

LA FÁBULA DE LAS TRES CIENCIAS. ANTROPOLOGÍA, ETNOLOGÍA E HISTORIA EN EL BRASIL

POR

OSCAR CALAVIA SÁEZ

Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Este artículo traza a grandes rasgos un cuadro de los orígenes de las ciencias humanas, o de un sector de estas, en el Brasil, y de su papel en el proceso de construcción nacional. Sugiere que cada una de ellas —la Historia, la Antropología y la Etnología, las tres traídas a colación— es delimitada en función de uno de los grandes sectores étnicos del país, y del papel que le es asignado en ese proceso. La etnología captura a los indios en un paradigma primitivista excluyéndolos de la historia, reservada a los protagonistas blancos, mientras la antropología se ocupa de una población negra segregada a la marginalidad. El artículo se ocupa seguidamente del valor que, con el desarrollo ulterior de ese esquema, se atribuye en la antropología a la experiencia de la alteridad: o de cómo la interpretación o traducción del otro se convierte en clave de una ciencia iniciada como instrumento de elaboración de un cuerpo social unitario.

PALABRAS CLAVES: *Antropología, Historia, Etnología, Brasil, Fábula de las tres razas.*

Este artículo es sobre todo un testimonio personal¹. No pretende descubrir raíces escondidas, sino recapitular dilemas reiterados cada vez que se elabora o discute un proyecto de investigación o una tesis en el medio académico brasileño. El autor no cuenta en su haber con ninguna investigación substancial sobre el pasado de las ciencias humanas en Brasil: resume algunas ajenas y ensambla datos ampliamente conocidos, suponiendo que ese *collage* pueda arrojar alguna luz sobre el proceso de construcción de la nación brasileña – y del propio campo científico que reflexiona sobre esa construcción. El eje central de la descripción

¹ Este artículo tiene en su origen una ponencia improvisada en el Congreso de los Americanistas de Santiago de Chile, realizado en julio del 2003, y no se ha apartado mucho de esa improvisación; tiene que ver también con mi participación en el proyecto NuTi-PRONEX «Transformações Indígenas: os regimes de subjetivação ameríndios à prova da história» auspiciado por el Conselho Nacional de Pesquisa brasileño.

es la población indígena, una piedra de toque cuya exclusión o elección como esencia de la nacionalidad decide las diferencias entre varias acepciones de ésta. El artículo tratará en primer lugar, y sumariamente, de la historia, para ocuparse después, con mayor detalle, de la antropología y sobre todo y por supuesto, de la etnología de los pueblos indígenas².

Para un lector brasileño, el título de este artículo es una alusión bastante transparente a la «fábula de las tres razas», formulada en un texto muy popular de Roberto da Matta que tuvo el mérito de explicitar, y de poner en tela de juicio, una doctrina expuesta en las páginas de autores como Gilberto Freyre³. Dice esta *fábula* que la especificidad brasileña de los más diversos fenómenos sociales procede siempre de la suma de atributos de blancos, negros e indios; que esa suma ha dado lugar a una nación física y culturalmente mestiza, en la que la mediación procesada en el ámbito doméstico ha transformado las vastas diferencias en un espacio común, vital y esencialmente democrático. Las tres ciencias de las que vamos a hablar tratan, claro está, de las tres razas citadas; pero, lo que es más significativo —porque viene a contrariar la moraleja de la fábula—, hasta cierto punto se las reparten.

LA HISTORIA

Como toda genealogía, la de las ciencias humanas brasileñas está a merced de la última generación. En sus versiones más largas remonta a los cronistas del siglo XVI, continuados por los naturalistas del XIX, después de un lapso colonial en que la corona portuguesa se mostró muy poco propicia a la producción y circulación de informaciones sobre sus dominios. A pesar de su volumen, y de su calidad en muchos casos, toda esa producción dista mucho de ser una tradición en sentido estricto. Queda inédita en buena parte; sus autores raras veces citan o conocen a sus contemporáneos o a sus predecesores. No tiene público, o tiene públicos extremadamente dispersos y discontinuos. En rigor, sólo pasan a constituir

² En el cuadro así esbozado se abre además una laguna, al faltar en él la sociología, durante mucho tiempo una especie de disciplina hegemónica en las humanidades brasileñas: pero a respecto de eso, por usar la cita cervantina, *forse altro canterà con miglior plectro*. Dígase, de todos modos, que la sociología brasileña, en cuanto ha llegado a un cierto acuerdo de límites con otras ciencias emparentadas, ha tendido a ignorar a la población indígena, por razones semejantes pero de un modo más definitivo que la historia. La única excepción verdaderamente relevante —aunque anterior a esos acuerdos de límites— es la de Florestan Fernandes, que dedicó a los Tupinambá sus dos tesis, de maestría y doctorado, basadas en la documentación colonial: «A organização social dos Tupinambá» (1947), e «A função Social da Guerra na sociedade Tupinambá» (1951).

³ Roberto da MATTÁ, «Digressão: A Fábula das Três Raças, ou o Problema do Racismo à Brasileira.», in Roberto da MATTÁ, *Relativizando: uma introdução à Antropologia Social*, Rio de Janeiro, Ed. Vozes, 1981, pp. 58-85. El texto de Gilberto Freyre al que se refiere esencialmente es su clásico *Casa Grande e Senzala*, aparecido en 1933 y objeto de numerosísimas ediciones.

una tradición propiamente dicha en el siglo XIX, en virtud del proyecto cultural del emperador Pedro II, segundo soberano del Brasil independiente, que incentiva el Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (fundado en 1838) como núcleo de toda una política de *nation making*⁴. No se exagera, en este caso, al hablar de «proyecto»: toda esa actividad que iremos detallando obedece a una planificación consciente, en la que el propio emperador tiene una participación muy personal.

No es casual que uno de los primeros cometidos del Instituto haya sido la convocatoria de un concurso público de monografías sobre el tema «Cómo debería ser escrita la historia del Brasil». El premio fue otorgado a un ilustre botánico, Karl Friedrich Philip von Martius, que años antes, aún durante el reinado de Joao VI, había dirigido una de las primeras y más complejas expediciones de exploración del Brasil. La propuesta historiográfica de Martius, que en su largo relato de viaje ya había dejado, como era costumbre, ricas descripciones etnográficas y una iconografía indígena, y que escribió también un opúsculo sobre las instituciones políticas y sociales de los pueblos indígenas brasileños, era moderna. Por ejemplo, insiste en la necesidad de dar espacio en esa historia a las diversas razas que la habían constituido —las tres razas cantadas más tarde por Gilberto Freyre. El concurso que laureó a Von Martius no era un juego floral. La monarquía brasileña promovió la copia de una ingente cantidad de documentos referentes a la historia del Brasil en archivos europeos (especialmente en los archivos portugueses de la Torre do Tombo), la publicación de muchos de ellos en el Boletín del Instituto, o a cargo de alguna otra institución hermana (los *Anales* del Museo Imperial, o de la Biblioteca Nacional) y no desatendió la investigación, promoviendo una expedición científica al norte del país —que resultó, por lo demás, un gran fracaso.

El principal resultado de toda esta operación —el texto inicial de lo que podríamos llamar la historia «oficial» brasileña— se alejó mucho, sin embargo, del proyecto de Von Martius: la *Historia Geral do Brasil* de Francisco Adolfo de Varnhagen, vizconde de Porto Seguro, publicada por primera vez en 1857, es esencialmente una historia del Brasil blanco, donde las idas y venidas de pioneros, sesmeiros, funcionarios de la corona y jesuitas, y las disputas de hegemonía con los holandeses o los españoles se llevan la parte del león, y la sustancia de lo que queda. En la historia de Varnhagen, los indios son el tema de un capítulo introductorio, en rigor un prólogo a la colonización portuguesa, y en los capítulos siguientes actúan como comparsas. Una historia con múltiples perspectivas era

⁴ Me refiero aquí a la diferencia que algunos autores han establecido entre *nation making* —una operación de configuración simbólica de la nación o de establecimiento de su diferencia— y *nation building*, un esfuerzo ocupado, por el contrario, en la comunicación interna de la misma. Cf. Robert J. FOSTER (ed.), *Nation Making: Emergent Identities in Postcolonial Melanesia*, Ann Arbor, University of Michigan Press 1995. Aunque el Imperio y la República brasileños sean escenario de ambas empresas, creo que cada uno de los regímenes políticos muestra una preocupación más visible con una de ellas.

de hecho algo más de lo que Martius podía imaginar, y mucho más de lo que un historiador de la época podía poner en práctica.

La descripción de Varnhagen era, además, coherente con la visión de la población indígena que florecía en la literatura indianista coetánea, una moda de la que el propio emperador era seguidor ferviente y que contaba entre sus exponentes a buena parte de los principales actores de su proyecto: poetas como Antônio Gonçalves Dias, novelistas como José de Alencar (además de músicos como Carlos Gomes o pintores como Victor Meirelles). Ese indianismo mostraba una marcada preferencia por el siglo XVI y los inicios del XVII, y por argumentos románticos que culminaban en la muerte de los personajes indígenas. Nobles y abnegados, a veces amando sin esperanza a algún recién llegado de ultramar, morían sin dejar descendientes, y toda la celebración de aquellos antepasados lejanos se compaginaba con una ignorancia considerable sobre la población indígena que subsistía en el país real.

Hasta fechas muy recientes, la historiografía brasileña ha seguido en lo que toca a los indios, el relato de Varnhagen. En la historia predominantemente política de los inicios, o en la historiografía más moderna centrada en la sucesión de ciclos económicos, el protagonismo pertenece en exclusiva a las élites blancas, de raíz colonial o surgidas de la inmigración, piezas del *stablishment* o de la oposición a éste; a la población negra o mulata se reservaba un papel de paciente más que de agente de esa historia; y en cuanto a los indios, cuando no parecían demasiado distantes en el tiempo o en el espacio eran al menos demográfica o económicamente insignificantes, lo que ha hecho que los avatares del comunismo brasileño se hayan considerado más dignos de escrutinio que, digamos, la formación de la población cabocla de los vastos sertones del país. Quien quisiese a mediados de los años 80 saber algo más sobre las peripecias pasadas de la población indígena del Brasil tenía que recurrir a la obra individual de un autor inglés, John Hemming. Cuando en los últimos veinte años se ha comenzado a escribir con más detalle esa historia, han sido los antropólogos quienes lo han hecho, sin encontrar resistencia por parte de los historiadores a esta invasión de su terreno, ni verse forzados a alterar su identidad profesional; un indicio de que en la arena de las ciencias humanas brasileñas las identidades disciplinares dependen mucho más de un objeto que de un método específico.

LA ANTROPOLOGÍA

En 1889, una rebelión militar instaura la República, y Pedro II se exilia en Francia con su familia. La reticencia con que ese episodio ha sido relatado ha permitido a algún autor observar que la monarquía perdió la batalla política, pero no la historiográfica; el mecenazgo de Pedro II no fue olvidado por los letrados... La antropología, por el contrario, surge como ciencia ya con la República, y en

sus orígenes no es difícil apreciar que su preocupación esencial es la constitución de un cuerpo nacional.

El indianismo imperial había concebido a los indios como pasado, y les había dedicado una admiración retórica. En cuanto a la población negra, el Imperio había sido mucho más lacónico y su política, como no, había sido ambigua. Por un lado, albergaba un trato extremadamente destructivo de la mano de obra esclava, que sólo se mantuvo merced a un masivo y continuo aflujo de barcos negreros venidos sobre todo del golfo de Guinea durante este periodo. Por otro, exhibía una actitud liberal, en armonía con las presiones antiesclavistas del Imperio Británico; la esclavitud era confesadamente un mal, necesario pero cada vez menos útil, con el que se pretendía acabar paulatinamente —eliminando el tráfico, y eximiendo de esclavitud a los hijos de esclavas. Aún más, existían desde la época colonial numerosas instituciones —cofradías religiosas católicas, por ejemplo— que integraban a la mano de obra esclava y que, diferenciándose a su vez en *naciones* o en gradaciones de color, tendían a aminorar el terrible peligro de que la población negra llegase a consolidarse como un bloque. En fin, el Imperio era un universo jerárquico en el que cabían frecuentes manumisiones, permitiendo la formación de una élite negra, con exponentes tan notables como los ingenieros Rebouças o el escritor Machado de Assis, primer presidente de la Academia Brasileira de Letras. Contra el *statu quo* imperial, se alzaba la voz del movimiento abolicionista. Al margen de visiones más sentimentales, que obtenían gran resonancia popular —como los poemas antiesclavistas del bahiano Castro Alves— buena parte de esa reflexión se había centrado en un argumento ético-político: la incompatibilidad entre un régimen liberal y la esclavitud, la miseria moral que ésta inevitablemente generaba. El argumento estaba preñado de ambigüedad, pues era muy fácil desviar su filo de la institución esclavista a la población a la que aquella había dado lugar. Esa ambigüedad ganó peso con la llegada del régimen republicano. ¿Era posible construir una nación moderna y democrática a partir de un pueblo surgido en su mayor parte de las *senzalas*, los barracones cerrados donde se guardaba a los esclavos por la noche?

Durante años, las más diversas instituciones se van a dedicar a discutir de un modo u otro el destino que debía darse a esa población deficiente. La alternativa de la repatriación va a ser barajada, y, aunque de un modo más tímido que en los Estados Unidos, puesta en práctica. El Brasil patrocinará el «retorno» a África de antiguos esclavos, que llegan a formar en Nigeria una colonia de «brasileños» católicos. Pero la doctrina hegemónica acabará siendo la que ha pasado a ser conocida como «branqueamento», basada en la convicción de la superioridad al mismo tiempo biológica y cultural de la población europea. Una promoción decidida de la inmigración europea, aliada al tradicional mestizaje, borraría gradualmente la presencia negra, dentro de un paradigma resolutamente racista, en las concepciones y en las prácticas. Los parlamentos debaten abiertamente sobre el tipo de población que consideran ideal para el país, comparando calidades y pre-

cios en el mercado de las migraciones internacionales; los colonos blancos reciben tierras mientras los antiguos esclavos se ven arrojados a los caminos, y las élites negras pierden casi todo su espacio en provecho de las que surgen de los medios de inmigrantes europeos; lo mismo ocurre con los artesanos negros que anteriormente menudeaban en los más diversos oficios urbanos. La mano de obra negra femenina subsiste mejor en un nicho laboral —el del trabajo doméstico— que conserva el perfil de la época esclavista; pero en general la población negra se ve en pocos años convertida de músculo de la nación en tara que la república ha heredado de los regímenes políticos anteriores.

Es en este contexto donde aparece la antropología brasileña. El estudio que Mariza Corrêa dedica a la «escuela» de Raimundo Nina Rodrigues⁵ —y del que estas líneas aprovechan rápidamente algunas nociones— traza un panorama del hervidero cultural modernizador de las élites brasileñas en la transición del XIX al XX, e identifica los esbozos de ciencias sociales que surgen en ese medio con enorme pujanza. Raimundo Nina Rodrigues (1862-1905) desarrolla la mayor parte de su trabajo en Bahía, pero su obra alcanzará repercusión nacional, debido a la oportunidad de sus ideas, y al reconocimiento de una serie de intelectuales más jóvenes, que se reconocerán como sus discípulos, y que durante varios decenios serán quienes identifiquen como antropología su propio trabajo, y generalicen ese ramo de estudios en los medios académicos.

El punto de partida de la antropología brasileña no es la fundación de una cátedra o un departamento. De hecho, el ámbito más explícito de actuación de Nina Rodrigues es la medicina legal: en su producción se repiten los informes forenses sobre enfermedades hereditarias, crímenes, desfloramientos, capacidad o incapacidad de testadores, etc. Pero en el contexto en que aparece, la medicina legal no es una especialidad marginal y tétrica, sino una pretendiente al trono de las ciencias humanas, un vehículo ideal para la intervención de la ciencia sobre una sociedad cuyas características se entienden como productos del patrimonio físico de su población. Es con este espíritu que rótulos como «etnología patológica», «antropología patológica» o «antropología criminal» empiezan a menudear en los trabajos de Nina Rodríguez, vinculados a la entonces pujante teoría de Lombroso y sus seguidores. Los trabajos de Nina Rodrigues se dedican al análisis de los casos de locura colectiva —ese título merecían, entre otros, los movimientos mesiánicos coetáneos que se suceden en el Brasil rural— o a la criminalidad, a la relación entre raza y responsabilidad penal. Especial significación, en el contexto que acabamos de resumir en anteriores párrafos, tienen los artículos consagrados a la relación entre mestizaje, degeneración y crimen, entre ellos «Los mestizos brasileños» editado en 1890 e incluido, aún en 1939, en una compilación con el título de «Las colectividades anormales». Nina Rodríguez se dedica también a

⁵ Mariza CORRÊA. *As ilusões da liberdade. A escola Nina Rodrigues e a antropologia no Brasil*, Bragança Paulista, Editorial da Universidade São Francisco, 1998.

asuntos como la promoción de la meritocracia en las instituciones universitarias, la organización de los servicios de higiene pública, o sobre la reforma y la estandarización de los informes periciales empleados en la práctica judicial. Nina Rodrigues promueve la creación de una colección antropológica en el Museo de la Facultad de Medicina de Bahía, donde se reúnen los cráneos de un famoso Mesías nordestino (Antonio Conselheiro, el dirigente de Canudos), o de un famoso bandido, Lucas de Feira, junto con muestras óseas o epidérmicas de los diversos pueblos indígenas del estado de Bahía. Pero su obra escrita más famosa y duradera será sin duda «El animismo fetichista de los negros bahianos», publicada en 1900. Resulta irónico que el libro de Nina Rodrigues, a pesar de racista en el sentido estricto del término, a pesar de hacer de las religiones africanas un capítulo de la historia patológica de la humanidad, haya sido largamente celebrado, incluso por los precursores del movimiento negro brasileño, como una obra esencial para el rescate de la honra negra. De hecho, la ironía se extiende a toda la herencia de este fundador de escuela. Los «discípulos» de Nina continúan su obra al precio de negar sus grandes presupuestos teóricos; hay que tener en cuenta que el paradigma lombrosiano tuvo una vida muy corta en el plano estrictamente científico, aunque perdurase mucho más en los medios burocráticos, muy especialmente en los países latinoamericanos. La «escuela» de Nina Rodrigues es contemporánea de las escuelas de médicos que se tornaron también personajes de primer plano en la escena pública brasileña, como Carlos Chagas y, sobre todo, Oswaldo Cruz. Todas ellas se destacan en la creación y promoción de una larga serie de instituciones y prácticas de control e higienización del pueblo —desde la creación de Institutos Médico-Legales o la organización de un sistema de identificación policial dactiloscópica hasta las campañas de vacunación o la remodelación urbanística de la capital federal (Rio de Janeiro, a la sazón). Compañera de generación del sanitarismo, la antropología surge como un estudio, nada desinteresado ni especulativo, de los fenómenos sociales en tanto que *problemas*, y esa percepción ha sido mucho más estable y duradera que las teorías usadas para su interpretación (al biologismo han sucedido en esa función distintos tipos de culturalismos, o economicismos, incluyendo el propio marxismo) e incluso que las recetas indicadas para superarlos (el control, la educación, el desarrollo...) Si la actividad de los historiadores y literatos de la época imperial se habían esforzado en la diferenciación de la nación brasileña con respecto a su pasado colonial, la de los «antropólogos» en la versión de la escuela de Nina Rodrigues se volverá a la reforma del *cuero* social, en un sentido bastante literal de esa metáfora⁶.

⁶ La antropología de Nina Rodrigues, en los términos justificados en la nota 4, se puede entender muy bien como parte de una empresa de *nation building*, y absolutamente desentendida de las preocupaciones del *nation making*.

LA ETNOLOGÍA.

Situar el origen de la antropología brasileña en Nina Rodrigues y su escuela puede sorprender cuando se estima como objeto prioritario de la antropología el estudio de un «otro» salvaje o primitivo, tan bien representado en el Brasil hasta los días de hoy. Pero si la etnología indígena es hoy en día una parte (una parte singular, es verdad) de la antropología en las mallas clasificatorias del mundo académico brasileño, en sus orígenes delata una genealogía enteramente diferente, cuyos principales actores son investigadores alemanes y militares brasileños.

El mismo siglo XIX en que se desarrolla el indianismo literario, con sus indios nobles y muertos, es el siglo en que, abolido el sistema colonial, se abre la puerta a políticas explícitas de exterminio. Con la llegada al Brasil de la corte portuguesa (preludio de una independencia que se gestará en el seno mismo de la dinastía bragantina) y la consiguiente aproximación entre la monarquía y los colonos, llegarán a su auge las políticas adversas a la población indígena, que tendrán como escenario la frontera en expansión de cada momento: a inicios del XIX en la región del Rio Doce, donde Joao VI autoriza la «guerra justa» contra los Botocudos; más adelante en la región del Tocantins, y con el inicio del siglo XX en las regiones del sur, donde se procede entonces a la instalación de colonias alemanas. A lo largo de ese periodo las apologías del exterminio se equilibran con posiciones proteccionistas⁷, y en general desembocan en políticas pragmáticas de integración más o menos forzada. Personajes claves en la incipiente política de expansión hacia el oeste, como el general Couto de Magalhães (él mismo escritor indianista, y pionero de la «civilización» de las regiones del Araguaia y el Tocantins) defienden el «elemento indígena» como imprescindible para el poblamiento y la explotación del territorio⁸. Enfrentada a la cuestión indígena, la monarquía brasileña suele optar por la solución clásica, heredada de la colonia, de entregar el cuidado de los indios a las misiones (franciscanos y salesianos, en su mayor parte venidos de Italia). Pero, como en el caso de los negros, ese *statu quo* de los indios es de nuevo puesto sobre el tapete al producirse el cambio de régimen, con más severidad aún en cuanto la mera existencia de aquellos choca con alguna de las acciones de blanqueamiento emprendidas. Cuando algunos heraldos de la colonización alemana —entre ellos el zoólogo Hermann von Ihering, a la sazón director del Museo Paulista— propugnan la eliminación física de los indígenas que obstaculizaban la expansión de los inmigrantes europeos, se abre una intensa polémica, en que los círculos positivistas, muy influyentes en el

⁷ Una de las primeras irrupciones de ese ideario benevolente —e integracionista— es la de José Bonifacio, el «Patriarca de la Independencia», que patrocina en términos constitucionales algo semejante a lo que Von Martius proponía en la historiografía.

⁸ La gloria del Mariscal Rondon (una pieza clave del hagiología republicano brasileño) se ha construido sobre un relativo olvido de la de Couto de Magalhães, pero no sería excesivo decir que el republicano positivista continúa en esencia la obra de su antecesor imperial.

nuevo régimen, postulan la protección de los indios y su civilización por medios pacíficos (y laicos). El resultado de la polémica será la fundación del *Serviço de Proteção aos Índios*, dirigido desde su fundación, y hasta la muerte de este, por Cândido da Silva Rondon, un militar positivista, cuya ascendencia indígena nunca dejan de recordar las biografías⁹. En ámbitos muy diferentes —los vastos interiores «desiertos» del país, en lugar de las urbes costeras— las funciones del SPI contribuyen a una empresa de construcción de la nación que complementa la de la escuela de Nina Rodríguez. Las misiones que se van encomendando a Rondon, a la sombra de la protección de los indios y articuladas a esta de diversos modos, son elocuentes: redistribución de la mano de obra nacional, demarcación y defensa de las fronteras y una integración nacional, cuyo símbolo mejor, aunque repleto de ironía, es esa línea telegráfica que el Mariscal tiende a lo largo del territorio de Mato Grosso, concluida en vísperas de la aparición de la telegrafía sin hilo. Aunque la trama institucional haya cambiado (la FUNAI substituye al SPI en los años setenta, y es un órgano de futuro tan incierto que no es fácil decir qué habrá sido de ella cuando estas páginas se publiquen), aunque las premisas teóricas del positivismo inicial hayan sido sustituidas por otras —desarrollismos, nacionalismos o tercermundismos más a la izquierda o a la derecha, dependiendo del tiempo y del lugar— puede decirse que el indigenismo rondoniano funda las bases de la corriente hegemónica en los estudios brasileños sobre los pueblos indígenas, y también la rutina de lo que va a ser en lo sucesivo, y hasta hoy, la investigación en ese campo. El trabajo de campo entre grupos indígenas se ve siempre necesariamente enmarcada por la burocracia del órgano tutelar, en algunos momentos auxiliada por su infraestructura (que fue en buena parte, hasta no hace mucho tiempo, una infraestructura militar) y en otros cohibida por presiones que pueden venir de niveles muy diversos de la burocracia¹⁰. Por otro lado, los investigadores, aunque muy poco integrados en el aparato estatal, a diferencia de lo que ocurre en México, son continuamente llamados a participar en esa administración indigenista, o a servirle como una especie de leal oposición (por ejemplo, en el ámbito de las ONGs, que en los últimos tiempos asumen funciones abandonadas por el estado, o suministran a éste algunos cuadros).

Pero la etnología brasileña sólo se origina, como hemos dicho, en la confluencia entre esta tradición administrativa y una tradición muy diferente; la de

⁹ Vale la pena destacar que la campaña proteccionista sólo reunió el empuje político necesario cuando su causa se configuró como defensa de los indios *brasileños* contra la saña de un agente extranjero, en el caso contra las opiniones del propio Von Ihering, a quien la causa indigenista tanto debe, a pesar de todo. Hasta entonces, los esfuerzos hechos para denunciar el exterminio real en práctica en las tierras de Santa Catarina se habían chocado con una muralla infranqueable de censura y contrapropaganda.

¹⁰ Vale la pena advertir que en los últimos años la estructura de la FUNAI ha sido en buena parte ocupada por elementos procedentes del movimiento indígena, y ha perdido buena parte de su poder real en provecho de otras instituciones, como la Fundação Nacional da Saúde, o de instituciones colaboradoras del tercer sector.

los etnógrafos alemanes. No hay lugar aquí para describir en detalles esa tradición. Baste señalar un punto de partida y una culminación.

En el punto de partida tenemos, de nuevo, a Von Martius. Él mismo, junto con sus colaboradores Spix y Natterer, obtiene a lo largo de sus extensísimas exploraciones por el interior del Brasil un conocimiento extenso aunque no sistemático sobre los indígenas contemporáneos, en un momento en que toda la intelectualidad indianista reiteraba íconos y nociones derivadas de los tupís de los primeros tiempos de la colonia. En síntesis, lo que los exploradores alemanes encuentran en las aldeas indígenas es el producto de una larga historia de reducciones, concentraciones, esclavización y guerras. La visión de Von Martius nada tiene de romántica: los indios brasileños son una *collubies gentium*, una población de aluvión, en la que no se pueden distinguir etnias discretas. Sesenta años después, el médico Karl von den Steinen va a revelar al mundo una imagen opuesta. En la región del Alto Xingú, aislada durante siglos, en virtud de las cataratas del río, de esa historia a la que alude Martius, él encuentra una serie de grupos, hablantes de lenguas de los cuatro troncos lingüísticos principales de las tierras bajas de la América del Sur (Tupí, Gê, Caribe y Arawak) viviendo en un complejo y pacífico sistema intertribal organizado en torno de ricos rituales, y de un arte original. Ese descubrimiento transforma la etnografía brasileña en una empresa posible e intelectualmente atractiva y la dota de un esquema general que hasta hoy conserva su fecundidad. Iniciados o inspirados por Von den Steinen, una pléyade de investigadores llegados en su mayor parte del área germánica (Paul Ehrenreich, Erland Nordenskjöld, Max Schmidt, Theodor Koch-Grünberg, entre muchos otros) desarrollan una tradición de estudios en la que el Xingú, aunque acompañado por otras áreas cuya riqueza cultural se va revelando, perdura como modelo ideal de una indianidad brasileña primigenia, y de una etnología supeditada consciente o inconscientemente a la noción de pureza cultural.

Los etnólogos alemanes mantienen un contacto intermitente con los indigenistas de Rondon, y colaboran eventualmente con ellos, aunque sus redes y sus objetivos sean muy diferentes. La amalgama entre esos dos linajes tan dispares se va a producir precisamente a partir del punto en que ellas parecen más heterogéneas: es precisamente porque los indios son ejemplos eminentes de una humanidad primigenia fuera de la historia que cabe a los indigenistas dirigir su integración en ella. La legitimidad moral del *Servicio de Proteção aos Índios*, que se manifestaba en su más alto grado en esa intermediación, se habría visto menoscabada si se pudiese de relieve hasta qué punto su labor continuaba políticas practicadas en la época colonial, o si, enfocando la situación de los indios que se beneficiaban de su acción, se sometiese a examen cuál era en último término el resultado de ésta¹¹. Ese

¹¹ Es curioso leer en uno de los principales libros del mayor apologeta del SPI, Darcy Ribeiro, *Os índios e a civilização* -traducido al español como *Fronteras indígenas de la civilización*, México, Siglo XXI, 1971- que hay una clara correlación entre el contacto con la sociedad nacional mediado por el SPI y la desaparición de grupos indígenas; inversamente, los grupos cuya relación con

«indio puro» que los indigenistas o los etnógrafos buscan para proteger o estudiar no debe ser entendido simplemente como un sobreviviente del exterminio, sino como un factor clave en el exterminio simbólico del conjunto de la población indígena, limitando la visibilidad de ésta a una serie de ejemplos de pureza nativa, y relegando a un *melting pot* indiferenciado a una inmensa mayoría, afectada por la hibridación y las alteraciones culturales de varios siglos.

Kurt Unkel Nimuendajú, un etnógrafo autodidacta nacido en Jena, se convierte en la primera mitad del siglo XX en el prototipo del etnólogo brasileño. Oscilando entre el trabajo para el *Servicio de Proteção aos Índios* y la recolección de piezas de arte indígena para museos que financiaban sus expediciones, Nimuendajú destaca por su contribución masiva al conocimiento de las tierras bajas. Nimuendajú, que había recibido este nombre de los Guaraníes con los que convivió largamente al inicio de su experiencia brasileña, visita más o menos extensamente un número impresionante de grupos indígenas en todas las regiones del país: elabora un sinfín de vocabularios, colecciones de mitos, informes indigenistas y artículos, un mapa etnohistórico imprescindible hasta los días de hoy y también varias monografías sobre alguna de sus experiencias más detalladas, entre los Guaraní, diversos grupos de lengua Gê del Brasil Central (Xerente, Apinayé, Timbira) y sobre los Tikuna del Solimões. *El Handbook of South American Indians* de Julian Steward, publicado entre 1946 y 1959, no se sostendría sin su contribución directa o indirecta. Pero me gustaría referirme aquí a dos aspectos aparentemente circunstanciales de su actividad, que sin embargo introducen una diferencia cualitativa entre su figura y el vasto linaje de investigadores extranjeros que le preceden, y son claves para entender su consagración como padre de la etnología brasileña: Nimuendajú, alemán de origen, se nacionaliza brasileño, vive y muere en Brasil habiendo perdido casi todo vínculo con su patria de origen; por otro lado, acuña una curiosa terminología para diferenciar a los indios de los blancos: llama a estos neo-brasileiros, dejando como representantes legítimos de la nación-territorio a sus primeros habitantes. El indigenismo de mediados del siglo XX, aunque gestionado en su mayor parte por el SPI, presenta ya algunas novedades respecto del viejo ideario positivista, y quizás la principal es su adaptación al nacionalismo populista incubado en la larga era de Getulio Vargas. En la elaboración de esa nueva ideología colaboran a partes iguales los sectores oficialistas —ligeramente teñidos de fascismo— y sus diversas oposiciones, modernistas de la vanguardia de São Paulo como Mario de Andrade, regionalistas cosmopolitas como Gilberto Freyre, comunistas regionales como Jorge Amado. Ese nacionalismo de nuevo cuño incrementa radicalmente su arsenal simbólico, incluyendo una vasta referencia a lo popular, entendido siempre como producto de la triple hibridación.

el mundo de los blancos comenzó con choques violentos parecen haber sido mucho más afortunados en su empeño de persistir. Para no tornar el panorama más siniestro que lo necesario, hay que resaltar que ese éxito de los «bravos» tuvo lugar en un contexto del que la acción del SPI había eliminado, en principio, la opción de una «solución final».

La expresión mejor acabada de ese nacionalismo, y de la entente entre el SPI y la etnología, se pueden encontrar en Darcy Ribeiro, etnólogo e indigenista primero, más tarde político de importancia (ministro de Educación y Cultura y Jefe de la Casa Civil) en el gobierno de izquierdas de João Goulart, y años después, hacia el final de su exilio, novelista de gran éxito con una obra estilísticamente ligada al boom de la literatura latinoamericana de los años 60 y 70. La producción de Darcy, sobre todo en su último periodo, es la más expresiva reformulación de la fábula de las tres razas¹². Si en la versión de Gilberto Freyre la creación de la nación mestiza es gestionada, violencia y sexualidad mediante, por una élite colonial bien caracterizada, en la versión de Darcy, mal que pese a su lenguaje marxista-evolucionista, la historia se ve en última instancia sublimada por el surgimiento de una identidad brasileña que decreta la desaparición de los protagonistas iniciales. El indio —el brasileño original— ya no es ese héroe romántico mal escondido por un penacho de plumas de la literatura indianista, sino una superposición vertiginosa de imágenes concretas tomadas de la investigación etnológica: un indio genérico no ya por la extinción de sus trazos distintivos sino por el amontonamiento de estos sobre una única figura. El Parque Indígena del Xingú, cuando se funda en 1961 después de un difícil proceso de más de diez años, suministra la mejor expresión posible de ese indio superlativo y con ello viene a cumplir el papel de una especie de corazón indígena de la nación —una expresión intrahistórica de esta, diría tal vez Unamuno.

El nuevo nacionalismo, sin embargo, no oculta sus vínculos con el viejo. Un documental del año 2000 de la TV Cultura, basado precisamente en la obra de Darcy y en el que éste, muerto en 1997, aparece en textos y en entrevistas de archivo, es una excelente expresión de esta configuración: mientras el antropólogo habla de la «matriz tupí» de la nación brasileña, en la pantalla se suceden imágenes documentales de los más diversos grupos indígenas, mezcladas con los viejos grabados de los Tupí del quinientos. El mismo Darcy Ribeiro, ya en los años ochenta, vuelto del exilio y de nuevo protagonista —como diputado federal— de la política brasileña, mostraba una curiosa insistencia en referirse a la «muerte del indio» y al fracaso de su proyecto personal de «salvar a los indios», precisamente en el momento en que el movimiento indígena despuntaba con fuerza. El nacionalismo brasileño, romántico o marxista, seguía prefiriendo como héroe el Tupí muerto.

ANTROPOLOGÍA, SEGUNDA PARTE.

Por larga y pujante que haya sido la tradición de Nina Rodríguez, hay que reconocer que la antropología que hoy conocemos en Brasil nace otra vez en los

¹² Especialmente *O Povo Brasileiro*, de 1995; también es significativa en ese sentido su obra literaria, en particular la novela *Maira*, publicada en 1976.

años setenta con la creación de cursos de pos-grado, que normaliza e individualiza la enseñanza de la antropología¹³, y la renueva con un influjo de la escuela británica hasta entonces poco presente en la tradición nacional. Del mismo modo, es entonces cuando la obra de Lévi-Strauss, cuyo paso por Brasil en los años treinta no había tenido comprensiblemente ninguna repercusión, se ve aclimatada en el Brasil con notable éxito. Es también en ese momento cuando la etnología se integra plenamente como una de las áreas de la antropología, ciertamente con un papel simbólicamente muy peculiar¹⁴.

La antropología brasileña se reinventa entonces un poco al margen de sus raíces, o más exactamente sometiéndolas a una curiosa torsión. Podemos verlo en un libro sumamente representativo de la época: «A aventura antropológica», organizado por Ruth Cardoso¹⁵. El propio título, el prefacio de su organizadora, y diversas colaboraciones de *A aventura antropológica* vienen a encontrarse en un punto crucial: que los antropólogos, habitualmente imaginados como curiosos aventureros que se sumergen entre poblaciones exóticas y remotas, tienen su lugar de trabajo más común en terrenos mucho más cercanos a la experiencia cotidiana, sin que la investigación antropológica deje por ello de ser una aventura, una aproximación o una travesía por los terrenos de la alteridad. La aldea primitiva (o la isla remota del Pacífico, de hecho un ejemplo citado con más frecuencia) puede estar al alcance de la mano.

En esa presentación de la disciplina hay toda una operación de invención o de selección de memoria. De hecho, un antropólogo no suele ser confundido en Brasil con un curioso aventurero dedicado a pueblos remotos. Por el contrario, y casi invariablemente, al revelar su profesión a un profano, será interrogado a propósito de cráneos. Cuando llegue, por ejemplo, a ser profesor en una universidad federal, se dará cuenta con estupor de que debe impartir sus clases en los cursos de odontología, medicina y educación física, en los que la antropología es disciplina obligatoria (a diferencia de los cursos de filosofía o historia, que pueden prescindir de ella)¹⁶ Un vistazo a cualquier muestra significativa de la antropología brasileña

¹³ La antropología aparecía en la universidad en aquellos tiempos dentro de un conglomerado llamado «Ciencias Sociales» en que la sociología desempeñaba un papel hegemónico.

¹⁴ Es cierto que la etnología ya se había ido vinculando a la antropología en la segunda o tercera generación de la escuela de Nina Rodríguez, teniendo los etnólogos un papel de primera línea, por ejemplo, en la *Associação Brasileira de Antropologia*; pero era hasta entonces una disciplina practicada sobre todo en los museos.

¹⁵ Ruth CARDOSO, ed., *A Aventura Antropológica*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1986. El título evoca el de un libro editado poco antes, *A aventura sociológica*, marcando un cierto grito de independencia respecto de la entonces ciencia-hermana mayor. Es contemporáneo del manifiesto de la antropología pos-moderna norteamericana (James CLIFFORD, & George E. MARCUS, (eds.). *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley, University of California Press, 1986) que se convertirá en lectura casi obligatoria en los cursos de post-grado brasileños.

¹⁶ Por muy lejana que esté de los paradigmas racistas de hace un siglo, la antropología física es una especialidad sumamente marginal, y mirada con desconfianza por la mayor parte de los

—por ejemplo, al catálogo de simposios y mesas redondas del congreso bianual de la asociación brasileña de antropología— revela que si ella se encuentra muy lejos del fiscalismo de la antropología de Nina Rodrigues, y de su ideario positivista en sentido lato, mantiene sin embargo un propósito muy acorde con el proyecto inicial de construcción de un país. El antropólogo se perfila como el asesor ideal del estado en los más diversos campos de conflicto de una sociedad definida como plural: violencia, educación, territorios indígenas, gestión de la justicia, prejuicios raciales o sexuales, relaciones de género, protección al menor, etc.

Es decir, en los textos de «A aventura antropológica», se intenta justificar, como si se tratase de una novedad, un proyecto que ya había sido consagrado desde el inicio de la disciplina, al tiempo que se exhibe como tradición una noción nueva, a saber ese papel revelador dado a una experiencia de la alteridad que tiene su momento estelar en el trabajo de campo¹⁷.

No es ocioso que el autor más emblemático de ese periodo haya sido Roberto da Matta: etnólogo y autor de un trabajo brillante sobre la organización social Apinayé (que rediscutía uno de los trabajos más famosos de Nimuendajú) quien en aquellos años publica una serie de trabajos sobre la cultura brasileña, inspirados en Dumont y en el ejemplo contrastante de los Estados Unidos. Los libros de Da Matta alcanzan una considerable popularidad y tienen el indudable mérito de hablar del Brasil como un todo sin recurrir al léxico ya tradicional de las tres razas.

Un texto de Da Matta, «O ofício do etnólogo ou como ter Anthropological Blues»¹⁸, se convierte probablemente en el más leído dentro de los cursos de metodología de la antropología brasileña: mezclando un guión malinowskiano con ecos de *Tristes Trópicos*, el trabajo de campo es descrito como una experiencia de desarraigo subjetivo y cognitivo, que otorga al investigador una distancia analíticamente preciosa respecto de la cultura ajena y de la propia. Es a partir de ese modelo que los estudiantes de antropología definen su identidad profesional; por medio de una experiencia iniciática, que idealmente se lleva a cabo en persona, pero que también puede fundarse en una especie de experiencia corporativa que los etnólogos llevan a cabo en nombre de sus colegas de profesión¹⁹. Roberto da

antropólogos «sociales» o «culturales» brasileños, en general muy poco atraídos por la multidisciplinariedad de la antropología de tradición americana.

¹⁷ No se trata exactamente de una invención de tradiciones, ya que lo que se hace es reivindicar como propia una genealogía europea, la malinowskiana; pero, como muestra el conjunto de este volumen, esa genealogía tampoco se impone en Europa sin una drástica reforma de la memoria.

¹⁸ Roberto DA MATTA, «O ofício do etnólogo ou como ter Anthropological Blues», Rio de Janeiro, Cadernos do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, 1974. El texto ha sido republicado en numerosas ocasiones, y vastamente difundido por medio de fotocopias.

¹⁹ La noción de «trabajo de campo» se extiende así a investigaciones lejanas al centro del modelo original, pero también lisamente fuera de él, como cuando se habla de trabajo de campo «bibliográfico» o «de biblioteca» o «de archivo». La metáfora, acuñada por los antropólogos posmodernos norteamericanos, es perfectamente legítima, pero hace pensar con alguna ironía en aquella otra figura retórica, mucho más vieja, que se refería a la investigación empírica como el acto de «leer el libro de la naturaleza».

Matta es para ello un caso ejemplar, pues preludia su obra de antropólogo nacional con una experiencia de campo entre indios cuyo valor es, por lo demás, puramente propedéutico, ya que los indios no tienen en su posterior obra de análisis del Brasil el papel que le daban anteriores relatos de la nacionalidad.

Con la vista puesta en ese paradigma, los jóvenes antropólogos se han esforzado a partir de entonces por conseguir sus *anthropological blues*. Aunque ese prestigio intelectual de la alteridad sea a veces difícil de compaginar con una investigación en campos marcadamente familiares al investigador²⁰, y, lo que es más importante, con objetivos o teorías en que la alteridad como tal no parece tener un rendimiento intelectual muy alto: políticas de identidad, abolición de discriminaciones o prejuicios, de promoción de la tolerancia o de la democracia. Aunque el extrañamiento deje su marca y dé sus frutos en algunos casos o en alguna medida, con demasiada frecuencia se resume en una producción más o menos artificiosa de alteridad, o simplemente en una retórica desligada de descripciones y análisis concretos.

La alteridad como palabra-clave de la antropología, claro está, se adecua a un orden que ha substituido los viejos ideales de las luces y del blanqueamiento, y los no tan viejos del mestizaje y la democracia racial, por el nuevo ideal del multiculturalismo. Si el científico de finales del XIX debía ser un higienista, y el de mediados del XX un ideólogo, el del multiculturalismo parece destinado a ser un mediador, o más concretamente un mediador pro-activo. Su papel no es tanto —como dice— el de facilitar la comunicación a través de las fronteras, sino el de convertir esas fronteras en un tejido conjuntivo hecho de diferencias regulares y no conflictivas.

El papel tiene sus atractivos. ¿Qué habría que objetarle? O más bien, ¿qué otro papel podría caberle hoy en día a ese profesional de la alteridad perdido en un mundo demasiado cargado de mediaciones?

CONCLUSIÓN ETNOLÓGICA.

Volvamos por un momento a la etnología, para citar un caso en que las alternativas tratadas en el ítem anterior son llevadas a sus respectivos extremos. Las dinámicas propias de la institución universitaria, o más concretamente de los programas de post-grado, han ayudado en los últimos años a delimitar, como sectores académicos independientes y eventualmente confrontados, aquellas dos ramas de los estudios sobre los pueblos indígenas que a lo largo del siglo XX se habían ido entrelazando. Uno minoritario, con más prestigio en la comunidad científica internacional, continuador de los métodos y temas de la etnología clásica (trabajo de campo intensivo, parentesco, cosmología, chamanismo); otro,

²⁰ Ha habido en Brasil una marcada tendencia a desarrollar investigaciones en campos en los que se está personalmente implicado: adeptos del Candomblé, militantes sindicales, descendientes de italianos, homosexuales o actores se inician en la antropología para estudiar el Candomblé, los sindicatos, la comunidad italiana, la sociabilidad gay o los movimientos teatrales.

hegemónico en el país, ligado prioritariamente al indigenismo, con mayor presencia en las instituciones y centrado en los procesos político-administrativos que implican a las comunidades indígenas. Habría muchos modos de caracterizar uno y otro, señalando las genealogías, o las afiliaciones teóricas de cada una de ellas; no habrá espacio para ello en este artículo²¹, aunque tiendo a pensar que el mejor criterio que puede servir para diferenciarlos —un criterio quizás excéntrico, lo reconozco— es tipográfico: la primera corriente suele asociarse al uso de cursivas, marcando la aparición de términos en lenguas otras —indígenas, por ejemplo— mientras la segunda suele cuajar sus textos de mayúsculas, las mayúsculas de las siglas que sirven como sujetos de buena parte de las oraciones. Cursivas y siglas definen focos de atención muy diferentes: con las primeras, parece necesario debatir ese lenguaje de la aldea que las segundas estiman como dado en el momento de examinar acciones nacionales o globales. Parece claro en todo caso que la superación de esas antinomias podría darse por medio de una mejor combinación de estructura e historia en el estudio de los pueblos indígenas, o en otras palabras de la definitiva jubilación del «indio puro» y su *pendant*, el indio misturado, en beneficio de un indio histórico y diverso en el tiempo y en el espacio²². Pero lo que me lleva a citar en este artículo una antinomia que algunos podrían ver como subproducto de las tensiones un poco fútiles del campo universitario, es el hecho de que ese tipo de antropología indigenista y ese tipo de etnología clásica de los que estoy hablando se vinculan a dos actitudes opuestas sobre la relación entre la población indígena y la nación, atestiguando así la actualidad que al principio de este artículo atribuía a su tema central²³. En un caso, el estudio de los

²¹ Aunque de sobra conocidas en el medio profesional, las divergencias entre ambos sectores raramente se han visto explayadas en el papel. Lo han sido, de un modo polémico, y desde el punto de vista etnológico, en Eduardo B. VIVEIROS DE CASTRO, «Etnologia Brasileira» In: Sérgio Miceli (org.), *O que ler na ciência social brasileira (1970-1995): Antropologia*, São Paulo, ANPOCS/Sumaré/Capes 1999. El texto de Viveiros de Castro hace referencia al artículo de José Maurício Andion ARRUTI «A Emergência Dos “Remanescentes”: Notas Para O Diálogo Entre Indígenas E Quilombolas», *Mana* 3(2):7-38, Rio de Janeiro, Museo Nacional, 1997, expresión de la otra tendencia y que, en relación a lo que aquí se discute, tiene el mérito de insertar su visión de la etnología en un discurso más general sobre la percepción científica de las *razas* de la fábula.

²² Naturalmente, la paternidad de esas nociones —achacadas siempre al adversario— nunca es asumida, ni podría serlo ya que de hecho son anteriores a la constitución del campo científico en cuestión. El proyecto «Transformaciones indígenas» al que me he referido en la primera nota es un intento de superarlas partiendo de la etnología «clásica».

²³ Un precedente del debate citado en la nota anterior puede encontrarse en una polémica mantenida en 1979 entre Darcy Ribeiro y Roberto da Matta en la revista *Encontros com a civilização brasileira*. Darcy acusa a los antropólogos del Museo Nacional de alienación política y dependencia de modelos extranjeros (apuntando especialmente al estructuralismo levi-straussiano) a lo que Da Matta opone las propias fuentes foráneas de Darcy (el evolucionismo victoriano, o norteamericano, en especial el de Leslie White) y su abolición de los indios concretos en pro de una noción genérica y política de indianidad. Cf. «A Antropologia brasileira em questão: I Carta aberta a Darcy Ribeiro, por Roberto Augusto da Matta; II Por uma antropologia melhor e mais nossa, por Darcy Ribeiro». *Encontros com a civilização brasileira* n° 15, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1979, pp. 81-96.

pueblos indígenas —y la militancia indigenista que suele llevar aneja— es parte de un proyecto de construcción nacional, en que la cuestión indígena aparece como un módulo más o menos relevante. En el otro, el interés por los indios es, por así decirlo, un modo de escapar de la misma tradición discursiva de la construcción nacional, de sus conceptos y de sus imperativos. Indios *del* Brasil o indios *en el* Brasil vienen a ser objetos muy diferentes; pero no configuran, como podría suponerse a primera vista, una etnología comprometida con la política y otra alienada de ella, aunque sí tal vez una política *del* Brasil y una política *en el* Brasil. En un lado, el vínculo entre el político y el científico, más fácilmente reconocible, se da por la aplicación de una ciencia *normal* —dentro de la normalidad científica y política poco antes descrita— a la inserción de la población indígena en un proyecto nacional. En el otro, la alteridad indígena se postula como una fuente posible de alteración del propio pensamiento que ha producido esos conceptos de indio o de nación —o de sociedad, o de cultura— lo que no excluye, por cierto, la implicación en varios tipos de militancia indigenista. Los indios serían así destinatarios de saber, según la norma que espera de las ciencias humanas una aplicación de ciclo corto; o sujetos desencadenantes de una transformación del saber, si la antropología, o más concretamente una antropología recontada desde la etnología, tomase realmente en serio su vocación *alteritaria*...

La fábula de la que nos hemos ocupado en estas páginas nos dice, en suma, que las ciencias humanas brasileñas, en su siglo y medio de andadura, no han conseguido dar un tratamiento homogéneo y simétrico a los diversos sectores que deberían constituir la nación; quizás, precisamente, porque cada uno de ellos ha servido mucho menos como objeto que como catalizador activo de discursos y prácticas en la arena científica. Más que un sistema de las ciencias definido por una epistemología conveniente, tenemos, para lo peor y para lo mejor, un conjunto de puntos de vista sobre el terreno de obras de un «pueblo en construcción».

This article gives a broad panorama of the origins of Human Sciences —or a part of them— in Brazil, and the role they played within the Brazilian nation-building process. It is suggested that each one of them —History, Anthropology and Ethnology— was delimited having regard to one of the great ethnical sectors of the country and to the role attributed to it in that process. Mainly, Ethnology captured Indians in a primitivist paradigm while excluding them from History; this latter was reserved to the White protagonists; while Anthropology focused on a black, margin-segregated population. The article also analyzes the value assigned to alterity in Brazilian Anthropology as a result of further developments in the above said scheme. Attention is also paid to the way in which the interpretation or translation of «the other» became a key element in a discipline which in its inception was meant to be instrumental for the configuration of a unitary social body.

KEY WORDS: *Anthropology, History, Ethnology, Brazil, the Three-Race Fable.*
