

ANTROPOLOGIA DOS BRASILEIROS: REFLEXÕES SOBRE AS FORMAS E FUNÇÕES DA ANTROPOLOGIA INDÍGENA A PARTIR DA OBRA DE DARCY RIBEIRO

NATIELE ROSA DE OLIVEIRA¹

IFMG, BRASIL

<https://orcid.org/0000-0002-3799-2707>

RESUMO: Neste artigo, percorrerei um conjunto de textos públicos e privados do antropólogo Darcy Ribeiro, produzidos e divulgados entre as décadas de 1960 e 1990, procurando analisar o debate em torno de perspectivas teórico-metodológicas para a antropologia indígena, e sobre as formas e funções que esta deveria assumir no contexto brasileiro, a partir de sua proposta de criação de uma “antropologia dos brasileiros”. Buscarei demonstrar como o autor se valeu de elementos de sua própria trajetória política e intelectual para legitimar sua proposta e como ela esteve fortemente ancorada em sua Teoria do Brasil e em sua busca pela construção de um discurso sobre o “povo brasileiro”. Por fim, proponho algumas problematizações acerca do modo como sua perspectiva de análise cristalizou uma percepção sobre a condição indígena, bem como sobre os possíveis efeitos políticos, sociais e epistêmicos de suas abordagens em relação a esses povos.

PALAVRAS-CHAVE: Antropologia indígena; Darcy Ribeiro; Estudos de antropologia da civilização.

ABSTRACT: This article analyzes some Darcy Ribeiro's anthropologist texts, written between 1960's and 1990's seeking to problematize the theoretical and methodological discussion on indigenous anthropology made around his project for an anthropology of Brazilians. I will try to demonstrate how the author used elements from his own political and intellectual trajectory to legitimize his analytical proposal and also how his project was connected to his Theory of Brazil. I also propose some analyzes of the way in which his perspective created a perception about the indigenous condition and also about the possible political, social and epistemic effects of his approach.

KEYWORDS: Darcy Ribeiro; Indigenous anthropology; Darcy Ribeiro's Civilization Anthropology Studies.

¹ Doutora em história pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Professora efetiva do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Minas Gerais (IFMG) - campus Ouro Preto.

Introdução

Os estudos sobre os povos indígenas há muito se fazem presentes na historiografia, nas Ciências Sociais e em diversas outras áreas do conhecimento que buscaram e vêm buscando, cada uma a seu modo e a partir das questões colocadas por seu tempo, formas de compreender aspectos fundamentais acerca das experiências desses sujeitos. Nos últimos anos, esses estudos têm passado por significativas renovações, sobretudo com a inserção de pesquisadores indígenas nas universidades e outras instâncias de produção do conhecimento que vem colocando em questão premissas epistêmicas, teórico-metodológicas outrora cristalizadas, em uma tentativa de estabelecer um diálogo mais simétrico com as comunidades estudadas e suas formas próprias de produção de conhecimento, levando em consideração, de forma efetiva, a particularidade de suas cosmo percepções.

No campo da antropologia, tanto em âmbito nacional quanto internacional, inúmeras são as questões e paradigmas historicamente colocados sobre as diretrizes epistêmicas mais ou menos apropriadas para guiar os estudos acerca dos povos indígenas. Não é intenção desta análise, e tampouco seria possível, esmiuçar aqui toda essa discussão. Por ora, o que me interessa destacar é que esse debate nos informa sobre a intrínseca ligação existente entre aquilo que entendemos como a função ou finalidade primordial de nossos estudos e as escolhas teórico-metodológicas que os orientam.

Sendo assim, proponho neste artigo uma problematização deste debate a partir de um recorte específico, qual seja, a partir das análises trazidas em algumas das obras do antropólogo Darcy Ribeiro e as discussões por elas suscitadas. Abordar a obra de Ribeiro é, ao mesmo tempo, relevante e desafiador, haja vista o percurso multifacetado do autor, que transitou entre a carreira acadêmica e a política de Estado, estabelecendo, ele mesmo, uma relação indissociável entre essas duas tarefas, conforme argumentarei a seguir.

No interior das Ciências Sociais, o trabalho de Darcy Ribeiro foi uma referência importante para campo do indigenismo, contribuindo para pautar, inclusive, as políticas públicas impetradas pelo Estado brasileiro em relação aos povos indígenas (OLIVEIRA, 2022). Segundo Eduardo Viveiros de Castro (1999), a obra de Ribeiro, sobretudo com o livro *Os índios e a civilização* e a teoria da transfiguração étnica nele desenvolvida, sobre a qual falarei melhor a seguir, teria fornecido elementos relevantes para os estudos do que se convencionou chamar de “etnologia do contato interétnico”, comumente descrita como aquela mais dedicada aos estudos das interações dos grupos indígenas com a sociedade envolvente. Ao passo que, a etnologia clássica, seria aquela mais preocupada com “as dimensões internas dos povos indígenas” (VIVEIROS DE CASTRO, 1999, p.111).

A menção a esta contraposição entre o que seriam essas duas vertentes da antropologia indígena interessa aqui não para categorizar a obra de Darcy Ribeiro e de outros antropólogos dentro de uma pretensa corrente de análise, mas, sim, para destacar o modo como o debate em torno dessas perspectivas antropológicas colocou em questão qual seria a função

mais ou menos adequada a ser exercida pela antropologia indígena no Brasil e, mais ainda, qual delas traria maior ou menor grau de comprometimento com os problemas vivenciados pelos povos indígenas no interior do Estado brasileiro.

Neste sentido, percorrerei, ao longo deste texto, um conjunto de escritos públicos e privados de Darcy Ribeiro, produzidos e divulgados entre as décadas de 1960 e 1990, procurando demonstrar como esse debate surge no trabalho do autor a partir de sua proposta de criação de uma “antropologia dos brasileiros”. Buscarei argumentar como seu projeto antropológico suscitou questões teórico-metodológicas importantes sobre a antropologia indígena e sobre as formas e funções que esta deveria assumir no contexto brasileiro. Tentarei demonstrar, ainda, como o autor se valeu de elementos de sua própria trajetória política e intelectual para legitimar sua proposta e como ela esteve fortemente ancorada em sua Teoria do Brasil e em sua busca pela construção de um discurso sobre o “povo brasileiro”. Por fim, proponho algumas problematizações acerca do modo como sua perspectiva de análise cristalizou uma percepção sobre a condição indígena, bem como sobre os possíveis efeitos políticos, sociais e epistêmicos de suas abordagens em relação a esses povos.

A construção de uma antropologia dos brasileiros

No prefácio da primeira edição de *Os índios e a civilização*, quinto volume do conjunto de *Estudos de antropologia da civilização*, série de seis livros publicados por Darcy Ribeiro entre 1968 e 1995², e o mais explicitamente dedicado à análise das populações indígenas, o antropólogo define a própria obra como um empreendimento que atende a “duas lealdades: fidelidade aos padrões de trabalho científico e um profundo vínculo humano com os índios do Brasil” (RIBEIRO, 2017, p.19). Escrita em Montevideu, durante seu exílio, e datada de setembro de 1968, a primeira apresentação de *Os índios* remete à ideia construída e reafirmada posteriormente pelo autor sobre sua série, a de que ela se compõe de obras bipartidas entre seu esforço acadêmico-científico e seus anseios políticos.

Em relação a essa publicação, aliás, alguns críticos da obra de Ribeiro afirmam o que entendem como uma dissonância entre ela e os demais volumes da série de *Estudos de antropologia da civilização*, argumentando que a temática do livro seria muito distinta daquilo que constituiu a discussão realizada pelo autor nos demais títulos do conjunto. A este respeito, o antropólogo João Pacheco de Oliveira (2020) afirma que uma leitura mais fértil de *Os índios e a civilização* seria não o reportar a uma unidade do trabalho de Darcy Ribeiro, mas referenciá-lo no contexto do debate indigenista dos anos 1950.

A análise aqui realizada, porém, propõe outro olhar para esta questão, uma vez que, minha hipótese fundamental, é a de que é possível observar

² A série é composta pelos livros: *O processo civilizatório* (1968), *As Américas e a civilização* (1969), *Os índios e a civilização* (1970), *O Dilema da América Latina*, (1971), *Os brasileiros – teoria do Brasil* (1978) e *O povo brasileiro – a formação e o sentido do Brasil* (1995).

OLIVEIRA, Natiele Rosa De. Antropologia dos brasileiros: reflexões sobre as formas e funções da antropologia indígena a partir da obra de Darcy Ribeiro. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 18, n. 3, p. 1-28, set./dez. 2024.

que toda a interpretação elaborada pelo autor no livro está profundamente referenciada por sua “Teoria do Brasil” e, portanto, diretamente conectada aos demais volumes da série de *Estudos* e a seu propósito de construir, por meio dela, o que ele denominou como a “antropologia dos brasileiros”. Ademais, se a obra pode e deve ser lida em conexão com o contexto do debate indigenista dos anos 1950 é igualmente inegável e representativo que houve um propósito claro com sua reedição em 1970 e, mais ainda, com sua inserção deliberada em um conjunto mais amplo de trabalhos³.

A este respeito, ao rememorar sua trajetória em seu autobiográfico *Confissões* (1997), Darcy Ribeiro fala com entusiasmo sobre sua vivência na Escola de Sociologia e Política de São Paulo, onde foi estudar em 1942, ingressando, segundo sua própria definição, na “primeira geração de cientistas sociais brasileiros profissionalizados e com formação universitária específica” (RIBEIRO, 1997, p.120). Na narrativa memorialística, o autor afirma que se via dividido entre suas “duas almas”, a de estudante e a de “ativista tarefeiro”. Assim, destaca Ribeiro:

Projetando o meu futuro, me via em certas horas como revolucionário profissional que seria presença dominante na revolução brasileira, uma espécie de Robespierre, por seu brilhantismo intelectual, por sua energia combativa e por seu destino de mártir guilhotinado. Eu queria isso tudo, até a guilhotina. Também me via com igual desenvoltura como cientista que faria a antropologia dos brasileiros (RIBEIRO, 1997, p.127).

A construção de sua autoimagem como a de um intelectual dividido entre o que seria um compromisso científico e a luta política foi marca constante das narrativas do autor sobre suas próprias obras e seu próprio percurso. Ela foi, aliás, mobilizada com afincos por Ribeiro como argumento de autoridade para legitimar seus escritos e suas análises interpretativas. O que pretendo ressaltar agora é o modo como o autor construiu um discurso no qual afirma ter fundido essas duas consciências em seus *Estudos de antropologia da civilização*, fazendo ecoar na série o que ele denomina como “antropologia dialética”, ou a “antropologia dos brasileiros”, conforme descreveu no trecho de *Confissões* acima destacado. Essa ideia aparece tanto nos textos publicados de Darcy Ribeiro quanto em sua documentação privada.

Em 1971, enquanto preparava o quinto volume do conjunto, o livro *Os brasileiros: teoria do Brasil*, o autor conta, em carta enviada para Florestan Fernandes, que pretendia fazer da obra uma contribuição para o que denominava como uma “Teoria Crítica da Cultura”, que seria, em suas palavras:

³ Para melhor corroborar nosso argumento, é importante ressaltar que foi Darcy Ribeiro quem criou a denominação *Estudos de antropologia da civilização*, assim como foi o próprio autor quem arrolou as obras que seriam incluídas na série.

OLIVEIRA, Natiele Rosa De. Antropologia dos brasileiros: reflexões sobre as formas e funções da antropologia indígena a partir da obra de Darcy Ribeiro. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 18, n. 3, p. 1-28, set./dez. 2024.

Uma sistematização tanto da abordagem que desenvolvi como professor de antropologia e como pesquisador de campo, como da autocrítica posterior resultante do esforço de fundir minhas duas consciências que jamais se haviam enfrentado: a do cientista capaz de escrever trabalhos rigorosos sobre temas mais ou menos irrelevantes; e a do político cuja compreensão do mundo, cujos valores, não valiam mais que as de um discutidor de café (...). Creio que essa dupla consciência é a condição mesma da consciência alienada da maioria dos cientistas sociais latino-americanos (...). Todos os que despertamos para isso estamos desafiados a, ou bem matar a consciência científica artificiosa, fútil e impotente para abraçar o marxismo tal como existe como uma teoria que, apesar dos pesares, é mais consequente e mais útil na orientação da luta político-revolucionária e da reconstrução nacional de sociedades pós-revolucionárias; ou bem buscar o caminho mais penoso e temerário que eu chamo de a fusão das duas consciências (RIBEIRO, 1971).

A narrativa de Ribeiro aponta para um caminho que leva a crer que o intelectual completo, ideal, seria aquele que conseguisse fundir essas duas consciências. Caminho penoso, adverte, mas necessário se o que se pretende é mobilizar o conhecimento acadêmico-científico como ação política no sentido da transformação social. Como não é difícil supor, o autor afirma que ele próprio teria buscado alcançar tal feito, diferenciando, assim, seu trabalho do de outros cientistas sociais de sua geração.

Segundo sua própria descrição, duas marcas importantes de seu percurso formativo faziam-se presentes em seu trabalho. Uma delas, residiria na especificidade de sua experiência pessoal que lhe permitiu “passar da condição de agitador esquerdista aos vinte anos; à de pesquisador profissional, dos vinte aos trinta; e desta à de político em ação, dos trinta aos quarenta” (RIBEIRO, 2009, p.96), vivências estas que teriam lhe deixado a herança de “duas consciências distintas que buscavam desconhecer-se” (RIBEIRO, 2009, p.96). Parte desta consciência, descreve Ribeiro, “informava minha visão do Brasil como problema, inspirada num marxismo larvar” (RIBEIRO, 2009, p.96). A outra funcionaria, conforme sua descrição, como orientadora de sua “atividade científica fundada numa suposta objetividade e num pretendido rigor metodológico” (RIBEIRO, 2009, p.96). Embora possam parecer antagônicas, o autor afirma ter conseguido fundir esta dupla consciência o que lhe permitia, “dar opiniões e atuar como cidadão com base nos esquemas conceituais esquerdistas em voga e escrever artigos e livros de antropologia com base numa ideologia cientificista” (RIBEIRO, 2009, p.96).

Em um capítulo intitulado “antropologando”, parte integrante de seu autobiográfico *Testemunho*, Darcy Ribeiro descreve com precisão a diferença entre o que era, em sua visão, uma “antropologia de direita” e uma “antropologia de esquerda” (RIBEIRO, 2009, p.68). A primeira seria aquela “identificada com a ordem social vigente”, enquanto a segunda seria “descontente com o mundo que aí está e predisposta a transformá-lo”

(RIBEIRO, 2009, p.68). Este último projeto é por ele definido como uma antropologia dialética, “comprometida com o destino humano, que indaga os efeitos sociais dos estudos que empreende e os coloca a serviço dos povos que focaliza” (RIBEIRO, 2009, p.72).

Nesta construção discursiva, Ribeiro fala tanto de seu descontentamento teórico com as Ciências Sociais acadêmica, tida por ele como pouco engajada com um projeto de transformações sociais concretas, quanto com o marxismo dogmatizado, afirmando ser preciso dessacralizar os textos de Marx que, por terem sido escritos há tempos, não poderiam se manter sempre atuais. O autor constrói, assim, a ideia de um caminho do meio entre esses dois polos, apontando para seus *Estudos de antropologia da civilização* como um esforço de materialização deste ideal.

Neste sentido, na descrição de Ribeiro, seu conjunto teria como objetivo o estudo das “formações econômico-sociais e sua sucessão no tempo, pela análise das formas que assumiram nas Américas” (RIBEIRO, 2009, p.70), buscando identificar na história do continente americano o registro daquilo que tipifica como etapas da evolução cultural, tema do primeiro volume da série de *Estudos, O processo civilizatório*.

De acordo com Darcy Ribeiro, a coletânea de *Estudos* tinha por objetivo empreender, ainda, uma análise comparativa das configurações histórico-culturais que se registraram nas Américas, buscando explicações para o desenvolvimento desigual dos povos americanos, uma análise das formas de estratificação social na América Latina e das estruturas de poder que lhe são correspondentes, bem como o “exame crítico das construções ideológicas através das quais se vem construindo nossas culturas e dos obstáculos que se impõem à elaboração de uma consciência crítica” (RIBEIRO, 2009, p.71). Assim, para o autor, a antropologia dialética, por ele criada e materializada em sua série, se aproximaria do materialismo histórico por ser a expressão de uma ciência que busca ter “uma atitude de franca participação na vida social” (RIBEIRO, 2009, p.72).

Interessa-me ressaltar que, neste procedimento de construção de um discurso sobre seu próprio trabalho, Darcy Ribeiro cria sua autoimagem como a de um intelectual singular, heterodoxo, que embora busque situar sua obra em um espectro político “de esquerda”, não se vincula ao que se convencionou chamar de marxismo, apesar de, ao mesmo tempo, buscar se aproximar do que entende por materialismo histórico. Mas o que seria, afinal, esta antropologia tão singular à qual o autor afirma se vincular? Proponho, a seguir, analisar como Ribeiro a define, como a situa em elementos de sua própria trajetória e como mobiliza certas tradições intelectuais e políticas para referendá-la.

A antropologia, os povos indígenas e o “povo brasileiro”

Ao narrar seu percurso formativo na Escola de Sociologia e Política de São Paulo, iniciado em 1942, Darcy Ribeiro afirma que seus “mestres” foram alguns dos “pais fundadores das Ciências Sociais modernas no Brasil” (RIBEIRO, 1997, p.120). Em relação à antropologia, em particular, o autor dá

especial atenção a nomes que, segundo sua definição, se destacaram por seus estudos acerca do “processo de edificação do povo brasileiro” (RIBEIRO, 1997, p.121), com ênfase na análise de nossas heranças africanas e indígenas. Neste sentido, Ribeiro referenda figuras como Roquette Pinto, a quem denomina como o “mais completo antropólogo brasileiro do passado” (RIBEIRO, 1997, p.121), ressaltando sua ligação com Rondon e os estudos acerca dos povos indígenas resultantes desta parceria⁴.

O autor destaca ainda o trabalho de intelectuais por ele definidos como “pensadores brasileiros que foram antropólogos sem saber” (RIBEIRO, 1997, p.121), colocando nesta tipologia aqueles que se dedicaram ao estudo das relações étnico-raciais, pelo viés da mestiçagem. Assim, legítimas produções como as de Capistrano de Abreu - “que pensando fazer História, por vezes fez antropologia da melhor” (RIBEIRO, 1997, p.121) - e de Gilberto Freyre.

O elogio de Darcy Ribeiro a Freyre, aliás, chama atenção por dois aspectos principais. O primeiro está relacionado com a ligação que ele estabelece entre o autor de *Casa Grande e Senzala* e os demais autores por ele mencionados, visto que a valoração da obra de Freyre se referenda em sua abordagem étnico-racial. Disto, destaco que, para Ribeiro, os grandes intérpretes do Brasil foram, fundamentalmente, aqueles que se esforçaram por compreender nossa formação por meio deste viés. Assim, o autor valida, a seu modo, o discurso da conjunção das três raças fundadoras do povo brasileiro, lugar comum destas narrativas sobre a nacionalidade (BRESCIANI, 2001).

Deste modo, Darcy Ribeiro diferencia este esforço interpretativo de síntese sobre a formação nacional de estudos mais verticalizados produzidos por outros cientistas sociais, denominados por ele como “bibliografia infecunda” (RIBEIRO, 1997, p.121). Além disto, o elogio de Ribeiro a Freyre se vincula a outra bandeira levantada pelo autor que foi a de sua suposta “independência intelectual”. Gilberto Freyre teria méritos, portanto, não apenas pelo caráter de sua obra e por se fazer “herdeiro de todos os brasileiros que se esforçaram por nos compreender” (RIBEIRO, 1997, p.121), mas também por ter, na avaliação de Ribeiro, se mantido desvinculado de “estrangeirismos” não tendo “se colonizado culturalmente” (RIBEIRO, 1997, p.122). Em sua defesa a Freyre, o autor destaca:

Será por essa independência intelectual e por essa criatividade admirável que Gilberto Freyre e Josué de Castro são detestados pela mediocridade? Servil e infecunda, ela não perdoa o saber, o brilho e o êxito. Observe-se que não falo aqui de afinidades e consonâncias com teses enunciadas antes. Falo de algo mais relevante, que é o perseguimento do esforço coletivo de ir construindo, geração após geração, cada qual como pode, o edifício do autoconhecimento nacional (RIBEIRO, 1997, p.122).

⁴ Darcy Ribeiro destaca o estudo de Roquette Pinto sobre os indígenas Nambikwara, do norte do Mato Grosso. OLIVEIRA, Natiele Rosa De. Antropologia dos brasileiros: reflexões sobre as formas e funções da antropologia indígena a partir da obra de Darcy Ribeiro. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 18, n. 3, p. 1-28, set./dez. 2024.

Assim, fica subentendida a não adesão plena de Ribeiro às interpretações de Gilberto Freyre, mas sua admiração pelo que entende ter sido seu esforço e autonomia intelectual na tarefa de compreender o Brasil.

Outra questão interessante desta caracterização feita por Darcy Ribeiro é o papel que atribui à antropologia mediante a missão de analisar a formação do Brasil e criar meios para transformá-la. Isso porque, na visão do autor, esta tarefa passava essencialmente pela compreensão de nossa formação humana, do “povo”, o que era entendido por ele como um trabalho fundamentalmente antropológico. Neste sentido, chegamos aqui ao ponto de conexão estabelecido por Ribeiro entre o estudo dos povos indígenas, a tarefa de teorizar o Brasil e o desejo de transformar nossa situação político-social.

Novamente, observamos este aspecto na construção das memórias do autor acerca de sua formação. Em *Confissões*, Ribeiro afirma que seu melhor professor na Escola de Sociologia de São Paulo foi Herbert Baldus, “poeta prussiano e etnólogo apaixonado por nossos índios” (RIBEIRO, 1997, p.125). O autor afirma que aprendeu com Baldus o ideal científico de “estudar a natureza humana pela observação dos modos de ser, de viver e de pensar dos índios do Brasil” (RIBEIRO, 1997, p.126), ou seja, toda a valoração que faz do trabalho de Baldus está associada ao que teria sido sua ligação e interesse pela questão indígena.

De modo análogo, Ribeiro confere especial destaque às aulas de História do Brasil com Sérgio Buarque de Holanda, ressaltando como principal ponto positivo a demonstração do conhecimento de Holanda sobre os “índios”. Assim, o autor vai se conectando a estes grandes nomes, mas sempre buscando destacar a vinculação destes com o que considerava fundamental, isto é, o estudo das minorias étnicas, em especial dos indígenas, tendo em vista analisar a “formação do povo brasileiro”.

Nota-se também como Darcy Ribeiro se conecta à ideia de narrativas totalizantes, de síntese, que produziriam a imagem de um Brasil uno, homogêneo, que, não obstante as visíveis diferenças de raça e classe, seria passível de transformar-se em uma nação igualitária em todos os níveis. O problema aqui, conforme destacarei melhor adiante, reside nos parâmetros desta homogeneização, que operou, diversas vezes, pela via do branqueamento e da ocidentalização, ainda que o autor tenha buscado defender o que entendia ser um discurso não colonizado.

Segundo Darcy Ribeiro, sua vivência em São Paulo lhe proporcionou o contato com um cenário intelectual fértil, bastante distinto do “ambiente tacanho de Minas” (RIBEIRO, 1997, p.126). Contudo, o autor afirma ter percebido, aos poucos, que havia também na erudição da Escola de Sociologia e Política um aspecto alienador, do qual teria sido salvo “graças ao Partidão” (RIBEIRO, 1997, p.127). “Apesar de todo o dogmatismo stalinista que imperava então, os comunistas atiçaram meu fervor utópico, fazendo ver a realidade brasileira como a base de um projeto de criação de uma sociedade solidária” (RIBEIRO, 1997, p.127).

Ao mesmo tempo, Ribeiro reforça que não lhe agradava a ideia de abraçar totalmente o engajamento partidário, “deixando isso de sociologia para trás, a fim de realmente militar pela revolução” (RIBEIRO, 1997, p.127).

Assim, mais uma vez, é possível perceber como o autor entrecruza seu esforço interpretativo, enquanto cientista social, sobre a situação do Brasil e da América Latina com seu engajamento político institucional, buscando a fusão de suas “duas almas”, caminho que ele acreditava ser o mais fecundo.

Deste modo, Darcy Ribeiro ressalta como sua vinculação com o marxismo, sua convivência com os comunistas, com os quais teria aprendido “a ser responsável pelo destino humano” (RIBEIRO, 1997, p.82), e sua ligação com a dura experiência da perseguição político-ideológica se somaram à sua formação acadêmica, fazendo-lhe ter um olhar diferente para as Ciências Sociais. “Acho muito legítimo estudar qualquer tema só movido pelo desejo de saber” (RIBEIRO, 1997, p.128), destaca Ribeiro. Contudo, acrescenta o autor, “o que desejo assinalar aqui é o caráter alienador de uma escolástica científica que fechava nossos olhos para o contexto circundante, nos desatrelava do ativismo político para fazer de nós futuras eminências intelectuais e acadêmicas” (RIBEIRO, 1997, p.128).

Em outro trecho de uma das cartas enviadas por Ribeiro a Florestan Fernandes durante o exílio, o autor afirma que o resultado da fusão destas “duas consciências” resultaria na “superação do academicismo das diversas antropologias adjetivadas e o particularismo das diversas Ciências Sociais”, gerando, assim:

Uma ciência geral do fenômeno humano, capaz de operar como um denominador comum que sirva de base para a construção de subteorias dos fenômenos sociais, políticos, econômicos etc... e, por outra parte, como uma superação do marxismo tal como existe, seja na forma exegética francesa, seja na forma escolástica dos soviéticos, ambas convertidas em sacralizações do texto de Marx, cada vez mais cegas para a realidade circundante e mais impotentes como diretrizes da revolução. O resultado será uma antropologia nova que, embora absorvendo o que continua vivo no pensamento de Marx, não terá porque ser marxista, assim como nenhum físico se considera einsteiniano ou newtoniano. Em outras palavras, faria de Marx um capítulo da história das ciências sociais (RIBEIRO, 1971).

Neste sentido, continua Ribeiro: “em lugar dessa contrafação colonialista e débil mental que é chamada Antropologia Aplicada, tentarei contribuir a uma Antropologia Prática” (RIBEIRO, 1971 [grifo do autor]). Os temas privilegiados por esta antropologia seriam, segundo sua descrição:

Alienação, como estudo das crises que as sociedades humanas enfrentaram nas várias transfigurações que experimentaram.

A educação, entendida como uma prática de transmissão da cultura que pode ser politicamente intencionalizada.

A revolução, como reordenação nacional da sociedade e como reconstrução socialista (RIBEIRO, 1971).

Assim, Darcy Ribeiro vai construindo sua autoimagem como a de um intelectual engajado na missão de “interpretar” o Brasil por meio desta nova antropologia e fornecer aos brasileiros uma narrativa que os ajude nesta tarefa, tida por ele como revolucionária, de transformação da sociedade nacional.

Segundo Eduardo Viveiros de Castro (2011), o tipo de análise praticada por Darcy Ribeiro e alguns de seus interlocutores trouxe importantes contribuições para um maior entendimento dos processos de sujeição dos indígenas pelas sociedades invasoras, tendo seus representantes, muitas vezes, desempenhado um papel de destaque na defesa dos índios no Brasil. Para o autor, por meio de sua obra e sua atuação, Ribeiro foi “um dos grandes responsáveis por uma maior conscientização das camadas urbanas e das elites dirigentes do país quanto à causa indígena” (VIVEIROS DE CASTRO, 2011, p.118), sobretudo no contexto dos anos 1960 e 1970.

Neste sentido, aliás, é importante destacar que o trabalho de Darcy Ribeiro chama atenção para um aspecto fundamental, qual seja, a necessidade de nos atentarmos para as condições estruturais de opressão às quais os indígenas são submetidos, o que não se pode perder de vista, ainda que se façam estudos menos generalistas sobre esses povos. Contudo, conforme pondera Viveiros de Castro, muitas das análises empreendidas pelo autor, ao se voltarem para os indígenas única e exclusivamente a partir do olhar e da perspectiva da sociedade nacional, acabaram por apreender o “índio” a partir do olhar objetivante do Estado, criando, assim, uma abordagem que via os povos nativos apenas a partir do que seriam suas contribuições à cultura nacional “ou seu papel de símbolo – passado ou perene – dos processos de sujeição político-econômica que se exprimiriam de modo mais “moderno” na dinâmica da luta de classes de nosso capitalismo autoritário” (VIVEIROS DE CASTRO, 2011, p.137).

Neste quadro, a questão indígena passou a ser pensada sob a ótica da “questão racial” e de classe, se vinculando também à emergente “teoria da dependência”, que foi fortemente apropriada nas análises sobre a situação brasileira e latino-americana nas primeiras décadas da segunda metade do século XX. Neste sentido, as análises empreendidas sobre os indígenas se vinculariam com as discussões da época sobre a troca desigual, o colonialismo “interno”, as “formas de transição” ao capitalismo etc. Para Viveiros de Castro, este tipo de interpretação amplamente difundida pela obra de Darcy Ribeiro se deve a dois componentes teóricos principais: sua adesão aos “esquemas grandiosos do neo-evolucionismo americano, complementado por certa inclinação marxista”, e a inserção, realizada por ele, da “problemática indígena redefinida nos quadros das “teorias do Brasil” formuladas na década de 30” (VIVEIROS DE CASTRO, 2011, p.132).

A visão de Darcy Ribeiro sobre qual seria essencialmente o papel da antropologia, sobretudo em relação ao estudo dos povos indígenas, e o lugar que atribuiu a si mesmo nesta tarefa lhe rendeu alguns debates acalorados com colegas acadêmicos. Em 1979, o autor concedeu uma provocativa entrevista para o número 12 da revista *Encontros com a Civilização Brasileira*. Intitulada “Antropologia ou a teoria do bombardeio de Berlim”, a fala do

autor ocasionou um debate aberto com o antropólogo Roberto da Matta e com outros colegas do Museu Nacional.

Na entrevista, concedida a Edilson Martins, Darcy Ribeiro faz críticas ao trabalho produzido pela equipe do Museu Nacional à época, afirmando que estes não estariam verdadeiramente interessados em compreender os “índios brasileiros”, mas, sim, em ilustrar, a partir dos exemplos de nossos nativos, as obras “de qualquer Lévi-Strauss, de qualquer teórico boboca francês ou norte-americano”, usando “teorias da moda que amanhã não existirão mais” (RIBEIRO, 1979, p.93).

As declarações de Darcy Ribeiro renderam reações desgostosas por parte de membros da equipe do Museu Nacional. A mais conhecida delas, por ter sido publicada na forma de uma carta aberta, foi a do antropólogo Roberto da Matta (1979). Em meio a críticas quanto ao tom acusatório utilizado por Darcy Ribeiro em sua entrevista, Da Matta aponta que o próprio autor teria reproduzido, a seu modo, ideias estrangeiras, mais especificamente os “esquemas mecânicos” de Leslie White e os “esquemas evolucionistas Vitorianos, tão populares quanto enganados, da antropologia norte-americana da década de 50” (DA MATTA, 1979), como os de Julian Steward.

Segundo Roberto da Matta, todo o esquema teórico que ancora a categoria de *revoluções tecnológicas* desenvolvidas por Ribeiro na série de *Estudos*, sobre a qual falarei adiante, seria oriundo da noção de “energia per capita” de White. Em uma crítica a este modelo, o antropólogo afirma se tratar de uma definição simplista e evolucionista, que tipifica os grupos humanos “do mais simples ao mais complexo, do mais atrasado ao mais adiantado, do mais primitivo (como nossos índios) aos civilizados (os indigenistas)” (DA MATTA, 1979).

O antropólogo do Museu Nacional questiona ainda o que considera uma interpretação equivocada de Ribeiro acerca dos estudos sobre família e parentesco entre comunidades indígenas, afirmando que não são temas escolhidos ao acaso, tampouco porque se é “reacionário e acadêmico”. Ao contrário, justifica, esse enfoque aconteceria nas pesquisas por serem estes os elos fundamentais a partir dos quais estes povos constituem sua experiência no mundo. Sendo assim, ao renegar esta temática, defende Da Matta, o pesquisador incorreria no erro de buscar compreender o índio a partir de um repertório que não cabe a estes grupos. Neste sentido, afirma o autor em contraposição à perspectiva de Darcy Ribeiro: “o entendimento do índio em sociedade, em suas condições históricas singulares, é muito mais importante do que falar de um índio genérico e universal” (DA MATTA, 1979).

No mesmo ano, Ribeiro escreveu uma nova carta aberta em resposta aos apontamentos feitos por Roberto da Matta. Nela, o autor se justifica afirmando que suas críticas originais tinham por objetivo despertar a comunidade acadêmica para a construção daquilo que ele denominava como “uma antropologia descolonizada”, que efetivamente ajudasse o Brasil na superação de suas mazelas históricas (RIBEIRO, 1979). Ainda no texto endereçado a Da Matta, o autor afirma que “cada um deve estudar o que quiser”, inclusive os “frescos, as putas e os marginais” (RIBEIRO, 1979). Contudo, ressalta Ribeiro, caberia ao Museu Nacional a tarefa de contribuir

para que a “menina brasileira” rompa com uma imagem dos índios que “vê nos filmes de faroeste” (RIBEIRO, 1979). Em tom de autodefesa, o autor destaca que as críticas que faz à instituição não são no intuito de atacá-la, mas, ao contrário, se devem ao apreço que tem por ela, ao reconhecimento de sua importância e a seu desejo de que o Museu produza uma antropologia mais atrelada à “temática brasileira” (RIBEIRO, 1979).

As afirmações de Ribeiro incitam questões importantes para esta análise e que reforçam os argumentos apresentados até aqui. O primeiro deles diz respeito à já mencionada disputa em torno daquilo que seria mais ou menos legítimo a ser estudado pela antropologia, que, de acordo com o discurso de Ribeiro, deveria se dedicar ao que ele intitula como a “temática brasileira”. Este ponto é interessante, pois pode-se observar que há neste discurso do autor uma circunscrição fechada do que seria este tema. Em outras palavras, o que se chama de “temática brasileira” é uma antropologia feita a partir de um olhar do Estado nacional e, mais ainda, que tem por finalidade a criação de um projeto de Estado unificado e homogeneizado, no qual os indígenas apareceriam como um de seus componentes.

Portanto, o que Ribeiro apresenta como o grande objetivo a ser alcançado por meio deste trabalho intelectual quase missionário, pautado no paradigma de construção de uma “antropologia dos brasileiros”, era, na verdade, o ideal de formação de uma nação mestiça, o que, conforme argumentarei a seguir, trouxe questões problemáticas acerca do modo como o autor concebeu a condição indígena.

A antropologia dos brasileiros e a transitoriedade da condição indígena

O primeiro livro da coletânea de *Estudos de antropologia da civilização*, intitulado *O processo civilizatório*, aborda, como sugere seu subtítulo, as transformações pelas quais as sociedades humanas passaram ao longo do tempo. O propósito do livro, segundo Darcy Ribeiro, era o de criar uma grande teoria da história (RIBEIRO, 1995, p.13), com o objetivo de fornecer um suporte analítico para compreender a formação dos “povos americanos” e, em especial, do “povo brasileiro”.

A grande categoria interpretativa mobilizada por Darcy Ribeiro na obra é a de *revoluções tecnológicas*, mencionada por Roberto da Matta (1979) em seu debate com o autor. Ribeiro a utiliza para designar o processo por meio do qual as alterações tecnológicas de uma sociedade promovem modificações qualitativas nos seus “modos de ser”, desdobrando distintos *processos civilizatórios* que propagariam seus efeitos em diferentes contextos. Tais processos, que determinam o desenvolvimento das sociedades humanas, são sintetizados pelo que o autor chama de *evolução sociocultural*, isto é, as mudanças nos modos de ser e de viver dos grupos humanos que os conduzem de uma formação sociocultural a outra (RIBEIRO, 1975).

A escolha por construir o que chama de um esquema interpretativo próprio, ou “uma tipologia para classificar diversos contingentes que se

conjugaram para formar as sociedades nacionais americanas de hoje” (RIBEIRO, 1975), é justificada pelo autor em função do que seria a inadequação dos “esquemas evolutivos clássicos”, incapazes de dar conta da especificidade da situação do continente. Afinal de contas, questiona Ribeiro:

Como classificar, uns em relação aos outros, os povos indígenas que variavam desde altas civilizações até hordas pré-agrícolas e que reagiram à conquista segundo o grau de desenvolvimento que haviam alcançado? Como situar, em relação àqueles povos e aos europeus, os africanos desgarrados de grupos em distintos graus de desenvolvimento para serem trasladados à América como mão-de-obra escrava? Como classificar os europeus que regeram a conquista? (...) Finalmente, como classificar e relacionar as sociedades nacionais americanas por seu grau de incorporação aos modos de vida da civilização agrário-mercantil e, já agora, da civilização industrial? (RIBEIRO, 1975, p.2-3).

Por meio da análise destas primeiras considerações do autor no livro, é possível levantar alguns questionamentos importantes. O primeiro deles refere-se à reiteração constante da ideia de que era necessário “classificar” os diferentes aspectos constitutivos da formação do continente americano. Esta será uma marca decisiva da narrativa construída por ele na série de *Estudos* (OLIVEIRA, 2022). Um segundo ponto emblemático de sua análise diz respeito, justamente, a como Ribeiro insere os povos americanos nas tipologias por ele criadas, sobretudo os indígenas.

Neste sentido, um dos aspectos que emerge de seu discurso é a construção do sujeito indígena a partir de uma perspectiva de estágios evolutivos, passível de ser transformada. Mais do que isso, a narrativa de Ribeiro aponta para a constatação de que, dado o curso inexorável da história, a condição indígena não apenas poderia mudar, mas, inevitavelmente, se alteraria em uma escala de “progresso”.

Ao abordar o princípio teórico fundamental do primeiro volume de sua série, *O processo civilizatório*, Ribeiro afirma que “a história das sociedades humanas nos últimos dez milênios pode ser explicada em termos de uma sucessão de revoluções tecnológicas e de processos civilizatórios” (RIBEIRO, 1975, p.19), que alteraram, paulatinamente, os modos de ser dos grupos sociais. Neste sentido, na visão do autor, as sociedades humanas poderiam ser classificadas em diferentes categorias “de acordo com o grau de eficácia que alcançaram no domínio da natureza” (RIBEIRO, 1975, p.22), fenômeno por ele denominado como *evolução sociocultural* (RIBEIRO, 1975, p.29).

Acerca das perspectivas de categorização das sociedades humanas no interior de sua tipologia da *evolução sociocultural*, Ribeiro argumenta sobre a possibilidade de coexistência de grupos sociais “classificáveis” em diferentes etapas evolutivas em um mesmo espaço-tempo. Para exemplificar sua premissa, o autor menciona o caso de sociedades tribais que convivem no interior de sociedades industriais e afirma:

As relações entre estas formações defasadas conduz, frequentemente, a situações ambíguas em que uma sociedade apresenta, ao mesmo tempo, traços correspondentes a 'momentos' evolutivos muito distanciados. Este é o caso, por exemplo, dos índios Xavante recém pacificados, que utilizavam instrumentos de metal. Ou de implantação das indústrias modernas em áreas de populações atrasadas na história (RIBEIRO, 1975, p.32).

O primeiro ponto a ser destacado desta análise do autor diz respeito ao modo como seu discurso aponta para o que seria uma espécie de incompatibilidade entre a relação de grupos indígenas com elementos da indústria moderna – como os Xavante – e sua condição de indianidade. Este tipo de construção, bastante latente no senso comum ainda hoje, leva a crer que o indígena munido de determinados elementos da vida material civilizada seria um “índio menos puro” ou, para dizer de modo mais claro, “menos índio”. Isso se dá em função de uma pressuposição idílica, que cristaliza um ideal de indígena aprisionado no tempo, cujas formas de elaboração da vida, acredita-se, deveriam permanecer inalteradas ao longo da história. No caso do discurso formulado por Darcy Ribeiro, o cerne da questão reside na concepção de que o sujeito indígena é determinado fundamentalmente em função de sua relação com a técnica e com as condições de produção da vida material.

Neste sentido, ao definir o sujeito indígena única e exclusivamente a partir dessa perspectiva, o discurso de Darcy Ribeiro acaba por desconsiderar a complexidade dos modos de experienciar o mundo elaborados por estes povos, que não se resume apenas às dinâmicas de produção da vida material, mas a toda uma gama de saberes, memórias, histórias e conexões compartilhadas e recriadas ao longo do tempo que, por isso mesmo, não devem ser pensadas como transitórias, no sentido de serem apenas um caminho para um ponto de chegada previamente determinado – como sua tipologia das etapas da evolução sociocultural pressupõe.

Outros dois conceitos centrais da análise realizada pelo autor são os de *aceleração evolutiva* e *atualização histórica*, constituindo-se como as grandes chaves interpretativas por ele utilizadas para explicar os fatores que levariam ao “desenvolvimento desigual dos povos americanos”. Ambos se repetem ao longo dos volumes da série de *Estudos*, mas é na primeira publicação, *O processo civilizatório*, que as categorias são inicialmente apresentadas por Ribeiro.

A *aceleração evolutiva*, na definição do autor, designa o fenômeno por meio do qual as sociedades renovam autonomamente seu sistema produtivo, isto é, sem que isso decorra de um processo de subjugação, como um movimento de colonização. Assim, um grupo humano que passa por um processo de *aceleração evolutiva* migra de uma formação sociocultural a outra, sem com isso se tornar dependente de uma *etnia nacional* ou de uma *macroetnia*, tornando-se “povos que existem para si mesmos” (RIBEIRO, 1975, p.44).

De modo distinto, a *atualização ou incorporação histórica* indicaria a dinâmica por meio da qual os povos “historicamente atrasados” são compulsoriamente incorporados em sistemas produtivos mais evoluídos tecnologicamente, gerando perda de sua autonomia ou mesmo destruição de sua unidade étnica. A característica fundamental do processo de *atualização histórica*, seria, portanto, sua “modernização reflexa” (RIBEIRO, 1975, p.45) e a criação de uma sociedade economicamente dependente de outras. Esta ideia será o centro da definição trazida por Darcy Ribeiro para o “subdesenvolvimento” do Brasil e dos países latino-americanos.

Por ora, interessa-me destacar que, por meio destes dois conceitos, Darcy Ribeiro desdobrará toda a sua análise e classificação dos povos existentes no continente americano. Com base nesta tipologia, o autor argumentava que buscava romper com uma visão de história que colocava os “povos dependentes” como sobreviventes de etapas pretéritas da evolução humana, conferindo, assim, às sociedades mais desenvolvidas a qualidade de término do processo evolutivo. Portanto, Ribeiro parece reivindicar o reconhecimento de uma dinâmica própria para o processo histórico de formação dos países latino-americanos, afirmando sua busca por romper com conceitos clássicos das teorias marxistas - como o de feudalismo - que só seriam aplicados no contexto europeu.

Porém, a dubiedade de seu discurso reside no fato de que, embora se negue a adotar uma escala de desenvolvimento que coloca os países europeus como ápices do progresso humano, o autor não deixou de reiterar um modelo evolutivo que era essencialmente baseado em um aparato teórico europeu e norte-americano. Neste sentido, o autor acabou por criar, a seu modo, uma escala evolutiva que, se não colocava os europeus como fim último da evolução humana, previa, ainda assim, uma progressão teleológica dos países americanos – incluindo dos povos indígenas.

Para reforçar este argumento, podemos nos remeter à descrição feita por Darcy Ribeiro em *O processo civilizatório* do fenômeno por ele designado como *estagnação cultural*. Segundo a explicação do autor:

naquilo que nos importa para o estudo geral do processo civilizatório, é suficiente registrar que estas sociedades de culturas estagnadas correspondem a povos que ainda estão à margem de alguns ciclos do processo, mas serão fatalmente atingidas por eles e, afinal, conscritas para se atualizarem historicamente” (RIBEIRO, 1975, p.48).

Outra noção similar é a de *regressão sociocultural*, que teria como um de seus fatores explicativos o “impacto de uma sociedade de alto nível sobre povos mais atrasados em que estes conseguem sobreviver pelo recuo” sendo, contudo, “compelidos a acoitar-se em áreas inóspitas” (RIBEIRO, 1975, p.48). Ou seja, segundo Ribeiro, isto é o que teria ocorrido com os povos nativos do continente americano a partir do avanço dos europeus sobre seus territórios.

As passagens e noções mencionadas acima reiteram a questão da ambiguidade presente no discurso de Darcy Ribeiro, em que, ao mesmo

tempo que afirma a busca pela ruptura com um modelo eurocêntrico e colonialista de desenvolvimento humano, reforça a ideia de que haveria uma marcha histórica inexorável, com um sentido previamente traçado e na qual os povos seriam “fatalmente” incorporados, segundo sua própria descrição.

Ou seja, seguindo o fio desta interpretação, subentende-se que há uma força propulsora que, cedo ou tarde, levaria as sociedades humanas a passarem por um inevitável processo de transformação em uma escala progressiva, que poderia se dar por meio de uma *aceleração evolutiva*, dentro da qual os grupos poderiam “evoluir” em seus próprios termos e em seu próprio ritmo, se tornando autônomos, ou por meio de uma *atualização histórica*, em que seriam incorporados por sociedades mais desenvolvidas, gerando perda de sua autonomia étnica, econômica etc.

Em relação aos povos indígenas, o desdobramento lógico de sua análise é o de que estes, de um modo ou de outro, iriam “evoluir”. Resta saber se seria por meio de um processo de *aceleração evolutiva* ou por meio de um processo de *atualização histórica*. Como o primeiro era o mais desejável, visto que garantiria a autonomia do grupo, o que Ribeiro defendia e previa, portanto, era que os “índios brasileiros” deveriam ser protegidos para que pudessem passar, em seu próprio ritmo, por um processo evolutivo sem que fossem subjugados. Mas a perspectiva era de que este processo iria, em algum momento, acontecer.

A ideia de transitoriedade da condição indígena teve impacto direto não apenas na perspectiva antropológica de Darcy Ribeiro acerca do estudo desses povos, mas também em relação ao modo como elaborou suas percepções sobre o indigenismo oficial. A seu modo, o autor não deixou de reverberar o que Antônio Carlos de Souza Lima (1987) denominou como paradigma da “Proteção Fraternal” do indigenismo brasileiro, baseado em um discurso missionário que evocava qualidades como “idoneidade moral, vontade firme, conhecimentos técnicos, amor à causa” (SOUZA LIMA, 1987, p.191).

No interior deste projeto, os indígenas eram situados como povos originários da nação, pretendendo-se, “mais que protegê-los, incorporá-los sob a tutela e hegemonia dos ocidentais” (SOUZA LIMA, 1987, p.191). O princípio basilar dessa perspectiva era a de que, se o destino dos indígenas era se tornarem *outros*, o papel do Estado era protegê-los nesse processo, compreendendo que, em algum momento, ele se concretizaria.

Foi argumentando nesta linha que Darcy Ribeiro afirmou em *Os índios e a civilização* que um dos papéis do SPI em relação às populações indígenas seria “assisti-las no processo de aculturação, para evitar mudanças violentas que poderiam traumatizar a vida tribal, pela impossibilidade de exercer os padrões tradicionais, quando novas motivações ainda não se desenvolveram para substituí-los” (RIBEIRO 2017, p.182). Esta fala do autor é bastante elucidativa de sua percepção acerca da transitoriedade da condição indígena.

Uma vez que os sujeitos indígenas eram, essencialmente, definidos com base em sua relação com a técnica e os modos de produção da vida material, era esperado que, com o passar do tempo e o inevitável curso do progresso tecnológico, previsto nas etapas da evolução sociocultural de Ribeiro, surgissem “motivações” capazes de impelir o “índio” a mudanças em

suas formas de vida. Ou seja, não há uma compreensão de que as formas de existência experimentadas pelos povos indígenas não se resumem a uma vida “tribal” e a um suposto modo de produção “arcaico”.

Curiosamente, Ribeiro chega a fazer uma crítica explícita, em *Os índios e a civilização*, àqueles que “só podem admitir o índio como um futuro não índio” (RIBEIRO, 2017, p. 173), afirmando que estes devem “compreender que a assimilação depende menos de uma política indigenista que das condições de vida da população total do país” (RIBEIRO, 2017, p.173). Em seguida, argumenta o autor:

Uma vez vivos [os índios], progredindo sua aculturação, é de se esperar que se integrem na sociedade nacional ou até mesmo nela se dissolvam, na medida em que houver vantagem de viver a vida das populações rurais brasileiras. Hoje, ao menos, não existem estes atrativos (...). Quando o lavrador gozar de maior amparo, for dono da terra que trabalha e libertar-se das condições de exploração em que hoje estiola, estará alcançada uma das condições básicas para a assimilação do índio já aculturado (RIBEIRO, 2017, p.172-173).

Nota-se, por seu discurso, que embora o antropólogo critique a ideia de conceber a condição indígena como transitória, ele pressupõe que, sob as condições corretas e “vantajosas”, é possível vislumbrar a “assimilação” do “índio” como uma possibilidade, que se torna, nestes termos, um projeto aceitável e, quiçá, desejável.

Dentro desta linha interpretativa do autor, o conceito *transfiguração étnica*, desenvolvido em *Os índios e a civilização*, teve uma importância fundamental. Darcy Ribeiro o utiliza para designar o processo por meio do qual “as populações tribais que se defrontam com sociedades nacionais” (RIBEIRO, 2017, p.27), passam por “sucessivas alterações em seu substrato biológico, em sua cultura e em suas formas de relação com a sociedade envolvente” (RIBEIRO, 2017, p.27), sem, contudo, serem assimiladas por esta. Em outras palavras, o processo de transfiguração étnica buscaria demonstrar como o “índio” perderia sua autonomia e singularidade étnica no contato com a civilização moderna, mas mantendo-se intimamente conectado ao sentimento de pertença ao que seria uma identidade indígena.

Partindo da perspectiva de olhar para os povos indígenas a partir de seu contato com a sociedade nacional, Ribeiro cria uma tipologia para classificar os grupos viventes no território do país baseada, segundo sua descrição, no:

comportamento dos grupos indígenas brasileiros na primeira metade do século XX, quanto ao modo e ao ritmo de conservação, descaracterização ou desaparecimento de suas línguas e culturas e das próprias tribos como entidades étnicas diferenciadas umas das outras, e quanto à etnia nacional (RIBEIRO, 2017, p.200).

Assim, os indígenas são categorizados em cinco grupos, construídos de acordo com o que seria o grau de “integração” de cada um deles à sociedade envolvente.

A primeira tipologia é a dos *índios isolados*, descritos como aqueles que vivem em zonas ainda não alcançadas pela sociedade brasileira. O segundo grupo seria os que se encontram em *contato intermitente*, isto é, que viviam em regiões que começavam a ser ocupadas “pelas frentes de expansão da sociedade nacional”, sendo fator fundamental para a determinação “de seu destino” o valor das terras que ocupavam, de acordo com o critério dos “civilizados”. Nas palavras de Ribeiro, tratava-se de povos indígenas que “mantinham certa autonomia cultural, provendo suas necessidades pelos processos tradicionais, mas que já haviam adquirido necessidades cuja satisfação só era possível através de relações econômicas com os civilizados” (RIBEIRO, 2017, p.206).

Os indígenas em *contato permanente* seriam os que já possuíam grande contato com os civilizados, tendo perdido grande parte de sua “autonomia cultural”. Conservavam, porém, os “costumes tradicionais compatíveis com sua nova condição, conquanto estes mesmos já se apresentassem profundamente modificados pelos efeitos cumulativos das compulsões ecológicas, econômicas e culturais correspondentes ao seu grau de integração” (RIBEIRO, 2017, p.207).

Por *integrados*, Ribeiro define os grupos indígenas que chegaram ao século XX “ilhados em meio à população nacional”, cuja vida econômica os levava a atuar como reserva de mão de obra ou como produtores de certos artigos para comércio. Estavam confinados em parcelas de seu antigo território ou “despojados de suas terras e perambulando” (RIBEIRO, 2017, p.207). Nas palavras do autor, “pela simples observação direta, ou com apelo à memória, seria impossível reconstruir, ainda que palidamente, a “antiga cultura” destes grupos. Aparentemente, nada os distinguia da população rural com que conviviam e seguiam, assim:

Igualmente mestiçados, vestindo os mesmos trajes, talvez apenas um pouco mais maltrapilhos, comendo os mesmos alimentos, poderiam passar despercebidos se eles próprios não estivessem certos de que constituíam um povo e não guardassem uma espécie de lealdade a essa identidade étnica e se não fossem vistos pelos seus vizinhos como “índios”. Aparentemente haviam percorrido todos os passos da aculturação, mas para se assimilarem faltava alguma coisa imponderável – um passo apenas que não podiam dar (RIBEIRO, 2017, p.208).

Por fim, Darcy Ribeiro apresenta a categoria de *índios extintos*, por meio da qual denomina os povos que, em sua classificação, “desapareceram como grupos tribais diferenciados da população brasileira” (RIBEIRO, 2017, p.208).

Deste modo, o cerne de sua classificação está, essencialmente, baseado no quanto os povos indígenas por ele tipificados guardariam de sua

“antiga cultura” (RIBEIRO, 2017, p.208). Duas questões importantes despontam desta perspectiva do antropólogo. A primeira delas, refere-se a uma percepção bastante essencializada do que seria uma “cultura” tradicional dos povos indígenas – que reverbera na ideia de mestiçagem, tomada como uma espécie de destino do Brasil pelo autor (OLIVEIRA, 2022).

A segunda diz respeito ao fato de que, embora Ribeiro destaque em seu discurso que a “mestiçagem” dos indígenas com o que seria uma “cultura civilizada” não lhes arrancava o sentimento de pertença a uma identidade étnica diferenciada, não é este o critério levado em conta pelo autor para tipificá-los. *Os índios e a civilização*, inclusive, sentenciou a “extinção” de dezenas de grupos indígenas, como os Guarani e os Krenak, construção esta que, obviamente, não foi sem consequências para os povos nela implicados.

Neste sentido, faz-se importante realizar algumas contextualizações que nos permitem situar de modo mais acurado a amplitude da reverberação deste discurso do autor. As décadas de 1970 e 1980, período de publicação de sua obra, foram de grande efervescência em torno da temática indígena, tanto do ponto de vista político-jurídico quanto do ponto de vista teórico-antropológico.

Por um lado, o Estado brasileiro empreendia mudanças na política indigenista, como, por exemplo, a que ocorreu com a criação da FUNAI – Fundação Nacional do Índio – em 1967, com o objetivo de substituir o SPI – Serviço de Proteção ao Índio, do qual Darcy Ribeiro fizera parte – na tarefa de dar assistência e proteção às populações indígenas (FERNANDES, 2017).

Embora o argumento formal para a criação da Fundação Nacional do Índio tenha sido as denúncias frequentes de abusos por parte dos membros do SPI, relatadas no que ficou conhecido como “Relatório Figueiredo”, resultado de uma CPI instaurada em 1967 para tratar do assunto, na prática, a criação da FUNAI em pouco contribuiu para uma melhora das condições das populações nativas no interior do território nacional. Segundo Juliana Fernandes, a agência foi vinculada até o fim da ditadura ao Ministério do Interior, mesmo órgão responsável pela política desenvolvimentista praticada pelo governo militar, como a execução de grandes obras de infraestrutura, rodovias, ampliação da exploração mineral e agroindústria, sobretudo no Norte e Centro-Oeste do país (FERNANDES, 2017).

De acordo com Michele Macedo, era do conhecimento das lideranças indígenas e daqueles que acompanhavam a vivência cotidiana destes povos que o governo praticava remoções forçadas de comunidades nativas em função da realização destas obras e do intento de abrir caminhos ao agronegócio. Para a autora, o indigenismo estatal sempre esteve baseado na ideia de fornecer proteção aos indígenas, mas tendo em vista a promoção de sua gradual inserção na vida civilizada (MACEDO, 2019). Durante a ditadura, contudo, o objetivo era o de acelerar a qualquer custo este processo, aprofundando-se as práticas de violação dos direitos destes povos em prol de ações desenvolvimentistas e de interesses privados.

Em paralelo a isto, os anos 1970 viram florescer também um indigenismo não oficial, praticado por ONGs e entidades de proteção aos povos indígenas, como o CIMI – Conselho Indigenista Missionário (RAMOS, 1995). A estas organizações vieram se somar iniciativas encabeçadas pelos

próprios povos originários, como a criação da União das Nações Indígenas, no fim dos anos 1970, organizações que foram responsáveis, de forma decisiva, pela mudança na política indigenista brasileira, cujos resultados foram concretizados formalmente na Constituição de 1988.

Foi determinante para a explosão desse ativismo a tentativa do então governo Geisel, através da atuação de seu Ministro do Interior, Maurício Rangel Reis, de “emancipar” os indígenas, isto é, declará-los não indígenas e eximir o Estado da responsabilidade com suas terras e proteção. O episódio contribuiu para aglutinar lideranças indígenas e ativistas da causa indígena na mesma plataforma, resultando na derrubada do projeto (RAMOS, 1995).

Apesar da derrota da proposta de Rangel Reis, em 1973 foi criado e aprovado o Estatuto do Índio, que colocava os povos indígenas numa “subalternidade relativa” – isto é, sujeitos ao poder tutelar do Estado (GUZMAN, 2017). Juliana Fernandes destaca que a proteção concedida aos povos indígenas ao longo do século XX se estruturou sobre um importante paradoxo: o suporte concedido pelo Estado aos povos originários se ancorava no discurso que afirmava uma incapacidade destes povos em agirem como cidadãos, ou seja, a consolidação jurídica de medidas protetivas aos indígenas se fez negando a estes povos o direito à cidadania e à autodeterminação, o que justificava a ação de uma agência estatal capaz de representá-los politicamente (FERNANDES, 2017, p.173).

Neste sentido, os dispositivos classificatórios – tais como os criados por Darcy Ribeiro em *Os índios e a civilização* – que serviam para designar quais comunidades deveriam e quais não deveriam ser designadas como indígenas – tiveram uma importância fundamental neste contexto. Durante sua gestão à frente da direção da FUNAI, no final da década de 1970, o coronel João Carlos Nobre da Veiga chegou a propor, de forma similar à tipificação de Ribeiro, a adoção, pela Fundação, de “critérios de indianidade” para definir quem deveria ou não ser considerado “índio”, tendo em vista a utilização desta determinação para a garantia do direito aos territórios tradicionais por esses povos (MACEDO, 2019).

Aliás, o próprio Estatuto do Índio, de 1973, reproduzia de modo bastante similar os dispositivos classificatórios utilizados por Darcy Ribeiro para definir os grupos indígenas habitantes do território brasileiro. A título de comparação, a lei estabelecia que:

Art. 3º Para os efeitos de lei, ficam estabelecidas as definições a seguir discriminadas:

I - Índio ou Silvícola - É todo indivíduo **de origem e ascendência pré-colombiana que se identifica e é identificado** como pertencente a um grupo étnico cujas características culturais o distinguem da sociedade nacional;

II - Comunidade Indígena ou Grupo Tribal - É um conjunto de famílias ou comunidades índias, quer vivendo em estado de completo isolamento em relação aos outros setores da comunhão nacional, quer em contatos intermitentes ou permanentes, sem contudo estarem neles integrados.

Art 4º Os índios são considerados:

I - Isolados - Quando vivem em grupos desconhecidos ou de que se possuem poucos e vagos informes através de contatos eventuais com elementos da comunhão nacional;
 II - Em vias de integração - Quando, em contato intermitente ou permanente com grupos estranhos, conservam menor ou maior parte das condições de sua vida nativa, mas aceitam algumas práticas e modos de existência comuns aos demais setores da comunhão nacional, da qual vão necessitando cada vez mais para o próprio sustento;
 III - Integrados - Quando incorporados à comunhão nacional e reconhecidos no pleno exercício dos direitos civis, ainda que conservem usos, costumes e tradições característicos da sua cultura (BRASIL, 1973 [grifos meus]).

Nota-se que, além do fato de o Estatuto utilizar a mesma terminologia e definições quanto ao grau de “integração” dos indígenas à “comunhão nacional”, a própria definição dos sujeitos que poderiam ser denominados como “índios” era, fundamentalmente, a mesma mobilizada por Ribeiro em *Os índios e a civilização*. Na obra, o antropólogo tipifica os indígenas como:

essencialmente aquela parcela da população que apresenta problemas de inadaptação à sociedade brasileira, em suas diversas variantes, motivados pela conservação de costumes, hábitos ou meras lealdades que a vinculam a uma **tradição pré-colombiana**. Ou, ainda, mais amplamente: índio é todo indivíduo reconhecido **como membro por uma comunidade de origem pré-colombiana** que se identifica como etnicamente diversa da nacional **e é considerada indígena pela população brasileira** com que está em contato (RIBEIRO, 2017, p.226 [grifos meus]).

Com base nestas passagens do Estatuto e da obra do antropólogo, sobretudo pelos termos destacados acima, é possível averiguar que tanto na definição de Darcy Ribeiro quanto naquela expressada na Lei de 1973, emergem duas questões fundamentais. A primeira, a ideia da ligação da condição indígena à preservação de traços de uma “cultura pré-colombiana” e, a segunda, a questão de que a legitimação do estatuto indígena, passava, necessariamente, pelo reconhecimento da sociedade com a qual estes sujeitos estavam em contato. Em outras palavras, o parecer final sobre a condição de indianidade deveria ser dado a partir da perspectiva da comunidade nacional. Caberia, portanto, a ela e a seu mecanismo jurídico-administrativo, o Estado, referendar a condição de “índio”.

Conforme observa Juliana Fernandes (2022), a classificação de grupos indígenas configurou-se como elemento característico do repertório de um indigenismo estatal, prática que já comporta, em si mesma, uma dinâmica de violência. A historiadora narra que este tipo de situação foi vivenciada pelos Xakriabá, que sofreram as consequências concretas decorrentes de um relatório elaborado pela FUNAI, em 1978, que atestava não haver “índios” na região do território habitado pelo grupo, mas apenas “caboclos”, “que não possuíam nenhuma característica pré-colombiana”, e que não tinham “noção

do que fosse o trabalho de artesanato” (FERNANDES, 2022, p.186). Ou seja, a perspectiva presente no documento da FUNAI era a mesma apresentada pelo discurso de Darcy Ribeiro, isto é, havia uma definição do sujeito indígena feita, em grande medida, com base em sua relação com a técnica e a produção da vida material, além da propalada ideia dos traços “pré-colombianos”.

Deste modo, o não reconhecimento dos saberes e modos de existência dos povos indígenas, bem como sua tipificação com base em critérios civilizatórios, pode ser tomado, como pontuou Juliana Fernandes, como uma das manifestações do racismo que estrutura a formação do Estado brasileiro (FERNANDES, 2022).

Parte significativa deste repertório é, justamente, materializado em discursos que pressupõem, de um modo ou de outro, a transitoriedade da condição indígena, tal como anunciada em categorias classificatórias como as elaboradas por Ribeiro. Neste sentido, é necessário destacar que há uma importante ambiguidade presente na obra do autor, que ao mesmo tempo em que defende a ideia de “preservação da cultura indígena”, aponta em uma direção que pressupõe sua inevitável transformação e integração à sociedade nacional.

A que/quem serve os estudos sobre os povos indígenas?

Nas últimas páginas de *O povo brasileiro*, último livro da série de *Estudos de antropologia da civilização* e, seguramente, um dos mais conhecidos de Darcy Ribeiro, o autor afirma que nosso “destino” era nos tornarmos uma “nova Roma”, uma “potência econômica de progresso autossustentado”, “uma nova civilização mestiça, tropical, orgulhosa de si mesma” (RIBEIRO, 1995, p.449).

O prognóstico do antropólogo quanto ao “sentido do Brasil” é bastante elucidativo de sua defesa de um projeto de Estado-Nação edificado sobre a manutenção de nossa unidade territorial e política e pelo reforço de nossa, suposta, “unidade étnica” mestiça (OLIVEIRA 2022). A expressão desse ideal, apareceu de modo recorrente no discurso do autor, conectada, justamente, à ideia de transitoriedade da condição indígena e à defesa de que seria papel do Estado realizar uma obra de proteção dos indígenas, preservando a autonomia desses povos, “na certeza de que evoluiriam espontaneamente” (RIBEIRO, 2017, p.124).

Embora nunca tenha defendido abertamente as ideias de integração ou assimilação dos indígenas ao Estado brasileiro, Ribeiro seguiu, de modo mais ou menos explícito, com sua aposta de que haveria uma espécie de tendência natural de desenvolvimento dos povos indígenas, que os levaria, inevitavelmente, a integrarem, de forma espontânea, os modos de vida da “civilização industrial” e, portanto, paulatinamente se aglutinarem à “macroetnia nacional” (RIBEIRO, 1995).

Disto deriva o papel atribuído pelo autor à antropologia no país, o de contribuir para uma compreensão mais ampla sobre a formação do Brasil e do “povo brasileiro”. Neste quadro, a chamada “questão indígena” passou a

ser pensada sob a ótica do Estado, sempre buscando “interpretar a ‘realidade tribal’ em relação à sociedade envolvente” (VIVEIROS DE CASTRO, 1999, p.132).

O importante trabalho de Claudia Zapata Silva (2017) demonstra como a antropologia, em certos contextos latino-americanos, serviu para ancorar projetos nacionalistas, como o preconizado por Darcy Ribeiro. Segundo a autora, o exemplo mais flagrante neste sentido seria o caso do México, onde a disciplina foi proposta diretamente como um dispositivo para a concretização do projeto nacional que se articulou a partir da revolução de 1910 (SILVA, 2017). Vale lembrar, inclusive, que a obra de Ribeiro teve grande repercussão no país, sendo um dos livros da série de *Estudos* publicado originalmente em terras mexicanas, anos antes de ganhar uma edição no Brasil⁵.

Zapata afirma que a obra do antropólogo Manuel Gamio traz uma perspectiva sobre a função da antropologia no México que é muito similar à ideia de uma “antropologia dos brasileiros”, professada por Ribeiro anos mais tarde. Ainda segundo a historiadora, o livro *Forjando Patria*, publicado em 1916 por Gamio, foi estruturante para as políticas indigenistas desenvolvidas no país a partir de então – e que se espalharam por outras partes da América –, focadas em resolver o chamado “problema indígena” pela lógica da construção de uma nação unificada. No caso do Brasil, como apontam Goldman (2017) e Viveiros de Castro (1999), as Ciências Sociais também se constituíram de forma similar.

Assim, pode-se dizer que, por um lado, esse tipo de discurso teve o mérito de reconhecer a heterogeneidade cultural e não deixou de apresentar seu caráter progressista no contexto de sua elaboração, sobretudo se comparado com as políticas de negação e extermínio dos povos indígenas praticadas pelos Estados nacionais até então.

Entretanto, ele não se furtou em propor, igualmente, a superação desta heterogeneidade, por meio da ideia de construção de uma unidade nacional, segundo a qual a condição indígena era pensada como “transitória, voltada inexoravelmente à assimilação pela ‘comunhão nacional’, ao passo que esta última era subentendida ser permanente, em outras palavras, eterna” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p.20). Isto é, o Estado e nacionalidade são sempre tidos como instâncias dadas, cuja existência não se questiona, não se coloca em xeque, ao passo que a condição indígena, esta sim, é tida como passível de transformação.

Assim, é importante ressaltar que, na perspectiva dos povos indígenas – mas não só –, a ideia de “um Brasil” pensado como um todo único e indivisível é uma noção sempre potencialmente problemática. Isto porque, quando falamos de Brasil, no singular, e, sobretudo, de um “povo brasileiro”, abrimos pouco espaço para pensarmos simbolicamente em um projeto nacional ancorado numa perspectiva pluriétnica. Pois, como destaca Judith Butler (2018), a ideia de um Estado-Nação singular e homogêneo sempre nos coloca frente ao risco de que “aquelas minorias nacionais que não se

⁵ O livro *O Dilema da América Latina*, foi publicado pela primeira vez no México, em 1971. No Brasil, sua primeira edição ocorreu apenas em 1978.

OLIVEIRA, Natiele Rosa De. Antropologia dos brasileiros: reflexões sobre as formas e funções da antropologia indígena a partir da obra de Darcy Ribeiro. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 18, n. 3, p. 1-28, set./dez. 2024.

qualificam para obter o “pertencimento nacional”, sejam consideradas habitantes “ilegítimas” deste.

Neste sentido, segundo Eduardo Viveiros de Castro (2015), do ponto de vista dos povos originários, os “não índios” do país são potencialmente “tão inimigos” quanto qualquer outro estrangeiro. Negligenciar essa condição e pretender integrar simbolicamente os indígenas à categoria homogênea de “povo brasileiro” é negar a esses povos o reconhecimento genuíno de suas cosmovisões, que não se confundem com o projeto de Estado nacional ocidental.

Em outras palavras, o próprio projeto de criação de um Estado nacional brasileiro “desenvolvido”, defendido por Darcy Ribeiro como o grande objetivo a ser alcançado por meio de sua missão intelectual de criar a “antropologia dos brasileiros”, poderia se configurar como um projeto euro-antropocêntrico e, portanto, colonialista em algum nível em relação aos povos indígenas. Como destaca Viveiros de Castro (1999), “o problema dos índios”, não existe, como tal, para os indígenas. Para eles, um de seus maiores problemas é, ao contrário, “o problema dos brancos”, o que faz com que, da perspectiva dos indígenas, a nossa narrativa de construção nacional muitas vezes soe muito mais como um discurso de dominação (VIVEIROS DE CASTRO, 1999, p.172-173).

Até porque, a lógica inerente ao funcionamento das instituições estatais, calcadas em uma racionalidade ocidental e na busca por uma unidade territorial – e, por vezes, étnica –, não é a mesma lógica das cosmopolíticas de muitos povos indígenas (DE LA CADENA, 2019). Deste modo, em sendo o Estado, como afirmou Pierre Clastres (2004), uma força centrípeta, expansiva e que tende a impor seu domínio sobre todos os grupos que habitam seu território, reduzindo o “múltiplo ao Um” (CLASTRES, 2004, p.87), ele não poderia fazer outra coisa senão ameaçar as cosmologias indígenas discrepantes, visto que as relações que estabelece com essas sociedades é sempre a de “captura e sobrecodificação” (VIVEIROS DE CASTRO, 2008b, p.242).

Mas se o Estado, historicamente, opera por meio dessa dinâmica de captura, vem também de longa data a contraposição dos povos indígenas à essa lógica, na medida em que evocam, por meio de suas cosmologias e epistemes outros projetos de futuro, “outros mundos” e outras formas de vida, e, conseqüentemente, trazem para a vida pública outra dimensão do político que, eventualmente, vem a “perturbar agendas políticas e disposições conceituais, tanto progressivas quanto conservadoras” (DE LA CADENA, 2019, p.3).

O resultado dessas cosmopolíticas de resistência aos poucos tem apresentado seus efeitos concretos na dinâmica institucional do Estado brasileiro, embora não estejam imunes a investidas contrárias, como os últimos anos de nossa vida política bem demonstrou. Com a Constituição de 1988, uma virada importante ocorreu, abrindo espaço para se pensar na efetivação de um projeto de Estado plurinacional e consagrando as comunidades indígenas como sujeitos coletivos de direito (VIVEIROS DE CASTRO, 2008a). A partir daí, vimos florescer o fenômeno das “etnias emergentes”, que se cristalizou como uma resposta deslocada à questão de

quem [ainda] poderia ser considerado indígena no Brasil. Esses grupos, que começam a “reassumir” sua condição indígena, passaram a operar, portanto, no inverso da transfiguração étnica anunciada por Darcy Ribeiro e suas categorias classificatórias em 1970 (VIVEIROS DE CASTRO, 2008a).

Essas mesmas cosmopolíticas de resistência, como foi dito no início deste texto, têm também contribuído para um redirecionamento e readequação necessárias das perspectivas teórico-metodológicas de abordagem em relação a esses povos, não apenas no campo da antropologia, mas também da história (FERNANDES, 2022) e outros campos do conhecimento, buscando um diálogo genuíno com as cosmovisões e epistemologias ameríndias, fazendo *jus* de modo escrupuloso à imaginação conceitual destes povos.

À guisa de finalização, pode-se dizer que talvez a apropriação mais potente do discurso de Darcy Ribeiro acerca dos povos indígenas seja aquela que o próprio autor renegou ao propor uma “antropologia dos brasileiros”, isto é, aquela que não é tributária das obsessões da nacionalidade, mas que mergulha no universo indígena, não em busca de pensá-lo em relação ao Brasil, mas de pensar o que os saberes indígenas nos fornecem enquanto força de interpelação para os projetos de Brasil elaborados e reelaborados ao longo de nossa história.

Referências bibliográficas

BRASIL. Lei nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973. Disponível em: <https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l6001.htm.%20Acesso%20em%2014/12/2020>

Acesso em: 14 dez. 2020.

BRESCIANI, Maria Stella. **Identidades inconclusas no Brasil do século XX – fundamentos de um lugar-comum**. In: BRESCIANI, Stella; NAXARA, Márcia (Orgs.). *Memória e (res)sentimento: indagações sobre uma questão sensível*. Campinas: Editora da Unicamp, 2001.

BUTLER, Judith; SPIVAK, Gayatri. **Quem canta o Estado-Nação? Língua, política, pertencimento**. Brasília: Editora UnB, 2018.

CLASTRES, Pierre. **Do etnocídio**. In: CLASTRES, Pierre. *Arqueologia da violência: pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.

DA MATTA, Roberto. **Carta aberta a Darcy Ribeiro**. Rio de Janeiro, 06 ago. 1979. Fundação Darcy Ribeiro – FUNDAR. DRid 1979.08.01.

DE LA CADENA, Marisol. **Cosmopolítica indígena nos Andes: reflexões conceituais para além da “política”**. Maloca Revista de Estudos Indígenas. Campinas, SP, v. 2, p. 1-37, 2019.

FERNANDES, Juliana Ventura de Souza. **A Guerra dos 18 anos: uma perspectiva Xakriabá sobre a ditadura e outros fins de mundo**. Belo Horizonte: Fino Traço, 2022.

FERNANDES, Juliana Ventura de Souza. **As relações entre a política indigenista e a repressão a povos indígenas em Minas Gerais durante a ditadura: notas sobre a experiência Xacriabá**. In: AMATO, Gabriel; BATISTA, Natália; DELLAMORE, Carolina (Orgs.). *A ditadura aconteceu aqui: a história oral e as memórias do regime militar brasileiro*. São Paulo: Letra e Voz, 2017.

GOLDMAN, Márcio. **Contradiscursos afroindígenas sobre mistura, sincretismo e mestiçagem: estudos etnográficos**. Revista de Antropologia da UFSCar, São Carlos, vol. 9, n.2, p.11-28, jul./dez. 2017.

GUZMAN, Tracy Devine. **A colonialidade do presente**. In: HALISKI, Antônio Marcio; SKEWES, Juan Carlos (Orgs.). *El buen vivir. Interculturalidades y Mundialización: uma mirada desde América Latina*. Curitiba: Editora UFPR, 2017.

MACEDO, Michele Reis. **Da reserva de São Marcos ao Congresso Nacional: a trajetória política do xavante Mário Juruna (anos 1970 e 1980)**. In: FERREIRA, Jorge; CARLONI, Karla (Orgs.). *A República no Brasil: trajetória de vida entre a democracia e a ditadura*. Niterói: EDUFF Ebook, 2019.

OLIVEIRA, Natiele. **Corpos transitórios: a utopia Brasil e o discurso indigenista de Darcy Ribeiro (1968-1997)**. Tese (Doutorado em História). Campinas: UNICAMP, 2022.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. **Proteger os índios e descolonizar a pesquisa: Darcy Ribeiro como antropólogo.** Revista Mundaú, Maceió, n. 8, 2020.

RAMOS, Alcida. **O índio hiper-real.** Revista Brasileira de Ciências Sociais, vol. 10, n.28, p.5-14, 1995.

RIBEIRO, Darcy. **Antropologia ou a teoria do Bombardeio de Berlim.** In: SILVEIRA, Ênio [et. al]. Encontros com a civilização brasileira, vol 12. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.

RIBEIRO, Darcy. **Confissões.** São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

RIBEIRO, Darcy. **[Correspondência]. Destinatário: Florestan Fernandes.** Santiago, 18 out. 1971. Fundação Darcy Ribeiro – FUNDAR. DRcge.

RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil.** São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

RIBEIRO, Darcy. **O processo civilizatório: etapas da evolução sociocultural.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1975.

RIBEIRO, Darcy. **Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno.** São Paulo: Global, 2017.

RIBEIRO, Darcy. **Por uma antropologia melhor e mais nossa.** Carta aberta a Roberto da Matta. Rio de Janeiro, 07 ago. 1979. Fundação Darcy Ribeiro – FUNDAR. DRid 1979.08.01.

RIBEIRO, Darcy. **Testemunho.** Rio de Janeiro: Apicuri; Brasília: UnB, 2009.

SILVA, Cláudia Zapata. **Intelectuales indígenas en Ecuador, Bolivia y Chile: diferencia, colonialismo e anticolonialismo.** Santiago: LOM Ediciones, 2017.

SOUZA LIMA, Antônio Carlos de. **Sobre indigenismo, autoritarismo e nacionalidade: considerações sobre a constituição do discurso e da prática da proteção fraternal no Brasil.** In: PACHECO DE OLIVEIRA, João (Org.). Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ/Marco Zero, 1987.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A inconstância da alma selvagem.** São Paulo: Cosac Nayfi, 2011.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Etnologia brasileira.** In: MICELI, Sérgio (Org.). O que ler na Ciência Social brasileira: 1970-1995. São Paulo: Editora Sumaré, 1999.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **No Brasil todo mundo é índio, exceto quem não é.** Entrevista realizada por Carlos Dias Jr. [et.al]. In: SZTUTMAN, Renato (Org.). Encontros: Eduardo Viveiros de Castro. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2008a.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **O recado da mata.** *In:* ALBERT, Bruce; KOPENAWA, David. A queda do céu: palavras de um xamã yanomami. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Uma boa política é aquela que multiplica os possíveis.** Entrevista realizada por Renato Sztutman e Stelio Marras. *In:* SZTUTMAN, Renato (Org.). Encontros: Eduardo Viveiros de Castro. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2008b.

Recebido em: 14/04/2024* Aprovado em: 23/07/2024* Publicado em: 31/12/2024
