

AUTENTICIDADES, INDIANIDADES Y ANTROPOLOGÍA: HORIZONTES ENTRE MÉXICO Y BRASIL

Ernenek Mejía

Este artículo concibe la comparación en antropología como una forma intuitiva de relacionar experiencias vividas por el investigador en diferentes contextos, cuando éste enfrenta nuevos contextos con su batería inicial de categorías y conceptos. A partir de esta idea, presentamos una investigación antropológica sobre los Tupinambá de Olivença, en Brasil, desarrollada inicialmente desde el campo semántico de la antropología mexicana, y prolongada posteriormente en dirección al campo de la antropología brasileña. Este procedimiento puso de manifiesto que el problema de las “autenticidades” impuestas a los indígenas es un tema que trasciende en ambos países el debate que contrapone el mundo de la tradición y el mundo de lo híbrido, para situar este binomio dentro del problema de la violencia epistémica y política con la que se define y organiza la “otredad” indígena.

Abstract: In this article, comparison in the field of anthropology is envisaged as an intuitive way of relating researchers' experiences in different contexts especially when new contexts are dealt with using initial sets of categories and concepts. Using this concept, research on the Tupinambá of Olivença in Brazil is presented. The research was initially developed within the semantic field of Mexican anthropology and later furthered within the field of Brazilian anthropology. This procedure shows that the problem of "authenticity" imposed on indigenous peoples transcends the discussion on traditional and hybrid worlds and places the problem within the epistemic and political violence that defines and organizes indigenous "otherness".

- * Actualmente cursa el doctorado en Antropología Social en la Universidad Estadual de Campinas, Brasil. Es maestro en Antropología Social por esta misma Universidad y licenciado en Antropología Social por la Escuela Nacional de Antropología e Historia, México. Tiene experiencia en las áreas de etnicidad, cambio cultural, transformaciones indígenas, movimientos indígenas, procesos de emergencias étnicas; y ha participado en debates sobre epistemologías indígenas. Ha trabajado en proyectos de investigación con indígenas urbanos y rurales, incluyendo trabajos fotográficos y documentales sobre indígenas. ernenek13@gmail.com



Comparando

La comparación como método ha sido parte importante del debate antropológico, y en la historia de la disciplina se ha discutido desde muy temprano sus alcances y sus limitaciones por autores fundadores como Franz Boas ([1896] 2010), Marcel Mauss ([1950] 2003), Evans-Pritchard ([1958] 1975) y Lévi-Strauss (1987), entre otros. Sin embargo, la comparación definida como un trabajo metódico de contraste, en virtud del cual se establecen procedimientos para contraponer realidades y sacar conclusiones sobre determinados temas, quizás no sea la única manera de entenderla.

En efecto, la reflexión en términos comparativos ofrece otras posibilidades como, por ejemplo, la que propone Roberto Cardoso de Oliveira (2006), para quien la comparación puede surgir también, aunque no siempre en forma metódica y sistemática, de la “‘experiencia vivida’ (Erlebnis) del investigador en contextos socioculturales diversos puestos en comparación (...), como posibilidad de interpretación comprensiva”, y de “absorción de la experiencia de otros – antropólogos, literatos o folcloristas” (Cardoso de Oliveira, 2006: 220). Esta forma de comparación es llamada elucidativa, es decir, una forma de conectar experiencias para, a través de ellas, relacionar horizontes que se pueden esclarecer recíprocamente.

Esta propuesta puede concebirse como la puesta en juego de categorías y experiencias que, al conectarse entre sí, generan nuevos campos de significados que amplían los significados iniciales, lo que en otro campo de discusiones es llamado por Roy Wagner (2010) “significados de choque y extensión”. En este caso los conceptos y significados iniciales, al ser relacionados con otros contextos previamente desconocidos, hacen posible nuevas lecturas tanto en su anterior campo de significación como en el nuevo que enfrenta, con lo cual se amplían no sólo los sentidos para el nuevo contexto desde el previo, sino también para el contexto previo desde el nuevo.

La comparación elucidativa de Roberto Cardoso de Oliveira (2006), pensada desde el debate semiótico y simbólico de Wagner (2010), puede definirse como la generación de significados que se

expanden como “parte de una experiencia —y también como algo que nuestra experiencia construye; es un ambiente dentro del cual los elementos simbólicos se relacionan entre sí, y se forman por el acto mismo de relacionarlos” (Wagner, 2010, p. 78).

En este tipo de comparación, el énfasis no está puesto en contrastar para distinguir las semejanzas y las diferencias, sino en el resultado de “las asociaciones contextuales de un elemento simbólico” cuya significancia se traslada a otros contextos como extensión o “préstamo”, de donde resulta un enriquecimiento recíproco de sentido (Wagner, 2010, p. 79). Esta operación conduce a una “elucidación recíproca” cuando se explicita como parte de un trabajo antropológico que relaciona diferentes “mundos de vida” (life-worlds) con sus respectivos horizontes semánticos.

Pensar la comparación desde esta perspectiva no implica negar la importancia de preguntarnos sobre la comparabilidad o incompatibilidad de ciertas temáticas, elementos o campos; pero plantea la necesidad de encontrar un lugar para la experiencia de “estar dislocado”, sin relegar esta experiencia a la parte privada y circunstancial del trabajo antropológico o de campo, sino, por el contrario, otorgándole todo su valor como procedimiento del quehacer antropológico que permite esclarecer recíprocamente contextos contrastantes.

Situándonos dentro de esta perspectiva, lo que presentaremos en seguida no constituye una comparación en sentido formal, sino más bien una narrativa sobre el improvisado camino del choque y de la extensión de sentidos que nos ha llevado a esclarecer recíproca y “elucidativamente”, al menos en parte, dos horizontes antropológicos y culturales que se relacionaron en nuestra experiencia. En términos más concretos, se trata de una reflexión sobre lo vivido a través de la extrapolación de la antropología mexicana fuera de su campo geográfico, en un trayecto que nos llevó de México al Brasil, trayecto que nos permitió visibilizar locus propios, extranjeros y sus ampliaciones.



De México a Brasil

Los horizontes de los que hablamos son los de México y Brasil, cercanos y distantes al mismo tiempo, principalmente para aquellos acostumbrados a trabajar con categorías como las de pueblos indígenas, indios, derechos indígenas, no indígenas, tierra, territorio, etc., las cuales son significativas en ambos lugares, pero al usarlas en estos mundos diferentes no parecen decir lo mismo.

En nuestro caso, el camino hacia estas significaciones desencajadas concluyeron en una investigación sobre el desafío de los Tupinambá de Olivença a las “indianidades” y a los indigenismos oficiales brasileños (Mejía, 2012).¹ Se trata de un movimiento político surgido en el Noreste del Brasil, donde estos indígenas construyeron una noción propia de lo indio y de la indianidad, haciendo uso de categorías y conceptos propios de su socialidad, como “lucha” o “estar en la cultura”, con los cuales elaboraron su definición de lo que significa para ellos “ser” o “estar” Tupinambá.

Esta investigación se desacopló paradójicamente de México para marchar hacia el Brasil juntamente con las preguntas que han marcado a toda una generación de antropólogos mexicanos, como consecuencia de la multiplicidad de sentidos del “ser indígena” en México, acompañada de viejas y nuevas olas de movilizaciones políticas mediante las cuales los pueblos indígenas han encarado embates, negociaciones, enfrentamientos, triunfos y derrotas. Son reacciones de los pueblos indígenas que han cuestionado, principalmente desde finales del siglo XX, todo tipo de categorías establecidas desde fuera sobre el significado de ser un “pueblo originario”, desarmando y rearmando la categoría para ellos mismos y para el resto de los mexicanos.

En mi experiencia personal, el interés por comprender estas disputas sobre el significado de lo indígena se inició con una investigación sobre los Nahuas de Ayotitlán, situados al sur del estado de

1 Esta investigación fue desarrollada en el contexto del programa de posgrado en antropología social de la Universidad Estadual de Campinas, la cual se desarrolló entre 2009 y 2012. Disponible en: <http://www.bibliotecadigital.unicamp.br/document/?code=000857541&opt=4>

Jalisco (Mejía, 2005), los cuales decidieron restablecer en 1997 su Consejo de Mayores —una vieja forma de autogobernarse—, y desde entonces comenzaron a exigir a los gobiernos nacional y estatal el respeto de sus tierras y recursos naturales, no por ser parte de un ejido con derechos respaldados por la reforma agraria, sino simplemente por ser un pueblo indígena.

En aquel momento, los funcionarios gubernamentales y algunos especialistas cuestionaron la condición indígena de los Nahuas de Jalisco, por no presentarse con ropas tradicionales ni hablar el náhuatl, con lo que ponían en tela de juicio su “autenticidad” con el argumento de que se parecían más a campesinos mestizos que a indígenas. Los especialistas y los funcionarios interpretaban entonces sus demandas como procesos de “retnización” o de reafirmación de sus “génesis étnicas”, para beneficiarse de las políticas públicas de reconocimiento de la diversidad cultural y de la influencia de los debates legales y políticos alrededor del multiculturalismo, o de la intervención de ONG, universidades y movimientos sociales (Gros, 2000; Bengoa, 2000; De la Peña, 2002).

En la citada investigación concluíamos, entre otras cosas, que los paradigmas a través de los cuales estos funcionarios y especialistas “leían” a los indígenas operaban bajo una cierta noción de “autenticidad”, ya sea en términos sociológicos y políticos en el marco de propuestas instrumentalistas de lo étnico; ya sea en términos culturales, en el marco de propuestas esencialistas y descriptivas de la cultura (Thompson, 1998).

La anterior polémica sobre la definición de lo que es y debería ser “lo indígena” la ubicábamos en el contexto de la aparición pública de movimientos que se reivindicaban políticamente como indígenas, en situaciones donde la ausencia de elementos diacríticos construidos históricamente como marcadores de las “esencias nativas” generaba fronteras ambiguas o en disputa, abriendo un campo de confrontaciones entre indígenas y no indígenas precisamente sobre el sentido de la categoría “indígena”.

Sin embargo, esta conclusión, que parecía pertinente sólo para un tipo determinado de contextos, apareció también en otras expe-



riencias de investigación² ubicadas fuera del debate que acabamos de señalar en el campo de lo étnico y de lo político. En ellas se indagaba explícitamente sobre cosmovisión, religión o ritualidad indígenas, pero el cuestionamiento de las autenticidades por la ausencia de los marcadores canónicos de la diferencias también estaba presente como parte de una polémica menos visible. En efecto, en este otro campo académico la idea de “lo auténtico”, y con ella la definición de lo “auténticamente indígena”, eran perceptibles en la preferencia de los investigadores por hacer trabajo de campo en regiones donde las formas de vida eran compatibles con las posiciones sobre lo indígena de la literatura dominante en etnología, evitando los lugares donde vivían los “menos indígenas”.

En nuestro caso, esta idea de autenticidad también era palpable en la desvalorización del trabajo etnográfico que hacíamos con algunos ñānhús del estado de Hidalgo, los cuales, según las posiciones etnográficas canónicas, ya no podían caracterizarse como pueblos indígenas a consecuencia de sus migraciones a las ciudades y a los Estados Unidos, así como también por el hecho de no hablar una lengua indígena, de mantener una religiosidad mediada por el catolicismo y de mantener formas de vida semi-urbanas.

A partir de estas experiencias entre los nahuas y los ñānhús surgieron las preguntas con las que llegué a Brasil. Un punto de partida que culminaría, no por acaso, en un estudio de los procesos políticos y de transformación de los Tupinambá de Olivença, los cuales, aun cuando eran reconocidos oficialmente como indígenas por el Estado brasileño, eran sistemáticamente cuestionados en su autenticidad, no sólo por no contar con los signos diacríticos de lo que debía ser lo indígena en este país, sino también por vivir en la región costera del sur del estado de Bahía, caracterizada como punto de llegada de los colonizadores portugueses y como el lugar donde se

2 Estas otras investigaciones –a las que nos referimos– se realizaron en el contexto de un proyecto nacional de investigación etnográfica que buscaba actualizar la información sobre los mundos indígenas, abordando temas como ritualidad, chamanismo, sistemas normativos, estructura social, entre otros, con los cuales se buscaba elaborar un mapa amplio de las realidades indígenas en el ámbito del reconocimiento de la diversidad cultural mexicana.

habría gestado el Brasil del mestizaje que da sentido a la idealizada identidad híbrida nacional.

Cuando se dice indio en Brasil

La intención inicial de la investigación en Brasil era situar en otro lugar las preguntas y respuestas generadas en México. Buscábamos contrastes para algunas aseveraciones comúnmente aceptadas a propósito de los indígenas mexicanos, como el hecho de ser considerados como actores importantes por constituir la principal “minoría” nacional, ya que incluso los conteos más conservadores reconocen la existencia de por lo menos 15 millones de indígenas, es decir, el 13.5%³ de la población mexicana, en números absolutos la más alta del continente. Hay, por lo tanto, un contraste evidente con Brasil, donde sólo se reconoce un total de 817 mil indígenas, el 0.4%⁴ de la población nacional. Esta condición demográfica minoritaria, sin embargo, no ha configurado a los indígenas como actores políticos marginales o una “minoría” sin importancia en el Brasil; por el contrario, ellos participan en importantes debates sobre la identidad y la diversidad nacional, consiguiendo una relativa fuerza política y una real fuerza simbólica en el país. Haciendo una equivalencia, podríamos decir que en Brasil los indígenas constituyen numéricamente “minorías” como la de los afro-mexicanos en México, aunque desempeñan un papel importante en el debate de lo que fue, es y debería ser la diversidad cultural del país.

Esta diferencia entre México y Brasil no fue irrelevante para la nueva investigación, la cual, aun cuando no pretendía ser comparativa, partía de una realidad particular —la mexicana— y se desplazaba hacia otra desconocida —la brasileña—. Pensábamos que la poca

3 En el Censo de Población y Vivienda 2010, realizado por el INEGI, se contaron 112 millones 336 mil 538 habitantes en México, mientras que la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas contabilizó 15 millones de indígenas.

4 En el Censo de Población realizado en 2010 por el Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) se afirma que en Brasil hay 190 millones 732 mil 694 habitantes, entre los cuales la Fundação Nacional do Índio (FUNAI) reconoce a 817 mil indígenas.



importancia de los números en el peso de lo indígena en Brasil, juntamente con otros elementos de contraste, nos permitirían compulso un campo de problemas que implicaba preguntas sobre la conformación contextual e histórica de la categoría “indio” dentro de la configuración de sentidos sobre lo indígena y lo no indígena.

No obstante, Brasil tenía sus propias preguntas, problematizaciones y respuestas para entender el lugar de los indígenas en diferentes escalas y relaciones. Nos topamos por primera vez con otra forma de concebir lo indígena en Brasil a través de la propia antropología brasileña que, al clasificar las poblaciones indígenas en el país, las divide en dos grandes bloques: por un lado, los indígenas localizados generalmente en la región amazónica del país, considerados “distantes”, “diferentes”, con las “pieles pintadas”, “desnudos” y con “perspectivas” acerca de la naturaleza y de la sociedad consideradas antitéticas a las de occidente; por otro lado, los indígenas “cercaños”, “vestidos”, “mezclados”, con fenotipos “parecidos” a los de los mestizos, relacionados con las formas de vida rural y localizados principalmente en la región sur y noreste del país.

Esta doble caracterización genera diversos campos narrativos y analíticos sobre los indígenas. La región amazónica se presenta como el lugar de los “más indios”, descrita como lejana, con indígenas idealizados en su poco o nulo contacto con la sociedad occidental, diferenciados a través de etnónimos multiplicados por las permanentes escisiones y fusiones de sus colectivos, que son parte de formas particulares de socialidad y parentesco. En contraste, en las regiones del sur, y principalmente en el noreste —o Nordeste como es llamada en Brasil esta región—, los indios se presentan como parte de la vida occidental, cercanos a los investigadores y a los gobiernos, vecinos de ciudades donde son considerados como remanentes genéricos de pueblos que perdieron sus etnónimos en los procesos de “aldeamento colonial”⁵, semejantes a campesinos

5 Los procesos de “aldeamento” en el contexto colonial lusófono son equivalentes a las reducciones en el mundo colonial español, es decir, a la reubicación de poblaciones indígenas diversas en nuevos territorios controlados por la colonia y/o las órdenes religiosas.

“mestizos” y “aculturados”, incluso hasta desaparecer su diferencia con respecto al resto de la población nacional.

En lo analítico, la separación se mantiene, ya que la región amazónica está dominada por estudios sobre cosmovisión, mitología, parentesco y nociones de persona, lo cual contrasta con los estudios del noreste, donde los indígenas son presentados en las investigaciones a partir de su relación con la sociedad nacional, con el Estado, con el capitalismo, o en el marco de las relaciones interétnicas. Esta división genera una frontera geográfica indígena imaginaria, que para los especialistas separa dos grandes áreas de investigación: la del Norte y la del Nordeste. (Carneiro da Cunha, 2009, 1992; Carneiro da Cunha e Viveiros de Castro, 1993; Carvalho, 1977; Ramos, 2010; Viveiros de Castro, 1999).

Estas fronteras conceptuales, narrativas y analíticas con las que chocamos al llegar a Brasil, desplegaron ante nuestros ojos diferentes tipos ideales de lo indígena, y con ello, sentidos particulares de lo que son y deben ser las poblaciones indígenas para los diversos actores involucrados en el reconocimiento de las mismas. En el campo analítico y político, los indígenas caracterizados bajo el binomio contacto/aislamiento aparecen asociados a dispositivos simbólicos y políticos en fuerte disputa, con los cuales se define quién es o no es indígena en Brasil. A este respecto se emplea una multiplicidad de argumentos, aunque unificados por una compartida noción de “autenticidad” palpable según el “grado de contacto” y de “mestizaje”, y cotejable en una escala de distancia y cercanía ontológica, material, lingüística y racial de estas poblaciones con respecto al Brasil del mestizaje.

Esta dualidad de lo indígena en Brasil se hizo visible a lo largo de la etapa exploratoria de la investigación, al buscar grupos y movimientos indígenas con los que pudiéramos dialogar desde los referentes mexicanos. En un momento inicial de apertura e indefinición, al insertarnos paulatinamente al campo de la antropología brasileña aparecieron formas inesperadas de lo que significa la autenticidad que reconocimos en México en otro contexto, así como sus usos y



sus juegos, ampliando los sentidos encontrados en el contexto del que partimos.

Sin embargo, no todo fue nuevo o desconocido para nosotros en el horizonte brasileño: de igual modo que en México, los movimientos indígenas de Brasil de las últimas décadas también han cuestionado la imagen idealizada de lo indígena tanto en lo formal como en lo informal, poniendo de manifiesto la práctica de una violencia epistémica y política, envuelta en la noción del “indígena auténtico” para los brasileños.

Así, en el norte del país, en el estado de Amazonas, la literatura antropológica documentaba casos como el del municipio de São Gabriel da Cachoeira, donde emergieron nuevas relaciones entre los indios amazónicos y la sociedad nacional. Esto porque indígenas como los Tukano y los Baniwa, entre otros, se habían organizado exitosamente en asociaciones políticas y productivas, mediante las cuales generaron procesos que los llevaron a participar políticamente fuera de las reservas indígenas administradas por la Fundación Nacional del Indio (FUNAI).⁶

En este municipio ecuatorial, la consolidación de procesos de ocupación poblacional y política fuera de las “Tierras Indígenas”⁷ permitió a la población transgredir la frontera jurídica asignada a los indígenas y practicar formas organizativas que no eran admitidas como “tradicionales”, porque no respondían a la demarcación conceptual y semántica de lo que es y debe ser un indio amazónico.

Estos procesos políticos indígenas cuestionan en la práctica la representación de incompatibilidad y lejanía con respecto a la vida occidental, ya que exhiben a los indígenas actuando, incluso dentro del Estado-nación, de modo contrario a toda una tradición de pensamiento en la antropología que ha considerado a los indíge-

6 Es el órgano federal responsable para el establecimiento y la ejecución de la política indigenista brasileña. Fue creado en 1967 y renovado en cuanto a sus atribuciones en la Constitución de 1988.

7 “Tierras Indígenas” es la denominación legal otorgada a los territorios reconocidos por el Estado de Brasil en la Constitución de 1988 como de ocupación tradicional indígena. Las “Tierras Indígenas” se demarcan como espacios territoriales fijos, con un sistema jurídico diferenciado donde los usos normativos indígenas valen para los ordenamientos locales.

nas de “las tierras bajas”⁸ como formas ontológicas ajenas a la idea de Estado y de concentración del poder (ver Clastres [1973] 1986,⁹ Fausto, 2001).¹⁰ Tradición de pensamiento que responde, además, a la imagen congelada en la ley que adjudica a los indios, como único espacio para existir, un territorio regido de manera tutelar por el indigenismo oficial.

De igual modo que en el norte, los procesos indígenas del Nordeste pusieron al descubierto los juegos y rejuegos de la “autenticidad”, como es el caso de los Pataxó Hãhãhãe, localizados al sur del estado de Bahía, quienes en diversos momentos de movilización fueron desplazando la imagen canónica de lo indígena, y contrariamente a los indígenas del norte, se movilizaron para acceder a los derechos que otorgan las políticas indigenistas y a la protección de la “isla jurídica” que ofrece la demarcación de las “Tierras Indígenas”, y no para salir de ellos.

En el Nordeste, contrariamente a lo que pasa con los indígenas del norte que de manera general habitan “Tierras Indígenas” que fueron delimitadas para impedir la pérdida de sus territorios frente al avance del frente agrícola¹¹ y del desarrollo modernizante,¹² la mayoría de los pueblos indígenas, como los Pataxó Hãhãhãe, habitan

8 Esta denominación es recurrente en la literatura ecológica del sur del continente, que considera como “tierras bajas” a prácticamente a todo el subcontinente, con excepción de los Andes y la costa del Pacífico.

9 Clastres ([1973]1986) argumenta que, contrariamente a la idea de que las sociedades primitivas no habrían logrado desarrollarse para constituirse como Estados, ellas, por el contrario, habrían desplegado prácticas sofisticadas para evitar precisamente la concentración del poder en forma de Estado.

10 Carlos Fausto (2001) cuestiona esta manera de ver las cosas en su libro “Inimigos Fieís”, en el cual muestra cómo los pueblos parakanã, contactados en la década de 1960 y 1984, tuvieron un proceso previo de escisión por el que una parte siguió siendo semi-nómada y dividida en grupos familiares atomizados, mientras que otra parte constituyó una sociedad asentada en un aldea con pocos movimientos, aunque con una estructura vertical de poder; lo cual obliga a cuestionar la idea de “poder concertado atomizado” como característica organizativa de las sociedades indígenas de las “tierras bajas”.

11 En Brasil, se llama “frente” o “frontera agrícola” al avance de la producción capitalista sobre espacios vacíos u ocupados por otros modos de producción. Las “fronteras agrícolas” están ligadas generalmente a los latifundios y al mercado de tierras, todos ellos en el contexto actual del agro-negocio.

12 En este “frente de desarrollo” podemos encontrar la implantación de líneas de telecomunicaciones, la construcción de carreteras y presas, así como la concesión de extensiones de tierra para la minería.



territorios atomizados, como consecuencia de continuos despojos a raíz de la ampliación del régimen privado de la tierra. Se produce aquí un proceso de atomización del territorio indígena, respaldado por la ausencia total de una política de reforma agraria, y por la negativa de especialistas y gobiernos a reconocer a dichos pueblos como auténticamente indígenas, debido a las narrativas que los consideran en “contacto” histórico con el mundo occidental, y por ende como mezclados, aculturados y finalmente desaparecidos y equiparados al resto de las poblaciones no indígenas del contexto rural.

En estas dos grandes regiones —el norte y el Nordeste— las re-puestas indígenas a estas y otras formas de definir la autenticidad continúan desarrollándose. En el Nordeste se presentaron de manera más densa los problemas y las preguntas que nos preocupaban al comienzo de la investigación, no sólo por las condiciones adversas de sus procesos políticos, sino también por la vitalidad de lo que algunos han llamado en Brasil “viajes de regreso” (Oliveira, 1999) para referirse a la vuelta a lo indígena de poblaciones que hasta hace poco tiempo eran consideradas desaparecidas o inexistentes.

En el Nordeste, los binomios asociados a la autenticidad de lo indígena en Brasil tenían por consecuencia la particularidad de que en la mayoría de los casos en que los movimientos políticos reivindicaban su pertenencia indígena, los especialistas entablaban álgidos debates sobre los verdaderos orígenes históricos y culturales de estos colectivos, en algunos casos cuestionando los etnónimos presentados en las demandas de los pueblos y proponiendo las debidas correcciones; en otros cuestionando el hecho de que los indígenas no quieran reconocerse como afro-descendientes.

Los Tupinambá de Olivença, con quienes y sobre quienes finalmente iniciamos la investigación, también vivían y experimentaban todas estas contradicciones sobrepuestas. Se trata de un pueblo indígena que fue reconocido en el 17 de abril de 2009, cuando se publicó en el Diario de la Unión la existencia de un polígono en el cual viven alrededor de 6000 individuos reconocidos como indígenas a partir de una investigación antropológica oficial realizada a petición del movimiento indígena y de la FUNAI. El estudio fue respalda-



Fotografía 1. Gletson posa con un penacho que es usado para las ceremonias y para las movilizaciones políticas, enero de 2011. Autor: Ernenek Mejía



do por un amplio peritaje antropológico —laudo— con el cual se “comprueba” la “tradición Tupí” de este pueblo indígena. Con esto se inició un largo proceso jurídico que obliga al Estado brasileño a crear una “Tierra Indígena” propia para los Tupinambá de Olivença. (Viegas & Paula, 2009)

Indígenas, antropólogos y burócratas

Abordar la configuración inicial de un problema en otro campo analítico, ya permite “elucidar” o esclarecer horizontes para la antropología. Sin embargo, la puesta en práctica de una investigación concreta bajo esta perspectiva, juntamente con las relaciones que surgen de la experiencia de campo, permite esta “elucidación” de mayor alcance. En efecto, en este caso el trabajo antropológico in situ es un esfuerzo permanente de comparación que implica la necesidad de adaptarse a las condiciones de nuevos contextos partiendo de referentes anteriores.

Fue así como, en nuestro caso, la decisión de comenzar una investigación sobre los indígenas en Brasil puso al descubierto las reglas de un complicado juego de condiciones impuestas para internarse en el mundo idealmente imaginado para los indígenas. Las condiciones que los Tupinambá viven cotidianamente en su relación con el mundo académico y oficial nos permitieron esclarecer —por contraste con la representación y las formas de lo indígena y del indigenismo en México— la práctica concreta de lo indígena en Brasil, práctica articulada a principios tutelares objetivados con un indigenismo que pretende regir las relaciones entre indígenas y no indígenas.

Lo anterior se manifiesta inmediatamente cuando los antropólogos intentan relacionarse con los indígenas con propósitos de investigación. Para comenzar una investigación dentro de una “Tierra Indígena”, no basta el permiso o interés correspondiente de las autoridades indígenas tradicionales. En los territorios reconocidos como indígenas por el Estado brasileño se requiere también contar con el permiso de la FUNAI para realizar cualquier incursión cien-

tífica o creación de productos culturales, y en el caso de investigaciones antropológicas se requiere, además, la vinculación con alguna institución de educación o de investigación, así como la aprobación del proyecto por el Consejo Nacional de Desarrollo Científico y Tecnológico del país.

El control estatal sobre la antropología se explica también por su poder como especialidad de la diferencia, ya que es ella la que oficialmente define a los indígenas como tales, permitiéndoles acceder al estatus de protección y tutela del indigenismo oficial, lo cual se alcanza a través de un largo proceso jurídico que involucra a diversas instancias del gobierno. Este proceso sólo se inicia con la elaboración de un laudo antropológico solicitado por la FUNAI, sin el cual no se puede iniciar el trámite para demarcar un territorio indígena.

Este “lugar de poder”, reconocido en la antropología mexicana sólo en la labor de peritajes antropológicos, en Brasil se amplía al constituirse en un lugar central para la definición de la otredad indígena, conservando en sus manos el futuro legal de las poblaciones aborígenes, además de transformar a los antropólogos participantes en los laudos correspondientes en “técnicos de las diferencias” sometidos a normas establecidas por manuales y reglamentaciones que legitiman las investigaciones antropológicas confiriéndoles el carácter de peritajes o laudos.¹³

En el caso de los Tupinambá de Olivença, estos procesos para transformarse oficialmente en indígenas no han culminado del todo. Persiste una situación de ambigüedad jurídica y política ya que, a pesar de que oficialmente la población ha sido reconocida como indígena, no posee como propio el territorio donde se asienta su existencia. Dicho territorio podrá ser expropiado y homologado al régimen administrado por la FUNAI sólo después de una decisión de la Suprema Corte de Justicia de la nación, la que regularmente tarda décadas.

13 Esta situación ha llevado a que los diferentes actores en disputas por tierras y derechos cuenten entre sus asesores, además de abogados, a antropólogos, los cuales tienen el poder de legitimar, frente al Estado, el derecho a la tierra de uno u otro colectivo.



Por eso, el antropólogo empeñado en su trabajo de campo es visto con sospecha, ya que sin ser un agente gubernamental tiene el poder de legitimar y definir lo indígena, y quiénes son los verdaderos indígenas, principalmente en los lugares donde existe un proceso de reconocimiento inacabado de tierras. Este fue el motivo por el cual, antes de comenzar el trabajo de campo entre la población de los Tupinambá de Olivença, uno de mis primeros actos fue presentarme a la coordinación regional la FUNAI, aún antes de presentarme a cualquier líder o representante indígena.

Mi presentación ante el órgano indigenista tenía objetivos que se explicitaron tiempo después, y por más de que en una primera impresión se podría pensar que esta actitud implicaba la aceptación de la tutela oficial sobre los indígenas, se trataba más bien del complicado juego de posicionamientos y re-posicionamientos frente a las diversas situaciones en las que los indígenas dependen de este órgano y en las que el antropólogo puede transformarse en el fiel de la balanza en el conflicto de su reconocimiento.

Por eso, el intento de definirse como indígena en el Nordeste —y tal vez por metonimia en todos los lugares donde opera el dispositivo de la autenticidad, como en el caso de los Nahuas de Jalisco—, implica entrar en un mundo incierto donde rige la lógica jurídica que define legalmente a la otredad; y donde campear, además, las representaciones de lo indígena entre los no indígenas, con los cuales los indígenas comparten diariamente vecindad, alianzas, intercambios de cualquier tipo y hasta relaciones de parentesco.

En el caso de los Tupinambá de Olivença, esta incertidumbre es la razón de sus movilizaciones por su reconocimiento como indígenas. Se trata de una lucha marcada por continuos conflictos ple-tóricos de ambigüedades clasificadoras que los no indígenas perciben como un problema, y que tienen consecuencias concretas en la historia del colectivo indígena. No hace falta mucho esfuerzo para entender que las demandas de este pueblo indígena del Nordeste se enfocan a lo largo del tiempo en un objetivo claro: evitar la atomización del espacio que ha ocupado históricamente, espacio que ha sido desmembrado en forma de propiedades privadas por el avance

de la frontera agrícola, como consecuencia de más de un siglo de despojos paulatinos por pequeños y grandes productores no indígenas que se han transformado finalmente en sus vecinos.

Según su propia narrativa, las movilizaciones de este grupo son motivadas por la necesidad de mantener el acceso a los espacios selváticos donde cazan y de donde extraen recursos, espacios a los que se les niega el acceso cuando se transforman en propiedades privadas. También son motivadas por la falta de tierras para nuevas viviendas, huertas y plantíos, situación que ha generado el reclamo de una reforma agraria. Ambos reclamos alimentan la reflexión que dio vida a la lucha por su reconocimiento como indígenas, con lo cual buscan acceder a un régimen territorial diferenciado donde puedan mantener sus formas de vida tradicionales, las cuales son incompatibles con las del régimen de propiedad privada.

Sin embargo, a raíz de nuestra inserción en el contexto del movimiento de los Tupinambá, y en los procesos de choque que de aquí derivaron provocando la extensión de los significados originados en el contexto mexicano, la esperada disputa por el significado de lo indígena resultó implicar connotaciones que en México se manifiestan de manera atenuada, debido a que en Brasil el movimiento estudiado por nosotros reivindicaba públicamente su pertenencia indígena en un lugar donde los diacríticos de la frontera canónica entre indígenas y no indígenas eran ambiguos, lo que no era el caso en México. En Brasil, el debate rebasaba el campo de los especialistas y de los funcionarios mediadores del reconocimiento de estos indígenas, provocando inesperados conflictos en el nivel más cotidiano, conflictos derivados en última instancia de un sistema de concepciones divergentes acerca de cómo objetivar la alteridad.

En las reclamaciones de los no indígenas —vecinos de los indígenas— se recriminaba al movimiento indígena el hecho de estar constituido supuestamente por falsos indios que reivindicaban su calidad de indígenas como pretexto para “robar sus tierras”. Estas acusaciones se basaban, por un lado, en la racialización de la pertenencia indígena, en la medida en que afirmaban que los integrantes del movimiento no presentaban el fenotipo de los “indígenas ver-



daderos”; y por otro lado, en argumentos esencialistas de la cultura, por los que se les recriminaba el hecho de estar vestidos y el de no usar los ornamento amazónicos, lo que probaría la no pertenencia indígena de los Tupinambá de Olivença.

Esta expresión racializada y culturalizada de lo indígena —distante en cuanto a la forma concreta, pero equiparable de manera reflexiva al caso de *los nabuas* y *los ñänbús*— define una de las imágenes idealizadas de lo indígena en Brasil. Se trata de una representación normalizada de lo que significa ser indio, en función de la cual se señala cómo deben comportarse los indígenas verdaderos, cómo deben vestirse y cómo deben corporalizar esta categoría para ser reconocidos como indígenas; es decir, se trata de un proyecto de lo indígena elaborado por los no indígenas, en otras palabras, de una indianidad no indígena.



Fotografía 2: En la foto, un estudiante de posgrado en turismo propone a los presentes un proyecto para crear un parque temático dentro del territorio indígena que será demarcado. El emprendimiento estará dedicado al turismo cultural y dentro del parque el atractivo serán los Tupinambá, los cuales, como condición de participación, podrán vender sus artesanías vestidos con ornamentos indígenas, enero de 2011. Autor: Ernenek Mejía

Entre indígenas y no indígenas

Con lo que hemos presentado hasta ahora se puede predecir que en la vida cotidiana de los Tupinambá prevalecerá la desconfianza siempre que surja la pregunta sobre su pertenencia indígena. En efecto, se trata de un cuestionamiento que genera en ellos la necesidad de afirmarse en contextos donde esta auto-adscripción es negada permanentemente por sus interlocutores no indígenas, con los cuales conviven diariamente.

De aquí resulta una tensión que se manifiesta en diferentes lugares, entre otros en las oficinas de los servicios públicos, no cuando acuden invisibilizando su condición indígena, sino cuando solicitan los beneficios a los que tienen derechos por haber conseguido —con su movimiento político— ser reconocidos como indígenas integrantes del grupo de los Tupinambá de Olivença, solicitudes que frecuentemente se les recusa por “no parecer indígenas”.

Tal es el caso de las jubilaciones a las que comienzan a tener acceso y para las cuales necesitan presentar la declaración de su “condición de indio” otorgada por la FUNAI y homologada por el Instituto Nacional de Seguro Social (INSS). Sin embargo, aun con el papel oficial impreso entre las manos, y con el sello del órgano indigenista, el documento que da fe de su pertenencia indígena frecuentemente se considera como falso ante la sospecha de que el solicitante no sea realmente un indígena, por no tener el aspecto de serlo.

Esta actitud discriminatoria en el INSS y en otros espacios del gobierno ha llevado a los representantes Tupinambá a presentarse en las oficinas de los servicios públicos “en la cultura”, es decir, portando penachos de plumas, collares y aretes de semillas, los cuales son considerados en Brasil como elementos diacríticos de la diferencia indígena.

Paradójicamente, cuando los indígenas del Nordeste portan visiblemente ornamentos propios de los indios amazónicos, encuentran menos rechazos a sus demandas y más facilidades para acceder a derechos que les son negados o cuestionados cuando no se presentan en los términos de la indianidad canónica. Por esta razón, dichos



ornamentos se han transformado —literalmente— en estandartes de la lucha para ser reconocidos como indígenas en toda la región.

Esta situación paradójica es visible a simple vista, pero implica situaciones igualmente conflictivas aunque menos visibles en otros campos, lo que revela la complejidad de lo que está en juego, ya que abarca no sólo la apariencia estética prescrita para los Tupinambá en sus relaciones con las oficinas del gobierno, sino también formas de presentación prescritas para habitar en espacios no indígenas e incluso para definir las identidades indígenas.

Es común escuchar en Brasil que la demanda de tierras por parte de los indígenas “ambiguos” del Nordeste sólo representa un intento de apropiación de la condición indígena para lograr el acceso a este recurso. Por el contrario, que lo que está en juego en la demanda de tierras es algo más profundo: la discrepancia entre formas divergentes de concebir lo que es indígena para indígenas y no indígenas, ya que dicha demanda sólo reclama un territorio donde establecer una socialidad indígena definida por los propios indígenas, la cual es incompatible con la lógica de la propiedad privada.

Se puede rastrear esta cuestión de fondo analizando el argumento de los Tupinambá de Olivença según el cual su lucha por el reconocimiento como indígenas y su demanda de tierras surgen ante la imposibilidad de ocupar el espacio simultáneamente y sin conflictos con los no indígenas. En efecto, para los Tupinambá los espacios no son propiedades privadas, sino lugares que se van apropiando gradualmente según un sistema de ocupación reticular, de donde resulta un territorio que se va ampliando en la misma medida en que se van ampliando las redes familiares relacionadas con una casa de origen. A esto le llaman “comunidad”, es decir, un conjunto disperso de unidades sociales relacionadas entre sí por lazos de parentesco, que va ocupando espacios a medida que se va ampliando una o varias familias extensas, las cuales —siguiendo el ciclo natural de vida y muerte de las personas y la dinámica de los conflictos internos—, se van distanciando del núcleo más antiguo para crear nuevos centros de dispersión.

Esta forma de vida de los Tupinambá genera un sentido de alteridad con respecto a los no indígenas, en la medida en que éstos últimos se asientan en pequeñas o grandes propiedades privadas, regularmente ocupadas por una familia nuclear o extensa que detenta la exclusividad de la propiedad, y que evita en lo posible la vecindad con parientes. Todo lo cual contrasta con el sistema Tupinambá de ocupación de la tierra.

Pero la discrepancia anterior se complica aún más, porque para los Tupinambá la fuente de la identidad y de las diferencias radica en sus formas de socialidad comunitaria, y no en criterios raciales que a sus ojos revisten menos importancia. Lo cual contrasta con la visión que tienen los no indígenas de la identidad indígena, ya que para ellos dicha identidad se define principalmente por los fenotipos, idea que expresan a través de un discurso racial y culturalista que sólo puede generar conflictos y desacuerdos en torno a la definición de la alteridad indígena.

En suma, para los no indígenas, el color de la piel, el tipo de pelo y la forma de los ojos constituyen elementos diacríticos que permiten determinar quién es realmente indígena y quién no lo es. En cambio, para los indígenas su alteridad o identidad radica en sus formas de socialidad, que implican un modo particular de ocupar el espacio entre vecinos que son parientes e incluso entre vecinos que no lo son en términos de consanguinidad, ya que su noción de comunidad incluye también a grupos familiares y personas que, sin ser indígenas, se relacionan con ellos compartiendo los mismos los espacios.

Entre estas dos concepciones de la indianidad, el poder dominante impone como legítima la que considera la consanguinidad y la cultura como marcadores de la alteridad indígena. Por eso cuenta con dispositivos discursivos y políticos que refuerzan esta concepción oficial que se manifiesta, por ejemplo, en el discurso del mestizaje brasileño, el cual suele utilizarse como argumento para cuestionar la condición indígena de los Tupinambá.

La concepción dominante de la indianidad, en conflicto con la de los propios indígenas, se inscribe sutilmente en las políticas públicas



del Estado. En efecto, en la aplicación de las mismas la consanguinidad sigue siendo de hecho el criterio decisivo para definir la filiación indígena colectiva, aun contradiciendo la legalidad indigenista que prescribe la auto-adscripción como el criterio pertinente para el caso. De donde resulta que en la práctica, las políticas públicas del Estado permiten el acceso de los indígenas a sus derechos siguiendo el patrón de la idea occidental de familia.

Esto puede observarse, por ejemplo, en las políticas de apoyos económicos a los indígenas, cuya gestión se rige por sistemas de registro y administración que son comunes para indígenas y no indígenas, y para cuya implementación se considera como unidad básica la familia nuclear. Otro ejemplo: en el caso de la Bolsa Familia, una beca económica ofrecida por el gobierno federal a los sectores desfavorecidos del país, los términos legales consideran a la familia como “la unidad nuclear, eventualmente ampliada por otros individuos que con ella posean lazos de parentesco o afinidad, que conforma un grupo doméstico viviendo bajo el mismo techo”. Lo mismo ocurre en el caso de las jubilaciones, de las que son beneficiarios, en condición de dependientes del asegurado, los miembros de su familia, como son “el cónyuge, la compañera o compañero y el hijo”¹⁴; así como también los padres y los hermanos bajo ciertas condiciones.

Aun cuando los indígenas transgredan esta noción occidental de familia nuclear distribuyendo el dinero según criterios propios y diferentes, la misma constituye para ellos un referente obligado para negociar sus propias categorías de familia y de comunidad en su día-

14 Para el caso de Bolsa Família los términos son los siguientes: “família, a unidade nuclear, eventualmente ampliada por outros indivíduos que com ela possuam laços de parentesco ou de afinidade, que forme um grupo doméstico, vivendo sob o mesmo teto e que se mantém pela contribuição de seus membros” – lei 10.836, de 9 de janeiro de 2004 (Bolsa Família); para el caso de las jubilaciones los términos son: “Entende-se como família o conjunto de pessoas elencadas no art. 16 da Lei no 8.213, de 24 de julho de 1991”, artigo que diz que “são beneficiários do Regime Geral de Previdência Social–RGPS, na condição de dependentes do segurado: I - o cônjuge, a companheira, o companheiro e o filho, de qualquer condição, menor de 21 (vinte e um) anos ou inválido; II - os pais; III - o irmão, de qualquer condição, menor de 21 (vinte e um) anos ou inválido; IV - a pessoa designada, menor de 21 (vinte e um) anos ou maior de 60 (sessenta) anos ou inválida.” (Constituição, 1988. Lei 8.213, de 24 de julho de 1991).

logo con los funcionarios del Estado. Pero lo interesante es constatar que para estos funcionarios, el elemento diacrítico por excelencia que permite determinar la alteridad indígena no es la socialidad reticular descrita más arriba, sino la consanguinidad, así como en otro plano ese papel discriminatorio lo desempeñaban los ornamentos amazónicos.

La situación anterior ha provocado entre los Tupinambá un lento deslizamiento discursivo en la definición de su ser indígena, en la medida en que sus discursos tienden a centrarse cada vez más en la idea de familia nuclear como criterio para definir sus lazos de pertenencia. Este cambio discursivo comienza a cuestionar algunas formas tradicionales de acceder al estatus de pariente, generando fricciones conceptuales. Y esto ocurre paradójicamente cuando logran ser reconocidos oficialmente como indígenas. Es así como comienza a delinearse entre ellos un nuevo campo de disputa donde se confrontan las indianidades dominantes y la indianidad Tupinambá.



Fotografía 3: En la comunidad Águas de Olivença, Nide y su hija junto a la pareja de las autoridades tradicionales muestran frutos de una plantación colectiva, junio de 2010. Autor: Ernenek Mejía



Comparando nuevamente

El horizonte de los indígenas en Brasil remite metonímicamente al horizonte de los indígenas en México, y viceversa. En ambos países, la categoría de lo indígena comporta un conjunto de relaciones y significados que, aunque diversos, se basan en la “autenticidad” como criterio central para definir su diferencia identitaria. Pero tanto en México como en Brasil los movimientos indígenas —heterogéneos y diversos— han mostrado que se trata de una categoría abierta y siempre en disputa, y han desafiado los campos analíticos y políticos en los que se ha intentado definir lo indígena desde posiciones de poder.

Para nosotros, la conclusión anterior sólo se volvió patente al rebasar el campo de atracción de la antropología mexicana para internarnos en el de la antropología brasileña, es decir, al extender los horizontes en el trabajo de campo. Este desplazamiento nos permitió comprobar que los significados de lo indígena que habíamos recogido inicialmente en el contexto mexicano no tenían el mismo sentido en el contexto brasileño. Pero también pudimos comprobar que en ambos contextos, la idea de “autenticidad” definida sea en relación con el binomio contacto/aislamiento, sea en relación con el de cultura/aculturado, muestra en su particularidad la generalidad de ser un dispositivo central para construir alteridades indígenas.

La “comparación elucidativa”, de la que hablamos al comienzo de este trabajo, nos permitió sin duda llegar a estas conclusiones. En efecto, este procedimiento nos permitió detectar, desde la experiencia antropológica ampliada, la violencia epistémica y política que implica definir un solo modelo de indianidad que regula, desde un lugar de poder, lo que es y lo que debe ser lo indígena.

Bibliografía

- Boas, Franz. [1896] 2010. *Antropologia cultural*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Bengoa, José. 2000. *Emergencia Indígena en América Latina*. Chile, Fondo de Cultura Económica.
- Cardoso De Oliveira, Roberto. 2006. *Caminhos da identidade: ensaios sobre etnicidade e multiculturalismo*. São Paulo: Editora Unesp.
- Carneiro Da Cunha, Manuela e Viveiros De Castro, Eduardo. (Orgs.). 1993. *Amazônia: etnologia e história indígena*. São Paulo Brasil: NHII/FAPESP.
- , 2009. *Cultura com aspas: e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify.
- , (Org.). 1992. *História dos índios no Brasil*. São Paulo: FAPESP; Companhia das Letras; Secretaria Municipal de Cultura Prefeitura do Município de São Paulo.
- Clastres, Pierre. [1973] 1986. *A sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política*. Rio de Janeiro: Francisco Alves.
- De La Peña, Guillermo. 2002. “El futuro del indigenismo en México: del mito del mestizaje a la fragmentación neoliberal” En Yamada, Matsuo y Degregori, Carlos Iván. 2002. *Estados Nacionales, Etnicidad y Democracia en América Latina*. Osaka, The Japan Center for Area Studies/National Museum of Ethnology.
- Evans-Pritchard, Edward Evan. [1958] 1975. *El método de la antropología social*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- Fausto, Carlos. 2001. *Inimigos fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia*. São Paulo, SP, Brasil: Edusp.
- Gros, Christian. 2000. *Políticas de la etnicidad: identidad, Estado y modernidad*. Colombia, Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Lévi-Strauss, Claude. 1987. *Antropología estructural*. Barcelona: Ediciones Paidós.
- Mauss, Marcel. [1950] 2003. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify.



- Mejía, Ernenek. 2012. *“Estar na Cultura”: os Tupinambá de Olivença e o desafio de uma definição de indianidade no sul da Bahia*. Campinas: Tesis de Maestría, Unicamp.
- . 2005. *Visibilidad e invisibilidad de los Nabuas de la región de Ayotitlán, Jalisco. La negociación de lo indígena*. Ciudad de México: Tesis de Licenciatura, ENAH.
- Oliveira, João Pacheco de. 1999. *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Contra Capa.
- Ramos, Alcida. 2010. “Revisitando a etnologia à brasileira”. en Martins, Carlos; Dias Duarte, Luis Fernando (Orgs.). 2010. *Horizontes das ciências sociais no Brasil, antropologia*. São Paulo: ANPOCS.
- Thompson, John B. 1998. *Ideología y cultural moderna*. México, Universidad Autónoma Metropolitana.
- Viegas, Susana De Matos & PAULA, Jorge Luiz De. 2009. *Relatório Final Circunstanciado de Identificação da Terra Indígena Tupinambá De Olivença*. Fundação Nacional Do Índio, Brasília.
- Viveiros De Castro, Eduardo. 1999. “Etnologia brasileira”. In: MICELI, Sergio. (Org.). *O que ler na ciência social brasileira : 1970-1995*. São Paulo: Editora Sumaré; ANPOCS.
- Wagner, Roy. 2010. *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac Naify.

Documentos

- Documento INEGI. 2010. Censo de Población y Vivienda 2010. Tomado de: <http://cuentame.inegi.org.mx/poblacion/habitantes.aspx?tema=P>
- Documento CDI. 2010. Los Pueblos Indígenas de México. Tomado de: http://www.cdi.gob.mx/index.php?option=com_content&view=article&id=1387&Itemid=24
- Documento ISA. 2013. População indígena no Brasil. Tomado de: <http://pib.socioambiental.org/pt/c/0/1/2/populacao-indigena-no-brasil>



Documento FUNAI. 2013. Os Indios. Tomado de: http://www.funai.gov.br/indios/fr_conteudo.htm

Documento IBGE. 2010. Censo Demográfico 2010. Tomado de: <http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/censo2010/default.shtm>

Documento Constitución Brasil. 1988. Da Ordem social art. 231 da Constituição Federal. Sec. Dos índios.