: FATOS, PRÁTICAS E SABERES – MÉTODOS E INSTITUCIONALIZAÇÃO
6. ETNOLOGIA
7. SPI/FUNAI/ INDIGENISMO
8. TEORIAS DO CONTATO INTERÉTNICO
9. INFLUENCIADOS POR
10. INFLUENCIADORES DE
11. MUSEUS
12. ABA
14. ALGUMA OUTRA BIBLIOGRAFIA INTERESSANTE