

Brasil-Europa. Para una antropología posnacional en tiempos de transferencias¹

Mark Münzel

Director del Instituto de Estudios Culturales Comparativos y de Ciencias de la Religión
Philipps-Universität, Marburg/Lahn
Dirección electrónica: muenzel@staff.uni-marburg.de

Münzel, Mark. 2006. "Brasil-Europa. Para una antropología posnacional en tiempos de transferencias". En: *Boletín de Antropología Universidad de Antioquia*, Vol. 20 N.º 37, pp. 27-50.

Texto recibido: 07/04/2006; aprobación final: 24/05/2006.

Resumen. Brasil, país de migrantes y de fusión de culturas, ha incorporado influencias de la antropología norteamericana y europea, aunque no hayan sido conscientes las influencias de la antropología brasilera en la dirección contraria, esto es, en la de las metrópolis. Este artículo se remite a movimientos en una y otra dirección en que se atraviesan los nombres de varios pioneros de la antropología brasilera. No se trata de hacer una larga enumeración de personajes, teorías y motivos a modo de carta histórico-cultural de migraciones, y tampoco se trata de un opúsculo conmemorativo acorde al gusto de la sección cultural de una embajada; se trata, más bien, de hacer visible la capacidad en Brasil de la absorción de lo ajeno, denominada por Oswald de Andrade como antropofagia. A partir de algunos ejemplos se ilustrará la asimilación de antropólogos de origen no brasilero para señalar tanto sus raíces europeas como su pertenencia a la historia de la antropología en aquel país latinoamericano.

Palabras clave: antropología brasilera, antropología posnacional, investigación antropológica, viajes al Amazonas, migración científica.

Abstract. Brazil, a country of migrants and a fusion of cultures, has incorporated influences from American and European anthropology, although influences of Brazilian anthropology on the opposite direction have not been taken into account, that is to say, those that have to do with the metropolis. This article deals with movements in both directions that comprise the names of several pioneers in Brazilian anthropology. It is not about making a long list of authors, theories and explanations in the way of a historical-cultural map of migrations nor a short commemorative paper according to the wish of a cultural section from an embassy; it is rather about making visible Brazil's ability to absorb what is foreign, named by Oswald de Andrade as anthropophagy. This assimilation of anthropologists from non Brazilian origin will be illustrated through some examples to show their European roots as well as their belonging to the history of anthropology in that Latinamerican country.

Keywords: Brazilian anthropology, postnational anthropology, anthropological research, travels to the Amazon, scientific migration.

1 Versión en español del manuscrito original en alemán, de Sol Montoya Bonilla, profesora del Departamento de Antropología de la Universidad de Antioquia. Algunas citas textuales, originalmente en portugués o alemán, han sido vertidas al español por la misma traductora.

Brasil, un clásico país de migrantes, absorbió también antropólogos. Como país de fusión de culturas, también ha fusionado influencias de la antropología norteamericana y europea, mientras que, en general, menos conscientes son las influencias de la antropología brasilera en la dirección contraria, en la de las metrópolis. Aquí se remitirá a movimientos en una y otra dirección. No se trata de hacer una larga enumeración de migraciones, de teorías y motivos en la forma de una carta histórico-cultural de migraciones, y tampoco se trata de una contribución a un opúsculo conmemorativo acorde al gusto de la sección cultural de una embajada; solamente se trata de una breve referencia a la capacidad en Brasil de la absorción de lo ajeno, que Oswald de Andrade (1928) denominó con orgullo *antropofagia*. A partir de algunos ejemplos se ilustrará la asimilación de antropólogos de origen no-brasilero, para de un lado señalar sus raíces europeas pero también, de otro, su enraizamiento en la historia de la antropología brasilera.

La tupinología

Los antropólogos europeos, que se sumergen en el mundo académico brasilero en la primera mitad del siglo xx, no pueden ser entendidos sin algunas referencias a la antropología brasilera de aquella época. En ella, los antropólogos se encuentran con dos corrientes próximas entre ellas, la tupinología y los estudios del folclor.

El interés científico brasilero —que se desarrolló a partir de las últimas décadas del siglo xix— por la cultura tupí, viene del romanticismo, esto es, de una corriente literaria. Aún cuando la frontera entre literatura y ciencia era trazada de forma rigurosa, no fueron escasos los científicos que también se hicieron conocer como autores de las bellas letras. En 1858, un año después de su poema épico sobre el heroísmo de un pueblo indígena, *Os Timbiras*, Gonçalves Dias publicó un diccionario del idioma tupí, digno de recordar por la irrupción de la erudición rigurosa en una obra poética. Es parte de un volumen de poemas y prosa romántica intitulado *Poesía completa e prosa escolhida*, publicado en 1858 en Rio de Janeiro, pero el diccionario fue reimpresso el mismo año como documento por la rigurosa editorial científica Brockhaus en Leipzig.

En 1876, la obra *O Selvagem*, escrita por el general Couto de Magalhães para la Exposición Mundial de Filadelfia en los Estados Unidos, muestra cómo el interés originariamente romántico —y en este sentido también nacionalista— por la cultura tupí, adquiere un carácter científico y al mismo tiempo sirve para que Brasil presente al mundo su peculiaridad indígena (véase Münzel, 2002a). En este libro, el general propone declarar el tupí como lengua nacional de Brasil. No es claro si lo opinaba en broma o en serio; por lo menos es polémico e increíblemente irreal. Es interesante que, en 1911, Policarpo Quaresma, subsecretario en el arsenal de guerra de Brasil, proponga lo mismo y sea internado en un manicomio. Quaresma no es de ninguna manera una figura real, sino el triste héroe de *Triste fim de Policarpo Quaresma* (1911), una novela de Lima Barreto, el celebrado padre del modernismo brasilero.

En el movimiento literario del modernismo se verifica igualmente la relación con la ciencia, más exactamente con la antropología, cuando se trata del tupí. El “Manifiesto Antropofágico” de Oswald de Andrade, publicado en 1928, cita al antropólogo Lucien Lévy-Bruhl y reivindica como “lei dos antropófagos” la “lei de participação”, que Lévy-Bruhl había observado entre los “primitivos”. El título de la revista editada por Oswald de Andrade, *Revista de Antropofagia*, en una primera y rápida ojeada podría parecer sospechosa a los antropólogos, como un error tipográfico (“antropofagia” en vez de “antropología”); pero el autor conocía, desde luego, el “*Manifeste Cannibale Dada*” (1920) de Francis Picabia. El movimiento artístico de 1928, que se daba el nombre de “movimiento antropofágico”, reconoce de una manera dadaísta el fenómeno de la antropofagia entre los tupinambás y lo interpreta como una expresión extrema de la manera de ser diferente de los americanos, entre ellos los brasileiros. En este mismo año, Mário de Andrade (1893-1945) publicó su novela *Macunaíma*, en la cual la antropofagia de los indígenas desempeña un papel grotesco. Un año más tarde, en 1929, Tarsila do Amaral, esposa de Oswald de Andrade, pintó su cuadro “Antropofagia”; ya en enero de 1928 había pintado para el cumpleaños de su esposo el cuadro “Abaporu”, en el cual lo representa de una manera surrealista —el nombre es una palabra tupí que puede significar también “antropófago”—. Pero la antropofagia no era, en esas obras, un mero chiste sin compromiso. Al contrario, constituía un pilar del distanciamiento con relación a Europa, y al mismo tiempo una forma de evitar que el neorromanticismo de la reflexión retrospectiva sobre el pasado indígena se limitara a un idealismo dulzón. *Macunaíma*, por ejemplo, no predica la heroicidad del indígena o del brasileiro, y la antropofagia se vuelve, para la autocrítica brasileira, un símbolo de aspectos negativos de Brasil que el autor reconoce.

Aquellos escritores brasileiros conocían y leían literatura antropológica. Oswald de Andrade se apoyaba evidentemente en los escritos franceses del siglo xvi sobre los tupinambá, en primer término en Léry, pero también en Montaigne (véase Castro-Klarén, 1997); y naturalmente conocía el informe de viaje preantropológico del aventurero alemán del siglo xvi Hans Staden, que vivió durante 9 meses como prisionero entre ellos y cuya antropofagia observó, siendo amenazado con ella. En 1927, un año antes de la publicación del “Manifiesto Antropofágico” y de *Macunaíma*, el conocido escritor José Bento Monteiro Lobato publicó una versión poética, escrita para niños, de la narrativa del viaje de Staden, que llegó a ser muy popular en Brasil más allá de los círculos académicos y literarios (Lobato, 1927). Monteiro Lobato ya había escrito, en 1896, para un folleto estudiantil denominado *O Guarani*. Su colección de cuentos *Urupês* (1918) muestra claramente la búsqueda de las raíces indígenas, y es justamente en este aspecto que influenció el movimiento modernista (con el cual, en lo demás, él estaba en desacuerdo). Monteiro Lobato pertenece a la corriente de toma de conciencia indigenista en la cual la antropofagia, que remitía a la lectura de Staden y Léry, llegó a ser como una marca de la “brasilización” de las corrientes de origen europeo (como una transformación del dadaísmo y del su-

realismo que habían marcado el modernismo brasileiro). Es sobre todo la obra algo grotesca de Staden la que sirve de fuente de inspiración para esta forma de crítica burlesca, pero muy seria, en la utilización de la herencia indígena. Por ejemplo, Cândido Portinari para una de sus obras se inspira en los dibujos de Staden. Más recientemente, las historias de los prisioneros blancos de los tupinambás sirvieron de trama para dos filmes, *Como era gostoso o meu francês* e *Hans Staden*;² principalmente el primero, de Nelson Pereira dos Santos, se enmarca en la tradición literaria de autocritica irónica de Brasil.

En la actual literatura y arte de Brasil hay, desde los años noventa, un cierto retorno al modernismo de los años veinte, en parte encadenado al movimiento *tropicália* de los sesenta. La xxiv bienal de São Paulo incluyó en 1998 un “Núcleo histórico. Antropofagia e historias de canibalismo”, que en continuidad con el movimiento antropofágico mostró pinturas y comentarios del canibalismo. En el año 2000, Jorge Schwartz, profesor de literatura de la Universidad de São Paulo, organizó la exposición “Da antropofagia” en el Instituto Valenciano de Arte Moderno en España, la cual llevó al Museu de Arte Brasileira da Fundação en São Paulo. La pintura “Antropofagia” estuvo en un lugar central en el año 2004 en una exposición en la Estação Pinacoteca en São Paulo.

En la antropología brasileira actual falta generalmente una relación directa con las raíces literarias y artísticas de la tupinología. Lo más consciente es la relación entre literatura, filosofía y antropología en la obra del recientemente fallecido Túllio Maranhão, que se preocupó por hacer una síntesis de los estudios actuales sobre antropofagia, sobre todo de Eduardo Viveiros de Castro, el dadaísmo y la filosofía posmoderna. Maranhão ve en la “filosofía silvestre” de los tupí un complemento y alternativa a la “filosofía metropolitana” (véase Maranhão, 1998 y Münzel, 2002b).

Los estudios del folclor

La relación entre literatura y ciencia encontró una expresión significativa en los estudios del folclor. Estas líneas investigativas son a menudo injustamente ignoradas en la antropología, quizás precisamente debido a su acento literario. De hecho, los estudios del folclor tienen un origen común con la antropología y son casi tan antiguos como la disciplina (en 1878 se fundó la sociedad científica Folklore Society London, a la cual perteneció, entre otros, Tylor, primer docente en Helsinki (Finlandia) en 1898. En Escandinavia y Estados Unidos los estudios del folclor son hasta hoy una importante disciplina académica, y en Latinoamérica lo fueron también en los años cincuenta

2 *Como era gostoso o meu francês* (1971), producido por Luis Carlos Barreto, Nelson Pereira dos Santos y César Thedim; escrito por Nelson Pereira dos Santos y Humberto Mauro; dirigido por Nelson Pereira dos Santos. 80 minutos; el título se refiere a la antropofagia. *Hans Staden* (1999), producido por Luiz Alberto Pereira e Ivan Texeira; escrito y dirigido por Luiz Alberto Pereira. 92 minutos.

y sesenta del siglo xx. En Brasilia fue Luis da Câmara Cascudo (1898-1986) el más conocido folclorista, y como tales también se ha considerado a Joaquín Ribeiro (1907-1964) y Edison Carneiro (1912-1972). Fuera de Brasilia es Paulo de Carvalho-Neto (1923-2003), quien trabajó en Ecuador y enseñó también en la Universidad de California, el más conocido representante de los estudios del folclor.

Las fronteras entre folclor y antropología son fluidas y constituyeron un tema en el Primer Congreso Brasileiro de Folclor, en Rio de Janeiro en 1951, y en el Congreso Internacional de Folclor en 1954 en São Paulo.³ La diferencia es más bien de atmósfera. Los estudios de folclor se ocupan de cosas tangibles de una sociedad; su arte y sus mitos en cuanto trabajan con el texto, más que sus estructuras y contenidos subrepticios. Esta concreción ha llevado a que se manifieste casi siempre un interés por los creadores de los productos investigados, por los cantantes, narradores, danzadores. De aquí surgió lo que Regina Bendix (2002: 111) formuló como una diferencia con las ciencias históricas: “Folklore studies, in the two hundred years they have existed, have always been sociopolitically engaged”. Otra característica de los estudios latinoamericanos del folclor, que es justamente la tendencia de los brasileros, es que los investigadores casi siempre son literatos: menos científicos especializados que *hommes de lettres* en el sentido clásico. No solamente compilan poesías y narraciones sino que también las escriben. Paulo de Carvalho-Neto, por ejemplo, fue conocido internacionalmente por narraciones en las cuales él reelabora elementos de la tradición oral (así por ejemplo *Mi tío Atahualpa. Un caso increíble de moros y cristianos ocurrido en los Andes* [1972]). Mário de Andrade, autor del modernismo que comparte con la tupinología el interés por la antropofagia, se encuentra, entre otros, cercano tanto a la tupinología como a los estudios de folclor. Además de escritor fue folclorista: planeó el libro, no concluido, *Aspectos del folclor brasileiro*, y fue iniciador de la sociedad de etnografía y de folclor. Como otros modernistas, conoció la literatura antropológica relevante de su época, no solamente (como también Oswald de Andrade) a Lévy-Bruhl, sino también a Frazer, Tylor y, en relación con Brasilia, a Koch-Grünberg y Métraux (véase Andrade, 1963: 8, 12-13).

Los migrantes de Alemania

En medio de esta tradición intelectual esbozada llegaron los europeos, que entraron en contacto con los científicos y literatos brasileros. El grupo de migrantes alemanes a Brasil es relativamente numeroso y de este provienen tres fundadores de la antropología brasilera: Curt Nimuendaju, Herbert Baldus y Egon Schaden. Otros antropólogos provienen de otros grupos de migrantes. La razón para referirme aquí a los alemanes es que el trasfondo alemán de estos me es más conocido y el acceso a la bibliografía más fácil. Otra razón es que observo una tendencia en Alemania que

3 Sobre la historia de los estudios del folclor se encuentran datos dispersos en Almeida (1974), Brandão (1982), Carneiro (1965) y en diferentes trabajos de Cascudo.

me molesta: glorificar “el aporte alemán” a la antropología brasilera. Ciertamente, en el siglo XIX e inicios del XX llegaron relevantes investigadores a Brasilia, algunos de ellos procedentes de Alemania, y sus trabajos, como también los de los franceses e italianos, constituyen aún hoy en día lecturas para el disfrute. Los fundadores mencionados son de origen alemán, pero eso no constituye un mérito de Alemania. Ellos o sus antepasados llegaron a Brasil no precisamente por estar orgullosos de su origen alemán, sino porque querían replicarle. Los tres alemanes nombrados eran también muy heterogéneos en cuanto a su formación, su vida y su tendencia científica, y la coincidencia de un origen étnico común no logra unirlos. Otro caso son los viajeros científicos, que no emigraron a Brasil sino que, después de sus expediciones, regresaron a Alemania. Algunos de ellos justamente menospreciaban a los alemanes que habían emigrado. El ya mencionado Egon Schaden escribió un par de artículos sobre los alemanes en los pueblos indígenas de Brasil que son interpretados en Alemania como alabanza patriótica de la investigación alemana, sin embargo, para el lector alemán es desconocido que, a veces, tras la cortesía brasilera de Schaden —él no era alemán sino brasilero— había una rebelión contra el festejo de los grandes investigadores alemanes. En un simposio sobre la “investigación alemana en la mayor selva del mundo”, en su contribución con el patriótico título de “Pioneros alemães no rio Xingu”, aclara que se refiere a una época lejana, que en la actualidad se investiga mucho sobre los indígenas de la región del Xingu y que “académicos alemanes participan escasamente en ellas”, y advierte sobre “una variante del viejo nacionalismo cultural” (E. Schaden, 1989: 342, 345, 346).⁴

Los sucesores de los migrantes alemanes que hoy, en forma similar a algunos grupos étnicos, nuevamente buscan con fuerza sus raíces, no tienen ninguna razón para festejar a los viajeros investigadores alemanes, y tampoco lo hacen. De este círculo proviene, mejor, la pregunta hecha desde Brasil sobre la cuestión de si los investigadores alemanes han explotado el país, y, en casos específicos, en qué medida los investigadores alemanes han utilizado el material de los migrantes alemanes en Brasil. Esto será seguramente imposible de aclarar, sin embargo; lo cierto es que los migrantes han brindado apoyo logístico y material a varias expediciones de su país de origen y también las han acompañado como guías al campo. Parece también seguro que los científicos han aceptado este apoyo, pero no lo han entendido como un intercambio entre iguales, pues los migrantes han sido vistos como personal de apoyo local y no como interlocutores (véase Kraus, 2004; en especial el capítulo III). En los informes de investigación de fines del siglo XIX y principios del XX se hace claro que entre los migrantes había también gente ilustrada, interesada en cuestiones histórico-culturales, y con esto no mucho menos formados antropológicamente que los investigadores, en un tiempo en que la formación antropológica como tal no existía.

4 En otro lugar del texto se varía irónicamente un dicho ultranacionalista: “como si [...] en el Xingu alguna vez se hubiera restablecido de los seres alemanes” (Schaden, 1989: 344).

Francisco Schaden (1891-¿?)⁵

Este antropólogo brasileiro es prácticamente desconocido, a pesar de que ejerció seguramente cierta influencia en su hijo, el antropólogo Egon Schaden. Francisco no era un antropólogo en el sentido estricto de la palabra, sino lo que se denomina a veces un folclorista. Llegó al país antes del florecimiento de los estudios brasileiros del folclor, pero ya en ese entonces se encontraban importantes antecesores de esta línea como Amadeu Amaral (1875-1929). Él mismo definió su trabajo como “estudio del folclor nacional” (F. Schaden, 1963: 7).

Francisco, un maestro de escuela, emigró con 19 años, en 1910, a Brasilia, y allí se casó con una alemana de una prominente familia de migrantes. Su campo de interés era amplio: se interesó por el idioma esperanto, editaba la revista *Brazilianer federuro por la Lingvo internationa*, investigó la historia de los migrantes alemanes en Brasilia, llevó a cabo estudios sobre el folclor, mitos indígenas y tradiciones orales de los caboclos, comparó los mitos indígenas del Amazonas de Lara con la Loreley renana. En una comunidad teutobrasileira investigó la magia y creencias populares, pero también llevó a cabo observaciones sociológicas (F. Schaden, 1963: 93-101, 85-92). Escribió sobre la alimentación brasileira y la música y danzas entre los indios de Brasil. Pero su investigación podía también ser agresiva: documentó las crueldades cometidas contra los indígenas con los nombres de los autores de éstas (los “bugreiros”): “En virtud de la superioridad de las armas y de la astucia diabólica empleada por los llamados bugreiros, individuos sin escrúpulos [...] Muchas mujeres y niños perdieron la vida en episodios vergonzosos y de repugnante crueldad” (1958: 109-110).⁶

Además de este compromiso, algunos elementos recuerdan en algo la tradición folclórica de los maestros de escuela alemanes en el siglo XIX e inicios del XX. También fueron ellos los que, en Alemania, en consonancia con la búsqueda romántica de viejas tradiciones orales de Herder y los hermanos Grimm, investigaron las creencias populares. Francisco Schaden hizo brasileiro eso, y no solamente a través de los temas: en la tradición de la investigación indígena brasileira del siglo XIX (los

5 Datos exactos de nacimiento y muerte no puedo brindar. La referencia de Evaldo Pauli señala como año del deceso 1940, en São Bonifacio (*Enciclopédia Simpósio* [1997], “Efemérides de Santa Catarina”. [En línea] <http://www.cfh.ufsc.br/~simposio/Catarinense/efemerides/>). Contrariamente, en la “Nota do Editor” de uno de sus hijos (F. Schaden, 1963: 8) se hace referencia al padre como a alguien vivo o muerto apenas recientemente. Santos (1973: 39) nombra otras publicaciones de Francisco hasta 1949. En relación con la fecha de nacimiento confío en la generalmente exacta “Deutschbrasilianisch Bibliographie” de Karl Bouquet (4.^a Serie, terminada el 30.4.1957, en el *Schaden Jahrbuch* 6 [1958: 168]); allí se habla del autor F. Schaden como de alguien todavía vivo en 1957.

6 Véase también Schaden, Francisco S. G. (1949). “Música e Dança entre índios do Brasil”. En: *Aualidades*, Florianópolis, N.ºs 5-9 (citado en Santos, 1973: 164 y 309).

casos, por ejemplo, de Couto de Magalhães y Gonçalves Dias) leía informes sobre los indígenas tupí de la época colonial y los relacionaba con los indígenas actuales. Se internó así, cuidadosamente, en el círculo de la tupinología, que en ese momento se desarrollaba.

Francisco Schaden publicó poco, y sólo en medios locales; algunas cosas fueron posteriormente dadas a conocer a un público muy regional a través de su hijo Egon Schaden, y hoy está completamente olvidado. Su folclorismo de aficionado fue superado posteriormente por la profesionalización de la disciplina. Permanece, sin embargo, como un ejemplo interesante de la fusión de una tradición de pensamiento alemana con el medio brasileiro. El romanticismo tardío alemán fue remodelado y transformado por el romanticismo brasileiro con su interés por las leyendas de los caboclos y por la supervivencia de las tradiciones de los tupí. La circunscripción a los límites de las disciplinas, ya en ese momento avanzada en Alemania, no es compartida por Schaden: él continúa siendo un hombre de letras y no un especialista. A esta amplia visión corresponde también el compromiso, el obvio interés por leyendas indígenas que conduce naturalmente a la protesta contra la persecución de indígenas. Más adelante, cuando hable de su hijo, retornaré a Francisco Schaden.

Curt Nimuendaju (1883-1945)

Sobre este migrante hay varios trabajos, que no es necesario referir nuevamente aquí. Quiero solamente, como ya lo hice en el caso de Francisco Schaden, remitir a las mezclas de diferentes tradiciones históricas de pensamiento.

Nimuendaju no proviene —o si lo hace, sólo indirectamente— de la tradición del folclorismo alemán o brasileiro. Aquella fue una tradición ilustrada de escritorio. El erudito se iba de su gabinete hacia el pueblo para degustar el aire fresco. Nimuendaju, por el contrario, no contaba con una formación académica: él procedía del pueblo. No por eso era ignorante, pero su formación era la de las asociaciones de trabajadores y la de las bibliotecas públicas. También había allí libros sobre los indígenas. Sabemos que Nimuendaju, en su juventud en Alemania, leía con admiración novelas sobre indígenas e informes de expediciones del siglo XIX, y que las representaba con otros jóvenes (véase Menchén, 1979: 24; Dungs, 1991). El procedía además de la región de Thüringen-Sachsen de Alemania central, en la cual existe hasta hoy la tradición de juegos de indígenas en los clubes de tiempo libre, en la cual se inscribe también el más conocido escritor de libros de aventuras: el viajero imaginario al salvaje oeste y amigo de los indígenas Karl May.⁷ Además, los juegos de los indígenas no se limitaban a Alemania: simplemente, allí estaban especialmente difundidos. El interés por el “hombre rojo” alimentado por los informes de viaje y las expediciones, extendido en Europa y en la Norteamérica urbana, matiza en algunos migrantes el amor por

7 Sobre esta tradición se escribió recientemente una disertación aún no publicada (Schultze, 2004).

el nuevo hogar. Igualmente, uno de los padres de la antropología norteamericana, Lewis Morgan, representaba en un club de ocio “Iroqueses”, antes de que, en busca de documentación precisa para el juego, empezara la investigación de los verdaderos iroqueses (véase Trautman, 1987: 42-43).

En algunas novelas de aventuras sobre indígenas, el investigador era presentado como una figura corriente, a veces un poco chistosa (con red de cazar mariposas), pero finalmente una figura respetada en medio de la aventura. Al lado existía el género de la novela de investigación. Las expediciones al Xingu de Karl von den Steinen fueron el modelo de una novela de aventuras para jóvenes (Roehle, 1890) tan sólo cuatro años después de que von Steinen publicara el relato de su viaje. Los héroes se llaman de otra manera, pero son evidentemente los conocidos participantes de la expedición, descritos al final de la aventura como personas con grandes deseos de figurar pero, finalmente, llenos de valor:

¡Cuán gustosamente regresan éstos ahora al hogar, después de haber cumplido con la labor! Y sin embargo les pesa especialmente el corazón, cuando la distancia se vuelve mayor, y finalmente una curva (del río) les hace perder de vista la imagen del infatigable amigo que les hace señales. Ellos sienten que esta tierra cuyos secretos han investigado con tanto éxito se les pegó al corazón, y que su pensamiento a menudo regresa adonde sus amigos blancos y trigueños (Roehle, 1890: 300).

Nimuendaju conocía esta clase de libros y presumiblemente influenciaron su idea de las investigaciones entre los indígenas. Lo que esta literatura juvenil no transmitía con sus dinámicas historias era el método de registro y transmisión de los datos etnográficos. Seguramente Nimuendaju leyó también libros científicos, quizás a Alexander von Humboldt, Poeppig y Spix y Martius. En su juventud en la pequeña ciudad universitaria de Jena conoció personalmente a Haeckel, que vivía en la ciudad vecina, y conversó con él (Menchén, 1979: 19-22).

Teniendo en cuenta este trasfondo, su interés por los indígenas y su investigación científica sobre ellos después de su emigración a Brasil no significa ninguna ruptura con su procedencia espiritual. Sin embargo, su primer y más importante producto, el trabajo sobre los mitos de los Apapocúva-Guaraní, es asombroso por su madurez científica. Nombraré dos detalles. Nimuendaju describe no solamente la vida y las creencias del pequeño grupo guaraní con que él se encontró, sino que presenta sus observaciones por medio de anotaciones breves pero exactas en el contexto de la etnografía brasilera y paraguaya, sobre todo en el sentido de remitir a viejas fuentes sobre los guaraní y los tupí (Azevedo, Márquez, Anchieta, Montoya, Restivo, la Conquista Espiritual, Azar...), pero también a obras nuevas en su época (d'Orbigny, Couto de Magalhães...). Parte de estas obras fueron publicadas en Alemania, pero es improbable que este emigrante de escasos medios las haya adquirido allí y las haya podido llevar consigo a Brasil. Más bien debió consultarlas en Brasil. La enumeración de la literatura especializada referenciada por Couto de Magalhães —en la que él no sólo nombra impresos del siglo XVII sino también publicaciones de su época, en

parte con una anotación exacta del lugar en donde se encuentra un ejemplar—⁸ hace suponer la dificultad de acceso a la literatura científica especializada en Brasil. La situación había mejorado treinta años más tarde, en la época de Nimuendaju, ya que para entonces algunas obras antiguas habían sido reeditadas. Pero sin duda no eran ediciones masivas; todavía los libros científicos no se encontraban en los puestos de mercado, sino que constituían la propiedad valiosa de algunos pocos interesados y de las bibliotecas. Nimuendaju debió por lo menos visitar bibliotecas en Brasil y presumiblemente, también, entrar en contacto con científicos brasileiros que acudían a esas bibliotecas y poseían interesantes libros. Dado su interés en los tupí-guaraní, pudo haber entrado perfectamente en contacto con la tupinología, que ya nombré al referirme a Francisco Schaden.

Resulta interesante, en segundo lugar, la reproducción de los mitos guaraní originales con una traducción exacta al lado. Este método de reproducción de tradiciones orales, que más tarde se volvió obvio, era en aquel entonces excepcional, aunque no era totalmente nuevo: en otro lugar (Münzel, 2002a) he remitido al método de la traducción interlineal de Couto de Magalhães, un autor central de la tupinología brasileira en la época de Nimuendaju y antecesor de los estudios del folclor, que había asumido esta forma de presentación científica de los textos tupí-guaraní —es mi suposición— de los autores jesuitas de la Colonia. No es absurdo preguntarse si Nimuendaju, que cita el trabajo de Couto de Magalhães, asumió de éste el nuevo estándar académico de la traducción. Es posible plantear la pregunta, pero no responderla con seguridad, aunque en últimas es indiferente; lo interesante es que los influjos posibles de la forma de tratamiento de Nimuendaju de los datos de la tradición oral de los guaraní conforman un campo común, todavía difícil de dividir en diferentes culturas nacionales. Los autores se encontraban en contacto entre ellos, leían los mismos libros. Lo podían hacer porque no estaban, como sus actuales sucesores, separados por la barrera de la lengua: todos leían tanto inglés como francés, y algunos también alemán, como Capistrano de Abreu, que tenía amistad con von den Steinen y Koch-Grünberg, y que regalaba buena parte de sus libros en alemán después de haberlos leído (¿también a Nimuendaju?), y sus libros en portugués a los alemanes interesados en Brasil (véase Rodrigues, 1958). De todas maneras, para los germano-brasileros la posible barrera lingüística no existía, y justamente podían, en el caso de tener interés científico, constituirse sin problema en una comunidad académica que fusionaba elementos europeos y brasileiros. También sin problemas, Nimuendaju adoptó más tarde, cuando entró en contacto intenso con Robert Lowie, elementos de la antropología cultural. Él es un típico ejemplo brasileiro de sincretismo cultural.

8 Conferencia de 1874, reproducida en Magalhães: *O Selvagem III: Origens, Costumes e Região Selvagem* (1876, pp. 54-66; contenida en Magalhães, 1975).

Herbert Baldus (1899-1970)

Mientras pudimos confirmar la influencia de la literatura de aventuras en el caso de Nimuendaju con base en el conocimiento del contexto en el cual se formó, en el caso de Baldus contamos con su propio testimonio: un libro de aventuras que él evidentemente escribió (Hassenpflug y Baldus, 1933)⁹ y que se inscribe con precisión en la tradición de las novelas de investigación para jóvenes. Baldus cuenta aquí su vida en la selva sudamericana, llena de lugares comunes y de viajes románticos, pero también provista de una emocionante experiencia en la fascinante pero misteriosa Latinoamérica, en la cual la recompensa por todos los esfuerzos se expresa así: “Finalmente, solamente Indígenas” (108).

Nimuendaju y Baldus no son cercanos sólo por ser alemanes —el trasfondo sociocultural de los dos era muy diferente— sino porque ambos abandonaron su país. Los dos fueron emigrantes que llegaron a Brasil con la admiración de todo aquel que busca una vida nueva. En ambos, el interés por los indígenas brasileiros, por lo menos al principio, iba unido a la alegría por lo exótico lejano y la aventura de los viajes. En otra novela, *Madame Lynch* (1931), Baldus elabora su estadía en Paraguay, en donde él, luego de una corta visita a Argentina en 1921, recorrió Sudamérica antes de irse a Brasil en 1923. No se trata de un informe de sus propias vivencias, sino de una novela histórica sobre el amor y el destino a partir de una figura femenina del siglo XIX en Paraguay, madame Lynch. El libro es interesante no sólo literariamente sino por las ilustraciones del entonces famoso artista August Wilhem Dreissler.

En las obras científicas de Baldus no se puede encontrar la tradición de las novelas de aventuras, a menos de que uno haya leído sus novelas y descubra ciertos matices aún en los trabajos estrictamente objetivos, por ejemplo cuando Baldus, aparentemente desengañado, describe el paisaje en el camino hacia Tapirapé y sugiere irónicamente la belleza y los sufrimientos de las experiencias del investigador: “Hay toda una flora resultante de las crecidas, lagunas, lagos y pantanos que es atravesada por las aguas, lagos y pantanales. Esas aguas, más o menos estancadas, abrigan una fauna específica que consiste, por ejemplo, en el yacaré, la piraña y los mosquitos” (1970: 15). Da término al mismo libro —por lo demás una monografía bastante árida— con una descripción de la sonrisa que le hacen los tapirapé al despedirse: “Aunque haya sido una leve sonrisa de madrugada, se me figura hoy como la grave belleza de una puesta de sol. No era sólo la sonrisa del individuo Kaimarahó. Era la sonrisa de la cultura tapirapé de entonces” (465). “Cultura [...] de entonces” y el comentario, al final, de que “Permanecieron inmóviles en la orilla mientras la canoa se alejaba” (ibíd.) es la mirada melancólica de un romántico, mientras que Kamairahó, el triste indígena sonriente (“afligido por nuestra partida, había emigra-

9 Los datos en el libro sobre la identidad del o de los autores no son claros. De acuerdo con la biblioteca estatal de Berlín Preussischer Kulturbesitz, se trata de hecho de una obra de Baldus.

do a Chichuatua. Este hecho me llevó a meditar sobre la amplitud del concepto de amistad” [ibíd.]), aparece como un eco lejano de aquella despedida de los amigos en la novela, citada arriba, de investigadores del siglo XIX.

Quizás era el entusiasmo de verse ante una inesperada realidad lo que motivó, tanto a Nimuendaju como a Baldus, a hacer una etnografía más descriptiva que teórica. Ambos observan con asombro —por decirlo de algún modo—, con los ojos abiertos de sorpresa, una figura ya no lejana, ya no de sueño. Ambos, sobre todo Baldus, se han ocupado de la antropología general; Baldus llevó a cabo comparaciones entre diferentes etnias y escribió una serie de trabajos metodológicos y teóricos, pero el verdadero acento común en los dos fue el trabajo de campo, y se expresó en libros monográficos y artículos.¹⁰

Una información aún más difusa que la concerniente a la cuestión del romanticismo indígena imposibilita apreciar con precisión muchos aspectos, pero sí se puede suponer, por lo menos, que tanto Baldus como Nimuendaju se encontraban políticamente más a la izquierda que a la derecha, y con seguridad en oposición al naciente patriotismo radical extremo de aquella época en Alemania. En el caso de Nimuendaju es muy claro, pero solamente —si se le cree a Menchén— en la época antes de su migración, en la Alemania de 1899, cuando en la fábrica en la que trabajaba prevenía contra los jóvenes “revolucionarios” (Menchén, 1979: 23; Dungs, 1991). En su periodo brasilero ya no será posible reconocer una posición política más allá de un decidido humanismo. Por el contrario, en el caso de Baldus es menos claro, pero puede ser que a partir de una posición apolítica o conservadora en Alemania, en Brasilia se tornara a la izquierda. En Alemania, en donde tuvo una formación como aviador militar en una *Kaderschmiede* del militarismo prusiano (1917-1918), durante la Primera Guerra Mundial, se tenía la sospecha de que después de su ida a Brasil se había hecho comunista, aunque siendo todavía ciudadano alemán, en 1934, en la Alemania nacional-socialista. Se dijo que su mujer había sido “provisionalmente internada, por su participación comunista” (Krickberg en Díaz de Arce, 2001: 178).

La peligrosa denuncia de Baldus y su esposa como comunistas, por parte de sus colegas en la Alemania nazi, contiene evidentemente detalles incorrectos (como su referencia al “Dr.” Nimuendaju y su caracterización de él como un “buen alemán” en sentido nazi: Nimuendaju no se otorgó jamás un título de doctor y no era, sin duda, ningún nazi patriota). De todos modos la Sociedad Berlina de Antropología, Etnología y Prehistoria rechazó la solicitud de ingreso de Baldus por tal razón. En contra de eso, Baldus remitió, en una carta a un etnólogo nacional-socialista, a su “posición positiva frente al Dritten Reich” (Mühlman en Díaz de Arce, 2001: 178-79). Por esto el que “the nazis burnt his books and deprived him of his German

10 El acento en la observación empírica, antes que en la teoría, era además una tendencia de la investigación sobre la Amazonia de aquella época (véase Kraus, 2004).

citizenship” (Becher, 1972: 1308), sería algo para examinar con más cuidado.¹¹ Lo cierto es que Baldus se convirtió en ciudadano brasileño en 1941, que en Brasil era “un auténtico demócrata-liberal-progresista” (Sampaio-Silva, 2000: 25) y que en los años sesenta, cuando escuché sobre él en Brasil y en Alemania, se contrastaba a los dos antropólogos brasileño-alemanes Herbert Baldus y Egon Schaden; el primero más a la izquierda que el segundo, aunque Egon Schaden no era de ninguna manera tan de derecha como para que le agradara la dictadura militar de los años setenta: ésta, incluso, parece haberle prohibido la salida del país (Pereira, 1994: 208).

Baldus, cuyo interés etnográfico inicial se dirigía a los indígenas, lo amplió a los colonos y con esto dio paralelamente un paso de la antropología a la sociología. Después de convertirse en profesor en la Escola de Sociologia e Política de São Paulo se dedicó, junto con el sociólogo Emilio Willems, a la investigación de las condiciones de vida de migrantes japoneses en Brasil, pero esto fue de corta duración y se expresó solamente en dos pequeños artículos en colaboración con Willems (véase Willems y Baldus, 1942; Sampaio-Silva, 2000: 58).¹² Contrariamente a Willems y Egon Schaden, Baldus no se dedicó al estudio de los alemanes migrantes en Brasil; quizás no eran para él —que buscaba lo lejano— suficientemente exóticos. Quizás influían, también, reservas similares a las de los científicos alemanes que visitaban Brasil en expediciones de investigación que les impedían tomar en serio a los emigrantes en Brasil. De todas maneras, Baldus escribió un artículo sobre un migrante en un periódico, que parece, incluso, haber sido su primera publicación. Aquel migrante era además una figura representativa de una clase especial: ningún ilustrado sino un héroe como los de las novelas de aventuras, un joven que se atrevió a establecer contacto con los salvajes y, movido por su valor y nobleza, logró motivarlos a establecer la paz con los blancos.¹³ Sin embargo, el interés de Baldus en la sociología permaneció más que todo en impulsos metodológicos y no lo llevó a investigar su propia sociedad u otras similares.

Emilio Willems (1905-1997)

Este sociólogo, originalmente economista, sale del campo de la antropología y se incluye aquí por pertenecer al mismo contexto en el cual se desarrollaron Baldus y

11 Véase también Becher (1970), Hartmann (1973) y Riese (1995); en esta última se anota también que fue “por causas políticas excluido de la Sociedad Berlina de Antropología, Etnología y Prehistoria; emigrado y desnacionalizado del Dritten Reich” (211). Díaz de Arce (2001 y 2005) muestra las tensiones de celos personales, murmuraciones y denuncias y la dificultad de reconstruir la historia real.

12 Sampaio-Silva menciona el texto “Casas e túmulos japoneses no vale do Ribeira Iguape”, escrito por Baldus en colaboración con Willems (Revista do Arquivo Municipal, São Paulo, Vol. LXXVII).

13 El artículo es “Eduard Hörhan” (1925), publicado en *Germania*, São Paulo, Vol. 47, N.º 38 (citado en Sampaio-Silva, 2000: 55 y Santos, 1973: 299). Para mayor detalle sobre la, en realidad, compleja historia de Hörhahn, véase Santos (1973: 142-185).

Egon Schaden. Su papel en la sociología brasilera ha sido suficientemente reconocido (véase Villas Bôas, 2000 y 2003). Willems, que fue asistente del sociólogo y antropólogo Richard Thurnwald, emigró a Brasil en el año 1932. Inicialmente encontró trabajo como maestro de secundaria en la región de emigrantes alemanes, y luego se estableció en la Universidad de São Paulo, donde obtuvo en 1937 el título de *livre-docência* en sociología (véase Pereira, 1994). Pero Willems no se consideraba un sociólogo puro sino un antropólogo. Cimentó la antropología en la Universidade de São Paulo como “antropología”, una vez que allí ya existiera desde antes como “etnografía”. Debido a su impulso, se convirtieron los cursos de antropología en obligatorios para la formación en las ciencias sociales en 1941, y en el año 1947 en estudio independiente cuyo primer profesor fue Willems en 1948. En 1949 dejó Brasil y se fue a Estados Unidos (ibíd.).

La vinculación entre sociología y antropología de Willems la ve João Borges Pereira como una influencia de Fernando de Azevedo, el primer profesor de sociología en la Universidad de São Paulo, que llevó a Willems allí. Pero así mismo podría pensarse en la influencia de Thurnwald, aunque es difícil determinarlo, pues la comunidad científica internacional sigue tendencias que traspasan las fronteras nacionales. Además Willems no trabajó, según mi conocimiento, sobre indígenas, sino sobre temas poco exóticos de la propia sociedad. Contrariamente a Baldus o a los investigadores de las expediciones alemanas a Brasil a finales del siglo XIX e inicios del XX, se interesó por los migrantes alemanes en Brasil (1946), por la cultura festiva de influencia portuguesa en Brasil (1947), por el militarismo prusiano (1984) y por el nuevo protestantismo en Latinoamérica, pues él, contrariamente a los antropólogos europeos hasta los años ochenta, no lo condenaba en el año 1967 como exterminación diabólica de los indígenas, es decir, no lo veía con la mirada escatológica de aquellos protestantes sino que, de manera inversa, lo analizaba seriamente.

Egon Schaden (1913-1991)

El hijo de Francisco Schaden fue asistente de Willems y su sucesor como profesor de antropología. Es el único de los alemanes de la antropología brasilera aquí nombrados nacido en Brasil. Por el lado materno provenía de las colonias alemanas de Santa Catarina, en tanto su padre llegó a Brasil sólo tres años antes de su nacimiento. Quizás justamente por haber nacido en Brasil los indios no significaban para él un sueño lejano sino una realidad cercana; no se observa en él el tono romántico, y la generalización teórica le es tan importante como la descripción etnográfica detallada. En tanto Nimuendaju exclusivamente y Baldus en gran medida se ocuparon de los indígenas brasileiros, Schaden tuvo otro interés, aun cuando en su actividad docente y en sus escritos desempeñara un papel menor: la situación de las minorías alemanas en Brasil. En esto siguió a su maestro Willems, y su trabajo comparativo entre la colonización brasilera y la japonesa en Brasil (1956 y 1980) fue resultado también de su influencia. Volvió constantemente sin embargo, contrariamente a su maestro,

al tema de la migración alemano-brasilera.¹⁴ Pero esto no significaba la investigación de una aventura exótica; no era ése el interés de este demócrata abierto al mundo. Su preocupación por su propio origen étnico, no tenía nada de *Phralerisches*; más que eso, catalogaba a los alemanes como un “problema de aculturación”: “Los alemanes-brasileros un problema” es el título de uno de sus artículos (1954), que indica ya la negación de un tono chovinista.

En su obra principal, *Aculturação indígena: Ensaio sobre fatôres e tendências da mudança cultural de tribos índias em contacto com o mundo dos brancos* (1965), Schaden se distancia de los norteamericanos Herkovits, Linton y Redfield a través de un amplio uso del concepto *aculturación*, que define como “cambios que se operan en la herencia social” y también como “cambios ocurridos en la organización social, económica y política, en la situación lingüística, la tecnología y la cultura material; en el arte, la mitología y la religión”, y, ante todo, como “reacción de las sociedades y culturas nativas”; investiga sobre los “valores centrales, capaces de revelarse como núcleos de resistencia” (6, 9, 8, 19, 27). Así, la aculturación se convierte en el concepto central de Schaden, evidentemente bajo la influencia de Willems (1946), a su vez influenciado por Thurnwald. Este concepto está todavía más abierto a la crítica social y a la rebeldía indígena que el de “mudanza cultural” de Baldus (1937: 276-277). El interés de Schaden por los conflictos sociales y culturales estaba más cercano de los problemas sociales de Brasil: ya como joven de doce años le había ayudado a su padre, que defendía indígenas perseguidos, en el funeral de un indígena xoklêng, el cual había sido asesinado por cazadores de indígenas por encargo de los terratenientes; los cazadores, que eran pagados por cada oreja de indígenas, le habían cortado las orejas (Santos, 1973: 164).

Mientras que Willems le ofreció una base teórica, el interés temático de Egon Schaden estaba marcado por su padre Francisco, nombrado arriba. Su influencia se expresa en detalles como el interés de Egon por el idioma esperanto (creó, ya como escolar de secundaria, un círculo de esperanto en su colegio y más tarde fue delegado de la Universala Esperanto-Asocio en Florianópolis) y por los indígenas. Igualmente es posible reconocer en este antropólogo una discusión crítica pero solidaria sobre el folclor, al cual su padre estaba cercano. Egon escribe sobre “folclor teuto-brasilero”, citando a menudo a su padre y los resultados de sus investigaciones, reivindicando a los folcloristas: “Si no fuera por su entusiasmo y su dedicación, poco o casi nada se habría hecho y mucha cosa estaría irremediabilmente perdida” (1959: 123). Pero él se manifiesta contra una “ciencia del folclor más o menos autónoma, con métodos de investigación y principios de interpretación propios”, y agrega aun que “las investigaciones deben situarse en el ámbito más amplio de la Antropología Cultural, a fin de ser orientadas por una teoría general de la cultura” (ibíd.).

14 Esto se refleja en una serie de conferencias y en sus actividades en instituciones brasilero-alemanas y en menor medida en publicaciones (véase E. Schaden 1954, 1956, 1959, 1963, 1968 y 1980).

En pocas palabras puede condensarse así el camino de formación de Egon Schaden: la curiosidad local y el compromiso de su padre y la teoría general de la cultura de cuño de Thurnwald.

Los franceses

No hubo ninguna migración de franceses a Brasil digna de nombrarse, pero sí numerosos viajes desde Francia, cuyos intelectuales e investigadores aprovecharon la infraestructura de la academia existente en aquel país.

Del mismo modo que los escritores brasileiros conocían por lo menos parte de la literatura antropológica y preantropológica europea, se puede suponer, inversamente, que los antropólogos europeos que estudiaban los indígenas brasileiros tenían cierta relación con los círculos literarios brasileiros. Justamente en el momento que en Brasil tomaban fuerza literaria los informes de la época colonial temprana sobre los tupinambá, se tornaban importantes, también, para los antropólogos europeos. Pero es necesario subrayar que el interés de los brasileiros era anterior, pues venía del interés por los tupí desde el romanticismo brasileiro del siglo XIX. ¿Es una casualidad que la obra principal del antropólogo suizo-alemán Alfred Métraux, basada en las crónicas de la colonia temprana sobre los tupinambá (1928b), apareciera un año después de la publicación de los informes de la colonia temprana de Hans von Staden en la versión de Monteiro Lobato y en el mismo año en que aparecieron en Brasil tanto el manifiesto antropofágico inspirado por Léry y Staden como la novela *Macunaíma*? Métraux, que había obtenido su doctorado en la Sorbona en 1928 con un trabajo centrado en los grupos tupinambá, se orientaba más a Argentina y Bolivia e investigaba allí sobre los indígenas guaraní y otros grupos. Su visita a Brasil en 1951 estuvo determinada por sus intereses posteriores sobre cuestiones de la mezcla de razas, el racismo y la cultura afroamericana.

En 1929 llega a Brasil el poeta surrealista francés Benjamin Péret, junto con su esposa. El movimiento antropofágico, cercano al surrealismo, lo recibe con los brazos abiertos, y sin embargo hay controversia sobre la forma en que debía enfrentarse con Péret, su surrealismo y su tradición francesa (Ponge, 2004: 57-60). El modernismo brasileiro y el interés en la mitología indígena y las leyendas caboclas parecen haber influenciado las temáticas que Péret trata a partir de su estadía en Brasil. Péret, que desde 1931 es expulsado de Brasil por trotskista y vive en México entre 1939 y 1948 —donde prepara su traducción del *Chilam Balam*—, volvió a Brasil en 1955 para recolectar más material para su antología de mitos (Péret, 1960) y visitó pueblos indígenas. Su antología no se basa solamente en su propia investigación sino en la compilación de diferentes fuentes. Para el caso de Brasil incluye sobre todo a folcloristas como Basílio de Magalhães y Coutinho de Oliveira, pero también leyó a los antropólogos Koch-Grünberg y Darcy Ribeiro. En forma similar a Métraux, Péret se interesó en los años cincuenta por la religión afrobrasileña y por la resistencia de los palenques (véase Péret, 2000).

Péret no era un científico sino un poeta. Sería necesario investigar más detenidamente, por ejemplo, su influencia en las tendencias literarias latinoamericanas de lo real maravilloso. Nombrarlo en el contexto de la antropología tiene aquí solamente el fin de ilustrar la atmósfera intelectual en la cual el surrealismo francés y la admiración brasilera por leyendas y mitos se conjugan en una nueva mirada a los mitos indígenas, con lo cual ya nos acercamos a Lévi-Strauss.

La influencia del surrealismo en Lévi-Strauss ya fue suficientemente expuesta por James Clifford (1988; véase también Münzel, 2004). Además, es también conocido que en Brasil se interesó por los mitos indígenas. Me parece probable que entre estos dos hechos exista una relación, pues así lo sugiere la atmósfera intelectual de São Paulo, en la cual el surrealismo y el pensamiento indígena estuvieron relacionados.

A través de las publicaciones de y sobre Claude Lévi-Strauss es conocida su estadía en Brasil y no necesita ser descrita de nuevo aquí. También se sabe de su relación con la ayuda cultural francesa en la creación de la Universidade de São Paulo (véase Lévi-Strauss, 1955 y 1996; Leach, 1970), y también está documentada, aunque se conozca menos, la relación con la antropología brasilera; no solamente con los indígenas brasileiros y sus mitos y estructura como fuente de inspiración sino también con la vida espiritual e intelectual citadina de Brasil, vista como un terreno fértil para el paso de Lévi-Strauss hacia la mitología y los indígenas.

Egon Schaden me contó en 1989 su versión. Cuando Lévi-Strauss llegó a São Paulo en 1934 a enseñar sociología en la universidad recién fundada, le pidió a uno de sus estudiantes, que precisamente sabía hablar buen francés, darle clases de portugués a Schaden. Éste, a través de numerosas conversaciones, logró interesar a muchos europeos por los indígenas, sus costumbres y sus mitos, y llevarlos de la sociología a la antropología. Pero esta es sólo una parte de la historia: Lévi-Strauss —que ya en París, sin duda, estaba en contacto con las discusiones antropológicas— llegó a São Paulo a un contexto en el cual la tupinología, el movimiento antropofágico y los estudios del folclor orientaban su interés hacia los indígenas. No debe tampoco olvidarse la esposa de Lévi-Strauss en aquel momento, Dinah, que trabajaba en el Musée de l'Homme en París, y que llegó a Brasil con la tarea de efectuar una investigación documental, e hizo una película sobre los indígenas brasileiros para el museo en París y coleccionó objetos etnográficos (Spielmann, 2003). Dinah Lévi-Strauss fue llevada a la Universidade de São Paulo por Mário de Andrade, autor de *Macunaíma*, cercano al surrealismo e interesado en la mitología indígena, y que tenía un fuerte interés en la antropología y en la parte documental de la etnografía: “No fue por azar que escogimos la etnografía: ella se impuso” (Andrade citado en Shimabukuro et al., 2005: 6). Mário de Andrade dirigía el Departamento de Cultura de São Paulo, controlado por la universidad, e invitó a Dinah Lévi-Strauss a dictar un curso de etnografía entre 1935 y 1936.¹⁵ Con esto, Andrade promovió el afian-

15 Este curso es descrito en detalle por Carlini (2004).

zamiento institucional de la etnografía, área en la que más tarde, en 1941, Emilio Willems profundizó bajo el nombre de antropología.

Más tarde, Claude Lévi-Strauss se refirió a su relación con los modernistas brasileiros: “Fui muy amigo de Mário y Oswald de Andrade. Ellos venían siempre a mi casa, y salíamos juntos. Mi comunicación con los modernistas brasileiros era muy fácil y se hacía realmente en pie de igualdad”.¹⁶ Con ocasión de la despedida de São Paulo de Dinah Lévi-Strauss en 1936, Mário de Andrade propuso crear un “club de etnografía”, la primera asociación antro-po-etnológica del Brasil, en honor de la etnógrafa francesa. Andrade fue su presidente y Dinah Lévi-Strauss la primera secretaria.¹⁷ También fue debido a Mário de Andrade que se logró parte de la financiación de la primera expedición francesa al interior del país por parte del Departamento de Cultura de São Paulo; la otra parte provenía del Musée de l’Homme en París y fue mediada por su empleada Dinah Lévi-Strauss (Spielmann, 2003: 28).¹⁸

El redescubrimiento de la olvidada influencia de Dinah Lévi-Strauss, que su esposo de aquella época no resalta en su exposición del viaje a Brasil, es para las nuevas investigaciones un motivo justo para remitir al olvido al que a menudo han sido sometidas las mujeres investigadoras. Se dice de Dinah que “Mário de Andrade y Claude Lévi-Strauss eran sus más ilustres alumnos” (Borges, 2003: 304 siguiendo a Spielmann, 2003: 24, 74). Sin embargo, la rehabilitación de esta olvidada mujer conlleva el peligro de suplir una injusticia con otra, según la cual otros, también olvidados en Europa, se declaran como “alumnos”: los antecesores brasileiros. Fue Mário de Andrade —no Dinah ni Claude Lévi-Strauss— quien organizó el curso de etnografía y creó el club de etnografía, y fueron los modernistas brasileiros y sus antecesores en el siglo XIX, sobre todo el general Couto de Magalhães, quienes antes que Métraux y Lévi-Strauss redescubrieron los tupí-guaraní como narradores de mitos, como hechiceros (magos) y como imagen contraria a Europa.

El famoso viaje de Lévi-Strauss a donde los nambikwara se hizo bajo la dirección científica de Dinah Lévi-Strauss y el médico Jehan Villard, interesado en antropología, pero el diario de la expedición y la fotografía estuvieron a cargo de un brasileiro, Luiz de Castro Faria (1913-2004) del Museu Nacional de Rio de Janeiro. Hoy se habla de él como acompañante brasileiro, como funcionario, en virtud de lo cual los científicos franceses, en especial Dinah Lévi-Strauss, aparecen como los verdaderos investigadores. Aunque él tenía la función de un fiscal, es decir, representante del Gobierno, fue elegido para eso por ser un científico, y en realidad fue uno de los iniciadores de la antropología brasileira.

16 Claude Lévi-Strauss en Sabóia, 1982.

17 Véase el *Boletim da Sociedade de Etnografia e Folclore*, São Paulo, Año 1, N.º 1, 1937 (citado en Carlini, 2004).

18 Sobre la expedición y su organización véase también Shimabukuro et al. (2005) y la discusión en Peralva (2003).

No era una expedición francesa sino brasilera aquella de la cual varios franceses, entre ellos Claude Lévi-Strauss, pudieron formar parte. La ruta de viaje de la expedición repitió caminos que treinta años antes había seguido el mariscal Rondon. Fueron los brasileños los que le enseñaron Brasil a Lévi-Strauss. El que Castro Faria, décadas más tarde, recordando esa expedición (Domingues y Castro Faria, 2001) criticara la insuficiente formación científica de Claude Lévi-Strauss y, por el contrario, alabara la cualificación de Dinah, es para Ellen Spielmann un argumento en su rehabilitación de la olvidada mujer al lado del gran investigador, y al mismo tiempo atribuye a Castro Faria motivaciones nacionalistas. De acuerdo con la autora, se trataba de una “trasnochada y chata querrela nacionalista” (Spielmann, 2003: 83) al subestimar al extranjero Lévi-Strauss. Pero si recordamos que Castro Faria no era ningún empleado de la policía de la dictadura sino un científico, su crítica a Lévi-Strauss aparece bajo otra luz: él no maldice de los extranjeros en general sino que reivindica a Dinah Lévi-Strauss, y esto con argumentos de seriedad científica. Spielmann (94), justificadamente, califica como “curioso” el “reproche a Claude Lévi-Strauss, por no haber escrito con *Tristes Trópicos* un libro de ‘etnografía científica’”. Ese es sin embargo el mérito del libro: haberle dado el golpe de gracia a las, hasta ese momento, seudocientíficas monografías clásicas, revelando lo irrisorio de la así llamada “etnografía científica”. Pero en tanto esto conduce a Spielmann a tomar partido por la mujer Dinah Lévi-Strauss —que según Castro Faria hizo etnografía seria— y al mismo tiempo descalificar la declaración contra Lévi-Strauss como chovinismo brasileiro, nos quedamos desconsolados sin héroes: Claude, ciertamente, ya no es héroe después de que el brasileiro comprueba que no hace ninguna etnografía sólida, pero los brasileños tampoco lo son en tanto desenmascaran a los extranjeros por causas nacionalistas; la heroína es Dinah Lévi-Strauss.

Recapitemos sobre la controversia alrededor de la seriedad de Lévi-Strauss como etnógrafo. Desde hace mucho ésta es cuestionada, a más tardar desde que Paul Leslie Aspelin pone en duda los datos de Lévi-Strauss sobre los nambikwara y le aconseja concentrarse mejor en la *Belletrisk*, después de que aquel ganara con su obra el Premio Goncourt de Literatura; Lévi-Strauss contestó que no había recibido el premio porque su obra fue considerada demasiado científica (véase Aspelin, 1976; Price, 1978). En ese entonces se hizo claro que no se trataba de la cuestión de la falsedad de los datos de Lévi-Strauss sino de lo que hacía con ellos. Los sometía a un proceso de reflexión poética, es decir, traspasó conscientemente los límites entre literatura y etnografía. Con esto no renunciaba a la seriedad del observador, pero en esta dirección hizo algo nuevo. El vínculo entre etnografía y literatura tiene sin duda raíces en la tradición francesa, y no está de ninguna manera lejos de la etnopoésía de Michael de Leiris. Los ataques contra Lévi-Strauss recuerdan los de los antropólogos anglosajones contra Marcel Griaule, igualmente influenciado por el surrealismo. Por otro lado, el vínculo entre la etnografía y los estudios del folclore responde igualmente a una tradición brasileira, con especial acento en el etnógrafo y poeta Mário de Andrade, relacionado con el desarrollo del surrealismo brasileiro.

Castro Faria, que alaba a Dinah Lévi-Strauss por su serio método etnográfico y desapruueba a Claude, cuyo método no comparte, se descubre de esa manera como alumno de la etnografía que Dinah había traído del Musée de l'Homme en París. Por el contrario, Claude se descubre no como un alumno sino como un hermano espiritual de Mário de Andrade y otros antecesores de la antropología brasilera.

La transferencia

La ya citada varias veces Ellen Spielmann (2003) utiliza el concepto de transferencia en dos sentidos: de un lado, para indicar la transmisión de la influencia de un país a otro, en el caso que ella trata de Francia a Brasil. De otro lado, lo utiliza para señalar el desplazamiento de perspectiva a posteriori, en este caso concreto ignorar el recuerdo de una mujer, Dinah Lévi-Strauss, y silenciar las tendencias sexuales de Mário de Andrade. En este segundo sentido no utilizó directamente el término, pues las influencias europeas en la antropología brasilera no son ignoradas ni suprimidas por nadie. El teutobrasileiro Egon Shaden es hoy, por lo menos en São Paulo, muy alabado, y el significado de Claude Lévi-Strauss en la antropología, inclusive la brasilera, se enseña ya en los seminarios introductorios de los primeros semestres universitarios. El reproche de que la antropología brasilera, por motivos nacionalistas, construye una “genealogía propia y pura, impolutamente brasilera, incontaminada” (Spielmann, 2003: 62) me parece injustificada, teniendo en cuenta la mención permanente de las influencias extranjeras.¹⁹

Una transferencia, en el sentido utilizado por Ellen Spielmann, me parece que tuvo lugar, más, en la antropología-etnología europea, que se ha creado una genealogía propia y pura en la cual los aborígenes brasileiros permanecen al margen del camino y no contribuyen en nada a la construcción teórica europea, en tanto los protoantropólogos, folcloristas y antropólogos brasileiros ni siquiera se encuentran al margen del camino sino, en el mejor de los casos, como fiscales en la tribuna.

Ellen Spielmann tiene razón al apuntar que “una historia genealógica de la ciencia solamente puede ser bosquejada desde una *perspectiva posnacional*” (2003: 62). Pero universalismo no debe significar eurocentrismo, y no se pueden negar las diferencias existentes entre las culturas científicas regionales. La cultura científica brasilera desarrolló, en la incipiente antropología a finales del siglo XIX e inicios del XX, una singularidad específica. A este estilo de la antropología perteneció desde temprano el carácter, no nacional, sino sobrenacional —que hoy se diría posnacional— de la ciencia brasilera, que de manera muy consciente recibió influencias norteamericanas en un característico sincretismo. La amalgama de las influencia de los antropólogos europeos es una parte de esta forma.

19 La acusación se dirige más a la marginación de Dinah Lévi-Strauss como mujer, y con esto a que las tendencias sexuales de Mário de Andrade no se encuentran en el centro de la discusión en Brasil.

Establecer la genealogía de la ciencia es difícil porque las ideas vuelan; vuelan sobre las fronteras nacionales, pero también individuales de persona a persona. ¿De dónde viene el interés de Lévi-Strauss por la mitología de los indígenas brasileiros? ¿De Egon Schaden o de Mário de Andrade? ¿Y el interés de Schaden y Andrade procede de los folcloristas como Basílio de Magalhães y Francisco Schaden o de la tropicalización de la búsqueda de los hermanos Grimm de tradiciones ancestrales? ¿De dónde procede el interés de Curt Nimuendaju por los mitos de los tupí-guaraní? ¿De la discusión en las universidades alemanas, de las que escuchó durante su juventud, de los brasileiros que le prestaban libros o de los guaraní?

En mi texto quería justamente señalar esta maraña, difícil de desentrañar, de las influencias en una y otra dirección que hacen imposible una genealogía propia y pura. Pero también me interesa propugnar por la investigación sobre la influencia brasileira en la antropología internacional.

Bibliografía

- Almeida, Renato (1974). *Inteligência do Folclore*. Companhia Editora Americana, Rio de Janeiro.
- Amoroso, Marta Rosa (2001). "Nimuendaju às voltas com a história". En: *Revista de Antropologia*, São Paulo, Vol. 44, N.º 2, pp. 173-188.
- Andrade, Mário de (1963). *Música de Feitiçaria no Brasil*. Alvarenga, Oneyda, org. (Obras completas de Mário de Andrade, Vol. XIII). Livraria Martins Editora, São Paulo.
- Aspelin, Paul Leslie (1976). "Nambiquara economic dualism: Lévi-Strauss in the garden, once again". En: *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, s'Gravenhage, Vol. 132, N.º 1, pp. 1-31.
- Baldus, Herbert (1970). *Tapirapé: Tribo tupí no Brasil Central*. Companhia Editora Nacional-Editora da Universidade de São Paulo, São Paulo.
- _____ (1937). *Ensaio de etnologia brasileira*. Editora Nacional, São Paulo.
- _____ (1931). *Madame Lynch - Roman*. Büchergilde Gutenberg, Berlin.
- Barreto, Afonso Henriques de Lima (1991 [1911]). *Triste fim de Policarpo Quaresma*. Ática, São Paulo.
- Becher, Hans (1972). "Herbert Baldus: 1899-1970". En: *American Anthropologist*, Vol. 74, N.º 5.
- _____ (1970). "Herbert Baldus (1899-1970)". En: *Zeitschrift für Ethnologie*, N.º 95, pp. 157-163.
- Bendix, Regina (2002). "The Uses of Disciplinary History". En: *Radical History Review*, New York, N.º 84, pp. 110-114.
- Borges, Ana Isabel (2003). "Transferência e contralegitimação enfocando a guerra das relações humanas". En: *Alea: Estudos Neolatinos*, Rio de Janeiro, Vol. 5, N.º 2, pp. 298-301.
- Brandão, Carlos Rodrigues (1982). *O que é Folclore*. Editora Brasiliense, São Paulo.
- Carneiro, Edison (1965). *Dinâmica do Folclore*. Editora Civilização Brasileira, Rio de Janeiro.
- Carlini, Álvaro Luiz Ribeiro da Silva (2004). *Cante lá que gravam cá: Mário de Andrade e a Missão de Pesquisas Folclóricas de 1938*. Disertación de Maestría, Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. [En línea] [http://www.alvarocarlini.pop.com.br/Mestrado/Mestrado%20%20Alvaro%20Carlini%20\(1990-1994\)%20\(Depto%20Hist%F3ria%20-%20USP\).htm](http://www.alvarocarlini.pop.com.br/Mestrado/Mestrado%20%20Alvaro%20Carlini%20(1990-1994)%20(Depto%20Hist%F3ria%20-%20USP).htm).

- Carvalho-Neto, Paulo de (1972). *Mi tío Atahualpa. Un caso increíble de moros y cristianos ocurrido en los Andes*. Siglo XXI, México D. F.
- Castro-Klarén, Sara (1997). "Corpo-rización Tupí: Léry y el 'Manifiesto antropófago'" En: *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, Vol. 45, pp. 193-211.
- Clifford, James (1988). *The Predicament of Culture: Twentieth-century ethnography, literature, and art*. Harvard University Press, Cambridge.
- Díaz de Arce, Norbert (2005). *Plagiatsvorwurf und Denunziation: Untersuchungen zur Geschichte der Altamerikanistik in Berlin (1900-1945)*. [En línea] <http://www.diss.fu-berlin.de/2005/96/>.
- _____ (2001). "«Im Grunde bin ich ein unpolitischer Mensch, der nur seiner wissenschaftlichen Tätigkeit nachgeht»: Der Fall Krickeberg". En: Wolff, Gregor (ed.). *Die Berliner und Brandenburger Lateinamerikaforschung in Geschichte und Gegenwart: Personen und Institutionen*. Wissenschaftlicher Verlag Berlin, Berlin, pp. 163-196.
- Domingues, Heloisa Bertoni y Castro Faria, Luiz de (coords.) (2001). *Um outro olhar - Diário da expedição à Serra do Norte*. Ouro Sobre Azul, São Paulo.
- Dungs, Günther Friedrich (1991). *Die Feldforschung von Curt Unckel Nimuendaju und ihre theoretisch-methodischen Grundlagen*. Holos, Bonn.
- Hartmann, Günther (1973). "Herbert Baldus (1899-1970)". En: *Indiana*. Ibero-Amerikanisches Institut PK/Gebr. Mann Verlag, Berlín, Vol. 1, pp. 233-234.
- Hassenpflug, Ulla y Baldus, Herbert (1933). *Im Herzen Südamerikas*. Büchergilde Gutenberg, Berlín.
- Kraus, Michael (2004). *Bildungsbürger im Urwald - Die deutsche ethnologische Amazonienforschung (1884-1929)*. Curupira, Marburg.
- Leach, Edmund (1970). *Claude Lévi-Strauss*. William Collins & Co. (Fontana Modern Masters), Londres.
- Lévi-Strauss, Claude (1996). *Saudades de São Paulo*. Companhia das Letras, São Paulo.
- _____ (1994). *Saudades do Brasil*. Plon, Paris.
- _____ (1955). *Tristes Tropiques*. Plon (Terre Humaine), Paris.
- Lehnen, Leila (2005). "Eating the Nation: The Meanings of Cannibalism in Glauco Ortolano's «Domingos Vera Cruz. Memórias de um antropófago lisboense no Brasil»". En: *Espéculo. Revista de estudios literarios*. Universidad Complutense de Madrid, Madrid. [En línea] <http://www.ucm.es/info/especulo/numero30/eating.html>.
- Lobato, José Bento Monteiro (1927). *Hans Staden. Meu Captiveiro entre os Selvagens do Brasil*. Companhia Editora Nacional, São Paulo.
- Magalhães, Couto de (1975). *O Selvagem*. Editora da Universidade de São Paulo-Livraria Itatiaia Editora, Belo Horizonte.
- Maranhão, Túllio (1998). "The Adventures of Ontology in the Amazon Forest". En: *Paideuma*, Frankfurt am Main, Vol. 44, pp. 155-168.
- Menchén, Georg (1979). *Nimuendaju: Bruder der Indianer*. F. A. Brockhaus, Leipzig.
- Métraux, Alfred (1928a). *La civilisation matérielle des tribus Tupi-Guarani*. Librairie Orientaliste Paul Geuthner, Paris.
- Métraux, Alfred (1928b). *La religion des Tupinamba et ses rapports avec celle des autres tribus Tupi-Guarani*. E. Leroux, Paris.
- Münzel, Mark (2004). "El feliz guiño entre el investigador y el investigado. Una relectura de los *Tristes tropiques* de Claude Lévi-Strauss". En: *Boletín de Antropología*, Medellín, Vol. 18, N.º 35, pp. 211-225.

- Münzel, Mark (2002a). "Vom Erzählen zum Zuhören: Die Rolle der Interlinearübersetzung im Kampf gegen die Romantik in Brasilien". En: Scharlau, Birgit (ed.). *Übersetzen in Lateinamerika*. Gunter Narr, Tübingen, pp. 87-104.
- _____ (2002b) "Wie sollen wir die Philosophie brasilianischer Indianer verstehen?". En: Schmied-Kowazik, Wolfdietrich (ed.). *Verstehen und Verständigung: Ethnologie - Xenologie - Interkulturelle Philosophie*. Königshausen & Neumann, Würzburg, pp. 26-35.
- Peralva, Angelina (org.) (2003). "Missions artistiques et expéditions scientifiques". En: *Colloque International Voyageurs et images du Brésil*. MSH-Paris, 10 de diciembre de 2003, mesa 3. [En línea] <http://www.chairesergiobuarque.msh-paris.fr/pdf-voyageurs/interv3.pdf>.
- Pereira, João Baptista Borges (1994). "Emilio Willems e Egon Schaden na Antropologia". En: *Revista de Estudos Avançados da Universidade de São Paulo*, N.º 22. [En línea] <http://www.usp.br/iea/revista/online/revista22/>.
- Péret, Benjamin (2000). *El quilombo de Palmares; las religiones negras del Brasil*. Octaedro, Barcelona.
- _____ (1960). *Anthologie des mythes, légendes et contes populaires d'Amérique*. Albin Michel, Paris.
- Ponge, Robert (2004). "Notas sobre a recepção e presença do surrealismo no Brasil nos anos 1920-1950". En: *Alea*, Rio de Janeiro, Vol. 6, N.º 1, pp. 53-65.
- Price, David P. (1978). "Real Toads in Imaginary Gardens: Aspelin vs. Lévi-Strauss on Nambiquara Nomadism". En: *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, s'Gravenhage, Vol. 134, N.º 1, pp. 149-161.
- Riese, Berthold (1995). "Während des Dritten Reiches (1933-1945) in Deutschland und Österreich verfolgte und von dort ausgewanderte Ethnologen". En: Hauschild, Thomas (ed.). *Lebenslust und Fremdenfurcht: Ethnologie im Dritten Reich*. Surkamp, Frankfurt am Main, pp. 210-220.
- Rodrigues, José Honório (1958). "Capistrano de Abreu, ein Freund Deutschlands". En: *Staden-Jahrbuch*, São Paulo, Vol. 6, pp. 147-158.
- Roehle, Reinhard (1890). *Durch Urwald und Sertao*. Union Deutsche Verlagsgesellschaft, Stuttgart.
- Sabóia, Napoleão (1982). "O Personagem da Semana. Entrevista com Lévi-Strauss". En: *O Estado de São Paulo*, 6 de junio de 1982, suplemento cultural.
- Sampaio-Silva, Orlando (2000). "O antropólogo Herbert Baldus". En: *Revista de Antropologia*, São Paulo, Vol. 43, N.º 2, pp. 23-79.
- Santos, Sílvio Coelho dos (1973). *Índios e brancos no sul do Brasil: A dramática experiência dos Xokleng*. Edeme, Florianópolis.
- Schaden, Egon A. (1989). "Deutsche Pioniere in der ethnologischen Erforschung des oberen Xingu". En: Hartmann, Günther (ed.). *Amazonien im Umbruch: Aktuelle Probleme und deutsche Forschungen im größten Regenwaldgebiet der Erde*. Dietrich Reimer, Berlin, pp. 339-347.
- _____ (1980). "Imigrantes Alemães e Japoneses". En: Saito, Hiroshi (ed.). *A Presença Japonesa no Brasil*. São Paulo, s. e.
- _____ (1968). "A escola teuto-brasileira e a assimilação de imigrantes alemães e seus descendentes". En: *Estudos e Documentos*, São Paulo, Vol. 6, pp. 163-183.
- _____ (1965). "Aculturação indígena: Ensaio sobre fatores e tendências da mudança cultural de tribos índias em contacto com o mundo dos brancos". En: *Revista de Antropologia*, São Paulo, Vol. 13, No. 1-2.
- _____ (1963). "Aspectos históricos e sociológicos da escola rural teuto-brasileira". En: *Colóquio de Estudos Teuto-Brasileiros*. Universidade Federal em Rio Grande do Sul, Porto Alegre.

- Schaden, Egon A. (1959). "Alguns problemas e aspectos do folclore teuro-brasileiro". En: *Revista de Antropologia*, São Paulo, Vol. 7, pp. 123-135.
- _____ (1956). "Aculturação de alemães e japoneses no Brasil: Trechos de uma conferência". En: *Revista de Antropologia*, São Paulo, Vol. 4, pp. 41-46.
- _____ (1954). "Der Deutschbrasilianer - ein Problem". En: *Staden-Jahrbuch: Beiträge zur Brasilkunde*, N.º 2, pp. 181-194.
- Schaden, Francisco Serafim Guilherme (1963). *Índios caboclos e colonos: Páginas de etnografia, sociologia e folclore*. Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, Universidade de São Paulo, São Paulo.
- _____ (1958). "Xoklég e Kaingáng (Notas para um estudo comparativo)". En: *Revista de Antropologia*, São Paulo, Vol. 6, N.º 2, pp. 105-111.
- Schultze, Miriam (2004). *Indianistische Simulationen zwischen authentischer Kritik des realen Sozialismus und imaginärer Absage*. Disertación de Historia y Etnología, Frankfurt am Main (Manuscrito).
- Shimabukuro, Elisabete H. et al. (coord.) (2005). *Catálogo da Sociedade de Etnologia e Folclore*. Discoteca Oneyda Alvarenga, Centro Cultural, São Paulo. [En línea] <http://www.centrocultural.sp.gov.br/ccsp/livros/pdfs/sef.pdf>.
- Spielmann, Ellen (2003). *Das Verschwinden Dinah Lévi-Strauss' und der Transvestismus Mário de Andrades: Genealogische Rätsel in der Geschichte der Sozial- und Humanwissenschaften im modernen Brasilien. La desaparición de Dinah Lévi-Strauss y el transvestismo de Mário de Andrade: enigmas genealógicos en la historia de las ciencias sociales y humanas del Brasil moderno*. Wissenschaftlicher Verlag Berlin, Berlin.
- _____ (1994). "«Tropicália»: Kulturprojekt der sechziger Jahre in Brasilien". En: Scharlau, Birgit (ed.). *Lateinamerika denken. Kulturtheoretische Grenzgänge zwischen Moderne und Postmoderne*. Gunter Narr, Tübingen, pp.145-160.
- Trautman, Thomas R. (1987). *Lewis Henry Morgan and the Invention of Kinship*. University of California Press, Berkeley.
- Villas Bôas, Glaucia Kruse (2003). "Entre Fronteiras. A contribuição de Emilio Willems". En: Neves, Clarissa Eckert Baeta y Sbotka, Emil A. (eds.). *Sociologia, Pesquisa e Cooperação: Achim Schrader - homenagem a um cientista social*. Porto Alegre, s. e., pp. 129-146.
- _____ (2000). "De Berlim a Brusque, de São Paulo a Nashville: A sociologia de Emilio Willems entre fronteiras". En: *Revista Tempo Social*, São Paulo, Vol. 12, pp. 171-188.
- Willems, Emilio (1984). *Der preussisch-deutsche Militarismus: ein kulturkomplex im sozialen Wandel*. Verlag Wissenschaft und Politik, Köln.
- _____ (1967). *Followers of the New Faith: Culture Change and the Rise of Protestantism in Brazil and Chile*. Vanderbilt University Press, Nashville, Tenn.
- _____ (1947). *Cunha: tradição e transição em uma cultura rural do Brasil*. Secretaria da Agricultura do Estado de São Paulo, São Paulo.
- _____ (1946). *A Aculturação dos Alemães no Brasil: Estudo Antropológico dos imigrantes alemães e seus descendentes no Brasil*. Companhia Editora Nacional, São Paulo.
- Willems, Emilio y Baldus, Herbert (1942). "Cultural Change Among Japanese Immigrants in Brazil". En: *Sociology and Social Research: An International Journal*, Vol. 26, N.º 6, pp. 525-537.