

Mariana da Costa A. Petroni

“Historias de transformación. Narrativa y escritura indígena en la amazonía brasileña”

p. 233-258

*Reflexividad y alteridad I. Estudios de caso en México y Brasil*

María Isabel Martínez Ramírez, Alejandro Fujigaki Lares y Carlo Bonfiglioli (coordinación e introducción)

México

Universidad Nacional Autónoma de México  
Instituto de Investigaciones Históricas, Instituto de Investigaciones Antropológicas

2019

406 p.

Figuras

(Antropológica 27)

ISBN 978-607-30-2408-2 (obra completa)

ISBN 978-607-30-2430-3 (volumen I)

Formato: PDF

Publicado en línea: 4 de junio de 2020

Disponible en:

[http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/710/reflexividad\\_alteridad.html](http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/710/reflexividad_alteridad.html)



INSTITUTO  
DE INVESTIGACIONES  
HISTÓRICAS

D. R. © 2020, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas. Se autoriza la reproducción sin fines lucrativos, siempre y cuando no se mutile o altere; se debe citar la fuente completa y su dirección electrónica. De otra forma, se requiere permiso previo por escrito de la institución. Dirección: Circuito Mtro. Mario de la Cueva s/n, Ciudad Universitaria, Coyoacán, 04510. Ciudad de México



INSTITUTO  
DE INVESTIGACIONES  
HISTÓRICAS

# ENUNCIACIONES NATIVAS UNA MIRADA HACIA LAS TEORÍAS AMERINDIAS



INSTITUTO  
DE INVESTIGACIONES  
HISTÓRICAS



## HISTORIAS DE TRANSFORMACIÓN NARRATIVA Y ESCRITURA INDÍGENA EN LA AMAZONÍA BRASILEÑA

MARIANA DA COSTA A. PETRONI

### *Introducción*

A finales de la década de 1970 surgió en Brasil el movimiento indígena nacional a través del cual los líderes de los pueblos indígenas del país conquistaron una nueva visibilidad y desmintieron los pronósticos de su desaparición. Fue en este período, según Luciano (2006), cuando los pueblos indígenas decidieron superar sus rivalidades y se unieron para luchar por sus derechos. Con el fin de consolidar esta estrategia, diversos grupos crearon organizaciones representativas con el objetivo de articularse con otros pueblos y con la sociedad nacional e internacional.

Fue en este contexto de dictadura militar<sup>1</sup> donde el personaje principal de este artículo, Álvaro F. Sampaio, más conocido como Álvaro Tukano, se transformó en líder, al mismo tiempo que se

<sup>1</sup> El periodo de la dictadura militar en Brasil (1964-1985) se caracterizó por la creencia, por parte de los militares, de que la seguridad del país dependía del desarrollo de recursos productivos, de la industrialización, de una utilización efectiva de los recursos naturales y de la existencia de una extensa red de comunicación y transporte que integrara el país. A partir de ello, el gobierno federal desarrolló una estrategia de ocupación del territorio amazónico que provocó la construcción de una extensa red de carreteras en la región, obligando a la reubicación de más de 29 grupos indígenas. En este impulso desarrollista, el Estado ubicó los recursos naturales, definió y reguló los límites territoriales, los modos de producción y las facultades cívicas de los indígenas. Asimismo, cuando intentó manipular a estos grupos, simplificó y representó de manera equivocada complejas prácticas sociales locales, retratando solamente los aspectos que interesaban a los observadores oficiales. De esta manera, tierras utilizadas por diferentes pueblos para cazar y cosechar fueron evaluadas por el Estado por su potencial comercial, áreas de ocupación tradicional fueron caracterizadas como zonas de seguridad nacional, y modos complejos de producción y redes de parentesco fueron simplificados.



articulaba el movimiento político indígena del país. Su trayectoria política, desde su primera participación en una Asamblea de Jefes Indígenas,<sup>2</sup> en 1980, hasta la fundación, en 1992, de la Federación de las Organizaciones Indígenas del Río Negro (FOIRN), fue narrada por el autor en un texto compuesto por más de 400 páginas y dividido en nueve capítulos.

En ese texto, Álvaro Tukano enuncia los lugares en donde estuvo a lo largo de sus viajes y las alianzas que creó con políticos, indígenas y antropólogos. Además, describe la red de relaciones que construyó a lo largo de su trayectoria, a través de la cual afirmó su prestigio y su importancia como líder político. De esta manera, el autor nos da su punto de vista sobre los eventos que definen la historia de los pueblos indígenas en el país y sobre la compleja simbolización política desarrollada entre las décadas de 1970 y 1980 por los representantes indígenas, conformada como resultado de la manipulación específica de determinadas convenciones en la situación de disputa política.

Este artículo busca demostrar que Álvaro Tukano, a través de la narración en la que da cuenta tanto de su trayectoria política como de la historia reciente del movimiento indígena nacional, transforma los términos del diálogo entre los pueblos indígenas y los *brancos*,<sup>3</sup> es decir, invierte el discurso de la antropología sobre los pueblos indígenas. Con ello, el autor muestra lo que los tukano<sup>4</sup> hicieron de la historia, es decir su contra-antropología histórica del mundo no indígena (Kopenawa y Albert, 2015).<sup>5</sup>

<sup>2</sup> Las Asambleas de Jefes Indígenas fueron reuniones de líderes promovidas por la Iglesia católica que se desarrollaron en Brasil durante las décadas de 1970 y 1980. Su objetivo era formar líderes a través de la organización y concientización política de los pueblos indígenas.

<sup>3</sup> En Brasil, las relaciones interétnicas entre los pueblos indígenas y la población no indígena están fundadas en términos raciales con los cuales son categorizadas las diferentes poblaciones que conforman el país. Por ello, en este artículo voy a referirme a los no indígenas como lo hacen los indígenas en portugués, como *brancos*.

<sup>4</sup> Los tukano habitan la región de la frontera entre Brasil y Colombia, en la región del Vaupés. Conforman el pueblo más numeroso de la familia lingüística tukano oriental, con una población de aproximadamente 10 mil personas.

<sup>5</sup> Es importante subrayar que la literatura antropológica sobre los pueblos indígenas amazónicos ha demostrado que estas culturas se han expandido y trans-

### *Narrativas indígenas*

Las narrativas biográficas indígenas han sido extensamente producidas, conocidas y estudiadas por la antropología en países como Estados Unidos. Presentadas como libros, relatos breves, cartas y respuestas a cuestionarios, algunas veces han sido utilizadas como medio de articulación del discurso indígena contra las autoridades coloniales. Éste es el caso, por ejemplo, del relato del apache Gerónimo, que buscaba convencer al gobierno estadounidense de anular el exilio con que amenazaba a su pueblo.<sup>6</sup>

En Brasil, como lo señala el antropólogo Calavia Sáez (2007), éste es un campo aún poco explorado tanto por la etnología bra-

formado a pesar de su condición de subalternidad frente a las sociedades que las envuelven. Diversos autores (Albert y Ramos, 2000; Conklin, 1997; Gow, 1991) demuestran que estos pueblos han desarrollado diferentes maneras de reproducir su sociedad al conciliar y reproducir creativamente sus sistemas cosmológicos; por ejemplo, junto a la historia y la situación de contacto. En este sentido, autores como Pitarch y Orobitz (2012) han pensado la relación de los pueblos indígenas en Norteamérica con la “modernidad”.

Al utilizar la expresión “contra-antropología histórica del mundo no indígena”, me remito inicialmente a esta discusión, es decir, al análisis antropológico de la forma en que estos pueblos han creado su mundo. Sin embargo, busco, de acuerdo con Kopenawa y Albert (2015) y Rivera Cusicanqui (2010), leer estos conocimientos a partir de la interpretación de los propios indígenas o desde su propia manera de crear conocimiento, esto es, por medio de sus categorías y conceptos, desplazando así aquellos con los que la antropología ha leído hasta ahora estos procesos.

<sup>6</sup> En el contexto hispanoamericano, hay un gran número de narrativas biográficas indígenas. En México, por ejemplo, los antropólogos las usaron como método etnográfico, principalmente en las investigaciones que buscaban comprender los cambios ocurridos con los procesos de urbanización en la vida de los campesinos pobres, entre ellos los indígenas. Ejemplo de ello es el libro *Juan Pérez Jolote. Biografía de un Tzotzil*, publicado en 1952 por Ricardo Pozas. Otro texto que debe ser destacado es la (auto)biografía de la lidereza quiché Rigoberta Menchú publicada en 1983 con la antropóloga Elizabeth Burgos-Debray. Menchú narra los hechos de su vida ocurridos durante el conflicto en Guatemala como si hubiera estado y presenciado todas las atrocidades que revela y, sobre todo, se autorretrata como una campesina indígena analfabeta —como la gran parte de los indígenas de este país—, cuando en realidad fue internada en una escuela católica. Podría citar también la larga bibliografía producida por indígenas y no indígenas en Colombia a partir de la aparición de textos como la autobiografía de Gregorio Condori Mamani, o de la publicación de autobiografías mapuche en Chile.



sileña como por los propios indígenas. Sin embargo, posee una considerable relevancia.

Textos como el de Álvaro Tukano y el publicado recientemente por Kopenawa y Albert (2015) demuestran la importancia y la necesidad de una reflexión sobre cómo los pueblos indígenas crean lo que, en este último libro, Kopenawa y Albert (2015) nombra contra-antropología histórica del mundo no indígena, es decir una antropología que invierte y renueva el discurso de la antropología sobre los pueblos indígenas, redefiniendo sus condiciones metodológicas y pragmáticas de enunciación (Viveiros de Castro, 2015: 12).

En su texto, inédito y sin título,<sup>7</sup> Álvaro Tukano describe su vida política por medio de sus viajes, su actuación en las organizaciones en las que ha participado y los conflictos en los que estuvo presente. Narra, además de su experiencia escolar y la vida de sus padres, el origen mítico del pueblo tukano y su proceso migratorio. Presenta, asimismo, citas comentadas de relatos de viajeros que estuvieron en la región, un calendario agrícola, una larga lista de parentesco y su relación con distintos grupos indígenas de la región. Su texto posee 469 páginas y retoma otras obras de su autoría, así como cartas y documentos escritos por él entre las décadas de 1980 y 1990.<sup>8</sup>

El contenido de la obra se desarrolla en tres grupos temáticos. El primero se caracteriza por la narrativa mítica, la reconstrucción de genealogías y el relato de la historia de vida de sus abuelos. Estos temas, localizados en los dos capítulos iniciales del libro,<sup>9</sup> se acercan al estilo y la temática utilizados en la colección de libros viabilizada por el Instituto Socioambiental (ISA) y por la colección Narradores Indígenas do Alto Rio Negro (FOIRN), en la cual diver-

<sup>7</sup> El texto de Álvaro Tukano no ha sido publicado. Sin embargo, el autor ha distribuido una versión digital entre diferentes actores, entre ellos otros líderes indígenas, antropólogos, políticos etcétera. Por ello, algunas personas conocen de su existencia, aunque no lo han leído.

<sup>8</sup> Estos documentos se encuentran en el archivo del Instituto Socioambiental, fundado en 1980 con el objetivo de producir y difundir noticias sobre los pueblos indígenas del país. Entre ellos se encuentra su *Relatorio de atividades* de 1982, en el cual Álvaro Tukano escribe, como en un diario, las actividades políticas que realizó como portavoz de los pueblos indígenas.

<sup>9</sup> “A História do Clã Iremiri Hãhusirô” y “Como era nossa vida”.

sos autores indígenas de la misma región de Álvaro Tukano publicaron, a partir de la traducción de narrativas que habían sido hechas por ellos mismos, versiones de mitos e historias locales.<sup>10</sup>

Álvaro Tukano inicia el texto con la historia de su clan, y en las primeras páginas explicita su objetivo: “pretendo con el presente texto informar a los descendientes DE IREMIRI HÂHUSIRÕ PÂRÂMÉRÃ<sup>11</sup> sobre el pueblo [tukano]: que entre los hermanos, de mayores a menores del pueblo YE’PÂ MASA existe nuestro clan. Ésta es la correcta denominación IREMIRI HÂHUSIRÕ PÂRÂMÉRÃ. [...] Para nosotros lo importante es saber la historia de las familias nobles del pueblo YE’PÂ MASA, del clan primogénito hasta los hermanos menores, siempre respetando la autonomía cultural” (Sampaio, 2011: 2) (traducción mía).

El segundo grupo temático apreciable en el texto de Álvaro Tukano se nos presenta en seis capítulos.<sup>12</sup> En ellos, el autor trata de su vida política y de la trayectoria que recorrió para ser reconocido como portavoz de los pueblos indígenas en Brasil. Por un lado, en su texto se aprecian similitudes con los de los narradores del Río Negro analizados por el antropólogo Andrello (2006; 2010), aproximaciones que me permiten elucidar algunas características de esta narrativa, pues puede leerse como un intento del autor por identificarse como miembro de este grupo. Sin embargo, los capítulos del segundo grupo temático diferencian al libro de Álvaro Tukano de los otros textos, pues éstos no narran la vida de sus autores. Aquí podría pensarse en un paso del mito hacia la historia. Así narra el autor su decisión para cambiar de vida:

<sup>10</sup> En las últimas décadas los autores indígenas del Río Negro produjeron más de veinte libros dedicados a la mitología, historia y conocimiento tradicionales. Con un impacto reducido al campo indígena e indigenista, estos libros presentan, por un lado, la historia política de cada uno de estos grupos, es decir, su larga trayectoria de resistencia a la dominación externa. Por otro lado, cada historia legitima reivindicaciones sobre el territorio y el estatus de un grupo particular en el conjunto de grupos indígenas de la región.

<sup>11</sup> Reproduzco y traduzco aquí algunas partes del texto que gentilmente puso a mi disposición Álvaro Tukano y que aún no ha sido ni finalizado ni publicado. Por lo mismo, mantengo la grafía de las palabras en tukano presentadas por el autor.

<sup>12</sup> “Carta ao Pai”, “O Movimento Indígena em Pari Cachoeira – Rio Negro / AM”, “Passaporte Tukano”, “O reencontro com Juruna”, “O Alto Rio Negro e seus problemas” y “Reflexão sobre o Movimento Indígena do Brasil”.



En el fondo de la casa vi algunos indígenas sentados, tristes. Eran viejitos enfermos y en sus orejas tenían agujeros y contenían una rodaja blanca de madera. La casa estaba sucia, llena de moscas y olía mal porque no tenía ventilación. Parecía un asilo. Me puse triste. Pensé diversas cosas [...]. Pensé: ya no voy a estudiar. [...] ¿Qué trato era este? ¿Será que los indígenas son animales que deben ser controlados y no pueden recibir vistas? Con tanta tristeza decidí dejar de estudiar y abandonar el movimiento de jóvenes católicos (Sampaio, 2011: 146) (traducción mía).

El último eje temático incluye asuntos diversos tratados por Álvaro Tukano a lo largo de la obra. En el tercer capítulo, por ejemplo, el autor refiere las actividades de lo que él denomina ciclo del conocimiento tradicional del pueblo tukano. El antropólogo Hugh-Jones (2012), al analizar la relación entre distintas modalidades de discurso indígena, registra la elaboración de calendarios ecológico-culturales por los programas de educación en áreas indígenas. En ellos, los alumnos presentan —en círculos de papel— informaciones relativas a la astronomía, ecología, subsistencia y producción, salud y dieta, vida social, religión y año escolar. Álvaro Tukano no revela el mismo tipo de calendario, aunque demuestra el acceso del autor a un tipo de conocimiento particular y su intención de registrarlo. Su descripción del calendario tukano transcurre a lo largo de los meses y termina en diciembre, cuando el cielo está despejado y los ancianos enseñan a los jóvenes la “astronomía tradicional”.

A partir de la delimitación temática de los capítulos que constituyen el texto de Álvaro Tukano, subrayamos la manera en que el autor cuenta su trayectoria política: por un lado, describe la construcción del movimiento indígena brasileño por medio de su recorrido político hacia la capital federal; por otro, las narrativas míticas relativas a su clan, con las cuales inicia su libro, nos acercan al análisis desarrollado por el antropólogo Andrello (2010), permitiendo vislumbrar la manera tukana de construir la historia.

Los libros de la colección *Narradores Indígenas do Rio Negro* tienen una doble autoría: cada uno de los volúmenes está elaborado por un chamán que narró las historias y un profesor que las transcribió y, algunas veces, las tradujo. Cada libro incluye una

breve información biográfica sobre los distintos autores. Sin embargo, los títulos de los libros y otras características aclaran que las obras deben ser comprendidas como una autobiografía colectiva del clan en nombre del cual el libro ha sido publicado (Hugh-Jones, 2012: 162), pues presentan las narrativas míticas que fundan los clanes y ubican sus lugares de origen. Álvaro Tukano, como los narradores indígenas de esta colección, inicia su libro con la versión de la narrativa de origen del clan al que pertenece. A partir de ello da paso a su autobiografía política y, de esta manera, presenta su propia perspectiva de la historia.

Andrello observa que los libros de los narradores indígenas combinan la riqueza heredada de los antepasados con sus nuevas particularidades anexadas históricamente. Para el antropólogo, esas características se encuentran en la circulación de estos libros, que tiene como objetivo influir en el juicio de los otros sobre ellos (2010: 20). El antropólogo llama la atención sobre la búsqueda indígena de medios para divulgar su “cultura”<sup>13</sup> a partir de las posibilidades creadas por las publicaciones y, con ello, el interés por establecer nuevas relaciones entre los grupos indígenas de la región del Uaupés y con los de otras regiones del país.

Para este autor, los libros sobre mitología indígena sustituyeron prácticas rituales —*dabacuris*— que posibilitaban la reactualización de las diferencias sociales por medio de discursos y diálogos ceremoniales que, de la misma manera, restablecían las diferencias existentes entre los clanes (Andrello, 2010).

Las sociedades indígenas del Río Negro poseen un sistema complejo de relaciones intercomunitarias en cuya esfera son realizados diversos intercambios rituales: los *dabacuri*, por ejemplo, son ceremonias de ofrenda de alimentos y objetos artesanales especializados. En su texto, Álvaro Tukano afirma que éstos son rituales de

<sup>13</sup> La antropóloga Manuela Carneiro da Cunha (2009) afirma que, más a menudo de lo que se supone, las personas tienen conciencia de su “cultura”, además de vivir en la cultura, pero que, analíticamente, estas dos esferas son distintas. Para la autora, “cultura” es un recurso y un arma utilizados para afirmar la identidad, la dignidad y el poder frente a los Estados nacionales y frente a la comunidad internacional, mientras que cultura es la red invisible en la cual estamos suspendidos. Sin embargo, la cultura, cuando es confrontada con la “cultura”, debe lidiar con ella. Al hacerlo esta última será subvertida y reorganizada.



gran importancia, ya que son una oportunidad para hablar de las cosas antiguas y de las ceremonias. El autor nos dice que en estos momentos los ancianos reúnen a todos sus hijos, relatan historias y cuentan sobre los primeros hombres y sus conquistas: “los sabios estudian las ceremonias importantes para la seguridad de la vida de sus hijos, logran hacer el intercambio cultural y defienden la armonía entre los pueblos” (Sampaio, 2011: 30) (traducción mía).

De esta manera, la circulación de un libro con los detalles de las narrativas que fundamentaban el habla de los *dabacuri*<sup>14</sup> representa un medio para establecer el lugar del narrador o su punto de vista, pues informa sobre las variadas relaciones que entrelazan a cada narrador con otras unidades del sistema indígena. Así, estos libros guardan un conjunto de informaciones y conocimientos que diferencian las relaciones establecidas por los clanes a lo largo del tiempo, y que constituyen parte de su acervo en el presente (Andrello, 2010).

Vertida en el papel, el habla ceremonial presenta un nuevo tipo de materialidad que equilibra la visibilidad perdida de los antiguos rituales, pues, en la medida en que circulan, los libros adquieren el mismo potencial logrado con el habla y la exhibición de los objetos rituales durante los *dabacuri*. De esta manera, los libros pueden ser caracterizados desde su aspecto relacional o desde la agencia que ejercen en el contexto de las relaciones sociales. Para comprender esta característica, Andrello recupera el análisis de Gell (1998) y afirma la capacidad de estos objetos para encapsular fuerza de vida, intencionalidad (Andrello, 2010: 9). A partir de la noción de persona distribuida, según la cual la agencia social se realiza por medio de la propagación de partes desanexadas de su persona en la forma artefactual, objetos y seres humanos pueden ser considerados equivalentes (Gell, 1998). Con capacidad de agencia o con el mismo potencial que el habla realizada durante los *dabacuri*, los libros son capaces de ampliar el campo de acción del clan plasmado en la narrativa, no sólo en un círculo local de relaciones en donde su posición es reiterada ritualmente, sino también en una esfera más grande,

<sup>14</sup> El *dabacuri* aún se practica en algunas localidades indígenas del Río Negro. Sin embargo, ya no se realizan los rituales con la misma frecuencia con que se realizaban en el pasado, ni se intercambian ya los mismos objetos.



distante de la realidad regional amazónica, persuadiendo a los lectores para adoptar una perspectiva indígena de lo que es ser indígena.

La obra de Álvaro Tukano es aquí entendida como parte de estas iniciativas, pues al mismo tiempo que actualiza las diferencias sociales de su clan respecto a los otros clanes de la región —como él nos cuenta que sucede en el *dabacuri*—, certifica, por medio de la narrativa mítica presentada en los primeros capítulos de su libro, las variadas relaciones que lo conectan con las diversas unidades sociales presentes en el Río Negro y ubica, de este modo, al autor dentro de un amplio proceso de transformación de su sistema social.

Cuando pensamos en la capacidad de agencia del texto de Álvaro Tukano, como lo hace Andrello (2010), buscamos reflexionar sobre la intención del autor para autoproyectar una imagen tanto de sus relaciones locales como de las establecidas con otros pueblos del movimiento indígena nacional, así como dentro de los circuitos no indígenas. Buscamos también pensar, parafraseando a Gell (1998), que las relaciones son una característica de las cosas y de las personas en el mundo sustantivo donde vivimos.

Por lo tanto, subrayamos, por medio de la capacidad de agencia de Álvaro Tukano —o del potencial de habla objetivada en su obra—, la intención de preservar la historia del clan que le contaron su padre y su abuelo, estableciendo con ella su mapa de relaciones locales. Sin embargo, además de este aspecto, también destacamos la manera en que el autor indígena presenta su extenso campo de conocimiento, que abarca tanto la historia de su pueblo como la de las relaciones interétnicas desarrolladas en Brasil en el contexto de la lucha de los indígenas por sus derechos. La puesta en escrito de su trayectoria política se presenta como un recurso innovador y efectivo para insertarse de manera convincente en la historia contemporánea de los pueblos indígenas.

### *Historias de transformación*

El análisis de los libros de los narradores indígenas, desde su capacidad para encapsular agencia permite al antropólogo Andrello afirmar que la interacción de estas poblaciones indígenas se hace por



medio de la categoría indígena *ahpeka*, es decir, “cosas otras”, término que engloba tanto la riqueza tradicional indígena como las mercancías de los no indígenas. Los tukanos, al ubicar objetos indígenas y no indígenas en una misma categoría, explicitan a los procesos de civilización y catequesis<sup>15</sup> por los cuales pasaron a lo largo de los años, ya que ha sido por medio de estos procesos que han establecido sus relaciones con los *brancos*, han transformado su herencia tradicional y, al mismo tiempo, han adoptado otros objetos, tales como el papel, el libro y el dinero, con los cuales han vuelto viable su mundo vivido.

Para comprender las transformaciones experimentadas por los pueblos tukano, y que han llevado a estas poblaciones a englobar en una misma categoría tanto la riqueza tradicional indígena como los objetos no indígenas, es necesario entender el papel que la educación misionera juega para esta población. Esto, a su vez, implica pensar los libros como herramientas, es decir, considerar la adopción, el uso y manejo de la escritura y del portugués como un medio de expresión. Sobre esta base, Álvaro Tukano construye su texto y cuenta sus diversas relaciones con los *brancos*. Esta especificidad le da a su narrativa una complejidad política original que la aleja de la idea de simplicidad y de ineptitud construida tanto por la retórica indigenista del Estado como por sus aliados. Su libro revela que, entre los pueblos indígenas, existe una gran variedad de formas de abordar el contacto entre indígenas y no indígenas. Por tanto, un proceso político-cultural de adaptación creativa que genera las condiciones posibles de un campo de negociación interétnico en el que el discurso colonial puede ser esquivado o subvertido (Kopenawa y Albert, 2015: 241).

En casi todas las sociedades indígenas amazónicas, las costumbres, cantos, saberes y técnicas tienen por definición un origen ajeno, aspecto que está fundamentado en la apertura hacia el Otro, tema que Lévi-Strauss ha subrayado en su libro *Historia de Lince*

<sup>15</sup> Los misioneros salesianos llegaron a la región noreste de la Amazonía brasileña en 1914, después de más de un siglo de presencia misionera itinerante. En los primeros treinta años, los salesianos mantuvieron una presencia hegemónica en la región: en la década de 1950 tenían ya instalados seis centros misioneros que, hasta la década de 1980, fueron los responsables de la educación de los niños indígenas.



(1992).<sup>16</sup> Es decir, los pueblos indígenas amazónicos demuestran un extraordinario apetito por el Otro y por sus cosas: lo extranjero no se mantiene apartado sino que, por el contrario, es incorporado.

Es por medio de esta idea de anexión como la antropóloga Lasmar (2005) entiende el gran interés de los indígenas del norte amazónico por la educación *branca*, que a lo largo de muchos años fue parte de las acciones civilizatorias llevadas a cabo en la región por las misiones salesianas. Para Lasmar, las modificaciones ocurridas en la manera de vivir indígena en el Río Negro, que se dieron a partir de su búsqueda de la educación ofrecida en las ciudades, pueden ser definidas como “el movimiento de los indígenas hacia el mundo de los *brancos*” (2005: 213). De esta manera, la investigadora caracteriza el proceso por el cual estos pueblos buscan apoderarse del conocimiento no indígena como una manera de adquirir sus habilidades. Este hecho permitiría el reequilibrio de las relaciones de dominación configuradas a lo largo de los últimos siglos, pues significaría la posibilidad de asimilar un importante conocimiento que garantizaría algún control sobre el desarrollo de la historia. Esta correspondencia está fundamentada en la relación de dominación política y de explotación económica de los agentes coloniales sobre los pueblos indígenas, y determinada por las capacidades particulares atribuidas a los ancestros de los no indígenas enunciadas en el mito de origen de la humanidad.

En un momento dado de la migración de estos ancestros de la humanidad a través de una gran anaconda que los llevó navegando por los ríos de la región, la deidad creadora les pidió que eligieran un instrumento. El ancestro del *branco* eligió el fusil, mientras que los ancestros de los indígenas eligieron el arco y la flecha y los adornos ceremoniales. Esta elección inicial dio a los *brancos* capacidades peculiares, entre las cuales destacan las de reproducirse rápidamente, fabricar mercancías, diseminar enfermedades y curarlas. De esta manera, los no indígenas, como parte de una categoría genérica que se opone a la de indio, son percibidos por los habitantes del Río

<sup>16</sup> Lévi-Strauss, en su libro *Historia de Lince* (1992), demuestra que el pensamiento mítico se ocupa todo el tiempo de pensar transformaciones de diferentes dominios. Así, el autor señala que la alteridad tiene un lugar en la constitución del mundo indígena.



Negro como la gente que posee un tipo de conocimiento cuya apropiación es cada vez más necesaria (Lasmar, 2005).

Para Lasmar, aunque los *brancos* sean parte de una categoría genérica de seres humanos, no comparten con los pueblos indígenas del Río Negro el mismo punto de vista sobre cómo debe ser la vida social. Para Álvaro Tukano, por ejemplo, el *branco* es aquel que tiene empleados y sólo piensa en ganar dinero. Para los indígenas es bueno y deseable vivir en comunidad realizando fiestas entre los parientes. Esta diferencia encuentra su lógica en el mito. La calidad moral inferior de los *brancos* y su percepción egoísta de la vida es causa y consecuencia de la mencionada elección hecha por sus ancestros.

Al despreciar el fusil y optar por los instrumentos rituales, los indígenas habrían hecho una “mala elección”, tema que está presente entre diversos mitos indígenas de Sudamérica relativos al origen de los *brancos*. En su mayoría, estos mitos tratan de la elección de un objeto entre varios que fueron puestos a disposición de sus ancestros. Mientras que los indígenas eligieron algo de su cultura, los *brancos* optaron por el fusil, lo que sintetiza su superioridad tecnológica (Hugh-Jones, 1988; Lasmar, 2009).

Para Álvaro Tukano, así como para muchos habitantes de la región del Vaupés, han sido los misioneros salesianos quienes han obligado a los indígenas a destruir sus casas tradicionales, a dejar sus instrumentos rituales y sus conocimientos, los han internado en escuelas y los han obligado a abandonar su idioma. Sin embargo, según los mismos tukano, los misionarios fueron también los que permitieron, a través de la escolarización, el acceso al conocimiento del *branco*. En sus palabras, “como resultado de la buena enseñanza administrada por los misioneros, nosotros, los indígenas del Río Negro, nos hicimos electores [...]” (Sampaio, 2011: 156) (traducción mía). El autor afirma las posibilidades de los pueblos indígenas de actuar políticamente, por medio del voto, a partir de la alfabetización. Como los piro, estudiados por Gow (2001), la historia es entendida aquí como un proceso de aprendizaje donde el pasado es entendido como algo que se ha transformado. Parafraseando a Gow, la obra de Álvaro Tukano aleja al lector de las explicaciones que conciben los cambios históricos como respuestas

adaptativas a las imposiciones coloniales y opone la visión histórica ofrecida a un punto de vista ubicado en el interior del mundo vivido por el indígena.

Para comprender la percepción de Álvaro Tukano y de los indígenas del Río Negro sobre las acciones salesianas como una mejora y, al mismo tiempo, una pérdida de su cultura, es necesario entender el sistema conceptual del chamanismo y las teorías indígenas de conocimiento. Para comprender la lógica que legitima la superioridad chamánica de los *brancos* es necesario observar el comienzo del relato mítico tukano: antes de su viaje en la gran anaconda, la pre-humanidad vivía en el Lago de Leche como persona-peze o en la forma de especies acuáticas. En su viaje migratorio, solamente una parte de estas personas-peze desembarcaron de la anaconda para transformarse en humanos. Álvaro Tukano cuenta que Dohetiro, el primer ancestro de su clan, al subirse en la gran anaconda, “era vida en el agua, era persona-peze”, y que, antes su pueblo era *wa’i masa*, es decir, persona-peze. Estas personas-peze aún habitan lagos y ríos como espíritus que, para quienes no los conocen, son solamente peces. No obstante, para los tukanos estas personas-peze piensan y los afectan.

Hoy en día, los *wa’i masa* atacan a los indígenas en el Vaupés por medio de su intenso poder de transformación. Estas afecciones ocurren especialmente en los periodos fértiles del ciclo de vida —nacimiento, primer baño, iniciación masculina y femenina, ceremonias con las flautas sagradas (Cabalzar, 2005)—. Los efectos de sus potencias transformadoras sobre los humanos son nombrados por los indígenas como “daños” (Lasmar, 2009). Las potencias, por su parte, son intrínsecas al habla y/o al pensamiento del chamán y provocan la capacidad de producir transformaciones en el cuerpo ajeno. Lasmar (2009) traduce como “platicar” la palabra que los indígenas utilizan para referirse a los conocimientos chamánicos o escolares de una persona. De esta manera, tener mucha plática significa tener mucho conocimiento, lo que puede ser entendido, según la autora, como la posesión de capacidades transformativas.

Los *brancos*, como los *wa’i masa*, poseen una intensa capacidad transformativa. Aprender el conocimiento *branco* es, entonces, asimilar sus potencias creativas, aprendizaje que es posible a través



de la educación escolar. Como ha mostrado Lasmar (2009), es en el contexto de la práctica chamánica donde algunas nociones sobre la función del conocimiento escolar se aclaran. Los indígenas del alto Río Negro distinguen dos tipos de especialistas rituales: el *yaí* y el *kumu*.<sup>17</sup> Por medio del conocimiento chamánico de su clan, el *kumu* garantiza el bienestar de sus parientes, asegurando que el equilibrio del cosmos y de los cuerpos se mantenga.

Como se puede observar en la descripción de Álvaro Tukano, los conocimientos chamánicos son comunicados idealmente de padre a hijo, aunque también se transmiten de abuelo a nieto. Cuando los indígenas vivían en *malocas*, este aprendizaje era más sistemático, con la rutina nocturna de reunión entre los hombres, después de concluida la preparación del *ipadu* y del baño. En estos encuentros se consumían el *ipadu* (que auxilia en la concentración y quita el sueño) y el cigarro mientras los indígenas rezaban y practicaban sobre los acontecimientos del día y sobre las noticias (Calbazar, 2005: 73).

Antes de ejercer su oficio, el *kumu* enfrenta un largo proceso de aprendizaje que consiste en memorizar las narrativas mitológicas y los rezos chamánicos. De este modo, se transforma en alguien capaz de entender los orígenes de las enfermedades, realizar curas y proteger su cuerpo. Según afirma Lasmar (2005), son su memoria y su capacidad de reflexión las que permiten al *kumu* establecer las correlaciones necesarias entre el origen de las enfermedades y la mitología. Por ello, el conocimiento chamánico puede entenderse como un importante instrumento de transformación.

Con esta caracterización, Lasmar subraya que, a pesar de que el conocimiento del *kumu* es propiedad de su clan, él lo enriquece con aquello que ofrece de sí mismo durante el ejercicio de su actividad —inteligencia, memoria, capacidad de ponderar, diagnosticar

<sup>17</sup> Hugh-Jones (1999) divide el chamanismo amazónico en dos tipos: el chamanismo vertical, donde el componente predominante es el conocimiento esotérico transmitido entre los miembros de una pequeña elite, y el chamanismo horizontal, más democrático. Para el autor, ambos tipos de chamanismo ocurren entre los grupos tukanos, entre los que una misma persona puede combinar aspectos de los dos tipos. En el caso del Río Negro, el chamanismo vertical corresponde al *kumu*, mientras que el horizontal, al *yaí*.



e intervenir de manera apropiada (2009: 24)—. Como afirma Lana (2000), a los indígenas, que son los hermanos más grandes de los *brancos*, el demiurgo les dio el poder de la memoria, los cantos, las danzas, las ceremonias y los rezos para curar las enfermedades. Sin embargo, aunque el conjunto de narrativas sea propiedad común de un clan, la capacidad individual de cada *kumu* para operar las transformaciones es su propiedad intelectual y su fuente de prestigio (Jackson, 1983).

Estas observaciones permiten a Lasmar afirmar que el conocimiento chamánico no es sólo un instrumento de transformación y poder, sino también un conocimiento intelectual sobre el que algunos individuos poseen derechos inmemoriales. Conocer es, entonces, ser capaz de influir para mantener el equilibrio de los cuerpos y del cosmos, manipulando la potencia creativa original en beneficio de la comunidad (Lasmar, 2009: 24). En este sentido, aprender el conocimiento de los *brancos* es lo mismo que adquirir sus potencias creativas: de ahí la importancia de la educación escolar.

Por ello, para los pueblos indígenas la escolarización y el aprendizaje del portugués y de la escritura significan acceder a un conocimiento intelectual transformador, es decir, a una formación profesional y a los trabajos remunerados, pudiendo por ende obtener tanto los bienes y mercancías de los *brancos* como la entrada a su mundo.

El proceso de escolarización permitió a Álvaro Tukano, por ejemplo, acceder más fácilmente al mercado de trabajo y, sobre todo, le dio la posibilidad de obtener los medios políticos que le permitieron mejorar las condiciones de vida de sus parientes. Fue, principalmente, su conocimiento del portugués lo que lo llevó, en 1980, a representar a los indígenas tukano en el IV Tribunal Bertrand Russell sobre los Derechos de los Indígenas de las Américas, en el que los salesianos que actuaban en el Río Negro fueron denunciados por etnocidio. Si inicialmente sus planes de propiciar mejores condiciones para sus parientes se tradujeron, como lo narra en su libro, en su deseo de estudiar medicina, significaron posteriormente su ingreso al movimiento indígena y a la lucha por los derechos indígenas.



La adquisición del conocimiento de los *brancos* posibilita, por un lado, el manejo de capacidades que pueden transformar el futuro (de ahí la valoración de la educación propiciada por los salesianos). Sin embargo, también involucra un riesgo para la propia identidad indígena. El desafío que se plantean los pueblos indígenas es saber si es posible utilizar el modo de objetivación no indígena sin dejarse contaminar por su violencia, por su arrogancia o por su modo de subjetivar (Viveiros de Castro, 2000). Como demuestra Lasmar (2009), este dilema ya está presente entre los indios del Vaupés que intentan crear proyectos escolares en los que la adquisición de los conocimientos *brancos* no involucre, necesariamente, adoptar su modo de vida.

Aunque la mala elección (del arco, la flecha y los instrumentos rituales en detrimento del fusil) sea percibida como algo inexorable, la apropiación de las capacidades de los *brancos*, que son las responsables de la hegemonía de éstos, posibilita la reversión de la asimetría característica de la relación entre indígenas y no indígenas en el Vaupés. De esta forma, la educación permite a los indígenas redibujar el equilibrio de fuerzas y rectificar el equívoco inicial.

Lo anterior no significa buscar una superioridad, pues, como observa Viveiros de Castro, los *brancos* son casi inmortales, aunque bestiales; son ingeniosos, pero estúpidos; escriben, pero se les olvida; producen objetos maravillosos, pero destruyen el mundo y la vida (2000: 50-51). Al encarnar, al revés, las características que definen la condición humana, al ser aquello que los indígenas podrían haber sido, los *brancos* oscilan entre una negatividad y una positividad, pues su gigantesca superioridad cultural se refleja en una infinita inferioridad social. La intención es, entonces, utilizar su potencia tecnológica creativa sin dejar de ser indígena. En este sentido, la escuela, espacio privilegiado de transmisión del saber *branco*, adquiere un significado crucial, resultante de la convergencia entre las concepciones indígenas del conocimiento y las condiciones históricas del encuentro con los salesianos (Lasmar, 2009: 26).

Lo que se ha expuesto hasta aquí permite comprender la opinión de Álvaro Tukano relativa a la acción misionera salesiana en



el Río Negro. Si, por un lado, el autor valora las posibilidades abiertas a partir de la adquisición del conocimiento *branco* y, por lo tanto, del proceso de escolarización, reconoce, por otro lado, que estas acciones son también las responsables de acercar a los pueblos indígenas a su negatividad y su infinita inferioridad social, así como, consecuentemente, a los procesos de destrribalización<sup>18</sup> que han alejado a tantos indígenas del Río Negro.

La obra de Álvaro Tukano y los libros de los narradores del Río Negro también pueden ser percibidos, cada uno a su manera, como parte de este proyecto de reordenamiento del equilibrio de fuerzas entre indígenas y *brancos*. Esos textos son un intento de revertir, por medio de la apropiación de capacidades no indígenas del conocimiento, la asimetría que caracteriza la relación con los *brancos*. Así, los indígenas documentan su historia y reivindican el reconocimiento de los territorios y de los derechos culturales y políticos de sus pueblos. Además, en el caso particular de Álvaro Tukano, se plasma una serie de relaciones con líderes, políticos, antropólogos y comunicadores que legitiman su papel como líder del movimiento indígena nacional. Así narra su visita al centro de la federación Shuar, en Ecuador:

Los compañeros me llevaron para dar pláticas en las universidades y en los sindicatos de los trabajadores, querían oír sobre la situación de los pueblos indígenas en Brasil. Estos contactos me hicieron bien a la salud mental pues tuve el placer en llevar los temas de los indígenas brasileños a los centros académicos y por donde conocí más amigos que me han dado fuerza. Aprendí a pensar, a hablar con muchos líderes que eran críticos al modelo económico del país, eran indígenas y *brancos* resistiendo frente a la expansión neocolonialista (Sampaio, 2011: 249) (traducción mía).

<sup>18</sup> Álvaro Tukano utiliza el concepto de destrribalización, definido por Darcy Ribeiro en 1970, en su libro *Os índios e a Civilização* (Ribeiro, 1996) basado en la teoría que considera que la cultura es un compendio de rasgos que podrían perderse. Tal pérdida tiene sus orígenes en las misiones religiosas, que confinaban a los indígenas en las escuelas, inviabilizando su cultura e imponiendo una lengua. En el curso de este proceso de “transfiguración étnica”, se originaba el “indio genérico”, sin identidad cultural específica.



### *Consideraciones finales*

Tanto el Álvaro Tukano como los libros publicados por la colección Narradores Indígenas do Alto Rio Negro revelan la intención de los indígenas de esta región amazónica de escribir su propia historia y registrar su conocimiento en papel. Como observamos, la escritura permite a los indígenas resguardar y transmitir sus conocimientos y, simultáneamente, preservar y fortalecer la diferencia entre los grupos. Por medio de la escritura, tales procesos transforman el registro en poder político (Hugh-Jones, 2012). Sin embargo, debemos subrayar que los indígenas no traducen simplemente las ideas indígenas en categorías extranjeras. Los grupos indígenas poseen una comprensión sofisticada de lo que la escritura es y hace, tal como lo demuestra la utilización de las palabras que definen dibujos hechos por personas, así como de marcas y patrones presentes en el cuerpo de los animales para traducir *escritura* al portugués.

Calavia Sáez (2012), al reflexionar sobre los escritos del intelectual y chamán tukano Gabriel Gentil, recuerda el episodio narrado por Lévi-Strauss cuando estuvo entre los ñambikuara en Brasil, donde la escritura, más que un artefacto de comunicación o de acumulación de memoria, se constituye un atributo del poder político:

Se sospecha que los nambiquara no saben escribir; pero tampoco dibujan, a excepción de algunos punteados o zigzags en sus calabazas. Como entre los caduveu, yo distribuía, a pesar de todo, hojas de papel y lápices con los que al principio no hacían nada. Después, un día, los vi a todos ocupados en trazar sobre el papel líneas horizontales onduladas. ¿Qué querían hacer? Tuve que rendirme ante la evidencia: escribían, o más exactamente, trataban de dar al lápiz el mismo uso que yo le daba [...]. Para la mayoría, el esfuerzo terminaba aquí; pero el jefe de la banda iba más allá. Sin duda era el único que había comprendido la función de la escritura: me pidió una libreta de notas; desde entonces, estamos igualmente equipados cuando trabajamos juntos. Él no me comunicaba verbalmente las informaciones, sino que traza en su papel líneas sinuosas y me las presenta, como si yo debiera leer su respuesta.



Ahora bien, cuando acabó de reunir a toda su gente, sacó de un cuévano un papel cubierto de líneas enroscadas que fingió leer, y donde buscaba, con un titubeo afectado, la lista de los objetos que yo debía dar a cambio de los regalos ofrecidos: ¡a éste, por un arco y flechas, un machete!, ¡a este otro perla por sus collares...! Esta comedia se prolongó durante dos horas. ¿Qué era lo que él esperaba? Quizás engañarse a sí mismo, pero más bien asombrar a sus compañeros, persuadirlos de que las mercancías pasaban por su intermedio, que había obtenido la alianza del blanco y participaba de sus secretos (Lévi-Strauss, 1988: 321 en Calavia Sáez, 2012).

Como se observa, el jefe ñambikuara transformó las líneas, aprendidas con Lévi-Strauss, en predicado de su autoridad. En este mismo sentido resaltan los análisis de Andrello (2006 y 2010) y Hugh-Jones (2012) sobre los libros indígenas donde fueron publicadas las mitologías tukano.

Basándose en la mitología indígena, Andrello (2006) afirma que cuando “la gente con fusil” —misioneros, indigenistas y comerciantes— llega al Río Negro pasa a ser parte de la vida de los indígenas, quienes, a su vez, pasan a ser conocidos por su condición no civilizada. Como explicamos, los indígenas sólo han logrado “civilizarse” a partir de la presencia de las misiones católicas, proceso que implicó el abandono de sus casas tradicionales, la pérdida de sus instrumentos rituales y el abandono de distintas fiestas. Sin embargo, no significó el fin de la transmisión del conocimiento tradicional.

Como se ha observado, la entrada en el mundo de los *brancos*, es decir la incorporación de capacidades y conocimientos monopolizados por los no indígenas, tiene el objetivo de aumentar sus propias capacidades para divulgar una perspectiva indígena con más oportunidades de éxito.

Los libros analizados por Andrello, así como el de Álvaro Tukano, al mismo tiempo que objetivan una perspectiva tukano, envían a los *brancos* un mensaje: seguimos siendo indígenas, a pesar de su civilización y a través de ella. Como argumenta Calavia Sáez: así como los kayapó lo hicieron a través de videos, los tukano, por medio de los libros, lanzan en la arena política un objeto distintivo, un patrimonio único que los legitima como herederos de una



tradición autóctona (2012: 13). Como se ha advertido, cada narrativa refleja la historia de supervivencia del pueblo tukano, al mismo tiempo que, de manera particular, cada una de ellas legitima las reivindicaciones territoriales y el *status* del grupo de cada uno de sus autores.

Álvaro Tukano, como los demás narradores, revela una propensión a registrar en papel su propia historia. Su texto es parte de una colección de documentos con los que el autor ha acreditado su experiencia en el contexto del movimiento indígena nacional: actas de asambleas, cartas, diarios, relatos de actividades, etcétera. Todos estos escritos evidencian su historia como líder indígena. Por medio de cada uno de ellos (principalmente a través de su narración, que cumple el papel de síntesis de su trayectoria), Álvaro Tukano conserva y difunde el conocimiento adquirido a lo largo de su experiencia. Su obra, como la escritura para el jefe ñambikuará, es característica de su poder político. A través de ésta su larga experiencia en la arena política nacional se transforma en predicado de su liderazgo. Como se ha puntualizado, esta labor se desarrolla a la manera del Río Negro, a través de la asimilación de especialidades y tecnologías no indígenas que, en el caso de Álvaro Tukano, se traducen en la escritura de su libro para, con ello, garantizar el éxito de su propia perspectiva sobre la historia indígena durante el surgimiento del movimiento indígena nacional.

Sin embargo, la adquisición de herramientas *brancas* no siempre se traduce en poder político y transformación. Muchas veces el dominio de los principios y de las leyes que reglamentan el mundo *branco* —necesario para que diversos líderes, como Álvaro Tukano, se lancen a la arena política nacional en la lucha por sus derechos— se mira con desconfianza en este mismo espacio de negociación y representación política, pues, al utilizar el modo de objetivación no indígena, los líderes son percibidos por los no indígenas como no auténticos y sin legitimidad política.

Corresponde a la antropología, de acuerdo con las afirmaciones de la socióloga Rivera Cusicanqui (2010), leer este conocimiento a través de desplazamientos permanentes. Esto significa no negar al indígena su lugar de coetaneidad y contemporaneidad, es decir sus propios proyectos de modernidad, sino buscar la comprensión



de las prácticas indígenas a través de una lectura que siga las interpretaciones de los propios autores o su manera de crear conocimiento.

Así, por un lado, se advierte en los procesos sociales vividos hoy por los indígenas de Río Negro una expectativa de transformación del orden iniciado desde la mala elección o, por lo menos, un realineamiento de sus relaciones con los *brancos* por medio de la escolarización y la publicación de libros. Por otro lado, los *brancos* perciben la escolarización como un proceso civilizatorio que se corresponde con la pérdida cultural de los pueblos indígenas. Esta misma disputa es percibida a lo largo de la narrativa de Álvaro Tukano. Resta saber si, en el actual campo de fuerzas, su obra representará el fortalecimiento o la pérdida de su capacidad de lucha.

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALBERT, B. y A. Ramos

2000 "O ouro canibal e a queda do céu: uma crítica xamânica da economia política da natureza", en Albert, Bruce e Alcida Ramos (comps.). *Pacificando o branco. Cosmologias do contato Norte Amazônico*, São Paulo, Editora UNESP, p. 239-270.

ANDRELLO, G.

2006 *Cidade do Índio. Transformação e cotidiano em Iauareté*, São Paulo NUTI, Instituto Socioambiental, Editora Unesp.

2010 "Fala, objetos e corpos. Autores indígenas no alto rio Negro", *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 25 (73), p. 5-23.

CALAVIA SÁEZ, O.

2007 "Autobiografía e liderança indígena no Brasil", *Tellus*, 7 (12): 11-32.

2012 "História indígena, autoria e sexo: a obra inédita de Gabriel Gentil", *Tellus*, 12 (229), p. 11-26.

CALBAZAR, A. (comp.)

2005 *Peixe e Gente no Alto Rio Tiquié. Conhecimento tukano e tuyuka. Ictiologia, Etnologia*, São Paulo, Instituto Socioambiental.



256 MARIANA DA COSTA A. PETRONI

CARNEIRO DA CUNHA, M.

2009 *Cultura com aspas*, São Paulo, Cosac Naify.

CONKLIN, B.

1997 “Body paint, feathers, and vcrs: aesthetics and authenticity in Amazonian activism”, *American Ethnologist*, p. 711-737.

GELL, A.

1998 *Art and agency: an anthropological theory*, Oxford, Clarendon.

GOW, P.

1991 “Of Mixed Blood”, en *Kinship and History in Peruvian Amazon*, Oxford, Oxford University Press, p. 86-122.

2001 *An Amazonian Mithy and Its History*, Oxford Studies in Social and Cultural Anthropology, Oxford, Oxford University Press.

HUGH-JONES, S.

1988 “The gun and the bow: myths of white men and Indians”, *L’Homme*, 106-107, p. 138-156.

1999 “Shamans, Prophets, Priests and Pastors”, en N. Thomas y C. Humphrey (eds.), *Shamanism, History and the State*, Michigan, University of Michigan Press, p. 32-75.

2012 “Escrever na pedra, escrever no papel”, en G. Andreello (comp.) *Rotas de criação e transformação: Narrativas de origem dos povos indígenas do Rio Negro*, São Paulo, ISA/FOIRN, p. 138-167.

JACKSON, J.

1983 *The Fish People. Linguistic Exogamy and Tukanoan Indentity in Northwest Amazonia*, Cambridge, Cambridge University Press.

KOPENAWA, D. y B. Albert,

2015 *A queda do céu. Palavras de um xamã yanomami*, São Paulo, Companhia das Letras.

LANA, L.

2000 “Nosso saber não está nos livros”, *Povos Indígenas no Brasil 1996/2000*, São Paulo, Instituto Socioambiental, 35.

LASMAR, C.

2005 *De volta ao Lago de Leite. Gênero e transformação no Alto Rio Negro*, São Paulo, Instituto Socioambiental, NUTI, Editora Unesp.

2009 “Conhecer para transformar: os índios no rio Uaupés (alto Rio Negro) e educação escolar”, *Tellus* 9 (16), Campo Grande, NPPI, p. 11-33.



LÉVI-STRAUSS, C.

1992 *Historia de Lince*, México, Paidós.

LUCIANO, Gersem dos Santos

2006 *O índio brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje*, Brasília, LACED, UNESCO.

PITARCH, P. y G. Orobitg

2012 *Modernidades Indígenas*, Madrid, Iberoamericana.

RIBEIRO, D.

1996 *Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno*, São Paulo, Companhia das Letras.

RIVERA CUSICANQUI, S.

2010 *Ch'ixinakax utxiwa. Uma reflexão sobre práticas y discursos descolonizadores*, Buenos Aires, Tinta Limón.

SAMPAIO, A.

2011 *Livro*, Cópia de Documento, proporcionado pelo autor.

VIVEIROS DE CASTRO, E.

2000 "Os termos da outra história", en *Povos Indígenas no Brasil 1996/2000*, São Paulo, Instituto Socioambiental, p. 49-54.

2015 "O recado da mata", en D. Kopenawa y B. Albert, *A queda do céu. Palavras de um xamã yanomami*, São Paulo, Companhia das Letras, p. 11-41.



INSTITUTO  
DE INVESTIGACIONES  
HISTÓRICAS