



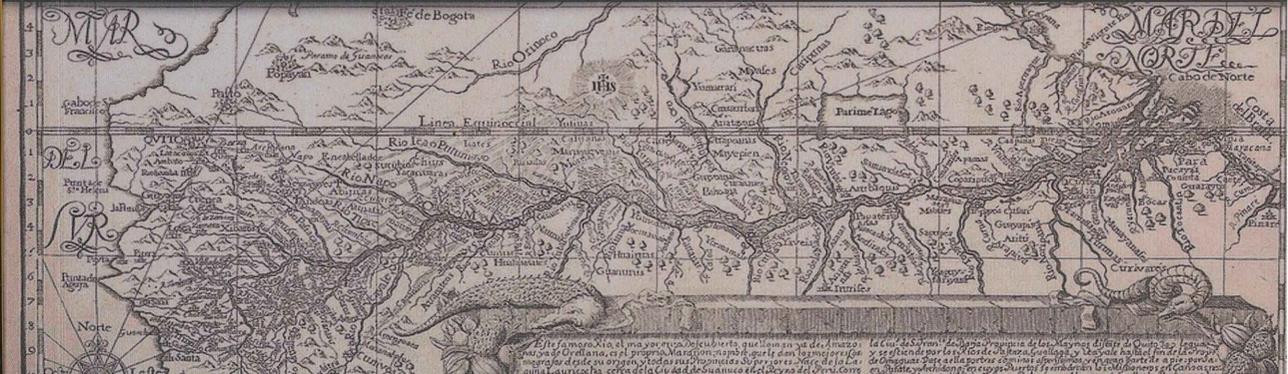
Jean-Pierre Chaumeil,
Óscar Espinosa de Rivero &

Capítulo 7

actes



Por donde hay
soplo



Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2011-13227
Ley 26905 - Biblioteca Nacional del Perú
ISBN: 978-9972-623-71-4

Derechos de la primera edición, noviembre de 2011

© Instituto Francés de Estudios Andinos, UMIFRE 17, CNRS/MAEE
Av. Arequipa 4595, Lima 18 - Perú
Teléf.: (51 1) 447 60 70 Fax: (51 1) 445 76 50
E-mail: postmaster@ifea.org.pe
Pág. Web: <http://www.ifeanet.org>

Este volumen corresponde al **tomo 29** de la colección **Actes & Mémoires de l'Institut Français d'Études Andines** (ISSN 1816-1278)

© Fondo Editorial, Pontificia Universidad Católica del Perú
Avenida Universitaria 1801, Lima 32
Telf.: (51-1) 626-2650
correo-e: feditor@pucp.edu.pe

© Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP)
Av. González Prada 626 Lima 17 Perú
Teléfonos: 01-461 5223 / 460 0763,
Fax: 01-463 8846
Email: caaapdirec@caaap.org.pe
Pág. Web: www.caaap.org.pe

© Centre «Enseignement et Recherche en Ethnologie Amérindienne» du
Laboratoire d'Ethnologie et de Sociologie Comparative (EREA-LESC)
UMR 7186 CNRS-Université Paris Ouest
7 rue Guy Moquet
94801 Villejuif Cédex - Francia
Teléf.: 00 33 (0)1 49 58 35 25 / 35 27
erea@vjf.cnrs.fr
Pág. Web: <http://www.vjf.cnrs.fr/erea/>

Imprenta Tarea Asociación Gráfica Educativa
Pasaje María Auxiliadora 156 - Breña

Foto de la carátula: Museo Etnográfico José Pío Aza

Composición de la carátula: Anne-Marie Brougère & Jean-Pierre Chaumeil a partir de una idea original de Mike Colléaux & Céline Valadeau

Cuidado de la edición: Anne-Marie Brougère

SEGUNDO INTERLUDIO: ENTRE EL PASADO Y EL FUTURO

Mil años de transformación La cultura de la tradición entre los kuikuro del Alto Xingú*

Carlos Fausto

Hace poco más de diez años fui invitado a visitar la aldea kuikuro en el Parque Indígena del Xingú. En un viaje breve de dos semanas, tuve oportunidad de asistir a un ritual «tradicional» de clarinetes y a un *kwaryp* mediático en homenaje al famoso indigenista Claudio Villas-Boas, que tuvo lugar en la aldea Kamayurá y fue presenciado, entre otros invitados, por canales de televisión, periodistas, políticos, y funcionarios de gobierno. Las aeronaves subían y bajaban, mientras el gran Buffalo de la Fuerza Aérea Brasileira aguardaba el final de la fiesta para retornar a su base. Para alguien que, como

●

* Mi investigación entre los kuikuro es financiada por FAPERJ y CNPQ, y se inscribe en un proyecto más amplio de documentación ejecutado con Bruna Franchetto por *Documenta Kuikuro* (DKK) del *Museu Nacional*, en conjunto con la *Associação Indígena Kuikuro do Alto Xingú*, y *Vídeo nas Aldeias do Museu do Índio* (FUNAI). El proyecto está apoyado por el *Programa Demonstrativo para Povos Indígenas* (PDPI-MMA), Petrobrás Cultural, y Ministerio de Cultura. Este texto se vio enriquecido con observaciones de Aparecida Vilaça, José Antonio Kelly, Luana Almeida, y Mutuá Mehinaku, como también con los comentarios de Anne-Christine Taylor, Roberto Pineda y Philippe Erikson durante el coloquio. La traducción al castellano estuvo a cargo de Julieta Quirós. Finalmente, agradezco a todos los kuikuro, a través del jefe Afukaká, por nuestra cooperación de una década. Agradezco también el *Museu do Índio* por haber prestado la foto de Cândido Mariano da Silva Rondon y a Carlos Augusto Freire por las informaciones relativas a dicha foto.

yo, había trabajado en un área aislada de la selva amazónica, donde el único transporte era un barco de la *Fundação Nacional dos Índios* (FUNAI) que realizaba un viaje mensual, la impresión era la de estar en un concurrido aeropuerto internacional. Aproveché el aventón, subí en el Buffalo y partí.

Dos años después desembarqué en la aldea kuikuro de Ipatse, esta vez con recursos de investigación y la idea de llevar a cabo un proyecto comparativo. En el lapso de tiempo transcurrido, sin embargo, los kuikuro habían elaborado otro proyecto para mí: querían que documentara todos sus rituales para — como me dijeron en esa oportunidad— «guardar nuestra cultura» (*tisügühütu ongitelü*)¹. El foco residía especialmente en los cantos. En el Alto Xingú hay una quincena de rituales, cuya ejecución depende del conocimiento de canciones vocales e instrumentales. Algunos conjuntos musicales son tan extensos que requieren décadas para aprenderlos. Este saber musical es prerrogativa de los «maestros de canto» (*eginhoto*), y su transmisión solo se efectúa mediante pagos sustantivos en bienes de lujo nativos, y hoy en día, también en mercancías.

La percepción de los más ancianos de la aldea era que los jóvenes ya no tenían interés en aprender los cantos, de modo que, de no ser grabados, éstos quedarían condenados al olvido. De hecho, dos rituales xinguanos ya habían desaparecido, y algunos pueblos xinguanos hoy ya no poseen, como dicen los kuikuro, «todos sus cantos verdaderos». En aquella época, la imagen de pérdida había cristalizado en la figura de los bakairi. Los bakairi son un pueblo de lengua karib que formó parte del sistema xinguanos hasta inicios del siglo XX, cuando los funcionarios del Servicio de Protección a los Indios (SPI) lograron, a través de sus regalos, desarraigarlos del complejo regional².

Hasta el momento de la llegada de los hermanos Villas-Boas, en la década de 1940, los xinguanos emprendían largos viajes para conseguir herramientas en el Puesto Simões Lopes del SPI, lugar que los bakairi, atraídos por esos objetos, habían pasado a habitar. El hecho de que los bakairi vivieran con los *kagaiha* —esto es, con los no indígenas— no parece haber estimulado la imaginación xinguanas³. Los bakairi no llegaron a representar una imagen



¹ Para un análisis de la relación entre comunidad indígena y investigadores en el proceso de documentación, ver Franchetto (2008).

² Sobre los bakairi, véase Picchi (2000), de Barros (2003) y Collet (2007).

³ Utilizaré aquí «blanco» para designar a todas las personas no indígenas. Los kuikuro utilizan, como veremos, dos términos para referirse a esas personas: *kagaiha* (una deformación del término

reguladora de futuro. Aunque algunos individuos han vivido allí por algún tiempo, pasar a ser «indio del SPI» no parece haber sido una posibilidad seriamente vislumbrada por los xinguanos. Además, en los años cuarenta, con la llegada de la expedición Roncador-Xingú, el puesto de los bakairi dejó de tener importancia estratégica: con la presencia de los Villas-Boas una fuente más directa de mercancías se instalaría pronto en la región.

Aún así, cincuenta años después, los kuikuro han decidido reanudar el viaje —esta vez por tierra y en ómnibus—, con el propósito de visitar a los bakairi. A pesar de que esa visita tuvo lugar más de diez años antes de mi primer viaje de investigación, todavía producía efectos contundentes en la autopercepción kuikuro cuando yo llegaba a la aldea. Recuerdo al jefe Afukaká dando discursos en la plaza, refiriéndose a aquello que los abatía y que yo, jocosamente, en

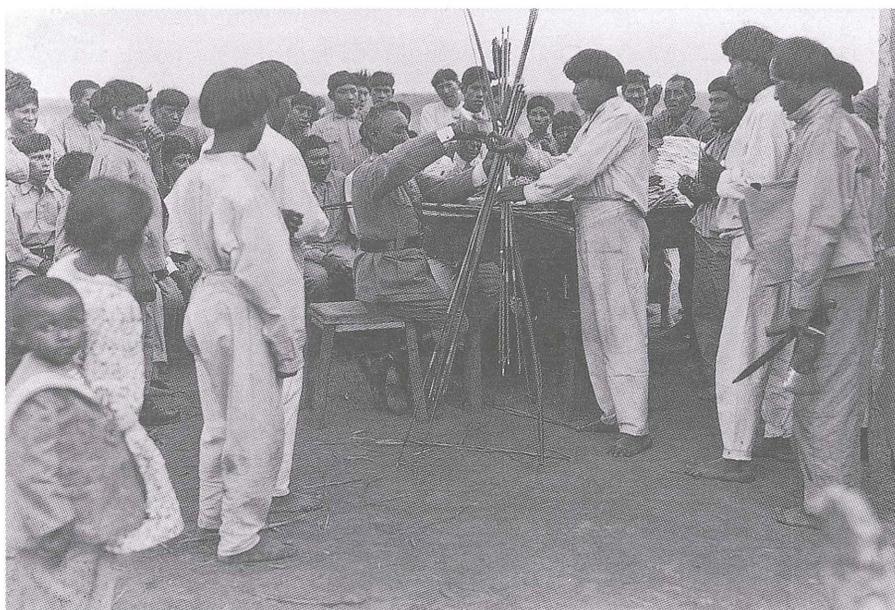


Figura 1 – Rondon distribuye regalos a los indios xinguanos durante su visita al Puesto Indígena Simões Lopes en agosto de 1930

Archivo del *Museu do Índios*, Funai, Brasil

● clásico tupi *karaĩba*) e *itseke* (una categoría que define a los no humanos dotados de comunicación, intención y capacidad de acción) (Fausto, en prensa). Al contrario de lo que ocurre en ciertas áreas de la América Latina, en el contexto centro-brasileño no hay varias categorías que se aplican a no indígenas tales como gringo, criollo, cholo, etc.

aquel momento llamé proceso de «bakairización» (vivíamos entonces la «balkanización» de Europa). Los adultos reprendían a los jóvenes diciéndoles que su destino era tornarse «bakairi». En esa época, la culpa siempre recaía en los jóvenes «que tenían vergüenza de andar desnudos», «que ya no querían danzar», «que solo pensaban en noviar», y cosas así. El recuerdo más vívido que guardaban de aquella visita a los bakairi era el de una anciana bakairi que habría estallado en llantos al escucharlos danzar Tauarauaná, un ritual que, olvidado por los bakairi, aún hoy es llevado a cabo en áreas del Xingú, tal y como fue descrito por von den Steinen en 1887⁴.

Así, en los años noventa, los bakairi habían pasado a representar, para los kuikuro, un destino no deseado: eran quienes habían perdido sus cantos. «Convertirse en bakairi» no solo significaba perder algo, sino también quedar prisionero en un limbo: ni ser verdaderamente *kagaiha* (pues continuaban siendo pobres), ni ser enteramente indios (pues no tenían más «cultura»). A los ojos kuikuro, los bakairi habían perdido sus cantos y sus fiestas sin pasar a dominar la tecnología y el dinero. En una palabra, para usar una expresión corriente del portugués hablado en la aldea, se habían vuelto «peones»⁵.



Figura 2 – Carlos Fausto, Aritana Yawalapiti y Afukaká Kuikuro tomando café en Nueva York
Foto Sandra Wellington, 2000

⁴ *Nduhe* es el término kuikuro para designar el ritual más conocido por su nombre en la literatura especializada por su nombre kamayurá Tauarauaná. *Nduhe* es también el término genérico para «fiestas».

⁵ «Peón» es la traducción de los kuikuro a la noción de *talokito*, término que designa cosas y personas sin valor, por oposición a los *anetão* (pl. de *anetiü*), los jefes. El término está formado por la sufijación del nominalizador *-to* a *taloki*, expresión que significa «porque sí», «sin motivo». La traducción kuikuro se basa en la oposición local entre «estanciero» y «peón», y no guarda ninguna relación con las formas tradicionales de trabajo servil características de la Amazonía, como la economía del caucho, por ejemplo.

En el año 2000, desayuné con el jefe Afukaká en un lugar improbable: Nueva York. Yo iba a dar una conferencia, él volvía de una serie de visitas a reservas indígenas en Canadá y Estados Unidos. Como resultado de ese viaje, una nueva imagen de futuro había adquirido preeminencia para él: el inmenso y lujoso casino de los pequot, un pueblo indígena de Nueva Inglaterra⁶. El imponente *resort* —con casino, museo, *spa*, campo de golf y empleados no indígenas— era la imagen de una verdadera transformación socio cósmica: los pequot habían adquirido dominio sobre una tecnología de la que los indios habían sido privados en el origen de los tiempos. En la mitología kuikuro, podemos encontrar el clásico tema de la mala elección (Lévi-Strauss, 1964), que explica la inferioridad tecnológica de los indios (y algunas veces, en ese mismo movimiento, su superioridad moral): el héroe cultural Ahinhuká exhibe tres objetos ante los ancestros de los «blancos» (*kagaiha*), de los «indios bravos» (*ngikogo*), y de los xinguanos (*kuge*), y les pide que elijan; el xinguanos escoge el arco y flecha; el indio bravo, el garrote; y el blanco la escopeta. El casino pequot representaba, precisamente, la inversión de esa historia, una posibilidad que, como sabemos, fue vislumbrada por varios movimientos «proféticos» amerindios.

El casino pequot simbolizaba, también, el control sobre el dinero, cuya principal característica —la de poder convertirse en cualquier objeto o servicio— había sido rápidamente comprendida por los kuikuro en homología con su sistema nativo, que prevé pagos por bienes y servicios, utilizando inclusive ciertos patrones de medida como collares y cintos de caracol, que son una especialidad artesanal de los pueblos karib de la región, entre ellos los propios kuikuro⁷.

●
⁶ El *Mashantucket Pequot Casino*, llamado *Foxwoods*, había abierto sus puertas en 1992, y a mediados de la década ya contaba con un rendimiento bruto anual de cerca de mil millones de dólares, representando 1/5 de la facturación de los casinos indígenas en los Estados Unidos. Era, así, el mayor contribuyente privado del estado de Connecticut y, con más de 11 mil empleados, el quinto mayor empleador (Bodinger de Uriarte, 2003: 560).

⁷ No deja de ser curioso que una de las explicaciones para la masacre de Mystic Fort, ocurrida en 1637 durante la «Guerra Pequot», haya sido el interés de los colonos ingleses por controlar áreas de producción de *wampum*, objeto hecho de cuentas de caracoles que sirvió como moneda en las colonias de la Nueva Inglaterra (Cave, 1996). Por una de esas coincidencias poéticas, el casino pequot, que hoy ofrece *wampum rewards*, se transformó en una utopía de inversión de la asimetría indios/blancos para un pueblo amazónico, los kuikuro, cuya especialidad es, precisamente, la producción de cintos y collares de caracol.



Figura 3 - Afukaká y Aritana observando el símbolo pequot, «the fox people»
Archivo Afukaká Kuikuro, 2000

Sin embargo, la imagen pequot del dominio del dinero y la tecnología venía acompañada, al igual que en el caso Bakairi, del fantasma de la «pérdida de la cultura»⁸. El jefe Afukaká retornó de su viaje con la sensación de que debía tomar una decisión categórica. Criado en un mundo en el que los cantos eran de vital importancia, Afukaká se angustiaba con la posibilidad de que dejaran de existir. Pero si la pérdida era inevitable: ¿no sería mejor volverse «blanco» de una vez? Afukaká convocó una reunión en la plaza, y decretó el fin de la educación bilingüe, pues deberían aprender portugués de verdad, deberían estudiar en universidades, buscar acceso a aquello que es el secreto de los blancos y así, quien sabe, «hacerse pequot».

Los profesores indígenas, formados en el modelo de la «educación escolar diferenciada, específica, intercultural y bilingüe», de acuerdo a las Directrices del Ministerio de Educación (1994), se opusieron a la iniciativa, argumentando a favor de una vía intermedia. Al fin de cuentas, si los pequot ya no tenían

●
⁸ Los pequot son uno de los varios pueblos norteamericanos considerados extintos antes de tiempo. A inicio de los años 1970, solamente había dos mujeres ancianas viviendo permanentemente en la Reserva. El gobierno estadual aguardaba a que murieran para transformar el territorio indígena en un parque. Cuando eso sucedió, el nieto de una de las mujeres abandonó su empleo y retornó a la reserva, reconstruyendo, a partir de ahí, una comunidad identificada como pequot. La cultura y la lengua, sin embargo, estaban irremediamente perdidas (Bodinger de Uriarte, 2003; 2007).

«cultura», ellos, kuikuro, todavía estaban «sosteniendo» (*ihetagiü*) la propia⁹. Los pequot, después de haber perdido lengua y cultura, habían construido un museo moderno y un centro de investigación¹⁰. Quién sabe si ellos no podrían hacer lo mismo, inclusive antes de perder la cultura.

El museo y las transformaciones que podrían producir la inversión de la asimetría blancos e indios, quedaron asociados en la visión del jefe Afukaká. Yo, como sujeto (en el doble sentido, de agente y vasallo), me vi así enredado en la tarea de «guardar la cultura» kuikuro.

1. El olor de los blancos

Normalmente, la relación reflexiva con la propia «tradición» es vista como señal de ruptura: ella solo aparecería allí cuando las convenciones dejan de ser *taken for granted* y se abre, entonces, un campo de elecciones posibles para los individuos y las colectividades. Como decía Eric Weil:

«por el simple hecho de *decidir* seguir las tradiciones de nuestros padres, estamos siendo infieles a ellas» (1971: 13).

Debe ocurrir, por tanto, una fractura previa, que hace que la tradición sea vista desde afuera y, así, «representada como ‘cultura’ y estetizada» (Babadzan, 2000: 135). Nuestra pregunta es saber cómo este proceso viene dándose en el Alto Xingú, en particular entre los kuikuro, y qué es aquello que los kuikuro están diciendo cuando hablan de «cultura».

Vimos que, a inicios de los años 2000, los ancianos solían atribuir a los jóvenes la responsabilidad de la pérdida de «cultura». Los cambios que venían teniendo lugar eran estabilizados bajo la forma de conflicto generacional: los jóvenes no querían saber nada de todo aquello que hiciera la grandeza y el prestigio de sus padres —y eran reprendidos por eso—. Sospecho, no obstante, que esto siempre ha sido así: un pasado idealizado siempre sirvió a

⁹ Uso aquí la expresión «sostener», en lugar de «conservar» la cultura, para aproximarme al doble sentido que encierra el término kuikuro: por un lado, «asir con las manos, agarrar», y por otro «resistir, aguantar». «Sostener» la cultura equivale a «conservarla» en este doble movimiento: sujetándola y resistiendo su pérdida.

¹⁰ *The Mashantucket Pequot Museum and Research Center* fue inaugurado en 1998 y en su sitio web es definido como «a new state-of-the-art, tribally owned-and-operated complex [that] brings to life the story of the Mashantucket Pequot Tribal Nation» (www.pequotmuseum.org). Véase Erikson (1999).

«cultura», ellos, kuikuro, todavía estaban «sosteniendo» (*ihetagiü*) la propia⁹. Los pequot, después de haber perdido lengua y cultura, habían construido un museo moderno y un centro de investigación¹⁰. Quién sabe si ellos no podrían hacer lo mismo, inclusive antes de perder la cultura.

El museo y las transformaciones que podrían producir la inversión de la asimetría blancos e indios, quedaron asociados en la visión del jefe Afukaká. Y yo, como sujeto (en el doble sentido, de agente y vasallo), me vi así enredado en la tarea de «guardar la cultura» kuikuro.

1. El olor de los blancos

Normalmente, la relación reflexiva con la propia «tradición» es vista como señal de ruptura: ella solo aparecería allí cuando las convenciones dejan de ser *taken for granted* y se abre, entonces, un campo de elecciones posibles para los individuos y las colectividades. Como decía Eric Weil:

«por el simple hecho de *decidir* seguir las tradiciones de nuestros padres, estamos siendo infieles a ellas» (1971: 13).

Debe ocurrir, por tanto, una fractura previa, que hace que la tradición sea vista desde afuera y, así, «representada como ‘cultura’ y estetizada» (Babadzan, 2000: 135). Nuestra pregunta es saber cómo este proceso viene dándose en el Alto Xingú, en particular entre los kuikuro, y qué es aquello que los kuikuro están diciendo cuando hablan de «cultura».

Vimos que, a inicios de los años 2000, los ancianos solían atribuir a los jóvenes la responsabilidad de la pérdida de «cultura». Los cambios que venían teniendo lugar eran estabilizados bajo la forma de conflicto generacional: los jóvenes no querían saber nada de todo aquello que hiciera la grandeza y el prestigio de sus padres —y eran reprendidos por eso—. Sospecho, no obstante, que esto siempre ha sido así: un pasado idealizado siempre sirvió a

⁹ Uso aquí la expresión «sostener», en lugar de «conservar» la cultura, para aproximarme al doble sentido que encierra el término kuikuro: por un lado, «asir con las manos, agarrar», y por otro «resistir, aguantar». «Sostener» la cultura equivale a «conservarla» en este doble movimiento: sujetándola y resistiendo su pérdida.

¹⁰ *The Mashantucket Pequot Museum and Research Center* fue inaugurado en 1998 y en su sitio web es definido como «a new state-of-the-art, tribally owned-and-operated complex [that] brings to life the story of the Mashantucket Pequot Tribal Nation» (www.pequotmuseum.org). Véase Erikson (1999).

los *kuikuro* como método pedagógico para crear una imagen de futuro ante los jóvenes¹¹.

Aún así, este modelo de conflicto intergeneracional pronto dejaría de ser hegemónico en la comprensión de lo que estaba sucediendo. La agencia de los jóvenes dejó de ocupar ese lugar protagónico y fue sustituida por el poder de seducción del mundo de los blancos. Una de las razones que explican este cambio es el inicio, en el año 2000, del contrato firmado con un centro de recreación ubicado en el Estado de São Paulo, a 70 km de la capital, donde los *kuikuro* pasaron a realizar espectáculos durante todo el mes de abril. El contrato amplió el abanico de personas con acceso al mundo exterior del Parque Indígena, lo cual tuvo consecuencias significativas sobre el aprendizaje del portugués y de las «costumbres de los blancos» (*kagaihá ügühütu*). Ancianos, mujeres y niños, que conocían muy poco del mundo fuera de los límites del Parque, pasaron a vivir en experiencia propia aquello que los hombres adultos narraban al retornar de sus viajes. Además, todos los que viajaban empezaron a ganar su propio dinero y a comprar mercancías¹².

Tuvo lugar, así, una proliferación de objetos no indígenas, antes concentrados en unas pocas casas. En 1998, por ejemplo, había un único televisor en la aldea; hoy hay cerca de diez. Los equipos de música, que estuvieron de moda hace cinco años, ya fueron reemplazados por DVDs y MP3. De unas pocas bicicletas se pasó a un centenar, además de motos. También fueron adquiridos vehículos colectivos: un tractor, un camión, una camioneta pick-up, barcos de aluminio, media docena de motores de popa. Esto sin contar los objetos de uso más personal, como ropas y ornamentos. El ingreso masivo de televisores ha tenido un fuerte impacto, ya que ha llevado un nuevo universo de imágenes directamente adentro de las casas. Al principio, los televisores eran monopolizados por los jefes, y se veían casi exclusivamente noticieros y

●
¹¹ Recuerdo a los jóvenes luchadores siendo duramente reprendidos por los jefes después de una fiesta intertribal en la que habían sido derrotados: una vergüenza para toda la comunidad, evidenciando que los muchachos no entrenaban lo suficiente, no se levantaban temprano, no se escarificaban debidamente, y noviabán más de lo que deberían. Algunos años después, trabajando en el archivo fotográfico del *Museu do Índio*, encontramos una serie de fotos de lucha. Uno de los jóvenes *kuikuro* me miró y me dijo con ironía: «Ahora vamos a ver si los antiguos eran realmente tan fuertes».

¹² El centro de recreación se llama Toca da Raposa y está localizado en el municipio de Jujuitiba (<http://www.tocadaraposa.com.br/>). Los *Kuikuro* no reciben pago por los espectáculos pero tienen la posibilidad de vender las artesanías que producen, facturando entre 40 y 50 mil reales durante la estadía.

partidos de fútbol. Pero al generalizarse, el público y la programación se han ampliado, y hoy no es poco corriente ver una casa llena de niños mirando el programa de la tarde o algún dibujo animado. Internet debutó en la aldea en 2007, junto con la inauguración de un centro de documentación que construimos allí. Hoy en día, algunos jóvenes tienen sus propios *notebooks*, y muchos utilizan, casi diariamente, messenger, webmail o skype, además de tener páginas en sitios de redes sociales como Orkut o Facebook. Desde la fundación de la Asociación Indígena Kuikuro del Alto Xingú en el año 2002, varios proyectos culturales han sido aprobados bajo mi coordinación, y la «lógica del proyecto» ha pasado a regir la vida de buena parte de los jóvenes, como también a participar de la de los más viejos.

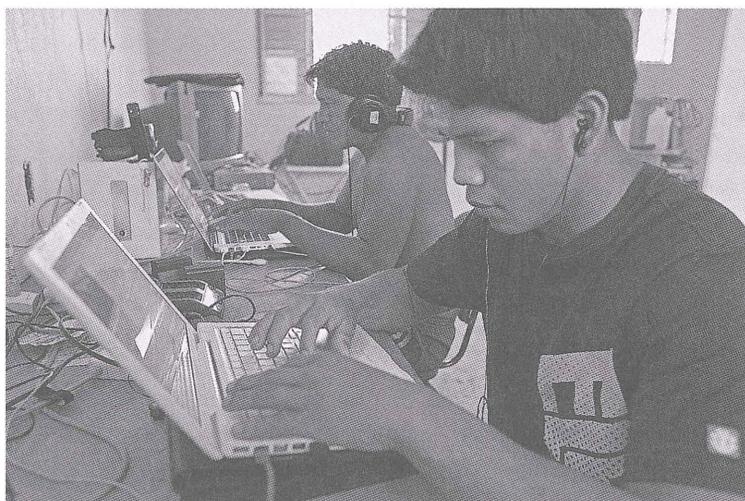


Figura 4 – Agauá y Jamalú transcriben y traducen relatos en el Centro de Documentación de la aldea kuikuro

Foto Vincent Carelli, 2010

En los últimos diez años también se ha multiplicado el número de asalariados: profesores, agentes sanitarios, agentes de salud dental, agentes ambientales, auxiliares de servicios generales, entre otros¹³. Asalariarse se ha vuelto uno de los objetivos perseguidos por muchos jóvenes que se dedican, diariamente, al aprendizaje de la lectura y la escritura en la escuela de la aldea; como



¹³ Actualmente hay cinco profesores, un secretario, dos auxiliares de servicios generales, un agente de salud y un agente ambiental asalariados en la aldea de Ipatse, sin contar las innumerables jubilaciones rurales.

consecuencia, poco tiempo les resta para las actividades que antaño les otorgaban respetabilidad. La propia reclusión masculina cae poco a poco en desuso: su duración y rigor disminuyeron, y actualmente ir a la escuela forma parte de las actividades del recluso. Los cambios son menos visibles entre las mujeres, que continúan respetando la larga reclusión posmenárquica. Aún así, ellas participan activamente de las transformaciones y, a veces, exigen la aceptación de nuevas prácticas, como ocurrió recientemente cuando una joven soltera no aceptó que enterraran a su hijo recién nacido y resolvió criarlo. Algunos adultos la criticaron duramente; otros la defendieron, argumentando que los críticos no entendían nada, que eran *ngiholo* («antepasados»). Al fin y al cabo, ya que estaban «volviéndose blancos», debían también adoptar sus costumbres.

Es común entre los *kuikuro* llamar *ngiholo* (antepasado) a quien no conoce la «costumbre de los blancos» (*kagaiha ügühütu*). El comentario no es necesariamente negativo: en ciertos contextos es un elogio, que indica que la persona mantiene un cuerpo fuerte y resistente, no siente frío, se despierta temprano. En otros contextos es un comentario crítico o jocosos, que indica que la persona no entiende nada de los nuevos tiempos —no le gusta la ropa, no comprende el portugués, no sabe andar en la ciudad, etc.—. El *ngiholo* representa un tiempo pasado, en desincronía con el presente. Es valorado positivamente allí cuando se trata de afirmar la importancia de la «costumbre *kuikuro*», pero es también índice de inadaptación a los nuevos tiempos¹⁴.

La percepción de esa desincronía ha ido generalizándose. Hoy los jóvenes aparecen menos como agentes de cambio y más como presas felices del poder de seducción de los objetos y de la tecnología no indígena que a todos afecta. La frase que mejor expresa ese sentimiento fue dicha por Jakalu, al entregar al jefe Afukaká las cintas con 18 horas de música no repetida de las flautas sagradas, grabadas en el marco de nuestro proyecto de documentación. Después del discurso en que el jefe, dirigiéndose a los más jóvenes, dijo, «Eso son nuestras cosas», y agregó que él las estaba «guardando» (*ongitelüi*) para las futuras generaciones, Jakalu respondió utilizando la oratoria auto-derogatoria típica de los jefes y cantores:

●
¹⁴ Cuando cometen algún error en un contexto urbano, algunos *ngiholo* suelen decir, jocosamente, *ngikogo ugei*, «y sí: soy indio». *Ngikogo* es una categoría que designa a los indios no xinguanos y se opone a *kuge*, que se aplica a todos los xinguanos. El término *kuge*, sin embargo, indica también una posición, un «nosotros», que puede expandirse o contraerse según la situación. Así, en la expresión *ngikogo ugei*, la posición de *kuge* se desplaza para el contexto dominante, esto es, para los blancos.

«Aquí está lo poco que nuestro padre me contó y que yo grabé».

Y entonces cuestionó:

«¿Será que, a cambio, nuestros hermanos van a aprenderlo? No sé, vamos a ver. De esta manera [en las cintas grabadas], nuestras cosas van a permanecer. El olor de los blancos es muy fuerte. Nuestros hermanos, nuestros hijos, nada aprenden, ellos ya se volvieron blancos» (Colectivo *Kuikuro de Cine*, 2007).

Jakalu pone a jugar una metáfora que resulta de una lógica indígena de las sensaciones: si nuestros hijos se volvieron blancos es porque «el olor del blanco es muy fuerte» (*kagaihá gikegü inhahetungui*). En la Amazonía, el olor es más que una cualidad física aprendida por el olfato: es un vehículo de una agencia-otra. El olor de la sangre de la víctima impregna al matador a la distancia, así como el de la parturienta contamina al marido. El olor es vehículo de cualidades de los otros que penetra y transforma el cuerpo de la persona. Esa noción de una agencia difusa, eficaz a la distancia, e independiente de la intención de los agentes, es hoy movilizada por los *kuikuro* para hablar de las transformaciones por las que atraviesan. Finalmente, el «gran cerco de la paz» (Souza Lima, 1995) concebido por el Mariscal Rondon a inicios del siglo XX, se cerró sobre ellos bajo la forma del encantamiento por la imagen y la tecnología.

Los «blancos» son usualmente designados *kagaiha*, deformación del término tupí *karaiha*. Sin embargo, en el pasado, el término empleado era *itseke*, que podríamos traducir por «espíritus»¹⁵. Porque surgieron de sorpresa, causando grandes estragos con sus espadas afiladas y sus ruidosas escopetas, los no indígenas fueron equiparados a los seres poderosos, elusivos, y agresivos que pueblan el universo *kuikuro*. Hasta el día de hoy la tecnología es un índice importante de esa *itseke*-idad de los «blancos». Frente a un aparato tecnológico cuyo principio de producción es inaprensible, los *kuikuro* suelen decir *itseke engü higei*, ‘esto es cosa de *itseke*’. El hiato entre la producción y el funcionamiento es resuelto a través de una acción extraordinaria sobrehumana. La magia de los «blancos» es su tecnología, cuyo encantamiento se funda, como mostró Gell (1999) en relación al arte, en la inaprensibilidad cognitiva de sus principios de producción.

¹⁵ Los *kuikuro* suelen traducir el término por «bicho», pues los *itseke* que pueblan el mundo xingvano son, en su mayoría, animales en condición de persona (Fausto, en prensa).

Se entiende entonces por qué el casino Pequot apareció ante Afukaká como una imagen reguladora de un futuro deseable: aún cuando no fueran los indios quienes produjeran los objetos tecnológicos, habían pasado a extraerlos, por medio del dinero, de aquellos que los producen, y de este modo habían pasado a controlar su magia. El precio a pagar por ese control sería la pérdida de la «cultura».

2. El movimiento de la cultura

Es común escuchar a un xinguno decir, en buen portugués, que en Brasil solo ellos están «sosteniendo su cultura», mientras los otros indios, «pobrecitos», ya perdieron la suya. Esta imagen de indios verdaderamente auténticos, dotados de una «supercultura», fue ampliamente movilizada en el proceso de creación del Parque Indígena del Xingú, y desde entonces ha poblado el imaginario nacional. Este es el espejo que, aún hoy, los «blancos» les devuelven en sus viajes y espectáculos alrededor del Brasil. Pero esta es también la imagen que los propios xinguanos han construido para sí mismos en su relación con otros pueblos indígenas, tanto dentro del Parque (con los llamados pueblos del «Bajo») como fuera de él (en las innumerables ocasiones en que participan de reuniones políticas o juegos deportivos interíndigenas)¹⁶. Los xinguanos tienen, definitivamente, una mirada orgullosa y altiva sobre su propia tradición.

Ahora bien: ¿qué es aquello que identifican como su tradición? ¿A qué se refieren, exactamente, cuando emplean, en portugués, la palabra «cultura»? Todas estas nociones que he utilizado hasta aquí —«costumbre», «tradición», «cultura»— son traducciones de un único término kuikuro: *ügühütu*. Se trata de un término extremadamente productivo que, de forma recurrente y en los contextos más diversos, designa «modos de ser». *Kagaiha ügühütu*, por ejemplo, es «la costumbre de los blancos», así como la de los xinguanos es *kuge ügühütu* ou *tisügühütu*, «nuestra [excl] costumbre». El término puede ser usado para referir a los hábitos de un animal, pero también al modo en que

¹⁶ Los nueve pueblos que forman el sistema pluriétnico y multilingüe xinguno ocupan la porción meridional del Parque del Xingú, denominada «Alto». En la porción septentrional, río abajo, se encuentran los pueblos del «Bajo», como los kayabi, juruna y suyá. Esta división fue consagrada por los hermanos Villas-Boas que han creado dos puestos indígenas: el Puesto Leonardo en el «Alto», dirigido por Orlando Villas-Boas, y el Puesto Diauarum en el «Bajo», dirigido por Claudio Villas-Boas. Más recientemente ha surgido la categoría «Medio» para designar la posición ocupada por los ikpeng a partir de la creación del Puesto Pavuru en la década de 1980.

Se entiende entonces por qué el casino Pequot apareció ante Afukaká como una imagen reguladora de un futuro deseable: aún cuando no fueran los indios quienes produjeran los objetos tecnológicos, habían pasado a extraerlos, por medio del dinero, de aquellos que los producen, y de este modo habían pasado a controlar su magia. El precio a pagar por ese control sería la pérdida de la «cultura».

2. El movimiento de la cultura

Es común escuchar a un xinguno decir, en buen portugués, que en Brasil solo ellos están «sosteniendo su cultura», mientras los otros indios, «pobrecitos», ya perdieron la suya. Esta imagen de indios verdaderamente auténticos, dotados de una «supercultura», fue ampliamente movilizada en el proceso de creación del Parque Indígena del Xingú, y desde entonces ha poblado el imaginario nacional. Este es el espejo que, aún hoy, los «blancos» les devuelven en sus viajes y espectáculos alrededor del Brasil. Pero esta es también la imagen que los propios xinguanos han construido para sí mismos en su relación con otros pueblos indígenas, tanto dentro del Parque (con los llamados pueblos del «Bajo») como fuera de él (en las innúmeras ocasiones en que participan de reuniones políticas o juegos deportivos interíndigenas)¹⁶. Los xinguanos tienen, definitivamente, una mirada orgullosa y altiva sobre su propia tradición.

Ahora bien: ¿qué es aquello que identifican como su tradición? ¿A qué se refieren, exactamente, cuando emplean, en portugués, la palabra «cultura»? Todas estas nociones que he utilizado hasta aquí —«costumbre», «tradición», «cultura»— son traducciones de un único término kuikuro: *ügühütu*. Se trata de un término extremadamente productivo que, de forma recurrente y en los contextos más diversos, designa «modos de ser». *Kagaiha ügühütu*, por ejemplo, es «la costumbre de los blancos», así como la de los xinguanos es *kuge ügühütu* ou *tisügühütu*, «nuestra [excl] costumbre». El término puede ser usado para referir a los hábitos de un animal, pero también al modo en que

¹⁶ Los nueve pueblos que forman el sistema pluriétnico y multilingüe xinguno ocupan la porción meridional del Parque del Xingú, denominada «Alto». En la porción septentrional, río abajo, se encuentran los pueblos del «Bajo», como los kayabi, juruna y suyá. Esta división fue consagrada por los hermanos Villas-Boas que han creado dos puestos indígenas: el Puesto Leonardo en el «Alto», dirigido por Orlando Villas-Boas, y el Puesto Diauarum en el «Bajo», dirigido por Claudio Villas-Boas. Más recientemente ha surgido la categoría «Medio» para designar la posición ocupada por los ikpeng a partir de la creación del Puesto Pavuru en la década de 1980.

se utiliza un objeto, como en la expresión *kahehijü ügühütu*, «la costumbre de la cámara» (esto es, el modo de operarla). Aparece también en una expresión tolerante, proferida, por ejemplo, frente a algún hábito extraño de una persona: *ekise ügühütu higei*, «esa es la forma de él». Todo tiene su «modo de ser» y buena parte del conocimiento que puede adquirirse sobre el mundo consiste en saber el *ügühütu* de los entes que nos rodean: personas, animales, espíritus, objetos¹⁷.

Lo que aquí me interesa en particular es la hiperproductividad de la categoría *ügühütu*, que los kuikuro tienden hoy a traducir por «cultura». Es evidente que en un contexto interétnico como el de la investigación, la categoría es más enfatizada, principalmente cuando la pesquisa es un proyecto, como en nuestro caso, en el que las nociones nativas están en permanente negociación con las nociones no indígenas de «cultura», «tradición», y ahora también, «patrimonio inmaterial». Sin embargo, *ügühütu* no es un término *pidgin* como *kastom* en el Pacífico; tampoco es un término nativo aislado de su contexto original y desplazado para significar, en una nueva situación interétnica, una relación objetivada con la propia tradición.

En un texto publicado un año antes de la célebre introducción de Hobsbawm (1983) sobre la «invención de las tradiciones», Keesing, refiriéndose a los pueblos de Oceanía, se preguntaba:

«¿Cuáles son las circunstancias bajo las cuales un pueblo puede adoptar una mirada suficientemente externa de sí mismo y de su modo de vida, de forma tal de ver su cultura como una “cosa” a la que se puede adherir o rechazar?» (1982: 300).

Y concluía que esas circunstancias consistían, básicamente, en la «invasión colonial», situación en la que los pueblos autóctonos se ven puestos en condiciones de marginalización y «desempoderamiento». La reificación de la propia tradición sería, entonces, un modo de elaboración de la diferencia interétnica, y funcionaría como un instrumento o bien de resistencia, o bien de aceptación de la situación colonial.

La cuestión de la «construcción», «invención» o «reificación» de la tradición dio lugar a una distinción espuria entre tradiciones «auténticas» e «inauténticas», con efectos teóricos y políticos importantes (Handler & Linnekin, 1984;

¹⁷ En algunos contextos, otro término puede ser usado como sinónimo de *ügühütu*: *-aki*, «palabra» o «habla».

Linnekin, 1992; Jolly, 1992)¹⁸. No pretendo entrar aquí en esa discusión, sino solamente presentar un caso etnográfico en el que la objetivación de la tradición puede ser un fenómeno «marginamente colonial» en su origen (Fausto & Heckenberger, 2007: 17). No creo que en el caso xinguano la demarcación constante de «modos de ser» sea reciente. Más bien ella evoca la propia historia xinguana, implicada secularmente con la producción de una cultura común, a partir de un conjunto diverso de pueblos, lenguas y costumbres. La productividad y recurrencia de la categoría *ügühütu* sería fruto de la objetivación de eso que llamamos «diferencias culturales», en un contexto de larga negociación *inter*-indígena (y no con los blancos). En este sentido, el pasaje de una «cultura en sí» a una «cultura para sí» (Carneiro da Cunha, 2009: 313) sería una posibilidad inscrita en el propio mundo indígena, y no necesariamente dependiente de la situación colonial.

Desde el punto de vista comparativo, en la América del Sur tropical, el único ejemplo que se me ocurre de objetivación de la diferencia cultural bajo un concepto nativo tan productivo como *ügühütu*, es la noción guaraní de *teko*. Aunque la literatura especializada haya asociado este concepto a contenidos culturales religiosos, me resulta similar al concepto de *ügühütu* ya que puede designar desde la totalidad de la cultura guaraní, hasta el «modo» de algunos pocos individuos en contextos específicos. *Teko* proviene del proto-Tupí-Guaraní *iko/eko con el significado de «ser», «estar», «permanecer». En Parakanã, por ejemplo, *iteka* es un verbo que tiene estrictamente estos significados; jamás escuché alguna construcción en la que fuera empleado en el sentido de «costumbre». En el caso guaraní, la extensión del significado original de *-eko* para abarcar este último sentido debe haber ocurrido, como sugiere Keesing para Oceanía, en el contexto de interacción de los guaraní con los agentes coloniales. Tal uso ya aparece en documentos del siglo XVII y se aplica, hasta el día de hoy, a un conjunto diverso de situaciones de negociación entre indios y no indios, siendo un operador importante en los procesos de demarcación y tráfico de diferencias¹⁹.

¹⁸ Véase, por ejemplo, la repercusión del artículo de Hanson (1989) sobre los maorí, y la discusión entablada en la revista *American Anthropologist* (Langdon, 1991; Levine, 1991; Linnekin, 1991; Hanson, 1991). Para un análisis más reciente del sentido de la noción «invención de la tradición» en Hobsbawn y su destino posterior, véase Babadzan (2000). Para la Amazonía, véase especialmente Turner (1991), Ramos (1994), Jackson (1995) y Conklin (1997).

¹⁹ El término aparece en el vocabulario de Ruiz de Montoya, datado del siglo XVII. *Tecó* es glosado como «ser, estar», pero también como «estado de vida, condición, costumbre, ley, hábito». A partir de esa entrada original, el jesuita dedica 65 entradas más, extendiéndose por seis páginas. En ellas

Si en el caso de los kuikuro la categoría *ügühütu* lleva a cabo esa función, probablemente ella haya emergido de la propia negociación inter-indígena de las diferencias, es decir, con anterioridad a tornarse un operador en la relación con los blancos. Tanto en un caso como en otro, la objetivación de la diferencia —y, reflexivamente, de la identidad— que condujo a una reificación discursiva de la «tradición», está asociada a transformaciones sociales profundas. En el caso de los kuikuro estas transformaciones ocurrieron por fuera del sistema colonial y a distancia de los centros de irradiación del Estado. Esto es lo que hace al caso xingüano interesante, y que, para poder entenderlo mejor, debamos retroceder cerca de 1000 años, y rastrear el proceso de constitución de la constelación sociocultural del Alto Xingú.

3. La cultura en movimiento

Llamamos Alto Xingú a la región de los tributarios del río Xingú, ubicada en el norte del estado de Mato Grosso. Desde un punto de vista ecológico, es una zona de transición entre la sabana central y la selva amazónica. El sistema indígena del Alto Xingú es producto de un largo proceso de amalgamamiento cultural, resultado del encuentro de pueblos de orígenes y tradiciones distintas que acabaron convergiendo en una cultura común. En la constelación xingüana se encuentran presentes lenguas de los tres principales agrupamientos lingüísticos de la Amazonía: arawak, karib, y tupí.

Las primeras evidencias de ocupación xingüana en la región datan del siglo IX, cuando surgen aldeas circulares y una industria cerámica distintiva. Esos primeros colonizadores —posiblemente hablantes de una lengua arawak— ocuparon la periferia meridional de la Amazonía, desde los Llanos de Mojos en Bolivia hasta el Alto Xingú (Heckenberger, 2002; 2005). Después de algunos siglos de ocupación, en el siglo XIII tuvo lugar un cambio demográfico: las aldeas Xingüanas crecieron en número y exponencialmente en dimensión. Durante los 400 años siguientes, observamos la creación de un sistema regional densamente poblado, que llegó a ocupar millares de km².

●
se encuentran varias categorías centrales de la catequización, desde *tecó apírey*: «vida eterna» o *tecó imá*: «proceder antiguo» (al cual se contrastará un *tecó* cristiano), hasta expresiones como *cherembi ecó yí angaipába*: «he de dejar la costumbre de pecar», o *ibápe nō tecó orí oiehú*: «sólo en el cielo se halla la vida alegre». Muchas de las expresiones oponen buenas y malas costumbres, pero también simples diferencias de costumbre: *Christiano ymbaeabé ojo ecó abí*: «los Cristianos y Gentiles tienen diferentes costumbres».

Se formaron *clusters* de aldeas, algunas de las cuales llegaron a abarcar una superficie entre 10 a 20 veces mayor que la de las aldeas contemporáneas. Las aldeas principales estaban circundadas por grandes estructuras defensivas: fosas con más de 3 metros de profundidad y 2,5 km de extensión. Estas estructuras indican que los xinguanos se defendían de enemigos, pero que éstos no eran propiamente xinguanos, ya que las villas fortificadas estaban interligadas por rutas, de entre 10 a 30 metros de ancho y 5 km de extensión. Las rutas constituyen evidencias de la contemporaneidad de la ocupación, como de una interacción social intensa (Heckenberger *et al.*, 2003; 2008).

Este sistema, al cual Heckenberger denominó «galáctico», entró en colapso a mediados del siglo XVII. No sabemos si esto resultó de una limitación ecológica, de una contradicción política, o de las epidemias posteriores a la Conquista. El hecho es que las estructuras defensivas fueron abandonadas y empezaron a surgir aldeas más pequeñas, que fueron descritas por primera vez, a finales del siglo XIX, por Karl von den Steinen. Cuando este viajero alemán llegó al Xingú en 1884, el sistema sociocultural pluriétnico y multilingüe ya existía tal como lo conocemos hoy. ¿Qué sucedió entonces entre el colapso del siglo XVII y el fin del siglo XIX?

Hoy los pueblos xinguanos tienen una versión común para el proceso de amalgamamiento étnico. Los habitantes autóctonos, creados por los héroes míticos, son los waurá y los mehinaku (pueblos arawak), junto con los pueblos de lengua karib, como los kuikuro. Los demás son intrusos que llegaron a la región en tiempos históricos y adoptaron el modo de ser xingvano. Dentro de los pueblos que arribaron a partir del siglo XVIII están los pueblos tupí (kamayurá y awetí), un pueblo arawak (los yawalapiti), y los trumai (lengua aislada) (Franchetto & Heckenberger, 2001)²⁰.

Los datos arqueológicos sugieren que también los pueblos karib fueron incorporados a una matriz arawak preexistente, posiblemente en el siglo XVII, durante el colapso del sistema galáctico. Posiblemente, pues, la formación del sistema xingvano resultó de la incorporación de pueblos y tradiciones variadas a un modelo arawak precedente, el cual es la marca de la continuidad sociocultural en la región hace más de mil años (Heckenberger, 2002;

●
²⁰ Es posible que los yawalapiti sean remanentes de una población arawak del período «galáctico» que, viviendo río abajo (Viveiros de Castro, 1977: 64-65), permaneció aislada de los proto-wáuja-mehinaku en los siglos XVII y XVIII, volviendo a ser incorporada al sistema xingvano en el siglo XIX.

2005)²¹. No obstante, el proceso de amalgamiento fue más complejo que una simple «aculturación» de pueblos no arawak por pueblos arawak. Fue un proceso asimétrico, pero de doble dirección. Muchos de los rituales actuales pertenecen, originariamente, a los pueblos xinguanizados, de tal modo que también hubo una transformación importante del sistema preexistente²².

La emergencia del complejo pluritétnico xingvano nos demuestra cómo continuidad y transformación están articulados en el proceso histórico efectivo. La «cultura xingvana» —que se presentó a la nación brasileña de los años cuarenta como símbolo de una tradición pura desde el origen de los tiempos— es producto de una historia de contactos, transformaciones, y también continuidades de larga duración —todos procesos que se iniciaron al final del primer milenio y continúan hasta hoy—.

Si desde una perspectiva de largo plazo, estamos frente a mil años de transformación, la cuestión es saber en qué medida lo que ocurre hoy es diferente de lo que ocurrió en el pasado. Al final de cuentas, ¿no estaríamos frente al mismo proceso por el cual la cultura de los ancestros de los kuikuro se transformó hace 400 años, o la de los kamayurá, hace 200? ¿Cuál es la diferencia entre la negociación inter-indígena que tuvo lugar en la región en los últimos cinco siglos y aquella, igualmente asimétrica, que hoy tiene lugar entre dos sistemas cuyos fundamentos ontológicos son tan distintos? ¿Estaríamos frente a un *turning point* irreversible, en el que los fundamentos de la modernidad —mercantilización y racionalismo— acabarían por minar —usando la expresión de Hobsbawm (1983: 8)— *the old ways*?

Desde la perspectiva kuikuro, el problema no es propiamente el abandono de las «creencias» (como lo sería desde una perspectiva modernista), ni tampoco la mercantilización de las relaciones interpersonales (algo que todavía parece

●
²¹ Esta hipótesis es apoyada por nuestros datos sobre la música y los géneros verbales kuikuro. Por ejemplo, los rezos poseen siempre su parte principal en arawak y los cantos chamánicos son enteramente en arawak. La situación es más compleja en lo que toca a los cantos rituales, pues además de los rituales en arawak están también aquellos en tupí, otros en karib, y también casos de hibridación, como ocurre en los cantos del ritual funerario del Kwarup (Fausto *et al.*, 2008; Fausto *et al.*, 2011).

²² Esta apropiación de cosas ajenas es un hecho general de las culturas indígenas de la Amazonía, donde nada es creado, todo es apropiado. La distinción entre tradicional y novedoso es temporal: hay cosas apropiadas en el tiempo mítico y otras claramente en un tiempo más reciente, digamos, histórico.

lejano en el horizonte)²³. Desde el punto de vista de los adultos, la cuestión es saber qué es lo que deben conservar para garantizar la permanencia de aquello que identifican como el núcleo de la reproducción social xinguana, es decir, aquello sin lo cual perderían, definitivamente, la posibilidad de recrear un modo de vida *xinguano*. ¿Cuánta continuidad es posible en el nuevo contexto de transformación? ¿Cómo cambiar en pos de garantizar mayor acceso a los bienes y servicios no indígenas y, al mismo tiempo, la mayor permanencia posible del *ügühütu* kuikuro? La pregunta de los adultos es, por tanto, selectiva: ¿Qué es aquello que, en última instancia, representa su *ügühütu*? ¿Qué es lo que no puede ser olvidado?

4. La cultura del ritual

El Xingú es un sistema de integración regional pacífico. A diferencia de pueblos que ven en la depredación del extranjero una fuente de poder y vitalidad, el modo de reproducción xinguana no depende de la apropiación *violenta* de subjetividades en el exterior, sino más bien, de la participación en un universo mítico ritual común. La vida ritual es el eje principal del sistema. En la actualidad, en el Alto Xingú hay quince rituales diferentes, que pueden ser divididos en dos grandes categorías: fiestas que son realizadas en homenaje a personas ejemplares (el jefe muerto en el *kwarup*, el futuro jefe en la perforación de oreja, el arquero fallecido en el *javari*), y fiestas de «espíritus» (*itseke*). Las primeras siempre son inter-tribales y se realizan una sola vez para cada persona homenajeada; las segundas son resultado de la predación inicial de un *itseke* y constituyen una expansión de la relación privada entre enfermo y espíritu²⁴.

²³ El dinero es a veces utilizado como medio de pago por bienes y servicios en la aldea. En la concepción kuikuro, no obstante, solo hay mercantilización cuando se cobra por la comida. Vender comida es índice de una sociabilidad mezquina, característica de los blancos, pues implica, desde un principio, que es imposible construir una red de parentesco —en la cual el alimento circula sin contrapartida inmediata—. Esta es la diferencia fundamental entre el mundo de la ciudad y el mundo de la aldea. En una de las varias historias que oí sobre los bakairi. Se cuenta que hace algunos años un joven wauja resolvió visitarlos y encontró un mercadito donde se vendían alimentos. Se dice que el pobre muchacho habría pasado mucha hambre, así como ocurre con los indios cuando van a la ciudad sin dinero.

²⁴ En este caso, el dueño era una persona que fue atacada por espíritus y estuvo gravemente enferma. El chamán identifica el agente patogénico y la terapia conduce al establecimiento de una relación adoptiva entre el enfermo y uno o más espíritus. El enfermo se convierte, así, en un dueño-padre de un espíritu-ritual. Véase Barcelos Neto (2008).

La estructura organizacional de todos los rituales es la misma: siempre hay un «dueño» (*oto*) responsable por la realización del ritual, y de 3 a 6 personas —llamadas «cuerpos» (*ihii*) en fiestas de espíritus—, que median entre la comunidad y el «dueño». El ritual realiza, de este modo, tanto la mediación sociopolítica entre humanos, como la mediación cosmopolítica entre humanos y no humanos, transformando enfermedades privadas en actos públicos y colectivos. Estos actos no se restringen a los momentos rituales propiamente dichos, sino que se dispersan en una cantidad de relaciones entre humanos que, extendidas en el tiempo y por intermedio de los espíritus, permiten establecer vínculos normativos de largo plazo. Así, por medio de los rituales se producen lazos sociales que conforman redes de obligaciones que se extienden más allá de las familias nucleares²⁵.

En la base de este sistema reside un vasto conocimiento musical, cuya transmisión se lleva a cabo de un modo formal, entre un maestro y un aprendiz, y es mediada, como he adelantado, por pagos sustantivos en bienes de lujo tradicionales y, más recientemente, en mercaderías de gran valor. Es precisamente este proceso de transmisión lo que fue identificado por el jefe Afukaká como el punto neurálgico de la «pérdida cultural». Si estamos «volviéndonos blancos», si ya no seguimos *the old ways*, podemos, no obstante, tener una garantía de poder «volvernos indios» nuevamente. Como él mismo nos decía en el inicio de nuestro proyecto:

«Tal vez un día, mi nieto o el hijo de mi nieto, les pida las grabaciones para aprender los cantos».

«Guardar la cultura», entonces, equivale a registrar los cantos rituales, pues sin ellos no hay vida ritual, y sin vida ritual no sería posible continuar siendo xingvano.

5. Volviéndose blanco: una enfermedad crónica

Si el mundo xingvano es una mezcla de continuidad y transformación, ¿cuál es, entonces, la especificidad de las transformaciones contemporáneas? Desde una perspectiva de largo plazo, ¿no deberíamos ver estas transformaciones

²⁵ Sustentamos en otra parte la hipótesis de que ese dispositivo cosmopolítico permite la movilización de trabajo colectivo a gran escala y responde a la construcción de las grandes estructuras defensivas en el período galáctico (Fausto *et al.*, 2008). Véase también Carneiro & Dole (1958).

como resultado de una misma lógica indígena de apropiación del exterior, con la particularidad de que ahora los otros somos nosotros? Hace ya algunas décadas, la literatura de inspiración estructuralista enfatizó el carácter constitutivo de la alteridad en la producción de la socialidad amerindia —idea que quedó consagrada en el célebre giro lévi-straussiano de la «apertura al otro» (Lévi-Strauss, 1991)—. Desde este punto de vista, los no indígenas serían una figura más de la alteridad, en medio de tantas otras que le habrían precedido cronológicamente. Varios autores mostraron con éxito que los estudios de las «relaciones interétnicas» podrían ganar densidad y sofisticación si contemplaran la lógica indígena de pensar y relacionarse con la alteridad. Así, comprender los cambios socioculturales contemporáneos sería más una cuestión de investigar las formas indígenas de producir la transformación, que de estudiar la historicidad específica de la situación de contacto o la estructura del proceso sociopolítico más amplio en que las sociedades indígenas están insertas²⁶.

En trabajos anteriores (Fausto, 2006; 2007b), usé dos imágenes para designar el dispositivo indígena de apertura al exterior: el canibalismo y la mimesis —el primero operando como un vector de captura y digestión de la alteridad (y, por tanto, como mecanismo de transformación del Otro en Sí); la segunda como vector de apropiación e imitación de la alteridad (y así, como mecanismo de transformación del Sí en Otro)—. Aunque estos dispositivos no son excluyentes, son caras de (o perspectivas sobre) un mismo proceso²⁷.

Los amerindios suelen pensar los cambios en la tradición no como innovaciones autóctonas, sino como apropiaciones exógenas, resultado de la interacción creativa con extranjeros (humanos o no humanos), a través del sueño, del trance, de la guerra, o del intercambio. Si la innovación de la tradición es alopoiética, el mecanismo indígena de apropiación es mimético: es decir, en el acto mismo de apropiarse de la alteridad, uno se mimetiza con el otro. Esto solo nos resulta evidente cuando el otro somos nosotros, pues es entonces cuando nos vemos invadidos por una sensación de inautenticidad. Es lo que

●
²⁶ Una formulación de la cuestión en estos términos puede encontrarse en los trabajos pioneros de Viveiros de Castro (1992), Vilaça (1999) y Gow (2001), que influenciaron una serie de estudios posteriores (Kelly, 2003; Lasmar, 2005; Gordon, 2006; Santos-Granero, 2009). Expresé mi propia posición en varios escritos anteriores (Fausto, 2001: 543-544; 2002a; 2002b; 2006; 2007a, 2009a; 2009b, como también en la introducción de Fausto & Heckenberger, 2007).

²⁷ Esto es evidenciado por la crónica colonial. En 1628, después de matar a los padres jesuitas, el cacique guaraní Neçu (probable deformación de Jesús) se apropia de sus vestimentas y parafernalias litúrgicas, y procede incontinente a una imitación, invertida, de la misa y del bautismo (Ruiz de Montoya, 1985: 201-202; Fausto, 2007a: 82).

sucede, por ejemplo, cuando presenciamos rituales como una fiesta kayapó del 7 de septiembre (día de la independencia del Brasil), un culto protestante wari', o ritos escolares bakairi (Gordon, 2006; Vilaça, 2009; Collet, 2004)²⁸.

Así, si adoptáramos como premisas de análisis que la transformación es parte estructural de la reproducción social, que la «apertura al otro» implica permanente apropiación de la alteridad, y que la innovación es concebida como alopoiética, nos vemos obligados a constatar que la actitud más *tradicional* que podría esperarse de los kuikuro es que siguieran «volviéndose blancos»²⁹. Al fin y al cabo, de esta forma estarían actuando de acuerdo a la lógica anti identitaria y alterante que, para muchos de nosotros, caracteriza al estrato más profundo de la sociocosmología amerindia.

Ahora bien, desde la perspectiva kuikuro, ser «tradicional» en *este* sentido involucra dilemas y angustias igualmente profundos. Al fin de cuentas: ¿cuáles son las consecuencias de mimetizar-capturar a un otro no indígena? La desconfianza de los kuikuro es la de, en el acto mismo de apropiación del universo no indígena, tornarse enteramente otros, invirtiendo así la perspectiva y la direccionalidad del proceso de apropiación: es decir, comenzaron apropiándose y terminaron siendo apropiados, dejando de lado lo que les era propio. Este riesgo es, como sabemos, el mismo que corrieron varios pueblos de la región al momento de su inclusión en —y producción de— el complejo multiétnico xinguano. Solo que ahora aquello que se teme es, justamente, transformarse en vano: en lugar de «volverse blanco», volverse simplemente «peón».

Por otra parte, los kuikuro raramente se piensan como un pueblo que ha ingresado en el sistema xinguano. La mayor parte del tiempo, al contrario, se ven como autóctonos, portadores de una tradición milenaria a la que los indios-otros, los *ngikogo*, habrían adherido en algún momento. Una de las diferencias entre los procesos contemporáneos de cambio y aquellos del pasado es que, mientras estos últimos hacían del dispositivo ritual el principal mecanismo de apropiación y digestión de la alteridad, los primeros ponen en

²⁸ Para escapar del dilema de la autenticidad, varios autores hemos buscado describir los fenómenos miméticos contemporáneos, no desde el punto de vista de la «invención de la tradición», sino desde la perspectiva de una «tradición indígena de la innovación», expresión que utilicé en 2006 y que, posteriormente, reencontré en Strother (1998).

²⁹ Véase la discusión sobre tradición y transformación en Vilaça (1999; 2007: 183-188). Sobre la expresión y el concepto «volverse blanco», véase Kelly (2005).

riesgo la propia continuidad de ese dispositivo, y con ello, del fundamento mismo de producción de la vida social xinguana. No hay un *frame* ritual capaz de proveer un contexto específico y finito para «volverse blanco». Al contrario, se está volviéndose blanco todo el tiempo y en todo lugar.

Lo que distingue una transformación ritual de una enfermedad es el hecho de que, en esta última, la metamorfosis es indeseada, y ocurre, precisamente, «todo el tiempo y en todo lugar». Al traspasar todos los límites y no estar encuadrado en un *frame* ritual o en una interacción social delimitada, el «olor de los blancos» produce una enfermedad que acarrea un sentimiento crónico de pérdida. La cuestión de la «pérdida de la cultura», tantas veces repetida, parece ser comparable, entonces, al sentimiento de orfandad y abandono que caracteriza al enfermo, quien está a punto de perder su mundo por transformarse en otro tipo de gente³⁰.

Vimos que la mayoría de los rituales kuikuro está asociada a una patología causada por entidades no humanas, designadas *itseke* —entidades que tienen la mala costumbre de robar las almas-dobles de los humanos para transformarlas en parientes—. Cuando un enfermo se recupera, se torna el dueño del ritual asociado al agente patógeno, y debe alimentarlo, a lo largo de años, a través de la realización de su fiesta. El ritual xinguano es, así, un dispositivo de transformación colectiva y transitoria en *itseke*, que contrarresta la transformación individual y definitiva que advendría en caso de que el paciente muriera.

En cierto sentido, hoy el ritual sirve para evitar también otra transformación definitiva, pues es el único lugar en que los indios no están «volviéndose blancos». Tal vez por eso se haya convertido en una actividad en la que se puede «volverse indio» nuevamente. El ritual es una terapia para una enfermedad crónica, causada por el «olor de los blancos», y al mismo tiempo, el lugar de afirmación de una tradición objetivada. No es por casualidad que siempre que estamos danzando en un ritual, el cantor Kamankgagü —un *ngiholo* orgulloso de su saber tradicional— se acerque a mí y me diga satisfecho:

³⁰ Taylor tematiza este sentimiento de «orfandad», esta «anemia sociológica que se traduce en síntomas de enfermedad» y que abre camino a la salida de una identidad guerrera jívaro y a la entrada en una «identidad manso o Quechua dual» (2007:157). Inspirado en Taylor, sugerí que la enfermedad experimentada como «orfandad» revela, justamente, el doble movimiento y perspectivas aquí involucradas: el de ruptura de relaciones con los parientes humanos y su recreación en otro lugar, con otro tipo de persona, normalmente no humanos (Fausto, 2007b: 505).

«Vea amigo mío, esta es nuestra costumbre [tisügühütu], esta es nuestra palabra [tisakisü]»³¹.



Figura 5 – Los maestros de canto Tsaná y Kamankgagü durante el ritual de Hugagü

Foto Carlos Fausto, 2003

La objetivación tiene una doble faz: si el ritual es un modo de volverse indio para *indios*, es también un modo de volverse indio para *los blancos*. La conversión de los rituales en espectáculos es un fenómeno que se remonta a la década de 1950. Hace mucho tiempo que los kuikuro tienen una percepción clara del carácter espectacular de sus fiestas y su impacto sobre «los blancos». Los hermanos Villas-Boas supieron utilizar esos componentes en la producción de la fama internacional de los xinguanos, elemento esencial en la lucha por la creación del Parque Indígena de Xingú. Todos los años, decenas, cuando no centenas, de *kagaiha* son aguardados para asistir a las grandes fiestas inter-



³¹ El ritual es también el lugar en que el antropólogo puede «volverse indio». Desde mi investigación con los parakanã (1988-1995), siempre danced en rituales. En ese caso, por mi propia condición de «extranjero-enemigo» fui estimulado a ocupar una posición central en el ritual del *opetymo*. Yo era la corporificación más perfecta del enemigo soñado: un otro haciendo presente un otro otro. Por mi parte, me complacía imaginar que ese era el momento en que más me «volvía indio», así como sucede hoy en los rituales de los que participo entre los kuikuro.

tribales que tienen lugar durante la estación seca. Conforman un público apreciado, y se espera que, encantados por la fuerza del *ügühüru* xinguano, sean generosos con sus anfitriones.

Hoy en día, el ritual también se convirtió en espectáculo fuera del Parque. En el caso de los *kuikuro*, como he observado, en virtud de las conmemoraciones del Día del Indio en Brasil, todo mes de abril una centena de personas deja las aldeas rumbo al interior de São Paulo, a fin de presentarse en centros de recreación, escuelas, y fiestas municipales. En función de esa actividad surgió una especie de popurrí ritual, formado por secuencias de pequeños *sketches*, cuyo orden es anotado en un cuaderno escolar. La elección de los cantos a ser presentados sigue dos criterios: por un lado, su belleza y animación; por otro, su escasa importancia ritual. En estos espectáculos no se cantan músicas «sagradas», como dicen los *kuikuro* en portugués. Así, la «espectacularización» fue concebida de forma tal que el ritual no se viera contaminado. Los *kuikuro* reconocen el artificio, cuyo objetivo es seducir a los no indios con una imagen tradicional y estéticamente auténtica que sirve para «vender las artesanías» y, claro, hacer nuevos amigos.

Los dilemas de la espectacularización de una cultura reificada no parecen afectar seriamente a los *kuikuro*. Si, como afirma Carneiro da Cunha, «esa es un arma de doble filo, ya que obliga a sus poseedores a demostrar performáticamente 'su cultura'» (2009: 313), en el caso xinguano, la percepción reflexiva de la «cultura» y de cómo representarla «para los otros» es un elemento constitutivo del propio sistema pluriétnico. La cuestión sería, entonces, de otro orden. Los rituales en las aldeas continúan siendo animados por motivos tradicionales, y realizados en su integridad y sistematicidad, aún cuando hay inúmeros visitantes no indígenas. Sin embargo, para que eso sea posible, es preciso garantizar la continuidad idealmente idéntica de ese conocimiento, puesto que el universo de canciones y de acciones rituales está regido por un orden complejo y estricto que es condición necesaria para su efectividad (Fausto *et al.*, 2011; Penoni, 2010). Al encargarme el registro de todos los cantos y de todas las rutinas rituales en su orden preciso, el jefe Afukaká expresaba el temor de que, en la generación siguiente, no restaran más que escombros de ese conocimiento, y que, en consecuencia, los *kuikuro* solamente pudieran «volverse indios» para los blancos, pero ya no para sí mismos.

6. Entre el pasado y el futuro

Para concluir, me gustaría volver a la pregunta sobre las transformaciones desde otra perspectiva: aquella que contempla la estructura del proceso histórico en que los kuikuro están inmersos. ¿En qué medida el proceso contemporáneo es distinto de aquel que viene ocurriendo, desde hace más de cien años, con el establecimiento de relaciones con la sociedad nacional?

A través de la noción de «fricción interétnica», Roberto Cardoso de Oliveira (1964; 1972) fue un pionero en la conceptualización de zonas intersociales producto del contacto entre pueblos indígenas y la sociedad nacional. Al enfatizar el carácter conflictivo de esos campos sociales, Cardoso de Oliveira escapó del dualismo que caracterizaba a los estudios de «aculturación». Tiempo después, Marshall Sahlins propuso algo similar, al apuntar sobre la necesidad de reconfigurar la propia oposición binaria «en la forma de un campo histórico triádico, incluyendo una zona intercultural donde las diferencias culturales son trabajadas por medio de prácticas políticas y económicas» (2000: 486).

Quisiera sugerir que el triadismo propuesto por Cardoso de Oliveira y por Sahlins ya no da cuenta de la situación presente. Y esto porque la experiencia contemporánea del contacto difiere de aquella del pasado en por lo menos tres aspectos: primero, la ausencia de discontinuidad interaccional; segundo, la multiplicación de las relaciones en varias escalas; finalmente, lo que llamo deslocalización³².

La discontinuidad fue una de las características del proceso colonial en Amazonía. A momentos de expansión le sucedían períodos de retracción, generando ciclos de contacto y aislamiento. Ese movimiento creaba una dinámica sociocultural particular: períodos de expansión producían zonas interculturales o interétnicas localizadas, fuertemente condicionadas por la estructura de la colonización. En cambio, los períodos de retracción eran ricos en términos de reorganización y recreación de las sociedades indígenas, conduciendo procesos históricos cuya *rationale* era marginalmente colonial. La formación de la constelación xinguana es, precisamente, un ejemplo de ello.

³² Aquí retomo pasajes de una ponencia titulada «Local and Global History in Amazonia», que presenté originalmente en la conferencia Wenner-Gren «The Ethnohistory of the So-Called Peripheries» (2000), y que utilicé en la introducción escrita con Michael Heckenberger al libro *Time and Memory in Indigenous Amazonia* (2007).

Actualmente, no hay discontinuidad posible en las relaciones entre blancos e indígenas, hecho que es reforzado por la nueva escala de interacción social. Existe una multiplicación de relaciones que revierte la insularidad promovida por los procesos coloniales tardíos y por el relativo monopolio del Estado durante el siglo XX. La «isla social» o «cultural» estudiada por funcionalistas y culturalistas en el siglo XX es producto objetivo de ese proceso histórico. Y aquí encontramos una paradoja: en el momento en que esa figura fue considerada una ilusión antropológica, cada uno de los agregados que llamamos «pueblos indígenas» pasó a representarse a sí mismo como una «isla cultural» en medio de otras islas culturales, todas ellas distintas en relación a una «sociedad no indígena», y cada una poseedora de un patrimonio propio que puede ser traducido al lenguaje de la propiedad intelectual. De allí que hoy sea posible «guardar la cultura» *kuikuro*.

Esa contra-invencción de lo local, paradójicamente, va acompañada por una deslocalización. La deslocalización es fruto de la posibilidad de construcción de lazos que se extienden más allá del contexto local saltando eslabones de las cadenas relacionales. En el pasado, la contigüidad del espacio era indefectible. En la economía del caucho, por ejemplo, cada nudo del sistema río arriba representaba una perspectiva más inclusiva, y nadie podía saltar un nudo local para alcanzar otro superior. De allí la eficacia de controlar puntos estratégicos a lo largo de los ríos. Lo mismo se aplica al control del Estado, que apuntaba a impedir interacciones fuera de las reservas indígenas.

Es cierto que la producción de esos espacios locales, con sus mecanismos de control, nunca fue monolítica. Pero hoy, definitivamente, asistimos a un proceso de deslocalización que no es mero producto de la multiplicación de interacciones sociales. Hay una diferencia cualitativa que incluye, sobre todo, la entrada de los medios de comunicación en las aldeas. La televisión, radios, internet, deslocalizan aún a aquellos que no circulan fuera del territorio indígena. Actualmente es posible evadir los contextos locales y construir conexiones que omiten a los intermediarios de la red. Este proceso produce una topología no lineal, que torna difícil localizar campos interculturales, áreas de fricción, zonas tribales.

Así, en comparación con estas nociones, la metáfora *kuikuro* del «olor del blanco» me resulta mucho más idónea para capturar ese carácter al mismo tiempo difuso y sensorial —que no puede ser prendido, pero que prende, que tiene materialidad pero es intangible— de los dilemas que los *kuikuro* están viviendo hoy. Tal vez sea esta multiplicación de imágenes y simulacros

aquello que debemos estudiar para comprender las transformaciones actuales. En particular, valdría la pena estudiar cómo esas transformaciones son relocalizadas, esto es, cómo adquieren carne y textura en el contexto etnográfico específico.



Figura 6 - El nieto filma el abuelo Afukaká, cacique principal de los kuikuro
Foto Carlos Fausto, 2007

Como sujeto implicado en «guardar la cultura» kuikuro, la arremetida que encontré fue la de usar la propia magia de los blancos, enseñando a producir más y más imágenes, poniendo la tecnología al servicio de la memoria, con la esperanza de que esto sirva tanto al pasado como al futuro (Fausto, 2008; CKC, 2007). En estos diez años he reflexionado y conversado bastante con el jefe Afukaká sobre estos dilemas. Encontré en Hannah Arendt una frase, que me parece expresar bien nuestro proyecto común, en la que afirma que:

el «pasado [...] estirándose por todo su trayecto de vuelta al origen, en vez de tirarnos para atrás, nos empuja para adelante y, al contrario de lo que habría de esperarse, es el futuro lo que nos impulsa de vuelta al pasado» (1972: 37).

Referencias citadas

- ARENDDT, H., 1972 – *Entre o Passado e o Futuro*; São Paulo: Perspectiva.
- BABADZAN, A., 2000 – Anthropology, nationalism and 'the invention of tradition'. *Anthropological Forum*, **10** (2): 131-155.
- BALL, C. G., 2007 – Out of the park: Trajectories of wauja (Xingú arawak) language and culture; Chicago: University of Chicago. PhD dissertation.
- BARCELOS NETO, A., 2008 – *Apapaatai: rituais de máscaras no Alto Xingú*, 328 pp.; São Paulo: EDUSP-FAPESP.
- BARROS, E. P. De, 2003 – *Os filhos do sol: história e cosmologia na organização social de um povo Karib, os Kurâ-Bakairi*, 400 pp.; São Paulo: EDUSP.
- BODINGER DE URIARTE, J., 2003 – Imagining the Nation with House Odds: Representing American Indian Identity at Mashantucket. *Ethnohistory*, **50** (3): 549-565.
- BODINGER DE URIARTE, J., 2007 – *Casino and museum: representing Mashantucket Pequot identity*, 256 pp.; Tucson: University of Arizona Press.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, R., 1964 – Estudo de áreas de fricção interétnica do Brasil. In: *O Índio e o Mundo dos Brancos*: 127-132; São Paulo: Difel.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, R., 1972 – Problemas e hipóteses relativos à fricção interétnica. In: *A Sociologia do Brasil Indígena*: 185-129; Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- CARNEIRO, R. & DOLE, G., 1958 – A mechanism for mobilizing labor among the Kuikúru Indians of Mato Grosso. *Transactions of the New York Academy of Sciences*, **XXI** (1): 58-60.
- CARNEIRO DA CUNHA, M., 2009 – *Cultura com aspas e outros ensaios*, 440 pp.; São Paulo: CosacNaify.
- CAVE, A. A., 1996 – *The Pequot War. Native Americans of the Northeast*, 232 pp.; Amherst: University of Massachusetts Press.
- COLECTIVO KUIKURO DE CINEMA (CKC), 2007 – *Kabehijü ügühütu: O manejo da câmera*. In: *DVD Cineastas Indígenas 1: Kuikuro* (C. Fausto & V. Carelli, coordenação); Olinda: Associação Indígena Kuikuro do Alto Xingú. Documenta Kuikuro e Vídeo nas Aldeias. Vídeo NTSC 17.

- COLLET, C., 2007 (en internet) – Ritos de Civilização e Cultura: A Escola Bakairi; Rio de Janeiro: PPGAS, Museu Nacional, UFRJ. Tese de doutorado. http://teses.ufrj.br/PPGAS_D/CeliaLeticiaGouveaCollet.pdf
- CONKLIN, B. A., 1997 – Consuming Images: Representation of Cannibalism on the Amazonian Frontier. *Anthropological Quarterly*, **70** (2): 68-78.
- ERIKSON, P. P., 1999 – The Mashantucket Pequot Museum and Research Center. *Museum Anthropology*, **23** (2): 46-53.
- FAUSTO, C., 2000 – Local and Global History in Amazonia. Paper presented at the Wenner-Gren Conference «The Ethnohistory of the So-Called Peripheries»; London, Ontario.
- FAUSTO, C., 2001 – *Inimigos Fiéis. História, Guerra e Xamanismo na Amazônia*, 588 pp.; São Paulo: EDUSP.
- FAUSTO, C., 2002a – The Bones Affair: Knowledge Practices in Contact Situations seen from an Amazonian Case. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, **8** (4): 669-690.
- FAUSTO, C., 2002b – Faire le Mythe: Histoire, Récit et Transformation en Amazonie. *Journal de la Société des Américanistes*, **88**: 69-90.
- FAUSTO, C., 2006 – A Indigenização da Mercadoria e suas Armadilhas. Prefácio ao livro de C. Gordon. In: *Economia Selvagem: Dinheiro, Ritual e Mercadoria entre os Xikrin do Cateté*: 23-31; São Paulo: NuTI-Unesp.
- FAUSTO, C., 2007a – If God were a Jaguar: Cannibalism and Christianity among the Guarani (XVI-XX Centuries). In: *Time and Memory in Indigenous Amazonia: Anthropological Perspectives* (C. Fausto & M. J. Heckenberger Gainesville, eds.): 74-105; FL: University Presses of Florida.
- FAUSTO, C., 2007b – Feasting on People: Cannibalism and Commensality in Amazonia. *Current Anthropology*, v. **28**: 497-530.
- FAUSTO, C., 2009a – «Comments» to F. Santos-Granero, “Hybrid Bodyscapes», *Current Anthropology*, **50** (4): 497-498.
- FAUSTO, C., 2009b – «El reverso de sí». Prefacio. In: *Religión y Poder: En las misiones de Guaraníes* (G. Wilde, ed.): 9-14; Buenos Aires: Editorial Sb.
- FAUSTO, C., en prensa – Sangue de Lua: Reflexões Ameríndias sobre Espíritos e Eclipses. *Journal de la Société des Américanistas*.
- FAUSTO, C. & HECKENBERGER, M., 2007 – *Time and memory in indigenous Amazonia: anthropological perspectives*, 320 pp.; Gainesville: University Press of Florida.

- FAUSTO, C., FRANCHETTO, B. & HECKENBERGER, M., 2008 – Ritual language and historical reconstruction: towards a linguistic, ethnographical and archaeological account of Upper Xingú Society. *In: Lessons from Documented Endangered Languages* (A. Dwyer, D. Harrison & D. Rood, eds.): 129-158; Amsterdam: John Benjamins.
- FAUSTO, C., FRANCHETTO, B. & MONTAGNANI, T., 2011 – Les formes de la mémoire : art verbal et musique chez les Kuikuro du Haut Xingú (Brésil). *L'Homme*, **197**: 41-69.
- FRANCHETTO, B., 2008 – A comunidade indígena como agente da documentação lingüística. *Revista de Estudos e Pesquisas*, **4**: 11-32.
- FRANCHETTO, B. & HECKENBERGER, M., 2001 – *Os povos do Alto Xingú: história e cultura*, 496 pp.; Rio de Janeiro: Editora UFRJ.
- GELL, A., 1999 – The technology of enchantment and the enchantment of technology. *In: The Art of Anthropology: Essays and Diagrams*: 159-186; London: The Athlone Press.
- GORDON, C., 2006 – *Economia Selvagem: Dinheiro, Ritual e Mercadoria entre os Xikrin do Cateté*, 452 pp.; São Paulo: NuTI-Unesp.
- HANDLER, R. & LINNEKIN, J., 1984 – Tradition, Genuine or Spurious. *The Journal of American Folklore*, **Vol. 97, n.º 385**: 273-290.
- HANSON, A., 1989 – The Making of the Maori: Culture Invention and Its Logic. *American Anthropologist*, **91 (4)**: 890-902.
- HANSON, A., 1991 – Reply to Langdon, Levine, and Linnekin. *American Anthropologist*, **93 (2)**: 449-450.
- HECKENBERGER, M. J., 2002 – Rethinking the Arawakan Diaspora: Hierarchy, Regionality, and the Amazonian Formative. *In: Comparative Arawakan histories: rethinking language family and culture area in Amazonia* (J. D. Hill & F. Santos-Granero, eds.): 99-122; Urbana: University of Illinois Press.
- HECKENBERGER, M. J., 2005 – *The ecology of power: culture, place, and personhood in the southern Amazon, A.D. 1000-2000*, 432 pp.; New York: Routledge.
- HECKENBERGER, M. J., KUIKURO, A., KUIKURO, O. T., SCHMIDT, M., RUSSEL, C., FAUSTO, C. & FRANCHETTO, B., 2003 – Amazonia 1492: Pristine Forest or Cultural Parkland? *Science*, **vol. 301, fasc. 5640**: 1710-1714.
- HECKENBERGER, M. J., RUSSELL, J. C., FAUSTO, C., TONEY, J. R., SCHMIDT, M. J., PEREIRA, E., FRANCHETTO, B., KUIKURO, A., 2008 – Pre-Columbian Urbanism, Anthropogenic Landscapes, and the Future of the Amazon. *Science*, **v. 321**: 1214-1217.

- HOBBSAWM, E. J., 1983 – Introduction. Inventing Traditions. In: *The Invention of tradition* (E. J. Hobsbawm & T. O. Ranger, eds.): 1-14; Cambridge: Cambridge University Press.
- JACKSON, J. E., 1995 – Culture, genuine and spurious: the politics of indianness in the Vaupés, Colombia. *American Ethnologist*, **22** (1): 3-27.
- JOLLY, M., 1992 – Specters of Inauthenticity. *The Contemporary Pacific*, **4** (1): 49-72.
- KEESING, R., 1982 – Kastom in Melanesia: An Overview. In: *Reinventing Traditional Culture: The Politics of Kastom in Island Melanesia* (R. Keesing & R. Tonkinson, eds.). *Mankind* special issue **13** (4): 297-301.
- KELLY, J. A., 2003 – Relations within the Health System among the Yanomami in the Upper Orinoco, Venezuela; Cambridge: University of Cambridge, Department of Social Anthropology. PhD Dissertation.
- KELLY, J. A., 2005 – Notas para uma teoria do ‘virar branco’. *Mana*, **11** (1): 201-234.
- LASMAR, C., 2005 – *De volta ao lago de leite: gênero e transformação no Alto Rio Negro*, 285 pp.; São Paulo: Editora UNESP, Instituto Socioambiental, NuTI.
- LÉVI-STRAUSS, C., 1964 – *Mythologiques I: Le Cru et le Cuit*, 402 pp.; Paris: Plon.
- LÉVI-STRAUSS, C., 1991 – *Histoire de Lynx*, 358 pp.; Paris: Plon.
- LEVINE, H. B., 1991 – Comment on Hanson’s «The Making of the Maori». *American Anthropologist*, **93** (2): 444-446.
- LINNEKIN, J., 1991 – Cultural Invention and the Dilemma of Authenticity. *American Anthropologist*, **93** (2): 446-449.
- LINNEKIN, J., 1992 – On the Theory and Politics of Cultural Construction in the Pacific. In: *The Politics of Tradition in the Pacific* (M. Jolly & N. Thomas, eds.). *Oceania* special issue, **62** (4): 249-263.
- PENONI I., R., 2010 – Hagaka: ritual, performance e ficção entre os Kuikuro do Alto Xingú (MT, Brasil); Rio de Janeiro: PPGAS, Museu Nacional, UFRJ. Dissertação de Mestrado.
- PICCHI, D., 2000 – *The Bakairi Indians of Brazil: politics, ecology, and change*, 217 pp.; Prospect Heights, Illinois: Waveland Press.
- RAMOS, A. R., 1994 – The Hyperreal Indian. *Critique of Anthropology*, **14**: 153-171.

- RUIZ DE MONTOYA, A., 1876 – *Vocabulario y tesoro de la lengua guarani, ó mas bien tupi*; Viena, París: Faesy y Frick, Maisonneuve.
- RUIZ DE MONTOYA, A., 1985 – *Conquista espiritual feita pelos religiosos da Companhia de Jesus nas províncias do Paraguai, Paraná, Uruguai e Tape*; Porto Alegre: Martins Livreiro Editor.
- SAHLINS, M. D., 2000 – Goodbye to *Tristes Tropes*: Ethnography in the context of modern world history. In: *Culture in practice: selected essays*: 471-500; New York: Zone Books.
- SANTOS-GRANERO, F., 2009 – Hybrid Bodyscapes. *Current Anthropology*, **50** (4): 477-512.
- SOUZA LIMA, A. C. De, 1995 – *Um grande cerco de paz: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil*, 335 pp.; Petrópolis: Vozes.
- STROTHER, Z. S., 1998 – *Inventing masks : agency and history in the art of the Central Pende*, 376 pp; Chicago, Ill: University of Chicago Press.
- TAYLOR, A.-C. 2007 – Sick of History. Contrasting Regimes of Historicity in the Upper Amazon. In: *Time and Memory in Indigenous Amazonia: Anthropological Perspectives* (C. Fausto & M. J. Heckenberger, eds.): 133-168; Gainesville, FL: University Presses of Florida.
- TURNER, T., 1991 – Representing, resisting, rethinking. Historical transformations of Kayapo culture and anthropological consciousness. In: *Colonial Situations: Essays on the Contextualization of Ethnographic Knowledge* (G. W. Stocking, ed.): 285-313; Madison: University of Wisconsin Press.
- VILAÇA, A. 1999 – Devenir Autre: Chamanisme et Contact Interethnique en Amazonie Brésilienne. *Journal de la Société des Américanistes*, **85**: 239-260.
- VILAÇA, A., 2009 – Conversion, predation and perspective. In: *Native Christians. Modes and Effects of Christianity among Indigenous Peoples of the Americas* (A. Vilaça & R. Wright, eds.): 147-166; Burlington: Ashgate.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. B., 1977 – *Indivíduo e sociedade no Alto Xingú: os Yawalapiti*, 235 pp.; Rio de Janeiro: PPGAS, Museu Nacional, UFRJ.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. B., 1992 – O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem. *Revista de Antropologia*, **35**: 21-74.
- WEIL, E., 1971 – *Essais et conférences*. Volume II, 425 pp.; Paris: Plon.