

**ETNOGÉNESIS DE UN GRUPO
INDÍGENA DEL BRASIL CENTRAL**

*ETHNOGENESIS OF AN INDIGENOUS
GROUP OF CENTRAL BRAZIL*

Marlene Castro Ossami de Moura*

* Antropóloga y profesora del Instituto Goiano de Pre-História y Antropología (IGPA) de la Universidad Católica de Goiás. E-mail: m.ossami@terra.com.br

RESUMEN

El texto analiza el proceso de emergencia étnica de un grupo de indígenas llamados *tapuios*, que habitan el Área Indígena Carretão, situada entre los municipios de Nova América y Rubiataba, en el estado de Goiás, Brasil. Este grupo es fruto de una política de *aldeamentos* indígenas surgida en Brasil desde el comienzo de la colonización en el siglo XVI hasta mediados del siglo XIX. En el estado de Goiás fueron construidos cerca de 20 *aldeamentos* indígenas entre los años de 1741 y 1872. Los *tapuios* son descendientes de cuatro grupos indígenas que fueron reubicados en el *aldeamento* Carretão, construido en 1788 por la Corona portuguesa y desactivado al final del siglo XIX. Ocultos en el escenario nacional, con la extinción de ese *aldeamento*, los *tapuios* van adquirir visibilidad en la década de 1980 al nacer un nuevo grupo orgánico de individuos, respaldados por la lucha de recuperación de su territorio y de su identidad étnica, dos pilares de afirmación del grupo.

Palabras clave: territorio - emergencia étnica - *aldeamento* Carretão - *tapuios*

ABSTRACT

This text analyses the process of ethnic emergence of an indigenous group called *tapuios* that inhabits the Indigenous Area Carretão, located between the districts of Nova América and Rubiataba, in the state of Goiás, Brazil. This group is the outcome of a settlement policy promoted in Brazil since the beginning of the colonization in the 16th century, until early 19th century. Approximately 20 indigenous settlements were built in the state of Goiás between the years 1741 and 1872. The *tapuios* are descendents of four indigenous groups who were moved to the Carretão indian settlement, constructed by the royal Portuguese authorities in 1788 and deactivated at the end of the nineteenth century. Hidden in the Brazilian national scene, since the settlement was extinct, the *tapuios*, since the 1980s, have regained visibility by the birth of a new native group of individuals, sustained by their fight to regain their territory and to recuperate their ethnic identity, two pillars that consolidate the group.

Key words: territory - ethnic emergence - Carretão settlement - *tapuios*

INTRODUCCIÓN

Este trabajo analiza la etnogénesis de los indios tapuios ¹, un grupo indígena que vive en el estado de Goiás (Brasil), producto de una política de *aldeamentos* ² indígenas realizada desde el principio de la colonización portuguesa, en 1500, hasta mediados del siglo XIX. Los *tapuios* son descendientes de cuatro grupos indígenas que fueron reasentados en el *aldeamento* Carretão construido por la Corona portuguesa en 1788 y desactivado al final del siglo XIX. Son, así, el resultado concreto de un proceso de “individuación” étnica a partir de cuatro grupos indígenas distintos: los *xavante*, los *xerente*, los *kayapó* y los *karajá*, además de negros esclavos y de blancos ³. En la segunda mitad del siglo XIX, luego de la decadencia del *aldeamento* Carretão, permaneció en el lugar un pequeño grupo de indígenas, todos mezclados, que ya no hablaban la lengua tradicional y que aparecían diluidos entre la población regional. A principios del siglo XX, esos descendientes indígenas continuaban en el mismo *aldeamiento* Carretão y eran llamados por la población regional como “*tapuios*”, sinónimo de mestizo. En la década de 1980, después de un proceso secular de aislamiento étnico, los *tapuios* aparecerán en el escenario brasileño envueltos en conflictos por la tierra. Por un lado, las personas de la región los estigmatizaron por no considerarlos ni indios ni blancos, y sí mestizos, “*tapuios*”. Por otro lado, los terratenientes se apropiaron de gran parte del territorio indígena, condenando al grupo a vivir aislado en sus propias parcelas de tierra.

¹ En este trabajo mantenemos la denominación utilizada por la propia comunidad indígena y la población regional, *tapuio*, utilizando las variables de género y número.

² *Aldeamento* indígena, en portugués, significa agrupar o reducir una población de indios dirigida por misioneros, militares o civiles. Mantendremos, en este trabajo, la denominación en portugués. A lo largo de los siglos los *aldeamentos* no siempre tuvieron la misma organización. En la segunda mitad del siglo XVIII fueron organizados de modo diferente a los primeros *aldeamentos* de los misioneros Jesuitas.

³ Los *tapuios*, a pesar de conservar el sentimiento de un vínculo histórico con los primeros habitantes indígenas del Carretão -*xavante*, *kayapó*, *xerente* y *karajá*- atribuyen su filiación a dos mujeres descendientes de los *xavante* y los *kayapó*, respectivamente, quedando las otras identidades ausentes en esa filiación.

La aparición de la comunidad se dio dentro de un proceso nacional de emergencia étnica que, en Brasil, viene sucediendo desde la década de 1940. En este proceso, los *tapuios* reinterpretaron el *aldeamento* Carretão como el origen mitológico de la comunidad, rescatando lazos de ancestralidad con sus primeros habitantes y redefiniendo el propio espacio territorial. Así, la descendencia y el territorio pasaron a ser dos pilares importantes de afirmación de la entidad del grupo. Al reivindicar su visibilidad en la esfera nacional, los *tapuios* direccionaron su lucha hacia la demarcación de su antiguo territorio, pasando a asumir una identidad genérica que les fue atribuida por los blancos, *tapuia*⁴, pero sin dejar de lado a las identidades específicas *-kayapó* y *xavante-* por las cuales la comunidad se diferencia internamente. Este hecho los acercó a las luchas de los pueblos indígenas del Nordeste de Brasil, quienes desde la década de 1940 pasaron a exigir reconocimiento étnico.

La emergencia étnica en Brasil constituye un fenómeno sistémico, sobre todo en el Nordeste, donde ocurre por medio de una red de emergencia de descendientes indígenas, como afirma José Maurício Arruti (2006). Este autor distingue etnogénesis de emergencia étnica considerando al primero un concepto antropológico y al segundo la manifestación empírica de un fenómeno social (Arruti 2006). João Pacheco de Oliveira, analizando el fenómeno del surgimiento de nuevas identidades en el Nordeste brasileño, plantea ese hecho social como un elemento del proceso de etnogénesis, “englobando tanto el surgimiento de nuevas identidades como la reinvencción de etnias ya reconocidas” (Oliveira 1999a: 18).

El término etnogénesis se utiliza en la literatura antropológica con distintas acepciones y “designando diferentes procesos sociales protagonizados por los grupos étnicos”, como sugiere Miguel Alberto Bartolomé (2006: 39). Para este autor, “los distintos usos hacen referencia a un mismo tipo de dinámica social cuya base se encuentra en el proceso histórico de estructuras y formas culturales que tendían a entenderse a sí mismas como relativamente estáticas” (Bartolomé 2006: 40). A pesar de que el término “etnogénesis” (junto a otros como “emergencia étnica” y “resurgimiento”) es considerado conceptualmente controvertido entre los antropólogos y que los propios

⁴ Normalmente “*tapuia*” no podría ser el nombre de un grupo indígena por tratarse de una denominación genérica, históricamente determinada. Se trata de un vocablo de origen tupí que, en el inicio de la colonización portuguesa en el siglo XVI, servía para denominar a todos los indígenas que habitaban el interior de Brasil. Eran *tapuias*, por tanto, los grupos indígenas señalados como el opuesto de los grupos de origen tupí. Otra interpretación más genérica y actualizada, es aquella que señala que el nombre *tapuia* indicaría la condición marginal de todo indio que convivió con el blanco, que perdió la referencia tribal.

indígenas en el Brasil lo rechazan prefiriendo el término “indio resistente”, en este trabajo mantendremos el concepto de etnogénesis siguiendo al antropólogo brasileño Henyo Tindade Barreto Filho al estudiar el caso de los indios *tapebas* localizados en el estado del Ceará, Brasil. Para ese antropólogo, etnogénesis se define como “el proceso de emergencia histórica y contextual de fronteras entre colectividades, designándolas y organizando la interacción entre sujetos sociales que se reconocen como participantes de aquellos” (Barreto Filho 1992: 23).

La etnogénesis del grupo indígena *tapuio* se analiza a partir del “punto cero” de la historia de las relaciones interétnicas de esa comunidad, representado por el *aldeamento* Carretão. Dicha etnogénesis se desarrolla dentro de un proceso de emergencia histórica engendrado a partir del cruce interétnico, posibilitando el surgimiento de nuevas categorías sociales que se reubican y se definen constantemente, como sostiene la antropóloga argentina Ana Maria Lorandi (1996). Según la autora, “el proceso de mestizaje incluye, necesariamente, un proceso de etnogénesis cultural que conforma la base de la sociedad de la mayor parte de los países americanos” (Lorandi 1996: 84). Para Lorandi, a pesar de los matices que el contacto trae a la cultura dominada, esta tiene siempre una propensión a adaptarse a la presión de las circunstancias y a la necesidad de sobrevivir y de organizarse. En este sentido, queremos mostrar que a lo largo de dos siglos de mestizaje entre los primeros habitantes del *aldeamento* Carretão, nace un nuevo grupo de individuos: *tapuio*. Este grupo, compartiendo un territorio común, fue reconocido por la Fundación Nacional del Indio (FUNAI) como un grupo indígena específico. Su reconocimiento fue posible por la identificación de un territorio tradicional, registrado en documentos provenientes del siglo XVIII y XIX; por la reconstrucción de sus orígenes históricos; por haber asumido una nueva identidad atribuida por la sociedad regional; y por la reorganización socio-cultural del grupo, cimentada en nuevas fronteras geográficas. Esos hechos nos llevan al tema de la territorialidad definida por João Pacheco de Oliveira como un “proceso de reorganización social” (Oliveira 1999a: 20). Para el autor esa definición lleva consigo la creación de una nueva unidad socio-cultural mediante el establecimiento de una identidad étnica diferenciadora, la constitución de mecanismos políticos especializados, la redefinición del control social sobre los recursos ambientales y la reelaboración de la cultura y de la relación con el pasado (Oliveira 1999a).

Pasaremos a analizar en este artículo el proceso de emergencia de los *tapuios* en el escenario nacional, reivindicando su reconocimiento étnico a partir de su continuidad y vínculo histórico y territorial con los primeros grupos indígenas reubicados en el *aldeamento* Carretão, teniendo presente

dos movimientos históricos; por un lado, el proceso de invisibilidad del grupo; por el otro, el de su visibilidad.

QUIÉNES SON LOS TAPUIOS

Los *tapuios* -uno de los tres grupos indígenas que quedan en el estado de Goiás, después de la creación, en 1988, del estado del Tocantins- viven en una única reserva llamada Área Indígena Carretão, situada entre la sierra Dourada (o del Tombador) y el río São Patrício (o Carretão) en los municipios de Rubiataba y Nova América (Mapa 1). El Área Indígena está formada por dos parcelas no continuas: la parcela 1, subdividiéndose en parcela 1-A, localizada en el municipio de Nova América y la parcela 1-B, localizada en el municipio de Rubiataba, totalizando 1.666 hectáreas; la parcela 2, localizada también en el municipio de Nueva América con una superficie de 77 hectáreas. Las dos parcelas tienen un total de 1.743 hectáreas. El Área Indígena Carretão fué homologada por decreto presidencial publicado el 15 de enero de 1990, firmado por el presidente Fernando Collor y registrada en el departamento del Patrimonio de la Unión y convalidada en las notarías de Registro de Inmuebles de Rubiataba y Nova América (Ossami de Moura 2000).

La población *tapuia* residente en el Área Indígena es algo fluctuante debido tanto a la salida de individuos o familias que parten en busca de trabajo hacia haciendas y ciudades de la región como a la llegada de aquellos que retornan después de una experiencia poco satisfactoria en estos lugares. En 1998 -cuando fue realizada una de nuestras investigaciones junto a ese grupo- la población total del *aldeamento* Carretão fue calculada en 111 personas y cerca de 200 personas residiendo fuera del Área Indígena, en ciudades y haciendas del estado de Goiás así como en otros estados brasileños. Hoy, de acuerdo con el censo de la FUNAI de 2006, los habitantes del Área Indígena Carretão son alrededor de 180 individuos (incluyendo los consortes no *tapuios*).

ALDEAMENTO CARRETÃO O PEDRO III ⁵

El *aldeamento* Carretão fue construido en 1788 por la Corona portuguesa, a 22 leguas de la ciudad de Goiás y en el margen izquierdo del río Carretão,

⁵ Carretão es el nombre del río en cuya margen fue construido el *aldeamento* Carretão. Era también el nombre de un gran vehículo de madera que servía para transportar indios esclavos encadenados para Vila Boa. La denominación Pedro III fue un homenaje al tío y



Mapa 1. Localización del Área Indígena Carretão en el Estado de Goiás

para juntar en aldeas a los *akuên-xavante*⁶ que “impedían” con sus ataques la implantación de proyectos de desarrollo. Para la captura de estos indios fueron organizadas varias expediciones o *bandeiras*, sin obtener, inicialmente, éxito. Después de varios intentos, los xavante fueron apresados con la colaboración de los “domesticados” indios kayapó⁷ que habían sido incorporados a la *bandeira*. El día 13 de enero de 1788, Arientemô-Iaxê-Qui -mayoral de la nación Xavante de Quá⁸- acompañado por más de tres mil indígenas hizo entrada solemne en el *aldeamento* Carretão. Una ceremonia fue realizada para sellar la paz entre los indígenas y la Corona, dando a aquellos el “título de propiedad” del *aldeamento* (Alencastre 1979). El *aldeamento* Carretão, en toda su existencia, congregó diferentes grupos indígenas, como los kayapó, karajá, xerente, además de los xavante. También acogió algunos negros esclavos que huían de las haciendas. La población blanca estaba constituida por los propios funcionarios del gobierno así como por familias de colonos que eran autorizadas a establecerse allí. Johann Emanuel Pohl (1976), cuando visitó el Carretão en 1819, encontró una población de 227 indios, incluyendo los niños. Según este autor, los indios de ese *aldeamento* ya eran pacíficos, aculturados y cristianizados, pues ya habían abandonado todos los usos y costumbres del “estado salvaje”, inclusive la propia lengua, hablando solamente el portugués. En relación con los más viejos, dice que ya casi ninguno vivía (Pohl 1976).

La población del *aldeamento* Carretão, como atestiguan las declaraciones de diferentes autores, sufrió varios reveses, hambre, enfermedad, trato ofensivo y hasta persecución por parte de los empleados del *aldeamento*. Darcy Ribeiro comenta que la población del Carretão tuvo que convivir íntimamente con guarniciones militares y experimentar la vida civilizada aunque no apreció la experiencia porque enseguida comenzó a escapar rumbo al norte, hacia el antiguo territorio de la tribu. Años después, el *aldeamento* estaba prácticamente desierto y los *akuên* [xavante] recomenzaron sus hostilidades (Darcy Ribeiro 1970).

Hasta las dos primeras décadas del siglo XX, vivían en el lugar del antiguo *aldeamento* Carretão algunos descendientes indígenas, conocidos por la población regional como “*tapuios*”. En 1936, el área donde estaba instalada

esposo de la reina de Portugal Maria I: el rey Don Pedro III. Algunos autores unen los dos nombres: *aldeamento* Pedro III do Carretão.

⁶ *Akuên*, grupo indígena que dio origen a los subgrupos *akroá* (ya extinto), *xakriabá*, *xavante* y *xerente*.

⁷ Una de las prácticas de los colonizadores era atraer indígenas ya contactados para ayudar en la captura de grupos indígenas apartados.

⁸ Se pronuncia kwá (posible degeneración de *akuên*).

la antigua sede del *aldeamento* fue ocupada por el terrateniente Torquato de Barros Ramos. En 1944, este área fue requerida al estado de Goiás por dicho terrateniente como tierra no cultivada y transformada en una hacienda. Actualmente los *tapuios* viven en el perímetro del antiguo territorio Carretão, pero fuera del lugar original de las construcciones.

LA POLÍTICA DE ALDEAMENTOS INDÍGENAS

Siendo los *tapuios* producto de la política de *aldeamentos* indígenas es necesario hacer, aunque de una forma resumida, una retrospectiva de la misma. Los *aldeamentos* fueron analizados por varios estudiosos como una estrategia eficiente para la reducción, evangelización y civilización de los indígenas. Su objetivo era, inicialmente, “desinfectar” las tierras de la presencia indeseada de grupos indígenas que hostilizaban y atacaban los frentes de expansión de la sociedad colonial que iba a instalarse en áreas que ellos ocupaban tradicionalmente. Estas tierras deberían ser desocupadas para que fuesen realizados los proyectos de desarrollo: minería, agricultura, ganadería, navegación. Una vez subyugados, los grupos indígenas eran confinados y sedentarizados en reservas oficiales, donde se esperaba que asimilasen las costumbres de los colonizadores. “Domesticados”, los indígenas eran transformados en productores rurales para producir no solo para su propio sustento sino para el abastecimiento de todo el *aldeamento* y servir, así, de mano de obra para el proyecto colonial. Con el tiempo, los casamientos entre indígenas y blancos fueron incentivados por decretos oficiales y se permitió el establecimiento de otros moradores de la región en los *aldeamentos* indígenas, lo que intensificó la asimilación física y cultural de los indígenas. Vencida la etapa de asimilación, los *aldeamentos* eran finalmente transformados en poblados y sus habitantes, una vez destituidos de sus identidades indígenas, eran considerados ciudadanos brasileños.

La trayectoria histórica de los *aldeamentos* indígenas fue “coronada” con la *Lei de Terras* (o Ley 601) de 1850 que posibilitó el surgimiento de los latifundios, concentrando la tierra en manos de una oligarquía y en detrimento no solo de los indígenas sino de otros segmentos pobres de la sociedad brasileña. Esta ley inauguró una política agraria que representó el final de muchos *aldeamentos* indígenas, determinando que fuesen incorporadas al Estado las tierras de las aldeas de indios que vivían dispersos y confundidos en la población regional. Así ocurrió, en la segunda mitad del siglo XIX y sobre todo en el Nordeste de Brasil, la venta desenfrenada de tierra de *aldeamentos* considerados extintos. En aquellos *aldeamentos* que todavía contaban con

indígenas sus tierras fueron divididas y entregadas a cada familia en forma de lotes. El resto de la tierra fue colocado a la venta en subasta pública. Tanto la creación como la extinción de los *aldeamentos* se dieron por medio de decretos de ley. Según Manuela da Cunha,

después de haber, durante un siglo, favorecido el establecimiento de extraños cerca o incluso dentro de los *aldeamentos*, el gobierno usó el doble criterio de esa presencia de población no indígena y de una aparente asimilación para quitar las tierras a los indígenas. Así, después de todo un proceso secular de transferencia y de *mezcla étnica* de grupos indígenas viviendo en aldeas, el gobierno usó esos mismos argumentos para negar identidades indígenas y el derecho de permanecer en las tierras que ocupaban (Cunha 1992: 21, traducción mía).

De ese modo el gobierno acabó adaptando criterios culturales para el reconocimiento de identidades étnicas, atribuyéndose el derecho a decidir quién era y quién no era indio. Los criterios culturales son importantes, pero no suficientes para el reconocimiento de las entidades indígenas, dado que la cultura es dinámica y se rehace constantemente. La política indigenista oficial, durante estos quinientos años, siempre tuvo como objetivo la integración de los grupos indígenas a la sociedad colonial o nacional. Esta integración, al ser analizada dentro de un contexto colonial, estaría revestida de características autoritarias, ya que las culturas indígenas vivían dominadas. Integración era sinónimo de asimilación pues se consideraba que los indios que estaban “integrados” a la sociedad regional, que ya hablaban el portugués y practicaban las costumbres de los blancos -y sobre todo si ellos vivían junto a los blancos-, no eran más indios. Para ser indio era necesario no solo ser depositario de una lengua propia y de costumbres consideradas tradicionales, sino también presentar trazos físicos característicos de los pueblos indígenas. En nombre de la integración o de una falsa aculturación se intentaba la negación de la identidad indígena. Esta discusión sobre la proporción de elementos culturales rotulados como “auténticamente indios” en las culturas indígenas actuales y su uso como criterio para determinar el grado de “indianidad” tiene, en realidad, contenido colonialista ya que niega la legitimidad de pertenencia a los grupos étnicos. Sin embargo, se cuestiona la idea de “auténticamente indios” una vez que se levantan sospechas sobre la “autenticidad” de las culturas que se apartaron “del estado primitivo”. No existen identidades indígenas “más puras” frente a las nuevas, todas están en constante interacción y cambio. Lo importante es considerar que el grupo indígena se identifica y es identificado como tal y que el Estado reconozca a los indígenas como

descendientes de poblaciones autóctonas, como sugiere João Pacheco de Oliveira (1999b).

La incorporación de elementos culturales de la sociedad occidental llevó, sin duda, a una modificación de las culturas contactadas. Esto es normal cuando se analiza la dinámica cultural no solo como un fenómeno universal sino, sobre todo, como el modo propio de ser de cada cultura. Mudanza en el interior de una cultura no justifica la negación de esa cultura. De la misma forma, integración y aculturación no significan forzosamente “desindianización” o pérdida de identidad. Lo importante es la continuidad histórica entre la población indígena original y la que actualmente se define a sí misma como indígena.

El contenido descolonizador es un fenómeno hoy planetario y está muy claro en la lucha indígena, lo que significa tomar conciencia de la situación colonial y colocar en primer plano la contradicción colonizado-colonizador. Es dentro de este contexto de descolonización y de afirmación de su propia identidad que los indígenas, en Brasil y también en Latinoamérica, están buscando su visibilidad étnica e histórica en el escenario político nacional. En sus luchas buscan re-escribir otra historia que no sea aquella que coloca a los pueblos indígenas en una perspectiva lineal, con su comienzo en la fase de pre-contacto cuando los colonizadores encontraron en el llamado “nuevo mundo” pueblos fuertes, sanos y dóciles, “gente buena y de bella sencillez”; pasando por la fase del contacto en sí, expresada por la esclavización, dominación, expoliación y asimilación de esos pueblos; hasta, finalmente, alcanzar la fase del post-contacto, que desemboca en el “inevitable desenlace que es la extinción” (Arruti 1995: 65).

Como reacción a esta política asimilatoria, los indígenas buscan tomar conciencia de sus derechos históricos y procuran fortalecer su organización y movilización política reforzando su identidad y exigiendo el reconocimiento oficial de la misma. Luchan también por la demarcación y ampliación de sus tierras y por su autodeterminación, desencadenando, a partir de ahí, el proceso de emergencia étnica. En ese nuevo escenario, los indígenas crean diferentes estrategias de luchas. En relación al contacto, buscan nuevas formas de negociarlo, reelaborando creativamente nuevas formas de adaptación socio-cultural, reforzando sus tradiciones o reinventándolas. Los elementos culturales occidentales incorporados a las culturas indígenas, considerados como instrumentos etnocidas, son hoy asumidos como armas de lucha en el interior del proceso de etnogénesis. Es el caso, por ejemplo, del concepto “indio” impuesto hace cinco siglos por los colonizadores europeos y, ahora, asumido estratégicamente por los indígenas para dialogar con las instancias políticas a fin de asegurar los derechos indígenas previstos en la Constitución

Federal. Según la antropóloga Alcida Ramos, esa designación, antes con connotación peyorativa, se tornó hoy “la marca de alteridad de los pueblos indígenas cara a la sociedad nacional” (Ramos 1990:118). Entre ellos mismos, se reconocen como pueblos culturalmente diferenciados.

Este fenómeno ocurrió también entre numerosos pueblos indígenas situados en el Nordeste de Brasil. A mediados del siglo XIX, muchos de esos grupos fueron considerados extintos o asimilados por la sociedad regional. Hoy, varios de ellos resurgieron en el escenario brasileño y su identidad fue reconocida oficialmente. Hasta 1967, había noticias de doce grupos indígenas en esa región que reivindicaban el estatuto legal de indio desde la década de 1930. En 1993, el Nordeste ya contaba con veintisiete grupos indígenas reconocidos, con una población total de 31.600 personas, distribuidas en 46 áreas indígenas (Arruti 1995). Hoy, los pueblos indígenas del Nordeste se calcula que son alrededor de 43 etnias diferentes, totalizando cerca de 68.000 individuos.

Es dentro de este contexto histórico y político que analizaremos el proceso de emergencia étnica de los *tapuios* del Carretão en la escena política brasileña, destacando los factores que llevaron a la invisibilidad étnica del grupo y, posteriormente, a su visibilidad.

LAS BASES DE LA INVISIBILIDAD

Durante décadas, los *tapuios* no fueron reconocidos como un pueblo indígena. En tanto producto de una política de *aldeamentos* indígenas sufrieron directa e indirectamente las consecuencias de la misma, lo que resultó en la “mezcla étnica” del grupo y en su dispersión entre la población regional. A lo largo de la historia, estos dos factores fueron utilizados como justificativo para decretar la inexistencia de grupos indígenas por el camino de la extinción de sus *aldeamentos* y con el claro objetivo de apropiarse de sus tierras. Conviviendo con la población regional, los *tapuios* intensificarán, en la década de 1920, su proceso de mestizaje por medio de matrimonios interétnicos, borrando aún más su *ethos* tribal; o sea, haciendo desaparecer los rasgos diacríticos que los diferenciaban de la población regional. En 1987, cuando fuimos por primera vez al Área Indígena Carretão, encontramos dieciocho familias. De estas, quince estaban constituidas por matrimonios interétnicos y solo tres eran de matrimonios inter-tribales; es decir, de matrimonios realizados dentro del propio grupo.

A principios del siglo XX, el interior de Goiás se consideraba todavía un inmenso espacio vacío que “precisaba ser ocupado”. Dentro de esta

política de ocupación, las tierras de Carretão fueron consideradas también tierras deshabitadas; o sea, pertenecían a la Unión (Nación), por no existir ya indígenas en el área. Empezaron, entonces, a ser ocupadas por terratenientes que las solicitaron al gobierno del estado conforme exigía la *Lei de Terras* de 1850. Con la instalación de algunos terratenientes en tierras consideradas por los *tapuios* “área de los antiguos”⁹, se caracterizarían -ya en siglo XX- las primeras formas de sumisión y el desencadenamiento de los conflictos que llegarían a constituir el escenario de la invisibilidad de la comunidad. Los *tapuios* pasaron a tener una relación de dependencia y sumisión frente a estos y otros terratenientes, quienes les daban trabajo en sus haciendas así como tenían algunas manifestaciones de afecto, además de reforzar la dependencia estableciendo con ellos vínculos de familiaridad.

Entre 1920 y 1930 asistiremos a varias disputas entre terratenientes por el título de posesión de las tierras de la antigua sede del Carretão, lo que llevó al traslado de las familias *tapuias* hacia el Retiro, otra área dentro del territorio indígena. A partir de ahí, los conflictos se intensificaron, con amenazas y persecuciones contra los *tapuios* por parte de los terratenientes que contaban con el apoyo de los políticos y de la propia policía local. La destrucción de la capilla de los *tapuios* por uno de los terratenientes tuvo lugar en ese clima. Los *tapuios* eran devotos de Nuestra Señora del Rosario y organizaban, hasta la década de 1930, una gran fiesta en honor de esa Virgen. En una región en la que no había presencia constante de sacerdotes, la fiesta de Nuestra Señora del Rosario organizada por los *tapuios* era un gran acontecimiento religioso y social que reunía a centenas de fieles llegados de varios lugares de la región, dando gran prestigio a sus organizadores. Esta devoción a la Virgen desapareció cuando el terrateniente demolió arbitrariamente la capilla, trasladándola a su hacienda. Según los *tapuios*, después de la demolición, el terrateniente se apropió de la campana, del cofre de las ofrendas, de las “vacas de la Virgen” (ofrendas hechas como pago de promesas), de las tejas, de las puertas y ventanas de la capilla. La imagen de Nuestra Señora del Rosario fue salvada por los *tapuios* y llevada a una iglesia en la ciudad de Goiás. A partir de ese hecho, el terrateniente pasó a ser el organizador de la fiesta y así a tener una conducta de típica demostración de fuerza: aquel que es el dueño de la fiesta y que tiene el poder sobre la Virgen, tiene el poder sobre los fieles.

Estos conflictos provocaron una nueva dispersión de los *tapuios* que ocasionó la migración del “capitán” José Aguiar hacia Santa Rita de Antas,

⁹ Los *tapuios* consideran “área de los antiguos” al lugar donde fue construida la antigua sede del *aldeamento* Carretão.

llevando consigo una “grande parentela” (Lazarin 1980: 35). Este hecho tuvo como consecuencia la transferencia del resto de las familias, sobre todo la fragmentación del pueblo que se dispersó en varias direcciones, dejando atrás el recorrido histórico de los últimos sobrevivientes de la sede del antiguo *aldeamento* Carretão. Esta dispersión está en el origen del debilitamiento de la cohesión del grupo y de la crisis de paradigmas étnicos y culturales, lo que llevó a la comunidad a una larga apatía cultural.

En 1942, en el marco del agravamiento de los conflictos en el Área Indígena, el entonces “capitán” de los *tapuios*, Simão Borges, decidió ir a Río de Janeiro para denunciar la invasión de sus tierras al Servicio de Protección al Indio (SPI). Este viaje, sin embargo, finalizó en la ciudad de Goiânia donde Simão Borges fue recibido por el entonces gobernador de Goiás, Pedro Ludovico Teixeira, a quien denunció la invasión de su territorio. A pesar de las promesas positivas del gobernador, las tierras no fueron demarcadas y las persecuciones contra los *tapuios* continuaron.

En 1944, un terrateniente de la región, después de recorrer varias notarías en busca de documentos históricos que probasen la no existencia de indios en el Carretão, consiguió finalmente -con el apoyo de políticos de la zona- el título de propiedad de las tierras donde estaba localizada la antigua sede del *aldeamento* Carretão. La pérdida, por los *tapuios*, de esas tierras y del cementerio localizado en ellas fue un elemento fuerte en el proceso de invisibilidad, pues la victoria del terrateniente reforzó la idea de ausencia de indios en la región. La sociedad regional pasó entonces a discriminar aún más a los *tapuios*, no reconociéndolos ni como indios ni como blancos; simplemente eran *tapuios*, mestizos, caboclos, términos con fuerte connotación negativa.

En 1948, después de varias denuncias de la invasión de sus tierras al gobernador de Goiás y al SPI, el entonces gobernador de Goiás, Jerônimo Coimbra Bueno, delimitó dos parcelas de tierra no contiguas para los *tapuios* que fue formalizada por la *Lei 188* y a partir de la cual quedó fuera la sede del antiguo *aldeamento* así como tres cementerios indígenas: Carretão, Rego Fundo y Lajinha. Esta donación siguió los mismos criterios adoptados para la concesión de tierras a otros que las requerían en la región; es decir, la concesión de las tierras fue hecha a individuos, y no a la comunidad, como es corriente cuando se trata de áreas indígenas donde la tierra es un bien colectivo. La donación de la tierra en lotes individuales para el *tapuio* Simão Borges y sus hermanos se realizó siguiendo los mismos criterios adoptados en torno a los moradores regionales. Esto vino a afirmar que, en la opinión de los agentes oficiales, los que requerían esas tierras ya no eran indios. Si en 1948 la *Lei 188* demarcó la tierra de los *tapuios*, esto no significó el establecimiento efectivo de esos indígenas en sus tierras. En los años que siguieron, los *tapuios* vieron día a día

crecer el número de familias de agricultores que se instalaron en sus tierras, provenientes de la Colonia Agrícola Nacional de Goiás (CANG)¹⁰ y atraídos por otras divisiones de tierra que se estaban realizando en la región. Después de la demarcación de 1948, el SPI -que daba una “asistencia mínima” a la comunidad- abandonó completamente el amparo tutelar del cual solamente los más viejos tenían algún recuerdo. Luego de esos hechos, las referencias a los indios del Carretão desaparecieron de la historia oficial del indigenismo. Pasaron tres décadas sin que los *tapuios* tuviesen noticias del SPI y del órgano que lo sucedió en 1967, la FUNAI.

Con la llegada al Área Indígena, en la década de 1960, de los migrantes oriundos de la CANG los conflictos fueron aumentando. La buena fe de los *tapuios* al acoger a estas familias, cediéndoles un pedazo de tierra para que pudiesen plantar para su supervivencia acabó, con el tiempo, transformándose en un verdadero proceso de usurpación de las tierras indígenas. Los *tapuios* pasaron a mantener con esas familias relaciones de trabajo; al principio, arrendando la tierra para la formación del plantío de subsistencia por medio de un contrato verbal que preveía la paga en alimentos. Solo más tarde los arrendamientos fueron formalizados. Posteriormente, cuando la tierra se agotó para el cultivo fue alquilada como pasto. Estos alquileres se formalizaron a través de contratos escritos y firmados en notarías sin que los *tapuios* tuviesen conocimiento del contenido de ellos, como la duración del alquiler (algunos se establecían por un lapso de 14 años), las condiciones de pago (en dinero o en especies) y, sobre todo, las cláusulas que determinaban que el arrendador, en caso de querer recuperar la tierra, debería pagar las mejoras realizadas por el arrendatario: casas, corrales, pajares, cercas, etc. Como los *tapuios* no estaban en condiciones de pagar estas mejoras, fueron obligados a renovar el contrato de alquiler o a vender la tierra a los arrendatarios por un precio irrisorio. En esas condiciones, muchos *tapuios* vendieron sus tierras y fueron impulsados a una migración compulsiva, en busca de trabajo en haciendas o ciudades vecinas. Otros permanecieron aislados en sus propios lotes, sirviendo de mano de obra para los arrendatarios de sus propias tierras. Esta difícil situación activó la memoria del grupo, transportando a sus integrantes a una época de mucha abundancia y unión, como se desprende de este testimonio nostálgico de la *tapuia* Mariinha:

En los tiempos de los más viejos, esto, aquí, era todo nuestro [...] Yo podía vivir aquí, allí, más allá [...] nadie lo impedía. ¡Había floresta hasta hartarse!

¹⁰ Política gubernamental de apoyo al poblamiento de los espacios vacíos, instaurada en Brasil a partir de 1941.

Uno plantaba aquí, otro allí, donde quería: cada uno hacía su plantío; unas veces trabajaban todos juntos, todos se ayudaban. Ahora, después que entró esa epidemia (venta de la tierra) todo se estropeó. El labrador no indio entró igual que una larva en nuestro cuerpo ¹¹.

A fines de la década de 1970, la situación de los *tapuios* y de sus tierras era sombría. Con casi todas sus tierras alquiladas, cuando no vendidas, los indígenas ya no tenían espacio para sus plantaciones. Para remediar esta situación fueron obligados a buscar otras fuentes de trabajo para tener dinero y conseguir los alimentos. Fueron, así, impulsados a establecer estacionalmente relaciones de empleo en las haciendas de la región, vendiendo la propia fuerza de trabajo. En el inicio como asalariados o proletarios rurales y, posteriormente, como labradores sin tierra sometidos al trabajo bajo el régimen de contrato por obra o por días. Fue en estas condiciones de degradación económica y social de los *tapuios*, con la tierra invadida, sin trabajo, mal alimentados, enfermos y sin asistencia médica, que se hizo -en 1979- el primer contacto de la comunidad con la FUNAI.

Todos los elementos citados -y eso no quiere decir que no haya otros- contribuyeron a la negación de la identidad indígena de los *tapuios* por parte de la sociedad regional, poniéndolos en un estado de sumisión y dependencia. Sometidos al sistema dominante, los *tapuios* pasaron a identificarse a través de los “ojos de los blancos”, de la ideología de los blancos (Oliveira 1976: 46). O sea, pasaron a verse como intrusos, cuyo destino era trabajar para el hombre blanco. Para sobrevivir a esta situación, fueron forzados a esconder su identidad indígena, asumiéndose como caboclos, mestizos, *tapuios*, de acuerdo con la atribución de la sociedad regional. Pero, en la medida en que ellos fueron encontrando condiciones para liberarse de esta situación que los condenó a vivir en una especie de “limbo social”, pasaron a crear estrategias de lucha, dirigiéndolas hacia la concientización de sus derechos históricos y a la construcción de una nueva identidad. En este sentido, el antropólogo francés, Pierre Erny afirma que “*consciencés ethniques que l'on croyait endormies depuis longtemps se réveillent brusquement le jour où une population perçoit [...] un moyen pour affirmer son identité et lutter contre une emprise extérieure ou centralisatrice étouffante*” (Erny 1991: 32).

¹¹ Entrevista de la autora a la *tapuia* Mariinha durante una investigación de campo en 1993.

LAS BASES DE LA VISIBILIDAD

Después de todo un proceso secular de conflicto y de negación de la historia del pueblo Carretão que resultó en su aislamiento étnico, como acabamos de describir, los *tapuios* en la década de 1980 aparecerán en el escenario brasileño envueltos en conflictos agrarios. Aunque parezca paradójico, esos conflictos que llevaron a la no visibilidad de la comunidad son los mismos que están hoy en los orígenes de la emergencia étnica del grupo.

Sin duda, un importante mecanismo de movilización en la lucha de la comunidad fue la tierra, en torno a la cual los *tapuios* pudieron reconstruir su unidad grupal. Amenazados de perder sus tierras en un conflictivo proceso de apropiación indebida, que se acentuó en la década de 1970, los *tapuios* fueron a la FUNAI para denunciar la invasión de las mismas y exigir protección y garantías al respecto. En el proceso de demarcación de las tierras del Carretão realizado por la FUNAI, los *tapuios* participaron de las acciones que concluyeron con la retirada de los invasores, lo que vino a legitimar la posesión de la tierra por parte de la comunidad, frente a los insultos de los invasores que afirmaban que los *tapuios* no tenían derecho porque ya no eran indios. Esas disputas agrícolas dieron a los *tapuios* una gran visibilidad en la sociedad regional y nacional, ya que fueron accionadas varias instituciones, la FUNAI, la policía, las diócesis de Rubiataba y Mozarlândia, las notarías, las universidades y los investigadores. La recuperación de la tierra exigió un esfuerzo conjunto de la comunidad, favoreciendo no solo una nueva cohesión del grupo y el sentimiento de pertenencia étnica, sino también el despertar de una conciencia de sus derechos adormecida por largo tiempo.

Mientras tanto, para que los *tapuios* tuvieran su tierra garantizada y fueran reconocidos por la FUNAI, era necesario presentar una declaración de su "indianidad". En búsqueda del reconocimiento trataron de reconstruir una identidad propia, fundamentando su origen en los primeros habitantes del *aldeamento* Carretão. Esa exigencia oficial llevó a los *tapuios* a accionar la memoria recurriendo al pasado y a las tradiciones, buscando interpretaciones que diesen legitimidad a la identidad actual del grupo. Si por un lado, los *tapuios* no conservan, en la actualidad, las características físicas y culturales de sus antepasados indígenas haciéndolos tan diferentes; por otro lado, ellos continúan manteniendo un vínculo histórico con sus antepasados a partir del cual se reconocen como pertenecientes a dos familias distintas: la familia *kayapó* y la familia *xavante*, que van a resultar, a su vez, en dos identidades específicas al interior del grupo. Asimismo, esas dos identidades específicas van a agruparse alrededor de una identidad más amplia, que es la identidad *tapuia*.

Al recordar el pasado, los *tapuios* buscaron cimentar sus orígenes en la fundación del *aldeamento* Carretão, reinterpretada por ellos como el origen mitológico de la comunidad, en el que buscan rescatar lazos de ancestralidad y el sentimiento de un vínculo histórico con sus primeros habitantes indígenas. Al revisar su pasado, los *tapuios* reelaboran una nueva representación del parentesco, partiendo de tres momentos históricos o tiempos distintos: el tiempo de los “antiguos”, el tiempo de los “viejos” y el tiempo presente.

El primer momento histórico surge con la creación del Carretão en 1788, donde fueron reunidos los primeros habitantes indígenas: *xavante*, *xerente*, *kayapó* y *karajá*. Esta fase está relacionada con el tiempo de los “antiguos”, de los antepasados remotos, de los orígenes de la comunidad actual, cuyos lazos genealógicos no se pueden trazar.

El segundo momento está identificado por el tiempo de los abuelos y bisabuelos o de la “familia de los viejos”, representados por José Aguiar (*xavante*) y las dos mujeres que dieron origen más directamente a la comunidad actual, Maria Raimunda (*xavante*) y Maria do Rosário (*kayapó*). Es a partir de esas dos mujeres que los *tapuios* trazan su genealogía, permitiendo no solo conocer el ancestro común (José Aguiar), sino también situarlo históricamente en una lógica de continuidad. Fueron estas dos mujeres las que, a lo largo de los años, fijaron de hecho a la comunidad en el territorio actual. Fueron ellas las que permanecieron en la tierra, mientras sus maridos -negros descendientes de esclavos- accedieron a la tierra como agregados. Fueron ellas las que, durante los conflictos con los terratenientes, resistieron en la tierra mientras que el “capitán” de la aldea, José Aguiar, no soportando las amenazas, se marchó llevando con él varios parientes. Fueron ellas las que, cuando la sede del antiguo Carretão fue usurpada, se mudaron a otro sitio, pero siempre dentro de su territorio. Así, mientras los hombres iban de un lugar a otro, las dos mujeres se mantenían fijas, en el mismo lugar, garantizando la propiedad del territorio y perpetuando la memoria del grupo.

El tercer momento histórico está representado por el tiempo testimonial, o sea, por el tiempo presente, que tiene como referencia la figura del *tapuio* Simão Borges, hijo de Maria Raimunda y del negro Manuel Felipe Aguiar, considerado el último gran líder de la comunidad, que se destacaba por su capacidad de liderazgo y de mantener al grupo unido. Él aseguraba la continuidad histórica entre la “familia de los viejos” y la comunidad actual en la medida en que mantenía la práctica del trabajo en común en los plantíos comunitarios, decidía sobre los lugares de construcción de nuevas casas, autorizaba la entrada de los arrendatarios, discutía con las autoridades políticas los asuntos de la propiedad de la tierra, organizaba la fiesta de Nuestra Señora del Rosario, etc.

La primera fase es considerada como un período mítico trazando, a partir de la construcción del Carretão, el origen de ese pueblo y la creación de su territorio. Aquí fue identificado un héroe civilizador, responsable de la creación del *aldeamento*: la Reina Maria I de Portugal, que según los *tapuios*, mandó dar las tierras a sus antepasados, por medio de un documento escrito en una piedra de mármol que está en Rio de Janeiro. Así, para los *tapuios*, el Carretão pasó a tener un significado mitológico, simbólicamente representado como un mito de origen de la comunidad, donde se dieron los acontecimientos importantes y decisivos para la construcción del tiempo presente del grupo. Hay, en los relatos, una especie de dislocación de la historia en dirección al mito. Esos relatos de un pasado mítico posibilitaron la creación de un modelo de referencia, de un paradigma que permite al grupo situarse como un pueblo diferenciado. Este pasado reinterpretado por los *tapuios* vino a dar legitimidad al grupo a la vez que los singularizó frente a la sociedad regional, lo que confirma que una sociedad no se deshace de su pasado sino que lo reorganiza en función de sus necesidades presentes. El Carretão es, por tanto, el “punto cero” de la historia del contacto de la comunidad y el elemento formador de su etnogénesis. Si en el pasado el *aldeamento* sirvió como instrumento de dominación y de desintegración de culturas indígenas, los *tapuios* se apropiaron de ese mismo instrumento para legitimar su “indianidad” frente a la sociedad nacional. De ahí, podemos afirmar que muchas de las imposiciones coloniales acabaron siendo un refuerzo para la comunidad indígena.

Partiendo de la reapropiación del *aldeamento* Carretão, los *tapuios* no solo legitimaron la ancestralidad de su territorio, aunque con nuevos límites, sino que también reforzaron la relación de la comunidad con la tierra. La conquista del territorio fue sin duda un requisito fundamental para la reproducción y continuidad del grupo. Según Guillermo Bonfil Batalla, “la memoria histórica de un territorio original desempeña un papel ideológico de primera importancia para los grupos que vieron disminuidos sus espacios como fruto de la dominación colonial” (Bonfil Batalla 1981: 26). De ese modo, la lucha de los *tapuios* por la tierra está impregnada de significado histórico y simbólico, pues su conquista posibilitó la reconstrucción de la identidad y la reorganización social del grupo.

Al surgir en el escenario brasileño reivindicando garantías para su territorio, los *tapuios* vieron su “indianidad” cuestionada por la FUNAI, no solo por la ausencia de trazos diacríticos sino también por la ausencia de una identidad tradicional. Esa ausencia de una identidad propia, se justifica por ser resultado de un proceso de “individuación” étnica de cinco grupos étnicos, culturalmente distintos. Para ser aceptados como indígenas, los *tapuios* estratégicamente manipularon una identidad genérica, asumiendo la

denominación étnica atribuida por la gente de la región. Para José Maurício Arruti, dicha cuestión está relacionada con los “índices de indianidad” negociados entre los pueblos emergentes y los agentes designados para su reconocimiento (Arruti 2006). Eso muestra, como afirma Sylvia Caiuby Novaes, que la identidad es construida y forjada frente a situaciones en las cuales un grupo reivindica mayor visibilidad social en oposición al olvido al que fue históricamente sometido (Novaes 1993). La evocación de una identidad permitió a los *tapuios* la creación de un “nosotros colectivo”, reafirmando su alteridad. Así, el nombre “*tapuio*” -anteriormente un rótulo peyorativo, un estigma social- fue asumido por el grupo como parte de una estrategia política para marcar su diferencia como un “pueblo distinto” a la sociedad envolvente, dando a la comunidad el derecho a la tierra, reconocido a todos los pueblos indígenas, porque está amparado en la Constitución Federal brasileña.

Muchos de los trabajos que abordan la problemática de la incorporación de los pueblos indígenas al estado-nación bajo el marco teórico de la etnogénesis y el mestizaje han contribuido a rebatir la idea de que las identidades étnicas son inmutables, poniendo de relieve -aunque dentro de un sistema de dominación- el papel activo de los grupos subalternos. Actualmente, en Brasil, los análisis de los procesos de emergencia étnica han asociado el fenómeno a la oferta de políticas públicas diferenciadas, que van contribuyendo al aumento del número de peticiones de reconocimiento de identidad indígena entre las poblaciones ribereñas, por ejemplo, como demuestran los estudios de Lima y Souza (2006).

De ese modo, para concluir, podemos decir que el proceso de etnogénesis de los *tapuios* del Carretão, que los hizo diferentes frente a la sociedad nacional y a las demás sociedades indígenas, contribuyó a la reconstrucción de la colectividad étnica de pertenencia, lo que viene a respaldar la afirmación de Jonathan Hill de que etnogénesis no es solo un rótulo para la emergencia histórica de pueblos culturalmente distintos, sino un concepto que abarca las luchas culturales y políticas de pueblos que construyen identidades en contextos de cambios radicales y discontinuidades, que incluye colapsos demográficos, reubicaciones forzadas y etnocidios, impuestos a lo largo de la expansión histórica de los estados nacionales, muy observados en las Américas (Hill 1996).

Fecha de recepción: 2 de febrero de 2008.

Fecha de aceptación: 16 de abril de 2008.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

Alencastre, José M. Pereira de

1979. *Anais da Província de Goiás - 1863*. Brasília, Ed. Gráfica Ipiranga.

Arruti, José Maurício Andion

1995. Morte e vida do Nordeste indígena: a emergência étnica como fenômeno histórico regional. *Revista de Estudos Históricos* 15: 54-94.

2006. A produção da alteridade, o Toré e as conversões missionárias e indígenas. En Montero, P. (org.); *Deus na Aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. Rio de Janeiro, Ed. Globo.

Barreto Filho, Henyo Trindade

1993. *Tapebas, Tapebanos e Pernas-de-Pau: etnogênese como processo social e luta simbólica*. Disertación de Maestría, PPGAS/Museu Nacional/UFRJ.

Bartolomé, Miguel Alberto

2006. As etnogêneses: velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político. *Mana. Estudos de Antropologia Social* 12: 39-67.

Bonfil Batalla, Guillermo

1981. El pensamiento político de los Indios en América Latina. *Anuário Antropológico* 79: 11-79.

Cunha, Manuela Carneiro da

1992. *Legislação Indigenista no século XIX: uma compilação (1808-1889)*. São Paulo, Edusp/Comissão Pró-Índio de São Paulo.

Erny, Pierre

1991. *Ethnologie de l'éducation*. Paris, L'Harmattan.

Hill, Jonathan (org.)

1996. *History, Power, and Identity. Ethnogenesis in the Americas, 1492-1992*. University of Iowa Press.

Lazarin, Rita Heloisa Almeida

1980. Relatório sobre os índios do Carretão. Brasília, Funai.

Lima, Deborah e Souza, Paulo R.

2006. Nova Dinâmica de Afirmação de Identidades Étnica. En Ricardo,

B. y F. Ricardo (orgs.); *Povos Indígenas no Brasil: 2001-2005*: 415-417. São Paulo, Instituto Socioambiental.

Lorandi, Ana María

1996. Commentaire. En Gruzinski, S. y N. Wachtel (comp.); *Le Nouveau Monde, Mondes Nouveaux: l'expérience américaine*: 84-89. Paris, Éditions Recherche sur les Civilisations/Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales.

Novaes, Sylvia Caiuby

1993. *Jogos de Espelhos: imagens da representação de si através dos outros*. São Paulo, EDUSP.

Oliveira, João Pacheco de (org.)

1999a. *A viagem de volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro, Contra Capa Livraria.

Oliveira, João Pacheco de

1999b. A Problemática dos “Índios Misturados” e os Limites dos Estudos Americanistas: um Encontro entre Antropologia e História. Em *15 Ensaios em Antropologia Histórica*: 99-123. Rio de Janeiro, Editora da UFRJ.

Oliveira, Roberto Cardoso de

1976. *Identidade, etnia e estrutura social*. São Paulo, Livraria Pioneira Editora.

Ossami de Moura, Marlene Castro

2000. *Les Tapuios du Carretão: ethnogenese d'un groupe amérindien de l'Etat de Goiás (Brésil)*. Tesis de Doctorado. Strasbourg, Université Marc Bloch de Strasbourg.

Pohl, Johann Emanuel

1976. *Viagem ao interior do Brasil*. Belo Horizonte, Ed. Itatiaia/Edusp.

Ribeiro, Darcy

1970. *Os índios e a civilização*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.

Ramos, Alcida Rita

1990. Vozes Indígenas: o contato vivido e contado. *Anuário Antropológico* 87: 117-143.