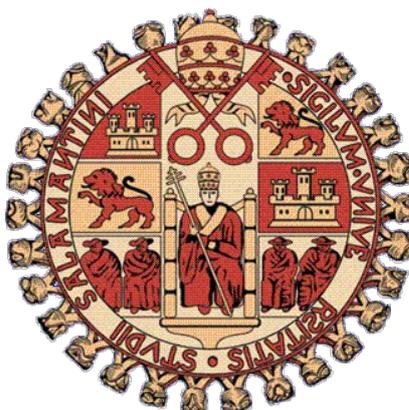

Universidad de Salamanca
Instituto Universitario de Iberoamérica

Programa de Doctorado Interuniversitario en
Antropología de Iberoamérica



**Identidad, Alteridad y Alteración entre Grupos
Indígenas del Alto Río Negro en Manaos,
Amazonas
(RESUMEN)**

Directores:

Dr. D. Ángel B. Espina Barrio
Dr. D. Renato Monteiro Athias

Tesis doctoral presentada por el Maestro

D. Erlan Moraes de Souza

Enero de 2016

UNIVERSIDAD DE SALAMANCA

**PROGRAMA DE DOCTORADO INTERUNIVERSITARIO EN
“ANTROPOLOGÍA DE IBEROAMÉRICA”**

IDENTIDAD, ALTERIDAD Y ALTERACIÓN ENTRE GRUPOS INDÍGENAS DEL ALTO RÍO NEGRO EN MANAOS, AMAZONAS

Tesis de Doctorado
presentada como requisito
parcial para la obtención
del grado de Doctor en
Antropología de Iberoamérica
por la Universidad de Salamanca,
España.

Erlan Moraes de Souza

Directores: Dr. D. Ángel B. Espina Barrio

Dr. D. Renato Monteiro Athias

SALAMANCA
ENERO DE 2016

RESUMEN

El objetivo de la tesis es investigar sobre la relación entre identidad, alteridad y alteración entre grupos indígenas de la familia lingüística Tukano que se han desplazado desde la Tierra Indígena del Alto Río Negro, Noroeste Amazónico, hacia Manaus, capital del Amazonas. La meta es hacer un estudio a partir de la sociocosmología nativa – su organización social y su cultura –, buscando, a través de la teoría del parentesco y de la mitología, categorías de inteligibilidad de sus relaciones de socialidad interna e, principalmente, su relación con el Otro, específicamente los blancos y la civilización. A partir de extensa etnografía, combinada con conceptos teóricos básicos, como consanguinidad y afinidad potencial, perspectivismo y multinaturalismo, y más reciente la noción de canibalismo metafísico, esperamos poder comprender las nociones indígenas de alteración o transformación sociocultural, en relación con sus categorías de alteridad e identidad. Todo eso, aplicado a la migración hacia la ciudad. Nos interesa ver como el blanco y la civilización son tratados por los indígenas, y como estos se miran a si mismos en ese proceso. Además, la investigación mira hacia un punto donde el proceso de contacto de los indígenas con la civilización occidental provoca profundas alteraciones en sus formas de vida, en su sociedad y en su cultura, y buscamos aclarar los términos de esa transformación y sus significados para los grupos indígenas estudiados.

AGRADECIMIENTOS

Parte del material utilizado para la producción de este texto ha sido financiado por el Programa Petrobrás Cultural y por el Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional - IPHAN/AM, agencias a las cuales agradezco primeramente. El Núcleo de Antropología Visual da Universidade Federal do Amazonas - NAVI/UFAM, y el Instituto Socioambiental han dado un gran apoyo para el proyecto, desde su inicio en año de 2007, y soy muy agradecido por haber contado con esta ayuda.

A mis amigos e importantes interlocutores Ernesto Belo y Gilton Mendes, coordinador del NEAI – Núcleo de Estudos da Amazônia Indígena de la Universidade Federal do Amazonas. Com ellos, especialmente Ernesto, he sido obligado a “hacer Rizoma”, tanto en las discusiones teóricas cuanto en la elaboración del texto final de la tesis.

Agradezco a Fernanda Bizarria, que ha sido una compañera en los proyectos que han generado el material audiovisual utilizado como etnografía en este trabajo, y a Gustavo Soranz, que ha sido una presencia constante antes y durante la producción de la tesis, con *insights* técnicos y metodológicos que han contribuido para el desarrollo de la investigación. Parte de sus artículos iluminaron muchos puntos de la tesis. También agradezco a su esposa, Michele Brasil, por su paciencia y sugerencias más que apropiadas en momentos difíciles.

En el año de 2009, he realizado una estancia de estudios e investigaciones en el EREA – Centro de Estudos e Investigações em Etnologia Ameríndia, de la

Universidad de Paris X, Nanterre, y del CNRS – Centro Nacional de Investigación Científica, en Paris, Francia. Soy muy agradecido por la acogida y el soporte de Jean Pierre Chaumeil e Bonnie Chaumeil.

Agradezco inmensamente a mi co-director Dr. D. Ángel Espina Barrio por su orientación y apoyo con todas las cuestiones del doctorado. Agradezco igualmente el apoyo, orientación y contribución sin igual del Dr. D. Renato Athias, de la Universidade Federal de Pernambuco, también co-director, sin lo cual grande parte de ese material no podría haber sido realizado. El Dr. Athias posee más de 30 años de experiencia de investigación con los pueblos del Alto Río Negro, y sus contribuciones han sido, además de fundamentales, un verdadero privilegio.

Especialmente, me gustaría agradecer al Dr. D. Júlio Cesar Schweickardt, del Instituto Leônidas y Maria Deane, Fiocruz/Amazonia, e a la Dra. Lúcia Helena Rattigueri, por la comprensión, orientación y apoyo, sin los cuales no podría haber hecho ese trabajo. El Dr. D. Júlio Cesar ha sido, desde el grado de Psicología, una fuente de inspiración y un modelo profesional en los temas de investigación y gestión. Lúcia Helena ha sido una verdadera compañera, que me ha dado las manos y ha caminado conmigo por momentos difíciles y desafiantes, además de complejos, mientras estaba haciendo la tesis. A ella, mi más profundo agradecimiento.

Dedico un agradecimiento muy especial a los indígenas que han contribuido, de forma directa o indirecta para la realización de la investigación. Este agradecimiento especial también va a mi familia, específicamente mi madre, Iva, e mis hermanos, Eduardo y Jo, además de mi sobrina, Ananda.

Al Sr. D. Iper Abraham dedico más que un agradecimiento. Sin su ayuda y apoyo esa tesis nunca habría sido realizada. A él, mi más sincero agradecimiento y admiración. También agradezco a su familia, Ana Lúcia Lima, Juliana Batista Lima y Rosiane, compañeras de lucha. Un agradecimiento especial lo dedico a Andreia Batista Lima, que ha participado de forma íntima durante algunas fases de la tesis, y que ha sido muy amable, coherente y sabia en sus consideraciones sobre el tema.

Finalmente, a mis amigos, que además de la paciencia que han tenido con mi mal humor y ausencia en los encuentros semanales, siempre me han apoyado en mis decisiones y me han acudido siempre que he necesitado: Luiz Eduardo, Chafic, Bolshoi, Carlos Eduardo, Gonzaga, Gustavo, Netto, Railson y Antônio Carlos. Dedico un agradecimiento especial a Luciana Amato, amiga, confidente, compañera, que siempre me acogió, y me ha orientado gentilmente en mis momentos de dudas e dificultades con la tesis. Extiendo el agradecimiento a sus lindas hijas, Clara, Júlia y Laura, presencias constantes. A Leonardo Alexander, hermano de corazón, cuyas conversaciones en la fase final de la tesis me han inspirado y tranquilizado.

Agradezco a mis hermanos de corazón, que he conocido en Salamanca, y que siguen en mis pensamientos, en mis caminos: Ana Nadal, Edgardo Caballero, Larisa Maite, Joan Corcino, Miguel Ocho. Les quiero mucho a todos. Mis más profundos agradecimientos.

Para concluir, agradezco a todas las personas que he encontrado en desvíos y atascos, caminos intelectuales de la vida, que han acabado por contribuir con la elaboración de la tesis.

*A María Helena,
Amor Eterno.*

ÍNDICE

Resumen	03
Agradecimientos	04
Dedicatoria	07
1. Introducción	09
2. Marco Teórico	15
3. Indígenas y Blancos en el Universo Nativo	22
4. Discusión	29
5. Conclusiones	40
6. Fuentes e Bibliografía	43

1 - INTRODUCCIÓN

La presente tesis es un trabajo sobre antropología fundamental. La investigación versa sobre cuestiones primordiales de la antropología: la búsqueda no de una interpretación del otro, sino de una interpretación de la interpretación que el *otro* hace de sí mismo y del mundo, así como de temas básicos de la variación sociocultural nativa, enfocando la dinámica transformacional de colectivos indígenas a partir de categorías analíticas básicas para esos grupos. Dichas categorías van a girar en torno a lo que se ha expuesto en el título del trabajo, que son la identidad, alteridad y alteración¹ entre indígenas del Alto Río Negro, en Manaus. El objetivo general de nuestra investigación es indagar en las transformaciones por las cuales han pasado y siguen pasando los grupos indígenas del Alto Río Negro en la modernidad, específicamente en Manaus, lugar de migración de esos colectivos. Transformaciones que, sin embargo, poseen, como tendremos ocasión de ver, especificidades nativas.

Bien es cierto que existen otros trabajos sobre indígenas en la ciudad que siguen una línea semejante a esta investigación, como son los de Lasmar (2005) y Andrello (2006) que, por lo demás, se enfocan en otras etnografías y espacios

¹ Es importante explorar la fuerte, y al mismo tiempo tenue, ligación que existe entre esos tres ejes de la relación. En la etnografía, observé que el uno no existe sin el otro. Esa relación será trabajada en la tesis de manera exhaustiva. Para ello, buscaré una mirada crítica y un abordaje que inserte esa relación y los conceptos a ella anexos, de la manera cómo ellos están trabajados por los propios indígenas.

geográficos, así como algunos trabajos sobre indígenas en Manaus. A partir de aquí, mi deseo es proponer un nuevo enfoque etnográfico y teórico -del que hablaré más adelante- para el estudio de los indígenas de Manaus, o de las Tierras Bajas de América del Sur como se les denomina a los indígenas de la Amazonía. De este modo, pienso, se abriría de forma inevitable un camino para la renovación de la antropología indígena actual. Esto incidiría, además, en la visión que de ellos tienen otros grupos como los que ocupan espacios políticos, derivando, tal vez, en una diferente -y más positiva- toma de decisiones en distintos ámbitos sociopolíticos a raíz de la información sustraída en este estudio.

Una cuestión básica que propone este trabajo, no como objetivo a ser buscado, sino como elemento conductor, es *cómo piensan los indígenas*. Un aspecto que podría problematizarse a partir de las siguientes preguntas: ¿Cuáles son sus puntos de vista sobre los conceptos propuestos anteriormente sobre el proceso de migración? Y, finalmente, ¿Cómo ven las transformaciones por las que han pasado, típicas de su cultura, pero también aceleradas o llevadas al extremo por la vida en la ciudad? Conceptos entrelazados que se presentan, como veremos, en forma de relación metafísica.

La identidad, un elemento fundamental, se presenta en la sociología indígena de forma relacional. Es decir, no es la identidad lo que define las relaciones, sino que es la relación entre los indígenas y los demás seres del cosmos (incluso los blancos) lo que define los parámetros identitarios. La identidad aparece aquí como una forma de relación generada por las relaciones de parentesco y por la dinámica cultural. Sin embargo, la forma prototípica de relación es la alteridad, pero no vista como categoría analítica de quien es el "yo"

y el “otro”, sino como relación potencial con el *Otro*². Solo existe el “yo” y el “otro” porque existe la **potencialidad** de que existan los individuos, la presencia virtual de *Otro*.

Es cierto que, si buscamos nociones de alteridad entre los indígenas del Alto Río Negro, probablemente se perciban puntos de vista sobre otros que permean el universo indígena, **y en la ciudad nos interesamos sobre la figura del blanco en el mundo nativo**. Pero, buscaré una profundización de la noción, que es relacional, y que desemboca en el concepto de alteración. La alteración, que nos remite al concepto de transformación, es el elemento clave del trabajo. Es el proceso o antiproceto con el cual procuraré dialogar. (me parece un poco confuso el párrafo. Deberías reescribirlo).

Lejos de sufrir un proceso de aculturación o transfiguración étnica, como ha destacado Darcy Ribeiro (1996), los indígenas del Alto Río Negro se reinventan ante la modernidad sin perder su identidad indígena constituida a partir de lo colectivo y de reglas de afinidad. Ellos poseen categorías de alteridad bien establecidas que se alteran, a partir de una dinámica cultural propia, según el espacio -rural o urbano (“mundo de los blancos”)- en el que se encuentren; en la ciudad, que constituye el campo de estudio de este trabajo, pasan por un

² Según Viveiros de Castro (2002a, pg. 5): “*Outrem é a expressão de um mundo possível. Um possível que existe realmente, mas que não existe atualmente fora de sua expressão em outrem. O possível exprimido está envolvido ou implicado no exprimente (que lhe permanece entretanto heterogêneo), e se acha efetuado na linguagem ou no signo, que é a realidade do possível enquanto tal - o sentido. O Eu surge então como explicação desse implicado, atualização desse possível, ao tomar o lugar que lhe cabe (o de 'eu') no jogo de linguagem. O sujeito é assim efeito, não causa; ele é o resultado da interiorização de uma relação que lhe é exterior – ou antes, de uma relação à qual ele é interior: as relações são originariamente exteriores aos termos, porque os termos são interiores às relações. Há vários sujeitos porque há outrem, e não o contrário”.*

proceso de reantropologización de sus nociones socioculturales en vez de volverse “civilizados”.

Los indígenas migran a Manaus en dirección al “mundo de los blancos”. ¿Se estarían volviendo blancos por eso? A lo mejor sí, si hacemos una lectura superficial. No obstante, ese proceso de volverse blanco es eterno y no se concluirá. El devenir indígena, el devenir blanco, es una condición de *llegar a ser*, de *volverse*, elemento fundamental de la sociocosmología indígena. No posee fin; constituye un proceso interminable. Esa alteración posee características propias que trabajaré a lo largo de la tesis. Sin embargo, esto no implica un “dejar de ser indígena”, “volverse civilizado”, entre otros términos. El indígena sigue siendo indígena aunque “introyecte” (término psicoanalítico³) la civilización y presente algunos de sus diacríticos, pero siempre según sus propios términos. Tal es la idea principal de esta tesis.

Sobre el campo de origen de esos grupos, el Alto Río Negro constituye una inmensa área indígena⁴, homologada por Decreto Presidencial del 14 de Abril de 1998. Está ocupada por grupos indígenas pertenecientes a tres familias lingüísticas: el Aruak, el Tukano y el Maku. Los grupos Tukano son los más numerosos: tuyuka, tukano, kubeo, desana, uanana, pira-tapuya, bará, barasana,

³ “Processo evidenciado pela investigação analítica. O sujeito faz passar, de um modo fantástico, de ‘fora’ para ‘dentro’, objetos e qualidades inerentes a esses objetos. A introjeção aproxima-se da incorporação, que constitui o seu protótipo corporal, mas não implica necessariamente uma referência ao limite corporal.. Está estreitamente relacionada com a identificação”. LAPLANCHE, Jean. (1992) **Vocabulário da Psicanálise**. São Paulo: Martins Fontes.

⁴ Tiene una superficie de siete millones, novecientos noventa y nueve mil, trescientos ochenta y una hectáreas, dieciséis acres y ochenta y tres centiáreas y perímetro de un millón, novecientos cinco mil, novecientos sesenta metros y sesenta y tres centímetros, ubicada en los Municipios de São Gabriel da Cachoeira y Japurá, Estado de Amazonas.

makuna, tatuyo, taiwano, karapanã, siriano, yuruti, miriti-tapuya, arapaso, letuama, pisá-mira y tanimuka. Dichos grupos habitan la bacía de los ríos Uaupés y Pirá-paraná, que es afluente del río Apapóris, y conviven con grupos Maku (hupda, yuhupda, nadâb e dâw). Al norte están los grupos Aruak, en la bacía del río Içana (baniwa, koripako), como también al sur en la región del río Apapóris (yukuna e kawiyeri). (Cabalzar, 2009)

Los tarianos, que habitan principalmente el distrito de Iauaretê, son un grupo Aruak que, en épocas anteriores, han migrado del río Içana al Uaupés. Actualmente, la mayoría habla el tukano, su lengua principal. Su presencia en Iauaretê es aparente, constituyendo mayoría en gran parte de las comunidades cercanas y barrios de la ciudad. Pese a ser un grupo Aruak, serán tratados en este estudio como grupos de los Uaupés, no solo porque ya habitan la región desde hace tiempo, sino también porque comparten la historia moderna por la que han pasado los grupos Tukano.

Resulta importante hacer la siguiente observación: la investigación se ha llevado a cabo con indígenas situados en el Alto Río Negro, principalmente en las ciudades de São Gabriel da Cachoeira, Taracúá e Iauareté - durante tres semanas en el año 2007 y tres meses en 2010 -, y otros situados en Manaus - algunos meses en los años 2004 y 2005, dos meses en 2007 y desde marzo de 2013 hasta julio de 2015. No es mi intención hacer una diferenciación del tipo de *indígenas de allí e indígenas de aquí*, puesto que creo que tal diferencia, a pesar de estar imaginada y priorizada en algunas investigaciones, no existe como tal. Tampoco trabajaré con la antítesis campo-ciudad, pese a que cada uno posee sus especificidades, particularidades que no influyen en las cuestiones que propone esta tesis. Se trabajará Manaus como un espacio que forma parte del universo

indígena y cuyas categorías analíticas se pueden aplicar a los dos escenarios: ciudad y campo.

El presunto mundo de los blancos, como he mencionado anteriormente, no existe como tal. Los indígenas que viven en la ciudad están, por decirlo de alguna manera, en el *mundo de los indígenas*. Particularidades sí, especificidades también, pero no existe un contraste, una antítesis, o mundos que se chocan. A partir de datos etnográficos y parámetros conceptuales, espero dejar eso claro a lo largo del trabajo.

Por lo tanto, el eje central de la tesis será, específicamente, la transformación indígena de la familia lingüística Tukano y los tarianos que, como hemos dicho, originariamente eran de la familia lingüística Aruak, pero que han incorporado la lengua tukana a causa del intenso contacto y alianzas, inclusive matrimoniales, con los tukanos. Veremos que resulta necesaria la exploración de una serie de conceptos nativos, aliados a conceptos de una antropología que busca, además, el punto de vista del *otro* sobre sí mismo; es decir, una interpretación de la interpretación. Para ello, utilizaremos una serie de conjuntos conceptuales de la antropología/etnología que dialoguen con una teoría indígena de la identidad y de la relación; de la alteridad y de la imaginación conceptual y, para finalizar, de los procesos de alteración.

2 - MARCO TEÓRICO

*...é compreender, enfim, o objeto desse obscuro desejo de ser o outro
mas, este o mistério, segundo os próprios termos.*

Eduardo Viveiros de Castro

En este capítulo presentaremos una propuesta de marco teórico según la perspectiva de Eduardo Viveiros de Castro, dando especial atención a los conceptos de afinidad potencial -como agente exterior que construye la socialidad inmanente a los grupos Tukano -, y aprehensión ontológica, noción que culmina en aquello que Viveiros de Castro (2015) vino a llamar de “metafísica caníbal”, punto clave del conjunto interpretativo que utilizaremos para la creación de prácticas de sentido que dialoguen con la sociocosmología nativa. Una propuesta en la medida que no constituye la discusión de una teoría en sí, sino la expresión de una serie de conceptos considerados adecuados para un intento de interpretación y, evidentemente, comprensión antropológica de las cuestiones aquí abordadas. Observaremos que la teoría que trabajaremos es indígena; que son ellos mismos quienes la elaboran, de modo que los conceptos aquí mostrados serán una forma de diálogo e inteligibilidad con ella.

Siendo que el tema general de la tesis es sobre relaciones de identidad y alteridad y procesos de alteración, procuraré aclarar algunas nociones básicas de la sociocosmología nativa, principalmente (hablando de parentesco) las de *consanguinidad* y *afinidad potencial*; las implicaciones de los conceptos de *perspectivismo* y *multinaturalismo* en esas relaciones; cómo está constituida la

socialidad y, a partir de la afinidad, por lo tanto, qué es alteridad en el universo indígena; cómo se da o qué es eso que denominamos de incorporación del otro, según los propios términos, noción que abordaré según la idea del canibalismo metafísico acuñada por Viveiros.

Todos esos conceptos forman parte de aquello que llamamos *pensamiento indígena*, o *filosofía indígena*, como algunos prefieren decir. He elegido el conjunto de trabajos elaborados por el etnólogo Eduardo Viveiros de Castro no sólo por pertinencia, también por afinidad intelectual, esperando que el presente capítulo sea un hilo conductor de las cuestiones que trataremos a lo largo del trabajo. Utilizaré como base para su discusión algunos de los textos de dicho autor, elegidos a propósito por relación contextual y teórica; en ellos se resume de manera clara y objetiva el concepto de “canibalismo metafísico”, noción que será fundamental para el desarrollo de nuestra línea de investigación. Me iré refiriendo a los escritos del autor en orden cronológico para una mejor comprensión de su pensamiento.

En un artículo de 1993, el autor realiza una reflexión sobre la etnología amerindia a la luz de la teoría del parentesco, al mismo tiempo que reflexiona sobre el parentesco a partir de la etnología amerindia. Su objetivo principal es discutir aspectos de la afinidad (y de la consanguinidad) dentro del sistema de parentesco amazónico, aquí tratado como parentesco de tipo “Dravidiano”. Entre tantos tipos de parentesco en la Amazonía, resultado de gran diversidad cultural y lingüística, el autor enfoca el dravidianato, más adecuado a nuestro contexto de estudio (los grupos de la familia lingüística Tukano), que constituye en una terminología de dos secciones, alianzas simétricas. Recordando que los grupos Tukano son patrilineales, lingüísticamente exogámicos y la forma de alianza (en

este caso, los matrimonios) es simétrica, preferencialmente con uniones entre primos cruzados entre grupos afines (y que formen parte de la misma jerarquía).

Como dice el autor: “Dravidiano’ é um rótulo que não pertence à tradição tipológica americana, mas à teoria de Louis Dumont da aliança de casamento, onde possui um conteúdo sociológico preciso: os sistemas terminológicos da Índia do Sul, expressão mais pura e simples da troca restrita, são os sistemas elementares por excelência”. Sin embargo, una serie de etnografías citadas por el autor, como la de Maybury-Lewis, Basso, Overing Kaplan y, por fin, Rivière, indican para el sistema de parentesco de la Amazonía como muy cercano al indiano. E, inclusive, es Rivière, citado por el autor, quien sugiere que “a aliança simétrica expressa nas terminologias dravidianas é um invariante amazônico” (1993, pg. 150).

Lo que define la estructura de parentesco amazónico son los fundamentos de la teoría de la alianza, cuya forma elemental es el matrimonio entre primos cruzados. En la unión entre clanes de los grupos tukanos, el matrimonio generalmente se realiza entre dos grupos jerárquicamente afines. Por ejemplo, los clanes poseen una jerarquía que se define a partir de la historia mitológica, que ubica a los indígenas como hermanos mayores o menores.

En mi trabajo de campo con un clan tukano, que ocupa la posición 5 (entre más o menos 15 clanes) en la escala jerárquica, la unión ideal es con otro de clan de otra etnia que ocupe la misma escala jerárquica. Todavía, a modo de ejemplo, un clan tukano, que ocupa la posición 5 va a buscar alianza con un grupo desano que ocupe la misma posición. Como los grupos son patrilineales, la descendencia masculina es la que denomina su estructura. Además de eso, son exogámicos. La mujer siempre viene de otro grupo. Entonces, una mujer desano

va a ser incorporada por el grupo tukano y, probablemente, el grupo desano va a incorporar a una mujer tukano. La alianza ideal es que el hijo del hermano de la mujer desano (que está casada con el marido tukano) se case con la hija del hombre tukano, casado con la mujer desano y viceversa. Alianza simétrica, pues, entre primos cruzados, que refuerza los lazos de alianza y que actualiza la afinidad entre los clanes.

Es evidente que hoy en día, con los múltiples y complejos cambios por los que pasan los grupos Tukano, no siempre se respeta esa alianza, o sea, el cambio estricto no se lleva al pie de la letra, principalmente por los más jóvenes. Y más específicamente por los que están en la ciudad. Eso lo veremos con más cuidado y atención en el capítulo sobre las Narrativas de la Migración. Sin embargo, hoy en día, es común encontrar alianzas entre clanes que no son jerárquicamente semejantes, o inclusive matrimonios endogámicos, donde un hombre tukano se casa con una mujer tukana de otro clan, desactualizando la alianza simétrica. Y más que eso, no podemos dejar a parte la alianza entre hombres tukano y mujeres blancas, y entre mujeres tukano con hombres blancos. En este último caso, estamos hablando de alianzas con afines en potencial, que están fuera del grupo indígena.

Además del proceso de alianza, que genera la consanguinidad (proceso construido, no dado), está la afinidad (que se da), que envuelve a otros grupos y a otros seres del cosmos, como animales, plantas, espíritus, enemigos e, inclusive, el blanco. “[...] a afinidade surge como o nexo crítico do sistema social, submetida a uma complexa dialética de repetição/diversificação, e a toda uma manipulação ‘prescritiva’ e tecnonímica que trai sua natureza frágil e contraditória” (Idem, pg. 156).

Todavía discutiendo esa relación entre alianza, consanguinidad y afinidad -que, finalmente, será la forma básica del mantenimiento de la cohesión grupal, como veremos a continuación-, el autor muestra la fragilidad de una sociología del parentesco, basada en la alianza. La alianza no tiene que ver solamente con el matrimonio, sino también con un intercambio de productos, alimentos, bienes y saberes entre otros grupos. Pero ello, no se sostiene por sí solo.

É exatamente porque a aliança simétrica não funciona segundo uma fórmula global, na Amazônia, que os limites do parentesco se traduzem numa limitação do foco sobre o parentesco no dar conta das propriedades globais dos sistemas da região. Os limites da aliança como princípio de organização coletiva são, em larga medida, os limites do grupo local (aldeia ou 'nexo endógamo'); mais além deste nível, a aliança é essencialmente um substrato indutivo para a implantação de circuitos de troca de outra natureza: cerimoniais, guerreiros, funerários, 'metafísicos', a funcionar como outros tantos princípios sociológicos. A sociologia da Amazônia não pode limitar-se a uma sociologia do parentesco (ou à sua mera 'sublimação' cosmológica) porque o parentesco é limitado e limitante ali. (Viveiros de Castro, Idem, pg. 158)

En ese punto, es importante subrayar que más allá de la alianza, tenemos la relación (o contrariedad) entre consanguinidad y afinidad. Dentro de un sistema concéntrico, donde los más cercanos son consanguíneos y los más alejados son afines, podríamos decir que el primero está para el alejado, como la consanguinidad está para la afinidad. "Um afim efetivo é assimilado aos

cognatos⁵ co-residentes – é, idealmente, um cognato co-residente –, sendo assim, antes, um consanguíneo; ao passo que um cognato distante (classificatório, não co-residente) é classificado como um afim potencial” (Idem, pg. 165).

En ese sentido, podemos decir que la identidad del grupo no está basada solamente en la alianza simétrica y en la consanguinidad. Es la apertura al otro, actualizada por la afinidad potencial, que gestiona la sociología grupal. La consanguinidad está dominada por la afinidad, pues esta puede incluir toda sociedad, que se transforman en potenciales afines. Todos los que no son cognados pueden ser afinizados.

La afinidad potencial, principalmente relativa a los que están fuera del círculo, se actualiza como una apertura al otro. Y aquí, además de los enemigos, como ha mencionado el autor, pienso que están los blancos. Los blancos y su cultura pueden ser afinizados, incorporados, asimilados.

El parentesco como un todo se ve englobado por la afinidad, subordinado a la relación con el exterior. Es en ese sentido que hablamos de *canibalismo metafísico*, o la capacidad de construir un interior (la identidad) por el exterior (la alteridad). La afinidad potencial se muestra como aprehensión ontológica del otro. A partir de aquí, no resulta sorprendente que los indígenas de la Amazonía, específicamente los Tukano, acojan al blanco de forma abierta; una forma de depredación metafísica, incorporación de la cultura, para ellos, donde se

⁵ El cognatismo es la filiación; grupo de descendencia dentro del sistema de parentesco. En general, utilizado para referirse a la afiliación entre el progenitor y la progenitora y sus hijos. En el caso citado, se trata de una afiliación virtual, que puede llegar a volverse afiliación matrimonial. Fuente: BONTE; IZARD. (2005 [1991]) Diccionario Akal de Etnología y Antropología. Madrid: Ediciones Akal.

encuentra el misterio. “A linha de demarcação separaria em nosso caso a cosanguinidade e a aliança, de um lado, e a afinidade potencial, do outro. É esta que recolhe em si os valores da troca, mas de uma troca que deve ser repensada em termos especificamente amazônicos, isto é, não-contratuais e não-substantialistas: como predação ontológica englobante, e determinação última pela exterioridade” (Idem, pg. 192).

En todo este capítulo hemos estado hablando sobre el concepto de afinidad potencial y la implicación de la incorporación de la alteridad para la construcción de la socialidad en el universo indígena, proceso que comúnmente llamamos de alteración. Lejos de procurar hacer una reseña bibliográfica del libro de Viveiros de Castro, hemos querido rescatar algunos conceptos principales y re-trabajarlos en la medida que estos están en consonancia con el resto del material que ya ha sido presentado. Nos concentraremos, por lo tanto, en la metafísica de la depredación, que constituye el *canibalismo metafísico* como concepto explicativo de la dinámica transformacional de los colectivos indígenas del alto Río Negro (Viveiros de Castro, 2015).

Estoy plenamente convencido de que el proceso de aprehensión o depredación ontológica, de incorporación de la alteridad, etc., constituye el punto principal en la dinámica de la alteración de los grupos indígenas. El término *Canibalismo Metafísico*, a pesar de ser fuerte, relocaliza los conceptos anteriormente mencionados en su debido lugar. El canibalismo no es efectivo, actual, real. Hasta donde sé, los Tukano del Alto Río Negro no comen a personas, sino que incorporan las personas de una forma metafísica. El término es, además, apropiado, puesto que conlleva una verdadera depredación ontológica; explica más que confunde. Todos sabemos qué significa el canibalismo. Y

canibalismo metafísico indica la aprehensión que los indígenas realizan del Otro. En nuestro caso, el caso del blanco. Caníbales sí, pero metafísicamente. El Otro se incorpora, ontológicamente, en un proceso que todavía está lejos de ser aclarado y explicado en su totalidad.

3 – INDÍGENAS Y BLANCOS EN EL UNIVERSO NATIVO

Hemos visto hasta ahora que aquello que llamamos sociocosmología, la estructura/organización social y la cosmología/cultura de los indígenas del Alto Río Negro, posee una compleja formación. La ontología nativa tiene un movimiento centrípeto, que influye tanto en su sistema de parentesco como en su cultura - designada aquí como la forma de ver y organizar el mundo, en términos simbólicos. La afinidad potencial desempeña un papel fundamental para los lazos de consanguinidad, alianza y filiación. Y la cosmología - que es la historia de los grupos - está llena de narrativas sobre los demás seres del cosmos que han participado o participan en la composición de ese sistema cultural dinámico y abierto, siempre en movimiento.

En este capítulo procuramos abordar, de forma más profunda, quiénes son los indígenas y blancos en el universo nativo, partiendo, principalmente, de narrativas mitológicas. Con eso, se espera complementar lo que ya se ha dicho en este trabajo sobre el tema, al mismo tiempo que, tal vez, podamos emitir una luz sobre esa relación del “yo” y del “otro” a partir de narrativas mítico-históricas que nos cuentan sobre las múltiples naturalezas de la interacción de los indígenas con la alteridad. El abordaje de este tema se justifica por la necesidad, creada a partir del trabajo de campo, de construir categorías de inteligibilidad

sobre identidad y alteridad, pero no solo a partir del nexo del parentesco, de la relación social, sino también de la cosmología, aspecto tan importante y singular de las culturas amerindias. Es a partir de la cosmología que entendemos su historia, contada a partir de sus términos - la narrativa mitológica-; es a partir de esa historia que elaboramos una serie de relaciones entre los indígenas y ellos mismos, sus criadores y sus antepasados, personajes importantes en la formación de grupos étnicos o de clanes, principalmente sobre la dinámica transformacional de esa cultura. "Rather than being mutually exclusive, myth and history coexist as complementary modes of historical consciousness, expressed in diferente narrative genres and relevant to different contexts and issues" (High-Jones, S. 1988, pg. 138). El mito, así como el proceso de parentesco, son, y constituyen al mismo tiempo, historia para los grupos Tukano.⁶

Este capítulo surgió a raíz de un manifiesto deseo, por parte de los indígenas -tukanos principalmente- que participaron de la investigación, de explicar, o más bien contar, su relación con el hombre blanco. Que, según ellos, los blancos ya habían sido previstos, antes, incluso, de su llegada; que los hombres blancos, además, vinieron a traer abundantes transformaciones - muchas veces bruscas y violentas -; y que ya estaban estampados allí donde está el límite entre la narrativa mitológica y el exterior del sistema concéntrico parentesco.

⁶ Gow (1991) llegó a conclusiones semejantes, enfatizando que los grupos estudiados por él tienen, en el parentesco y en la mitología, un proceso histórico típico. Las transformaciones en la organización social o en la cultura reflejan un proceso histórico que está asimilado por los indígenas, según los propios términos.

Esta insistencia se reflejaba en recontar mitos de la creación de la humanidad, donde el blanco se hallaba incluido, además de otras narrativas que persistían en decir que varias categorías de blancos, como el misionero, el guerrero, el comerciante, etc, ya existían en la imaginación conceptual de los grupos de la región. Los tukanos fueron incisivos en decir que ya se esperaba al blanco que surgió, o sea, que ya se sabía que él llegaría y que traería consigo un nuevo mundo, capaz de transformar radicalmente la sociedad y la cultura indígenas. Para decirlo mejor, no es que se supiera que el blanco simplemente llegaría, sino que él *volvería* al espacio donde vivían los indígenas, el Alto Río Negro, pues ese blanco ya había estado allí, en el inicio de la creación; había elegido dirigirse o había sido banido para el occidente, para el este, donde haría, entre otras cosas, la guerra. Ese es un punto crucial que abordaremos por partes en la primera parte de este capítulo: el carácter bélico de los blancos.

Esas narrativas de los tukanos, como observé posteriormente, tenían una estrecha relación con narrativas recogidas por otros etnólogos como Jackson (1983), Hugh-Jones, S. (1979, 1988), y otras más actuales, como Lasmar (2005) y Andrello (2006). Sin embargo, fue un texto de Stephen Hugh-Jones ya citado en el presente trabajo, el que captó mi atención. La narrativa tratada por él, además de guardar estrecha relación con lo que me contaban los indígenas, venía precedida de una pertinente interpretación sobre la presencia de los blancos en la historia indígena⁷.

⁷ Como he mencionado anteriormente, al hablar de la historia de los Tukano estaremos hablando de mitología o viceversa. El mito cuenta la historia de los grupos y son vistos por los indígenas como historia, no como una mitología actual de los grupos, principalmente a partir de la llegada de los salesianos a la región. Sin embargo, el contexto histórico de los grupos trasciende la historia moderna; cuenta o narra desde el surgimiento de los primeros seres o divinidades, pasando por el surgimiento de los indígenas, de los *sibs*, de

Alongside this kind of ethnohistory there is room for another: in addition to one global history of tribal peoples in the world there are also many tribal peoples' histories of their worlds. To recognize and return this other kind of ethnohistory is no mere patronizing act of charity. It is a step in the direction of demythologising our own view of tribal peoples and a recognition that construction of the world and action within it are inseparable. Tribal peoples did not only suffer history but also made it and continue to do so. (Hugh-Jones, 1988, pg. 139)

Además de la historia global sobre los indígenas, hay mucha historia de los indígenas sobre sus mundos. Historia no solo del pasado, sino una historia que está siendo realizada en este exacto momento por los propios indígenas.

La función de los antropólogos en la actualidad es, entre otras tantas, la de presentar la historia de los indígenas según sus propios términos. No puedo dejar de pensar sobre muchas narrativas etno-históricas, hechas por misioneros, desde el siglo XVI, que presentaban al nativo a partir de su punto de vista (de misioneros) y, por lo tanto, de la religión y del imaginario occidental de la época. El antropólogo, por otro lado, no pretende ir contra de la historia de los indígenas según sus propios términos (aunque estos términos existan, justamente en los conceptos utilizados para que se realice un diálogo de prácticas de sentido); va a escribir o presentar la historia indígena a partir de su

otros grupos, de los blancos, hasta el surgimiento de especialistas de cura; instrumentos de caza o rituales; otros seres del cosmos y así sucesivamente.

mitología o de narrativas que nos muestran el universo conceptual nativo. Como ya hemos dicho, una interpretación de la interpretación que hace el *otro* de sí mismo.

Hay una diferencia entre la narrativa mitológica y las narrativas cotidianas sobre los blancos e indígenas en la historia del contacto. Mientras en las narrativas cotidianas abundan los detalles, nombres, eventos específicos, en fin, una mayor complejidad sobre los hechos, en el mito, generalmente - y eso se puede notar en Manaus con los grupos Tukano - hay una menor complejidad. Se trata al blanco de forma más genérica, de la misma forma que se trata al indígena. Entonces, indígenas y blancos, en la narrativa mitológica, se oponen, pero también se encuentran, a partir de categorías genéricas de formas de ser diferentes.

Categorías genéricas constituyen, por ejemplo, el hecho de decir que los blancos eran bélicos y los indígenas más pacíficos: aquéllos hacen la guerra y estos eligieron la vida en la naturaleza de la selva, en consonancia con la ecología local. Sin embargo, esas son conclusiones sacadas de una narrativa mitológica, ya presentada en otras monografías, pero que me ha sido contada en Manaus por indígenas tukanos. En ese mito existe una explicación del surgimiento de la humanidad, del surgimiento de las tres razas: el indígena, el blanco y el negro.

Presento una versión reducida de esa narrativa, común a muchos grupos del Uaupés y afluyentes. Es muy semejante a la narrativa de la creación de la humanidad presentada por Hugh-Jones. Justino Pena, tukano del río Tiquié, ha sido uno de los que más ha colaborado con la narrativa

Nós viemos das águas, do mar como vocês brancos dizem. Quando o criador chegou no Lago de Leite⁸, ele trazia na barriga de uma grande Anaconda as humanidades. Ele pediu que todos se banhassem no Lago. Os primeiros a entrar foram os brancos, que por isso saíram de lá bem limpos e com o corpo branco. Os segundos foram os negros, que se banharam com toda a sujeira dos brancos, e por isso ficaram com a pele escura. Os índios tiveram medo de mergulhar no Lago, e só encostaram as palmas das mãos e a planta dos pés, por isso nossas palmas são brancas e as plantas dos pés também. Como os índios não se banharam no Lago de Leite, eles são inferiores aos brancos, que são corajosos e destemidos e que pularam primeiro. Depois, o criador colocou à disposição uma série de instrumentos e utensílios. Havia arco e flechas, bancos de madeira, cestas de palha, enfeites rituais, panelas de aço, facas, armas de fogo... Os brancos escolheram logo os bens que vocês hoje chamam de industrializados: as panelas de aço, as facas e as armas de fogo. Os índios escolheram o arco e as flechas, os bancos de madeira e as cestas, e os enfeites, e isso foi errado porque deixou que os índios ficassem fracos, mais fracos que os brancos. Foi uma escolha ruim, e por isso o branco foi superior aos índios mais uma vez. Depois disso, o branco foi de volta pro Leste, onde foi fazer guerra, conquistando territórios. Por isso ele é chamado de *pekasã*, que significa gente do fogo. Os negros fugiram com os brancos, mas não tinham nada e depois foram escravos dos brancos por muito tempo. Os índios

⁸ Lugar hoy identificado por los indígenas como la bahía de Guanabara, en Río de Janeiro.

voltaram pra barriga da grande Anaconda e vieram em direção ao Oeste, e foram sendo deixados, cada grupo por vez, nas terras do Alto Rio Negro, no rio Uaupés e Tiquié, vivendo da caça, da plantação de mandioca e dos peixes. Depois o branco voltou e veio fazer guerra com os índios, escravizando a gente e querendo que fôssemos como ele.

El primer punto a ser observado es la cuestión de la “mala elección” por parte de los indígenas. Ellos se sitúan no como víctimas, sino como agentes de su propia historia, que se han equivocado al no bañarse y al elegir los artículos mencionados anteriormente. La mala elección de los indígenas está ligada a la buena elección de los blancos, a los que les ha dado más poder y más fuerza, lo que explicaría, en parte, la sujeción de los indígenas a los conquistadores.

Enseguida, aparece de forma notoria el carácter bélico del blanco, que ha ido al Este a hacer guerra, con sus armas de fuego, y que ha regresado al Alto Río Negro de la misma forma, bélico y amenazador, más poderoso que los indígenas, pudiendo, por eso, sojuzgarlos.

Indígenas, blancos y negros poseen un origen común, según la mitología tukano. No obstante, se han separado a partir de elecciones hechas en el acto de la creación de la humanidad. Todos han venido juntos en el vientre de la gran Anaconda, o gran culebra (en la traducción del tukano al portugués, también se puede sugerir que la gran culebra puede ser interpretada como una canoa, la canoa de la fermentación, que ha traído la humanidad del este, o todavía como *culebra canoa*).

En ese mito, por tanto, el indígena está representado como inferior a los blancos. El blanco como bélico y poderoso. El negro como algo cerca de la nada,

que ha salido con la suciedad de los blancos y ha sido esclavizado por este. Categorías genéricas que hablan de un origen común, pero de caminos diferentes tomados por ellos.

El tema de la inferioridad de los indígenas puede ser explicado por la propia cuestión del contacto. En la forma como han sido conquistados por los blancos, siendo ellos invasores, colonos, comerciantes, misioneros y así sucesivamente. Todos siempre han querido imponer algo a los indígenas y esa imposición ha acarreado profundas transformaciones socioculturales.

El blanco, en su superioridad, tenía el poder de conquistar territorios, con su valor y sus armas de fuego; tenía a un Dios y una religión, rápidamente impuesta a los indígenas. Más que nada, tenía una cultura diferente y poderosa, que debería ser, por esa razón, incorporada al sistema indígena. Podría ser una forma de reapropiación del poder de los indígenas que perdieron a causa de la “mala elección” de los instrumentos aportados por el creador, como también por el hecho de no haberse bañado en el Lago de Leche.

4 - DISCUSIÓN

Huyo de la noción de análisis, pues no me he puesto en la posición de analista de la cultura indígena de los Tukano, mucho menos de su situación práctica y conceptual en la ciudad. Lo que establecí, como en todo el trabajo de campo antropológico, fue una relación entre mi cultura occidental y su cultura. Solamente así creo se pueden establecer categorías de inteligibilidad de las nociones y conceptos presentados por el otro.

Durante mi trabajo de campo, tuve el privilegio de conocer a Roy Wagner, eminente antropólogo y autor de *A Invenção da Cultura*. Sus observaciones respecto a la tarea que realizábamos en el terreno y la forma con la que procuramos lidiar con la cultura nativa, han sido de gran importancia para mí y para el estudio que me propuse. Mis conversaciones con el Dr. Wagner, además de ser enriquecedoras por su contenido, me han ayudado a optimizar la forma de relacionarme con los indígenas, creando como consecuencia lazos de confianza e intimidad mutuas. Muchas veces yo no era el único investigador que estaba allí, o el único que hacía preguntas. Los indígenas me cuestionaban y me preguntaban sobre mi propia cultura. Esa relación de significantes y significados ha sido una condición *si ne qua non* para el buen desarrollo del trabajo de campo, y para mi posterior comprensión de todo aquello que me interesaba estudiar. De cierto modo, al contarle sobre mi investigación, Wagner me guió, transmitiéndome su experiencia personal como investigador e insistiendo en la cuestión de la relación. Destacó que todo se resumía a la relación que se establecía con los indígenas y que yo debería implicarme en esa relación de la misma forma que ellos lo hacían, puesto que estábamos estudiando el uno al otro.

El antropólogo no abandona su cultura para volverse un autómata que analiza la cultura del otro, sino que se recubre de ella para poder establecer una relación entre culturas, algo que ya he nombrado como prácticas de sentido. Sin embargo, como bien explica Wagner (2010, pg. 30):

Se isso a que os antropólogos chamam de cultura é tão englobante como vimos supondo, então essa obsessão por parte do pesquisador de campo não é despropositada, pois a cultura estudada constitui um

universo de pensamento e ação tão singular quanto a sua própria cultura. Para que o pesquisador possa enfrentar o trabalho de criar uma relação entre tais entidades, não há outra maneira senão conhecer ambas simultaneamente, apreender o caráter relativo de sua cultura mediante a formulação concreta de outra. Assim é que gradualmente, no curso do trabalho de campo, ele próprio se torna o elo entre culturas por força de sua vivência em ambas; e é esse conhecimento e essa competência que ele mobiliza ao descrever e explicar a cultura estudada. Cultura, nesse sentido, traça um sinal de igualdade invisível entre o conhecedor (que vem a conhecer a si próprio) e o conhecido (que constitui uma comunidade de conhecedores).

De fato, poderíamos dizer que um antropólogo inventa a cultura que ele acredita estar estudando, que a relação – por consistir em seus próprios atos e experiências – é mais real do que as coisas que ela relaciona. No entanto, essa explicação somente se justifica se compreendemos a invenção como um processo que ocorre de forma objetiva, por meio de observação e aprendizado, e não como uma espécie de livre fantasia. Ao experienciar uma nova cultura, o pesquisador identifica novas potencialidades e possibilidades de se viver a vida, e pode efetivamente passar, ele próprio, por uma mudança de personalidade. A cultura estudada se torna visível e subsequentemente plausível para ele; de início ele a apreende como uma entidade distinta, uma maneira de fazer as coisas, e depois como uma maneira segundo a qual ele poderia fazer as coisas. Desse modo, ele pela primeira vez compreende, na intimidade de seus próprios erros e êxitos, o que os

antropólogos querem dizer quando usam a palavra cultura . Antes disso, poder-se-ia dizer, ele não tinha nenhuma cultura, já que a cultura em que crescemos nunca é realmente visível – é tomada como dada, de sorte que suas pressuposições são percebidas como autoevidentes. É apenas mediante uma "invenção" dessa ordem que o sentido abstrato de cultura (e de muitos outros conceitos) pode ser apreendido, e é apenas por meio do contraste experienciado que sua própria cultura se torna visível. No ato de inventar outra cultura, o antropólogo inventa a sua própria e acaba por reinventar a própria noção de cultura.

En ese sentido, la relación entre culturas resulta fundamental para el estudio y comprensión de la cultura investigada. Ese proceso realmente pasa - y eso lo he podido vivir en mi experiencia personal - por una reelaboración de nuestra propia cultura, al *inventar*, en el sentido de Wagner, la cultura del Otro. Y, todavía más importante, se puede emprender una reinvencción del concepto de cultura, pues aquello que aprendemos en la academia, antes del trabajo de campo, resulta insuficiente para interpretar toda la situación que se vive *in situ*. Nosotros, yo y los nativos, reinventamos la cultura como concepto, lo que abre nuevas posibilidades de inteligibilidad. Es sobre eso que se apoya este capítulo: un trabajo de campo donde la relación entre el "yo" y el "otro" -en ambas direcciones- ha sido más importante que las interpretaciones, visiones reinventadas, propias de cada cultura. Mi discusión se basará en las prácticas de sentido que han sido creadas a partir de la etnografía, pero para que eso ocurra es necesario llevar a cabo algunas observaciones más sobre la noción de cultura.

Ya hemos mencionado anteriormente que, desafortunadamente, en algunos círculos de las ciencias sociales incluida la antropología, se ha convertido en lugar común considerar a los indígenas que están en la ciudad como “aculturados” o “civilizados”; como aquellos que ya han perdido su cultura original y que ahora están en una especie de limbo cultural: ni allí ni aquí, presos entre mundos, absorbidos por la sociedad, pero al mismo tiempo viviendo al margen de la cultura occidental. Ese predicado ya ha sido teoría habitual en la antropología indígena y ya ha asumido muchas formas conceptuales, como las ya citadas “transfiguración étnica” o “fricción interétnica”. Sahlins (1997, pg. 52) explicita bien esa oposición entre aculturación y transformación cultural entre los indígenas:

Portanto, devemos prestar alguma atenção aos hesitantes relatos etnográficos sobre povos indígenas que se recusavam tanto a desaparecer quanto a se tornar como nós. Pois acontece que essas sociedades não estavam simplesmente desaparecendo há um século atrás, no início da antropologia: elas ainda estão desaparecendo — e estarão sempre desaparecendo [...] Pois ao menos aqueles povos que sobreviveram fisicamente ao assédio colonialista não estão fugindo à responsabilidade de elaborar culturalmente tudo o que lhes foi infligido. Eles vêm tentando incorporar o sistema mundial a uma ordem ainda mais abrangente: seu próprio sistema de mundo.

Es de esa incorporación del mundo exterior que, repetidamente, estamos hablando en todo el trabajo. No hablamos de una desaparición en medio de una

sociedad moderna, globalizante y homogénea, sino de una demarcación de la diferencia e incorporación del sistema mundial a su propio sistema de mundo, es decir, una aprehensión del Otro, según los propios términos. Sahlins cita a Latour (1996, pg. 5, In Sahlins, 1997, pg. 52), que da luz sobre ese movimiento cultural dinámico de los pueblos nativos estudiados por nosotros:

As culturas supostamente em desaparecimento estão, ao contrário, muito presentes, ativas, vibrantes, inventivas, proliferando em todas as direções, reinventando seu passado, subvertendo seu próprio exotismo, transformando a antropologia tão repudiada pela crítica pós-moderna em algo favorável a elas, 'reantropologizando', se me permitem o termo, regiões inteiras da Terra que se pensava fadadas à homogeneidade monótona de um Mercado global e de um capitalismo desterritorializado [...]. Essas culturas, tomadas de um novo ímpeto, são fortes demais para que nos demoremos sobre nossas infâmias passadas ou nosso atual desalento. O que se carece é de uma antropologia disposta a assumir seu formidável patrimônio e a levar adiante suas muitas e valiosas intuições.

Esta última cita resume lo que me gustaría explicar en este capítulo de *Discusión*, pues aquí trataremos, precisamente, de grupos indígenas que están llevando a cabo ese proceso de movimientos dinámicos -señalado por Sahlins y Latour- de reinención, reantropologización y subversión. Y a mí, en tanto observador del mismo, solo me resta presentar dicho movimiento de la forma en que lo he percibido y me ha sido transmitido por los indígenas. A pesar de haber discutido aspectos muy específicos de la cultura nativa, considero importante

esa mirada más general sobre la cultura indígena y su pervivencia a pesar de los elementos de resistencia, como han podido ser, en su momento, los misioneros y, en la actualidad, el hombre “blanco” u “occidental” que puebla en buena parte Manaus.

Según Athias (1995, 2007, 2010), existe un "espacio geográfico Tukano" (una cartografía de lugares mitológicos), por donde se desplazan los indígenas de la región del Alto Río Negro, cuestión que ya trataremos en las narrativas mitológicas. En ese espacio hay, factualmente, un libre movimiento; los indígenas se desplazan por territorios comprendidos como tierras indígenas aunque estén fuera de la Tierra Indígena del Alto Río Negro, homologada por el gobierno.

Además de las narrativas mitológicas, ha quedado claro en las historias sobre la migración que los indígenas se desplazan, desde su perspectiva siempre, por un área originariamente indígena que ha sido posteriormente ocupada por los blancos o por los occidentales.

No es mi intención oponerme al binomio campo y ciudad desde el punto de vista interpretativo de la sociocosmología nativa. Pero, ciertamente, los indígenas saben qué es el “campo” y qué es la “ciudad; qué son las comunidades indígenas del Alto Río Negro y qué es la ciudad de Manaus. Cada uno posee sus especificidades y eso está bien comprendido por los Tukano. No obstante, esas especificidades tienen que ver, principalmente, con el modo de vida que se lleva en esos lugares y también respecto al mundo exterior; aquél que está fuera del sistema concéntrico del parentesco.

Mi posición conceptual nunca ha sido la de procurar establecer cómo se vive en la comunidad y cómo se vive en la ciudad, teniendo un lugar en oposición

al otro. Sin duda, a partir de las narrativas mitológicas contadas y de las historias sobre la migración, no veo una disposición real de los indígenas a dirigirse al “mundo de los blancos”. Lo que me parece más adecuado es que ellos realizan un viaje de vuelta por los lugares que corresponden al recorrido hecho por la culebra-canoa en el inicio de la creación de la humanidad. Ese viaje de vuelta es un hito clave en el proceso migratorio de los indígenas del Alto Río Negro hacia la ciudad de Manaus en la medida que ellos entienden que están viajando río abajo, desplazándose hacia territorios ancestrales. Un viaje que, por lo demás, es propiciado, en muchos casos, por motivos específicos. Justino, por ejemplo, habló de oportunidad de empleo y en la formación de sus hijos; Raimundo dijo que quería rehacer ese viaje de la culebra-canoa y terminó estableciéndose en Manaus; Gabriel, posiblemente, migró a la ciudad debido a serios conflictos en su comunidad, pero ha tomado para sí la misión de emprender, en la ciudad, una revitalización de la cultura Tukano.

Diferentes motivos, situaciones específicas, pero todos están conectados por la naturaleza del desplazamiento. Quiero recalcar que todos se han desplazado por una geografía Tukano. Además de eso, todos han tomado el rumbo de practicar aspectos de la cultura como una forma de revitalización, por una parte, y también como una presentación y representación de los valores culturales para los blancos, por otra parte. Practicar, vivir la cultura y también mostrar a los blancos quiénes son los Tukano, delimitando fronteras y marcando la diferencia.

Existen, sin embargo, otros motivos para el desplazamiento a la ciudad. En gran parte dicho movimiento migratorio se justifica por la cuestión territorial; por el hecho de que migren los indígenas a un espacio reconocido en

la mitología grupal. Otros justificantes son el trabajo, el estudio o, simplemente, el deseo de aventurarse en un lugar nuevo, lleno de oportunidades, al contrario de las comunidades de donde parten, que no presentan más posibilidades que aquellas de filiación y alianza, agricultura, pesca, entre otras. La ciudad, el medio urbano, guarda en sí un mundo de posibilidades y eso se puede presentar de acuerdo con la metafísica de la depredación o de la aprehensión ontológica pues, contrario al medio rural, presenta más elementos susceptibles de ser incorporados.

Si partimos de la teoría del parentesco entre los Tukano, diríamos que el viaje a Manaus está ilustrado por el camino realizado del centro del sistema de parentesco, donde reina la consanguinidad, hacia el exterior del sistema concéntrico, donde prevalece la afinidad. Si tenemos la alteridad como relación prototípica entre los Tukano, es en la relación con esta que los indígenas se encuentran en la posición en la que “algo ocurre”.

El camino desde el centro al exterior sitúa al indígena en contacto directo con la afinidad potencial y con un mundo a ser afinizado, incorporado. En este caso, el empleo y el estudio, por ejemplo, no son elementos que justifican por sí solo la migración a Manaus. La cuestión es más metafísica de lo que parece ser. El empleo y el estudio son, en realidad, elementos a ser incorporados a partir de la afinidad potencial. En ese caso, los motivos aparentes de la migración no son los reales motivos. Son elementos de una cuestión mayor, más importante, que es el *canibalismo metafísico* practicado por los indígenas Tukano. Por tanto, es la afinidad potencial que cierra ese proceso de desplazamiento; el deseo de aprehender al otro y, en algunos momentos, de ser como el otro, siempre en sus propios términos.

¿Sería esa, entonces, la principal motivación para el desplazamiento hacia Manaus? ¿El viaje simbólico desde el centro al exterior, donde se encuentran los enemigos y los blancos, que son afines potenciales? ¿Es la afinidad potencial el factor que impulsa a los Tukano a bajar el Río Negro e instalarse en Manaus? Sí. La metafísica Tukano se sobrepone a los motivos aparentes.

Empleo en la ciudad y educación formal en las escuelas no constituyen elementos clave en el proceso migratorio. Ellos están ahí, seguro, pero obedecen a un impulso más profundo, abstracto, que es la posibilidad de incorporación de la alteridad y el proceso de alteración que eso implica. Alteración necesaria, pues hablamos de una cultura que necesita ese movimiento, necesita la alteridad como agente conductor de los lazos de consanguinidad. Aunque sea reticente a las explicaciones demasiado mecánicas, pues las considero reduccionistas, estoy en condición de afirmar que los círculos del sistema concéntrico no giran a partir de su interior. La rueda gira desde fuera.

Existe una situación contradictoria aquí que también sirve de base para explicar el proceso migratorio. En su momento, hablando con un extraordinario antropólogo que elaboró su monografía en el Uauapés, Geraldo Andrello, él me dijo que había notado que, en Manaus, se están realizando cosas que ya no se hacen en el Alto Río Negro. Entre esas cosas está la construcción de Malocas, los rituales - incluyendo el Dabucuri y el Jurupari -, el trabajo de los curanderos, especialmente de los Kumús, entre otros diacríticos culturales. Al parecer, cuando los indígenas van a Manaus, es el exterior, representado aquí por el blanco, el entorno que le da la oportunidad de realizar todas esas facetas culturales. Raimundo comenzó a hacer representaciones de danzas y rituales para los turistas, después que los dueños de una agencia de viaje se lo

propusieron. Justino creó la asociación Bayaroá a partir de una necesidad – constatada por él mismo- de entendimiento y valoración por parte de los blancos de las costumbres e idiosincrasias indígenas, como por ejemplo los rituales de curación o su música. Gabriel ha encontrado en la ciudad lo que él más quería: ser un portavoz de la cultura Tkano y plasmó eso en la escritura. Muchos otros que conocí durante la investigación han encontrado en Manaus un mundo de conocimientos y oportunidades que quieren y necesitan seguir incorporando y conservando.

No tenemos el más mínimo reparo en ratificar que los agentes externos, como el empleo y la escuela, son coadyuvantes en el proceso migratorio. Son importantes en la medida que estos les dan a los indígenas el conocimiento que ellos están buscando incorporar. No obstante, el personaje principal de la historia es metafísico. Lo que se puede constatar es que es el viaje al exterior lo que se presenta como motivo de la migración. Digo viaje al exterior de acuerdo con el sistema concéntrico de parentesco que trazamos, pero también como viaje para fuera de la comunidad, hacia el otro y su cultura.

Finalmente, podemos decir que el viaje a la ciudad se justifica por la necesidad constante de incorporación del otro y de su cultura. A fin de cuentas, como ya señalara Viveiros de Castro (2015), se trata de una metafísica caníbal.

5 - CONCLUSIONES

El primer punto a ser discutido en este trabajo tiene que ver con el sistema de parentesco de los indígenas Tukano, específicamente con la relación entre consanguinidad y afinidad. Podemos decir que esta relación es opuesta, pero las dos dimensiones se completan en el sistema de parentesco. Mientras la consanguinidad se ubica en el centro del sistema concéntrico, manteniendo el proceso de alianza y afiliación, la afinidad está direccionada al exterior. La consanguinidad se construye, mientras la afinidad ocurre. Eso significa decir que son los indígenas quienes construyen la consanguinidad, a partir de alianzas matrimoniales, afiliación parental, unión con grupos afines, en un proceso de construcción de la socialidad. Sin embargo, eso depende, en gran medida, de aquello que ocurre, que ya existe por sí solo, virtualmente o materialmente, que es la afinidad con el Otro, con la alteridad.

Por tanto, la identidad, relación tan importante para los indígenas, no es algo que ocurre, sino construida a partir de la consanguinidad. No obstante, es la alteridad que constituye una forma de relación prototípica. Es por medio de la relación con el exterior que se va a crear movimiento en los círculos centrales del sistema concéntrico de parentesco. Ese exterior, que ocurre virtualmente, necesita ser aprehendido, incorporado, ocasionando alteraciones en el centro del sistema.

La historia del contacto de los Tukano, pasando principalmente por la inserción de los misioneros salesianos en la región y, por consiguiente, una mayor apertura a la civilización - que incluye el proceso migratorio hacia los centros urbanos de la región, inclusive Manaus -, seguramente ocasiona un proceso de alteración más extremado, más acentuado y más visible. Sin embargo, esta

transformación todavía obedece a reglas de un sistema que ocurre desde fuera hacia dentro.

La alteración consiste en la aprehensión de la alteridad, que está en el exterior, causando transformaciones en las bases socioculturales del grupo. Se pueden observar las alteraciones en el centro formador de los grupos Tukano por medio de las recientes transformaciones en las reglas de parentesco, principalmente en lo que se refiere a los cambios estrictos, además de formación de alianzas con otros grupos afines, diferente a lo que se idealizaba en el pasado, aparte de la inclusión del blanco como posible afín, con quien se puede formar alianzas de matrimonio.

El proceso de alteración de los indígenas Tukano del Alto Río Negro, principalmente de aquellos que están en la ciudad de Manaus, ocurre por medio de la noción de *Canibalismo Metafísico*. El Otro se incorpora materialmente o inmaterialmente y esa aprehensión ontológica rellena un espacio que, de algún modo, ya le estaba reservado. Este proceso provoca una dinámica, causando transformaciones socioculturales, pero en una sociocosmología que está, de algún modo, preparada para eso, puesto que está tan abierta y tan dinámica que sus transformaciones no ocurren de modo descontrolado. El indígena las incorpora y se transforma, pero según sus propias creencias.

Asumo que me siento atraído por la interpretación que indica que los blancos han sido tan bien recibidos por los indígenas, los sacerdotes y su religión tan fácilmente impuestos, debido a que los Tukano querían reparar un error del pasado. En el mito de la creación, el blanco, a pesar de ser un hermano pequeño joven del indígena, puesto que ha salido por último de la culebra-canoa, hizo mejores elecciones: se ha bañado en el lago de leche y ha elegido los instrumentos que le daban más poder. El blanco, por lo tanto, resultó más poderoso y esta

imagen ha influido negativamente en la imagen de los indígenas, que se tornaron inferiores.

Creo que, cuando los misioneros salesianos llegaron a la región, los indígenas ya poseían esa versión del mito. Al ver a los blancos, ofreciéndoles una transformación, una religión, un Dios, un bautismo, tuvieron la oportunidad ideal para que se redimieran del error del pasado. Inclusive, tal como se refleja en el mito, el acto de bañarse en el lago de leche puede estar relacionado con el bautismo cristiano. Es como si los blancos, por medio del bautismo, estuvieran representando aquel momento, el momento en el que obtuvieron el poder. De este modo, los indígenas, claramente, querían ser bautizados para incorporar ese poder. Aparte de su naturaleza metafísicamente canibalística, los indígenas también querían reparar la elección equivocada del inicio de la creación, aceptando a los blancos y su religión. En mi opinión, nada más explica la aceptación tan extremada de la presencia salesiana en la región. Los indígenas, además de aceptar a los sacerdotes, han estado de acuerdo con todas sus demandas e, inclusive, llegaron a quemar las Malocas, por orden de los sacerdotes. Con esa actitud, los indígenas, seguramente, creían que iban a recibir algo muy importante a cambio, para llegar al punto de derribar las Malocas y trasladarse a viviendas unifamiliares. Las Malocas eran uno de los puntos socioculturales centrales entre los nativos.

Podemos decir que el proceso de migración hacia Manaus obedece a un proceso de depredación metafísica, mejor dicho, y utilizando el termino que he elegido como el más adecuado al contexto de este trabajo, un canibalismo metafísico. Es necesario canibalizar al Otro, metafísicamente hablando, para que algo ocurra en la sociocosmología. Además de la consanguinidad, nada ocurre en

el centro del sistema de parentesco. Lo que mueve esa rueda es lo que ocurre en el exterior.

Canibalizar para mover, dinamizar, crear, construir. Ese es el movimiento fundamental de los Tukano, que se intensifica por la vida en la ciudad, pese a todas sus dificultades y todo lo que ello conlleva.

6 – FUENTES E BIBLIOGRAFÍA

FUENTES

BIZARRIA, Fernanda Moura; SOUZA, Erlan Moraes de. **Índios e Missionários Salesianos no Alto Rio Negro. Vol. 1 - Renato Athias Entrevista Pe. Casimiro Béksta**. Manaus: Iphan-AM, 2007a.

_____. **Índios e Missionários Salesianos no Alto Rio Negro. Vol. 2 - Alunos dos Internatos Salesianos do Alto Rio Negro**. Manaus: Iphan-AM, 2007b.

_____. **Índios e Missionários Salesianos no Alto Rio Negro. Vol. 3 - Geraldo Andrello entrevista Pe. Casimiro Beksta**. Manaus: Iphan-AM, 2007c.

_____. **Casimiro**. Manaus: 2008a. DVD, 30 min., Ntsc, som, color e p&b, legendado (Inglês e Espanhol).

_____. **Índios e Missionários Salesianos no Alto Rio Negro: O Prédio Antigo da Missão de Iauareté**. Manaus: Iphan-AM, 2008b.

_____. **Índios e Missionários Salesianos no Alto Rio Negro: Depoimentos sobre o contato e a conversão.** Manaus: Navi / UFAM, 2009.

_____. **Remições do Rio Negro.** Manaus: 2010. DVD, 90 min., Ntsc, som, color e p&b, legendado (Inglês e Espanhol).

Bruzzi, Alcionílio. **A Civilização Indígena do Uaupés.** 1958. Filme 16mm, 52 min., Ntsc, som, color.

PENA, Justino (et. All). **Estatuto Social da Associação de Expressão Natural do Grupo Bayaroá – AENGBA.** Manaus: Registro Civil das Pessoas Jurídicas, 2007.

REIS, Luiz Thomas. **Inspeção de Fronteiras.** 1938. Filme 16mm.

BIBLIOGRAFÍA

ANDRELLO, Geraldo. **Cidade do Índio: transformações e cotidiano em Iauaretê.** São Paulo: Editora UNESP: ISA; Rio de Janeiro: NUTI, 2006.

ARHEM, K. **Makuna Social Organization: a study in descent, alliance and the formation of corporate groups in the North-West Amazon.** Stockholm: Almqvist and Wiksell International, 1981.

_____. **From longhouse to village: structure and change in the Colombian**

Amazon. In: ARHEM, K. *Ethnographic puzzles: essays on social organization, symbolism and change.* London/New Brunswick: The Athlone Press, 2000.

ATHIAS, R. M. **Territorialidade, fronteiras e relações interétnicas na bacia do rio uaupés.** Manuscrito não Publicado. Recife: Universidade Federal de Pernambuco, 1995.

_____. **Hierarquização e Fragmentação: Análise das Relações Interétnicas no Rio Negro.** In: Parry Scott; George Zarur. (Org.). *Identidade, Fragmentação e Diversidade na América Latina.* 1a. ed. Recife: Editora Universitária, 2003, v. , p. 87-110.

_____. **Ethnic Diversity, Indigenous Rights and Public Policies in Brazil.** Institute for Social Justice - Ford Foundation International Fellowships Program: Oaxaca, Mexico, 2004.

_____. **Pueblos Indígenas del Rio Negro. Mito, Poder y Conflicto en las Prácticas Asociativas.** In: Angel B. Espina Barrio. (Org.). *Conflicto y Cooperación.* 1a ed. Salamanca: Imprenta Provincial/Diputación de Salamanca, 2005.

_____. **A Noção de Identidade Étnica na Antropologia Brasileira: De Roquette Pinto à Roberto Cardoso de Oliveira.** Recife: Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal de Pernambuco, 2006.

_____. **Kumuá, baiároá e yaís: Os especialistas da cura entre os índios do rio Uaupés-Am.** Somanlu, ano 7, n. 1, jan./jun. 2007.

_____. **Mobilidade, Clãs e Alianças entre os Hupdah do Alto Rio Negro.** In: *Alfredo Wagner Berno de Almeida. (Org.). Mobilizações Étnicas e Transformações Sociais no Rio Negro. Manaus: UEA - Edições, 2010, v. 1, p. 274-299.*

_____. **Curt Nimuendajú and the Photographs of the Rio Negro Indians.** In *Tipití: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America: Vol. 12: Iss. 2, Article 10, 139-150, 2014.*

BARTH, F. (1998) **Grupos Étnicos e Suas Fronteiras.** In: *POUTIGNAT, P. Teorias da Etnicidade. Seguindo de Grupos Étnicos e Suas Fronteiras de Fredrik Barth. São Paulo: Fundação Editora da Unesp, 1998.*

BAYARU, Tõrãmu (Wenceslau Sampaio Galvão)., YE ÑI, Guahari (Raimundo Castro Galvão). **Livro dos Antigos Desana - Guahari Diputiro Porã.** São Gabriel da Cachoeira: FOIRN: Comunidade do Pato no Médio Rio Papuri, AM: ONIMRO, 2004.

BÉKSTA, C. **A maloca tukano-desana e seu simbolismo.** Manaus: Secretaria de Estado da Educação e Cultura, 1988.

BERNAL, Roberto Jaramillo. **Índios Urbanos:** processo de reconformação das identidades étnicas indígenas em Manaus. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas/Faculdade Salesiana Dom Bosco, 2009

BONTE, P.; IZARD, M. **Diccionario Akal de Etnología y Antropología.** Madrid: Ediciones Akal, 2005.

BRUZZI, Alcionílio. **A civilização indígena do Uaupés**. Roma: LAS, 1977 [1949].

CABALZAR, A. **Filhos da Cobra de Pedra: organização social e trajetórias tuyuka no rio Tiquié (noroeste amazônico)**. São Paulo: Editora UNESP: ISA; Rio de Janeiro: NuTI, 2009.

CABALZAR, A., RICARDO, C. A. (Ed.) **Povos Indígenas do Alto e Médio Rio Negro**. São Paulo: ISA/FOIRN, 1998.

CHERNELA, Janet. **The Wanano Indians of the Brazilian Amazon: A Sense of Space**. Austin: University of Texas Press, 1993.

CLIFFORD, J.; MARCUS, G. (org.) **Writing Culture: the poetics and politics of ethnography**. Berkeley: University of California Press, 1986.

FARAGE, Nádia. **As muralhas dos sertões: os povos indígenas do Rio Branco e a colonização**. São Paulo: Paz e Terra/Anpocs, 1991.

FERNANDEZ DE ROTA, J. A. (Ed.) **Etnicidad y Violencia**. La Coruña: Universidade da Coruña, Servicio de Publicaciones, 1994.

_____. **Nacionalismo, Cultura y Tradición.** Barcelona: Anthropos Editorial, 2005.

GALVÃO, E. **Aculturação Indígena no Alto Rio Negro.** In: *Encontro de Sociedades: índios e brancos no Brasil.* Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979, p. 135-92.

GENTIL, Gabriel dos Santos. **Povo Tukano: cultura, história e valores.** Manaus: EDUA, 2005.

GEERTZ, C. **A Interpretação das Culturas.** Rio de Janeiro: LTC, 1989.

GOLDMAN, Irving. **The Cubeo. Indians of the Northwest Amazon.** Urbana: University of Illinois Press, 1963.

GOW, P. **Of Mixed Blood: kinship and history in peruvian Amazonia.** Oxford: Clarendon Press, 1991.

_____. **Ex-Cocama: Identidades em transformação na Amazônia peruana.** MANA: Estudos de Antropologia Social, v. 9, n.1, p. 57-79, 2003.

HUGH-JONES, C. **From the milk river: spatial and temporal processes in Northwest Amazonia.** Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

HUGH-JONES, S. **The Palm and the Pleiades: initiation and cosmology in Northwest Amazonia.** Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

_____. **The Gun and the Bow: myths of white men and Indians.** *L'Homme*, v. 106-107, p. 138-55, 1988.

_____. **Clear descent or ambiguous houses? A re-examination of Tukanoan social organization.** *L'Homme*, v. 126-128, XXXIII (2-4), p. 95-120, 1993.

_____. **Inside-out and back-to-front: the androgynous house in Northwest Amazonia.** In: CARSTEN, J., HUGH-JONES, S. (eds.). *About the house. Lévi-Strauss and Beyond*, p. 226-52. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

IZARD, M. (2005) **Método Etnográfico.** Verbete. In: BONTE, P.; IZARD, M. *Diccionario Akal de Etnología y Antropología.* Madrid: Ediciones Akal, 2005.

JACKSON, Jean. **The Fish People. Linguistic exogamy and Tukanoan identity in Northwest Amazonia.** Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

KOCH-GRÜNBERG, Theodor. **Dois anos entre os indígenas. Viagens no noroeste do Brasil (1903-1905).** Manaus: Universidade Federal do Amazonas/Faculdade Salesiana Dom Bosco, 2005 [1909].

LAPLANCHE, Jean. **Vocabulário da Psicanálise.** São Paulo: Martins Fontes, 1992.

LASMAR, C. **De Volta ao Lago de Leite: gênero e transformação no Alto Rio Negro.** São Paulo: Editora Unesp: ISA; Rio de Janeiro: NUTI, 2005.

LÉVI-STRAUSS, C. **Histoire de Lynx**. Paris: Plon, 1991.

MASSA, P. **Pelo Rio Mar: missões salesianas do Amazonas**. Rio de Janeiro: Estabel. de Artes Graphics C. Mendes Junior, 1933.

MEIRA, Márcio. **Índios e Brancos nas Águas Pretas. Histórias do Rio Negro**. Manaus: Seminário Povos Indígenas do Rio Negro: Terra e Cultura, UFAM/FOIRN, 1997.

NIMUENDAJÚ, C. **Reconhecimento dos rios Içána, Ayarí e Uaupés**. In: Journal de la Société des Américanistes. Tome 39, 1950. pp. 125-182.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **O Índio e o Mundo dos Brancos**. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1972.

PAULA, Nilton Cezar. **A ação missionária do catolicismo e os povos indígenas do Rio Negro: evangelização X autodeterminação e sobrevivência cultural**. Dissertação de Mestrado. Recife: UFPE, 2005.

POUTIGNAT, P. **Teorias da Etnicidade. Seguido de Grupos Étnicos e Suas Fronteiras de Fredrik Barth**. São Paulo: Fundação Editora da Unesp, 1998.

REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo. **Amazonian Cosmos: the sexual and religious symbolism of the Tukano indians**. Chicago: The University of Chicago Press, 1971.

_____. **Yuruparí: studies of an Amazonian foundation myth.** Cambridge: Harvard University Press, 1996.

RIBEIRO, Darcy. **Os índios e a civilização – a integração das populações indígenas no Brasil moderno.** Petrópolis, Brasil : Editora Vozes, 1996.

RIBEIRO, Berta G. **Os Índios das Águas Pretas: modo de produção e equipamento produtivo.** São Paulo: Companhia das Letras, Editora da Universidade de São Paulo, 1995.

SAHLINS, M. **Hiistorical metaphors and mythical realities.** Ann Arbor: Univ. of Michigan, 1981.

_____. **O Pessimismo Sentimental e a Experiência Etnográfica: por que a cultura não é um objeto em vias de extinção (parte I).** *Mana: Estudos de Antropologia Social*, v. 3, n. 1, p. 41-73, 1997.

SORANZ, G. **UM FILME SOBRE O QUÊ? Reassemblage: o filme e o caderno de campo.** XXIII Encontro Annual da Compós. Universidade Federal do Pará, 2014.

STRADELLI, Ermanno. **Lendas e notas de viagem: a Amazônia de Ermanno Stradelli.** São Paulo: Martins, 2009.

VIVEIROS DE CASTRO, E. **Alguns Aspectos da Afinidade no Dravidianato Amazônico.** In: *CARNEIRO DA CUNHA, M., VIVEIROS DE CASTRO, E. Amazônia:*

etnologia e história indígena. São Paulo: Núcleo de História Indígena e do Indigenismo da USP: FAPESP, 1993.

_____. **Os Pronomes Cosmológicos e o Perspectivismo Ameríndio.** *Mana*, v. 2, n.2, p. 115-144. Rio de Janeiro: UFRJ, 1996.

_____. **GUT feelings about Amazonia: potential affinity and the construction of sociality.** *In L. Rival & N. Whitehead (eds.) Beyond the visible and the material: the amerindianization of society in the work of Peter Rivière .Oxford: Oxford University Press, 2001.*

_____. **A Inconstância da Alma Selvagem - e outros ensaios de antropologia.** São Paulo: Cosac Naify, 2002.

_____. **O Nativo Relativo.** *Mana*, v.8, n.1. Rio de Janeiro: UFRJ, 2002a.

_____. **O Problema da Afinidade na Amazônia.** *In: VIVEIROS DE CASTRO, E. A Inconstância da Alma Selvagem - e outros ensaios de antropologia. São Paulo: Cosac Naify, 2002b.*

_____. **O Mármore e a Murta: sobre a inconstância da alma selvagem.** *In: VIVEIROS DE CASTRO, E. A Inconstância da Alma Selvagem - e outros ensaios de antropologia. São Paulo: Cosac Naify, 2002c.*

_____. **Perspectivismo e multinaturalismo na América Indígena.** *In: VIVEIROS DE CASTRO, E. A Inconstância da Alma Selvagem - e outros ensaios de*

antropologia. São Paulo: Cosac Naify, 2002d.

_____. **Atualização e contra-efetuação do virtual: o processo do parentesco**
. In: *VIVEIROS DE CASTRO, E. A Inconstância da Alma Selvagem - e outros ensaios de antropologia. São Paulo: Cosac Naify, 2002e.*

_____. (Et. Al). **TRANSFORMAÇÕES INDÍGENAS: os regimes de subjetivação ameríndios à prova da história.** Projeto Pronex. Rio de Janeiro: NUTI/Museo Nacional, UFRJ, 2003.

_____. **Metafísicas Canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural.** São Paulo: Cosac Naify, 2015.

WAGNER, Roy. **A Invenção da Cultura.** São Paulo: Cosac e Naify, 2010.

WRIGHT, Robin M. **Uma conspiração contra os civilizados: História, política e ideologias dos movimentos milenaristas dos Aruak e Tukano do Noroeste Amazônico.** Anuário Antropológico, v. 89, p. 191-234, 1989.

_____. **História indígena do Noroeste da Amazônia: hipóteses, questões e perspectivas.** In: *CARNEIRO DA CUNHA, M. (org.). História dos Índios no Brasil. São Paulo: Fapesp/Companhia das Letras/SMC, 1992.*

_____. **História Indígena e do Indigenismo no Alto Rio Negro.** Campinas, SP: Mercado de Letras; São Paulo: Instituto Socioambiental - ISA, 2005.