

**INTERPELANDO A LA NACIÓN BRASILEIRA:
O BANQUETE DOS DEUSES DEL ESCRITOR
INDÍGENA DANIEL MUNDURUKU***

MARÍA DE LAS MERCEDES ORTIZ RODRÍGUEZ**
Universidad del Valle, Cali, Colombia

*El siguiente texto hace parte de una investigación en curso sobre literaturas indígenas contemporáneas de Latinoamérica, auspiciada por la Escuela de Estudios Literarios de la Universidad del Valle, cuya primera etapa se llevó a cabo en Brasil, en el 2009, gracias a una beca de Bates College, Lewiston, Maine, Estados Unidos. Agradezco al profesor Francisco Bento da Silva y a la profesora Luciana Marino do Nascimento, de la Universidad Federal de Acre, su cuidadosa lectura y sus acertadas sugerencias.

**maria.ortiz.r@correounivalle.edu.co

Artículo de investigación recibido: 8 de julio del 2014 · Aprobado: 8 de mayo del 2015

RESUMEN

En este artículo se examina el surgimiento de una *intelligentsia* indígena en Brasil, a partir de las luchas que iniciaron los pueblos amazónicos, desde la década de los años setenta del siglo xx, contra los planes desarrollistas de los militares brasileños en la región. Para ello, se analiza la obra del reputado escritor indígena Daniel Munduruku, miembro de dicha *intelligentsia*, y a quien considero un intelectual orgánico en el sentido gramsciano. Este autor establece en su obra: *O Banquete dos Deuses* (1999) un diálogo con las culturas indígenas genéricas, revisa la historia oficial de Brasil e interpela a la nación brasilera, reivindicando la importancia de los pueblos indígenas para el pasado, el presente y el futuro de la nación.

Palabras clave: *Amazonia, Brasil, Daniel Munduruku, dictadura militar, intelectualidad indígena, literatura indígena, luchas indígenas.*

INTERPELLATING THE BRAZILIAN NATION: O BANQUETE DOS DEUSES BY DANIEL MUNDURUKU, INDIGENOUS WRITER

ABSTRACT

This article examines the rise of an indigenous intelligentsia in Brazil during the struggles that Amazonian indigenous people carried out during the seventies of the 20th century against the development plans that Brazilian military put in place in the region. To do so, I analyze the work of the renowned indigenous writer Daniel Munduruku, member of this *intelligentsia* and a person I consider an organic intellectual in a gramscian sense. This author proposes in his work *O Banquete dos Deuses* (1999) a dialogue with various indigenous cultures, a review of Brazilian official history and an interpellation of the Brazilian nation claiming the importance of indigenous people for the past, present and future of the nation

Keywords: Amazonia, Brazil, Daniel Munduruku, military dictatorship, indigenous intellectuality, indigenous literature, indigenous struggles.

INTERPELANDO A NAÇÃO BRASILEIRA: O BANQUETE DOS DEUSES, DO ESCRITOR INDÍGENA DANIEL MUNDURUKU

RESUMO

Neste estudo, examina-se o surgimento de uma *intelligentsia* indígena no Brasil a partir das lutas que os povos amazônicos iniciaram desde a década setenta do século xx, contra os planos de desenvolvimento dos militares brasileiros na região. Para isso, analisa-se a obra do reconhecido escritor indígena Daniel Munduruku, membro dessa *intelligentsia*, e a quem considero um intelectual orgânico no sentido gramsciano. Esse autor estabelece em sua obra *O Banquete dos Deuses* (1999) um diálogo com as culturas indígenas genéricas, revisa a história oficial do Brasil e interpela a nação brasileira reivindicando a importância dos povos indígenas para o passado, o presente e o futuro da nação.

Palavras-chave: Amazônia, Brasil, Daniel Munduruku, ditadura militar, intelectualidade indígena, literatura indígena, lutas indígenas.

En junio del 2009, tuve la oportunidad de asistir, en Río de Janeiro, al VI Congreso de Escritores Indígenas de Brasil, evento que me hizo tomar conciencia de la creciente importancia que ha adquirido el uso de la escritura entre los grupos indígenas de este país, así como de la existencia de diversos escritores indígenas que han publicado en portugués, desde la década de 1990¹. Muchos de ellos se iniciaron con la producción de literatura infantil y juvenil y, con el paso de los años, han ampliado su corpus hasta incluir reescrituras de la historia oficial, relatos, prosa libre, poesía y ensayo. Algunos ya han publicado extensamente, como es el caso de Daniel Munduruku, quien tiene más de 43 títulos en su haber; utilizan activamente internet para difundir su labor mediante blogs y páginas web y participan en eventos regionales, nacionales e internacionales.

Aunque la mayoría de estos escritores son hombres, hay escritoras destacadas, como la profesora, ensayista, poeta y activista de derechos humanos Eliane Potiguara y la profesora, poeta e investigadora de literatura indígena, Graça Graúna. En términos generales, se puede decir que en los textos de estos escritores y escritoras indígenas se da un diálogo con las tradiciones orales propias de sus grupos de origen y con el fenómeno de la multifacética indianidad que predomina, hoy en día, en Brasil. En estos textos se expresan, por lo tanto, las experiencias de desarraigo, racismo, re-emergencia y resistencia, tan comunes a los indígenas brasileños contemporáneos². Se elaboran, asimismo, en varios

-
- 1 Según datos oficiales del Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), en el censo del 2000 los pueblos indígenas de Brasil alcanzaban una población total de 734.127 individuos; en el del 2010 llegaron a 817.963, de los cuales 315.180 viven en áreas urbanas y 502.783 en áreas rurales. Esta población equivale a un 0,4 % del total de la población brasileña (<http://indigenas.ibge.gov.br/graficos-e-tabelas-2>). De acuerdo con este censo, en Brasil viven 305 etnias que hablan 274 lenguas, lo cual constituye, según Carlos de Sousa Lima, el mayor abanico de diversidad humana contenido en un solo país, en el planeta Tierra. El autor explica que esta población habita en 630 tierras indígenas, a las que tienen derechos reconocidos por el texto constitucional de 1988, y se sitúan en casi todos los estados de la federación brasileña. En la región de la Amazonia legal habita el 60 % de los indígenas del Brasil y alrededor del 15 % está en ciudades (2008, 84).
 - 2 Según explica el líder e intelectual baniwa Gersem dos Santos Luciano, los pueblos denominados resurgidos o resistentes son pueblos que escondieron y negaron sus identidades étnicas a causa de siglos de persecución y opresión

casos, historias alternativas a la historia oficial de Brasil y se indaga sobre los roles de género y los conflictos interculturales.

LUCHAS INDÍGENAS Y ESCRITURA

El surgimiento de esta ola de escritores y escritoras está en íntima relación con el desarrollo del movimiento indígena brasileño y los derechos que obtuvo con sus luchas, a partir de la década de los años 70 del siglo xx, contra las políticas desarrollistas de los militares brasileños en la Amazonia, que buscaban modernizar la región e integrarla al resto de Brasil³. En este proceso de modernización se presuponía que la selva era un lugar atrasado que debía ser sacado de la “barbarie” e integrado a la “civilización” y al “progreso”⁴.

Los militares que dieron el golpe de Estado en 1964 concebían la integración amazónica como un proyecto de colonización, explotación de recursos naturales e industrialización. El proyecto de colonización funcionaba, en buena medida, como una sustitución de la reforma agraria y constituía, por lo tanto, una válvula de escape a las tensiones sociales producidas por la pobreza, la sequía y la falta de tierras en el nordeste brasileño (Ozorio de Almeida 1992, 1-4), (Ramos 1998, 201). Para impulsar la colonización era necesario desarrollar un plan vial que debía

colonial, los cuales las reivindican y proclaman hoy en día, luchando por el reconocimiento de su etnicidad y sus territorios dentro del Estado brasileño; en la actualidad constituyen el sector más activo y combativo de la población indígena brasileña (2006, 33).

- 3 Los grupos indígenas amazónicos ya habían soportado una fuerte agresión durante el llamado *boom* del caucho, entre finales del siglo xix y las décadas iniciales del siglo xx, cuando, forzados a trabajar como recolectores de las preciadas gomas, sufrieron, además, epidemias y masacres, que diezmaron su población y afectaron su cultura, en particular en la Amazonia occidental, cerca de la frontera de Brasil con Perú, Bolivia y Colombia.
- 4 Estas ideas han sido una constante en la historia de Brasil, como explica el historiador de la Universidad Federal de Acre, Francisco Bento da Silva, a principios del siglo xx, en los inicios de la República en Brasil, la *intelligentsia* de la época, en el sur del país, consideraba que la Amazonia era una tierra ignota, inhóspita, distante e inadecuada para la presencia humana. Para el espíritu de la época, las personas que habitaban allí eran sujetos que estaban por fuera de una cierta visión de la “historia nacional” y de los ideales civilizadores de corte eurocéntrico que llegaban a los trópicos (2011, 174).

comunicar la Amazonia con el resto del país; fue así como, en 1970, se inició la construcción de la carretera Transamazónica.

Miles de trabajadores en malas condiciones de salud invadieron los territorios de grupos indígenas aislados o poco contactados, diezmándolos terriblemente al contagiarles enfermedades como el sarampión y la malaria, frente a las cuales carecían de inmunidad biológica, y los arrastraron, además, a la mendicidad y a la prostitución. La FUNAI (Fundação Nacional do Índio), el organismo estatal encargado de los grupos indígenas en Brasil, actuó, según Davis, como un gran cómplice en el etnocidio y el genocidio que se desataron contra los indígenas amazónicos (1977, 76).

Los efectos destructivos de estos planes desarrollistas sobre el medio ambiente y las comunidades indígenas en la Amazonia, se habían hecho más que evidentes en los años ochenta y habían generado una ola de protestas dentro y fuera de Brasil. Estas fueron impulsadas por antropólogos, sectores progresistas de la iglesia católica y grupos y ONG ecologistas, que abrieron espacios para las agendas de los grupos indígenas amazónicos, que ya venían organizándose desde los años setenta para defender sus territorios y su supervivencia étnica⁵. Un punto culminante de esta lucha fue la expedición de una nueva constitución en 1988. Durante el año que duró la Asamblea Constituyente, cientos de indígenas, con los kayapoes a la cabeza, se hicieron presentes en Brasilia, asistieron a las sesiones del Congreso, organizaron mítines y encuentros y llamaron, hábilmente, la atención de los medios, al usar sus pinturas corporales, adornos de plumas y collares tradicionales (Hemming 1987, 349). La UNI (União das Nações Indígenas), la organización nacional de los indígenas brasileños, logró ganancias significativas para la causa indígena, apoyada por estos diversos grupos y sectores sociales (Ramos 1998, 172).

La nueva constitución reconoció el derecho de los indígenas a la diferencia cultural y al usufructo de sus tierras, así como de de los bienes y recursos de estas, aunque no se les concedió propiedad colectiva sobre ellas. Así mismo, adquirieron plena ciudadanía, sin perder la protección del Estado (Hemming 1987, 350). Además, obtuvieron el derecho a usar sus propias lenguas y sus propios sistemas de aprendizaje en las

5 Cfr. Ramos (1998) y Hemming (1987) para la organización y lucha de los indígenas en Brasil.

escuelas localizadas en sus territorios, lo cual impulsó un movimiento renovador de la educación indígena en Brasil. El movimiento indígena promovió la alfabetización, ya que necesitaba gente joven y educada que pudiera luchar por sus derechos, manejando, de manera competente, los instrumentos culturales y políticos usados por la sociedad nacional como la escritura en lengua portuguesa. Se gestó así una *intelligentsia* indígena y se abrieron espacios para que ellos empezaran a escribir, como efectivamente lo hicieron (Ramos 1998), (Gomes 2000).

ESCRITORES Y ESCRITORAS INDÍGENAS

Desde la década de 1990, varios escritores indígenas empezaron a producir libros infantiles y juveniles en portugués, a través de los cuales divulgaban sus tradiciones orales como elementos centrales de sus culturas. Estos libros se convirtieron en un insumo importante tanto para la educación de los niños indígenas como, posteriormente, para la de los demás niños brasileños, ya que por una ley federal, promulgada en Brasil en el 2008, se tornó obligatoria en este país la enseñanza de la historia y la cultura indígenas —además de la africana y la afrobrasileira— en los colegios públicos y privados de educación básica⁶. Por este tipo de obras, los escritores y escritoras indígenas han recibido el apoyo de la Fundação Nacional do Livro Infantil e Juvenil y se han reunido, durante varios años, en el Salón Anual que organiza la misma entidad, para discutir sus obras y las dificultades que han encontrado para publicarlas y difundirlas.

Existen también distintos salones regionales que difunden su labor, como la Feria do Livro Indígena de Mato Grosso, y fundaciones internacionales: la Fundación Ford y la Agencia Noruega de Cooperación Internacional, que han financiado al INBRAPI (Instituto Indígena Brasileiro para Propriedade Intelectual), que se ocupa de defender los derechos colectivos de los pueblos indígenas sobre el medio ambiente,

6 La Coordinación General de Apoyo a las Escuelas Indígenas (CGAEI) del MEC (Ministério de Educação), apoyó, desde 1995 hasta el 2002, 65 proyectos de escuelas, alcanzando cerca de 2.880 maestros indígenas. La CGAEI/MEC promovió, también, una importante política editorial (51 títulos en el mismo periodo), publicando materiales didácticos y libros que han servido, entre otras cosas, para acciones de valorización de la identidad étnica. Autores de 25 pueblos vieron publicados sus títulos (De Sousa Lima 2008, 92).

y sus derechos a la propiedad intelectual, la cual incluye el conocimiento tradicional y por lo tanto las tradiciones orales y las mitologías de los distintos pueblos (Nearin 2009, 4).

Muchos de estos escritores son mestizos, criados y educados en áreas urbanas, donde eran discriminados por su ascendencia indígena. Ellos ya han vivido la experiencia del desarraigo cultural y han hecho el “viaje de vuelta”, por lo cual reclaman con renovadas fuerzas su identidad étnica, experiencia que aparece en los textos de varios de ellos. Ellos también consideran que hay múltiples formas de ser indígena en el Brasil contemporáneo —indígenas urbanos, remanentes, resurgidos o resistentes— que luchan por tener una ciudadanía brasileña diferenciada, dentro de la cual se acepte su identidad étnica.

Esta situación es, por lo demás, característica de los indígenas brasileños contemporáneos, a quienes el antropólogo João Pacheco de Oliveira define como estando de vuelta (*estão de volta*) en el sentido de que provienen de haciendas, áreas caucheras y periferias urbanas, donde ya han tenido un contacto negativo con los patrones “blancos” e intentan, ahora, un viaje de retorno a sus raíces familiares y comunidades de origen. Además, contradice por completo la idea, muy extendida en Brasil, de que los indígenas son personas que viven aislados en la selva o en áreas de refugio y que serán integrados inexorablemente a la sociedad y culturas dominantes (2006, 48).

LA ESCRITURA Y EL NUEVO PODER INDÍGENA

Inicialmente, los indígenas asumieron la escritura con cierto miedo y vacilación, según explica el escritor Daniel Munduruku, en una entrevista publicada en el periódico *Jornal da Ciência*, el 1.º de agosto del 2003, cuando ganó el premio Érico Vannucci Mendes⁷. Él no sabía si al escribir contribuiría al fortalecimiento de las culturas indígenas, basadas en la tradición oral o si, por el contrario, iría a debilitarlas. Después de escuchar al río, como su abuelo le enseñó, Munduruku entendió que la literatura era un nuevo sendero y un nuevo brazo del

7 El CNPq (Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico) concede, desde 1988, este premio a los trabajos dedicados a la preservación de la memoria cultural brasileña, en especial de las tradiciones populares y de las culturas de las minorías étnicas y sociales.

conocimiento en movimiento. Este escritor indígena considera que no hay un movimiento indígena en Brasil, sino que lo que existe es un conocimiento en movimiento, el pensamiento circular y holístico, que deja rastro de una manera muy sutil y que él opone al pensamiento occidental, que define como cuadrado y fragmentado.

En la actualidad, dichos escritores afirman en sus discursos públicos y en los catálogos de sus obras, que hacer literatura es una ganancia para sus pueblos, ya que se han apropiado de armas de los colonizadores como la escritura y la lengua portuguesa y están produciendo una literatura de calidad, que consideran capaz de transformar la realidad. Estiman asimismo, como afirman en la carta *Kari-Oka*, producida en el Primer Congreso de Escritores Indígenas, en el 2004, que la edición y difusión de libros de autoría indígena puede ayudar a estos pueblos en el fortalecimiento de la tradición oral, que está en la base de sus sociedades y culturas, aunque no explican exactamente cómo (Nearin 2009, 2-3)⁸.

La literatura es también un medio para narrar, con sus propias voces, las historias que alimentan sus vidas y dar sus propias versiones de la historia, enfatizando la esclavitud y la muerte que han sufrido los pueblos indígenas a lo largo de los siglos, ignoradas en la historia dominante de Brasil. Consideran, por ejemplo, que los llamados *bandeirantes*, tan celebrados por la historia oficial, no eran más que contingentes paramilitares que penetraron al interior de Brasil para buscar oro y esclavizar indígenas⁹. Alfabetismo y literatura se conciben, entonces, como herramientas que ayudan a los pueblos indios a obtener poder político y cultural en el Brasil contemporáneo¹⁰.

8 Durante el Primer Congreso de Escritores Indígenas en Río de Janeiro en el 2004, doce escritores se pronunciaron, por primera vez en la historia de Brasil, mediante la carta *Kari-Oka*, con respecto al uso y abuso de la tradición oral indígena por parte de la sociedad brasileña.

9 Según el historiador Francisco Bento da Silva, el mito del *bandeirante*, colonizador de Brasil, está restringido sobre todo a los paulistas, del estado de São Paulo (com. pers., 10 de enero del 2014).

10 La escolarización entre los indígenas brasileños va en aumento, según datos del Censo Escolar del 2006, procesados por CGEEI/SECAD; en ese año había unas 2.415 escuelas en tierras indígenas, con 172.256 estudiantes indígenas, contra los 117.171 del 2002, lo que indica una expansión anual de la matrícula de alrededor del 10 %. Se trata de más de 9.100 maestros, de los cuales, aproximadamente el 88 % es indígena (De Sousa Lima 2008, 94).

El asunto es, sin embargo, complejo y problemático, como expone acertadamente Lynn Mario Trinidad Menezes de Souza, al plantear que la escritura debe ser vista como un mapa de contacto y conflicto intercultural, que resulta insuficiente para las nociones indígenas sobre el conocimiento. Así, en su análisis de los planes educativos y los textos multimodales (con alto contenido visual) producidos en las escuelas indígenas, muestra cómo emergen concepciones conflictivas respecto de la escritura entre los indígenas y los asesores que trabajan con ellos. Mientras que estos consideran los dibujos y pinturas, que acompañan los textos, como una suerte de pictografía o forma primitiva de protoescritura, para los indígenas, escritura y dibujo son inseparables entre sí y del conocimiento como tal. Así, en el kashinawa y el kali'na —dos lenguas amazónicas— se usa la misma palabra para referirse a “pintar” y a “escribir”.

Es común, además, que en los pueblos amazónicos el conocimiento se obtenga a través de las visiones que se producen por el consumo ritual de alucinógenos, de manera que si —como sus tutores les han enseñado— la escritura constituye una tecnología para registrar el conocimiento, esta debe, según los indígenas, incluir necesariamente elementos visuales que, desde el punto de vista de los tutores, deberían desaparecer, en la medida en que los indígenas sean alfabetizados plenamente (Menezes de Souza 2004, 7-9)¹¹.

Un segundo elemento conflictivo es que para los indígenas la visión y, por lo tanto, el conocimiento son contextualizados y situados, de manera que lo que el hablante y su interlocutor ven o conocen puede ser distinto, puesto que ambos ven desde distintas ubicaciones y poseen, por lo tanto, diferentes perspectivas. Esto es lo que Viveiros de Castro

11 Al citar el análisis de Menezes de Souza pretendo complejizar el problema de la adopción de la escritura por parte de los indígenas y contribuir a que se entiendan mejor sus nociones sobre el conocimiento. El texto que examino en este artículo, *O Banquete Dos Deuses*, no es un texto multimodal, pues carece, por completo, de elementos visuales, por lo tanto no hay forma de incluir esta problemática en mi análisis. Otros textos de Daniel Munduruku sí tienen elementos visuales significativos como por ejemplo, *Histórias que eu vivi e gosto de contar* (2006), *Crônicas de São Paulo: um olhar indígena* (2004), *Histórias que eu ouvi e gosto de contar* (2004), *Meu Vô Apolinário. Um mergulho no rio da (mina) memoria* (2001).

(2000) ha denominado *perspectivismo indígena*, una filosofía que no privilegia un único punto de vista, sino que supone que todos los puntos de vista, al igual que todos los elementos de la naturaleza, están interrelacionados y mutuamente implicados. En este *perspectivismo* se establece una diferencia entre la perspectiva individual y la social, esta última, lo que la comunidad ve o conoce, posee el mayor valor social; esta diferencia se marca, lingüísticamente, a través de sufijos.

La escritura alfabética, en la medida en que separa el habla del hablante, descontextualiza la información y no permite establecer la interrelación entre interlocutores, en un contexto social dado y, por lo tanto, tampoco los valores de verdad implicados en aquella. De esta manera, este tipo de escritura resulta precaria e insuficiente para los miembros de culturas indígenas como los *kashinawas*, al no establecerse las diferentes perspectivas entre individuos y entre estos y la sociedad, ni la diferencia entre “hecho” y “ficción” (Ibíd., pp. 9-10).

Ante tales carencias, los textos multimodales resultan de gran importancia ya que, a través de ellos, se puede complementar la escritura con indicaciones visuales de perspectiva y contexto.

Finalmente, la escritura en lenguas indígenas resulta problemática para De Souza, porque implica fijarlas en gramáticas escritas, estáticas y descontextualizadas, lo cual impediría a los indígenas, como miembros de una cultura “*perspectivista*” y no normativa, reconocerse en sus propias lenguas, de ahí la reticencia de los indígenas amazónicos a escribir en ellas y su preferencia por el portugués (Ibíd., p. 13)¹².

Estos conflictos evidencian que la escritura no es, como se la suele presentar, una tecnología inocua y transparente y un instrumento esencial para la preservación y difusión del conocimiento indígena, sino un instrumento de poder, que transmite visiones eurocéntricas del conocimiento y ajenas al pensamiento indígena y que, irónicamente, los planes y políticas que desean preservar las culturas de los grupos étnicos —con todo lo problemática que esta noción resulta— no parecen entender lo que se busca mantener.

De Souza recomienda que los asesores que enseñan a escribir a los indígenas hagan un esfuerzo por leer, entender y respetar los textos

12 El lector interesado en una exposición más amplia de este último punto puede remitirse al artículo de Menezes de Souza.

multimodales que ellos elaboran. De lo contrario, todas estas políticas, por bien intencionadas que sean, reproducirán inevitablemente la dominación colonial.

Desde mi punto de vista, las reflexiones de De Souza también deberían llegar a los escritores indígenas que pueden caer inocentemente en la trampa de la escritura inocua. Cabe aclarar, no obstante, que algunos de los textos de escritores indígenas, publicados por editoriales brasileñas, conservan este formato multimodal, que parece cumplir algunas de las funciones en términos del conocimiento indígena definidas por De Souza. Un trabajo más sistemático, en este sentido, con los escritores los ayudaría a seguir desarrollando de textos que fortalezcan sus nociones de verdad y conocimiento en vez de socavarlas.

UN INTELLECTUAL ORGÁNICO: EL ESCRITOR DANIEL MUNDURUKU

Daniel Munduruku (1964) proviene de una aldea indígena munduruku, a la vera del Tapajós, río de muchas aguas y de muchas vidas, según lo describe Ailton Krenak, uno de los principales líderes indígenas brasileños, en la introducción al libro de Daniel *Crônicas de São Paulo* (2009); después, vivió en Belén de Para y llegó finalmente a São Paulo, la inmensa aldea, donde obtuvo una licenciatura en Historia y Psicología y un doctorado en Educación, en la afamada Universidade de São Paulo (USP)¹³. No obstante, en su libro *Meu Vô Apolinário* (2009), el narrador

13 Los mundurukus, de la familia lingüística tupi-guaraní, son un pueblo de tradición guerrera que dominó la región del valle del río Tapajós (el mayor afluente del Amazonas por la margen derecha), desde el último tercio del siglo XVIII hasta bien entrado el siglo XIX. Fueron contactados, por primera vez, por los portugueses en la segunda mitad del siglo XVIII. Los mundurukus realizaban grandes excursiones por los ríos Madeira y bajo Tapajós, para adquirir cabezas trofeos de sus enemigos, que eran momificadas y a las cuales se les atribuían poderes mágicos. Combatieron a grupos hostiles y a los blancos en el bajo Madeira y en el bajo Tapajós como los temidos muras y araras, con el fin de obtener, de los brasileños, mercancías altamente codiciadas: hachas, cuchillos, armas y telas (Murphy y Murphy 2004, 29-30).

Según FUNASA (Fundação Nacional de Saúde) para el 2010 la población munduruku ascendía a 11.630 personas que viven dispersas por distintos estados (Para, Amazonas, Mato Grosso), concentradas, mayoritariamente, en el río Cururú, afluente del Tapajós (Instituto Socioambiental). Tradicionalmente tenían acceso a dos ecosistemas diferentes a la selva amazónica y la sabana o ce-

—quien se supone que es el propio Daniel Munduruku— relata otra historia de su nacimiento, que parece ajustarse a los patrones migratorios de los indígenas brasileños en la actualidad.

Yo no nací como nacen todos los indios. No nací en una aldea, rodeada de selva por todos lados; en un río donde las personas pescan peces casi que con la mano, de tan limpia que está el agua. No nací dentro de una Uk'a (casa) munduruku. Yo nací en una ciudad. Creo que dentro de un hospital. Yo nací en una ciudad donde la mayoría de las personas se parecen al indio: en Belén de Pará. (Munduruku 2009, 9)¹⁴

A la idílica descripción de una aldea paradisiaca, sigue el relato de la migración del padre de su aldea de origen, ante la imposibilidad de sostener tantas bocas —mujer y nueve hijos— rumbo a la ciudad, con la cual además soñaban (Ibíd., p. 9). Esta historia familiar es muy común: no todos los indios nacen en la selva, como suponen los imaginarios dominantes en Brasil, con los que se alinea en este caso el propio escritor indígena, ya que, según el último censo de población de Brasil del 2010, del total de 817.963 indígenas, 315.180 viven en las ciudades¹⁵.

rrado. Están divididos en mitades exogámicas; su descendencia es patrilineal, pero su residencia es matrilocal, es decir, los jóvenes casados deben vivir con sus suegros, lo cual implica que las hijas casadas permanecen con sus familias. Las aldeas tradicionales consistían de tres a cinco viviendas, habitadas por mujeres, niñas y niños preadolescentes y la casa de los hombres. De este tipo de aldeas quedan muy pocas. La casa de los hombres ya no existe y prevalecen las viviendas habitadas por familias de tipo nuclear (Murphy y Murphy 2004, cap. IV). Hoy en día, los mundurukus guerrear por la integridad de su territorio, amenazada por las actividades ilegales de la minería del oro, por los proyectos hidroeléctricos y de construcción de una gran hidrovía en el Tapajós. (Instituto Socioambiental).

14 Traducción del autor.

15 En un estudio sobre los indígenas residentes, en la actualidad, en la ciudad de São Paulo se plantea que los motivos fundamentales para sus migraciones consisten en la pérdida continua de sus territorios tradicionales, el problema con los *posseiros* (invasores, ocupantes), la escasez de tierras productivas y la falta de trabajo. En la ciudad se ven sometidos a condiciones de vida sumamente precarias en las que abundan el desempleo, la falta de vivienda, los problemas de salud, la violencia y la discriminación (s. f.: 10, 12).

Daniel Munduruku es un autor de reconocido prestigio nacional e internacional, que cuenta con numerosas publicaciones (43 según su blog) y ha recibido importantes premios en Brasil y en el exterior: el Premio Jabuti, el Premio de la Academia Brasileira de Letras, el Premio Érico Vanucci Mendes y el Premio Tolerancia (otorgado por la Unesco). Es comendador de la Orden del Mérito Cultural de la Presidencia de la República en Brasil, desde el 2008, director presidente del Instituto UKA - Casa dos Saberes Ancestrais, consejero ejecutivo del Museu do Índio en Río de Janeiro, y miembro de la Academia de Letras de Lorena¹⁶.

Este escritor, así como otros autores y autoras, activistas, líderes y lideresas indígenas, es lo que Antonio Gramsci definió como intelectuales ‘orgánicos’ al plantear la necesidad de que la clase obrera y cualquier grupo social que luche por obtener el poder, geste sus propios intelectuales si quiere triunfar (Forgacs 2000, 304-305). Es poco probable que los indígenas busquen alcanzar el poder en el sentido y de la manera en que Gramsci y otros marxistas lo definieron para la clase obrera, pero, como plantea Bengoa, es evidente que constituyen la fuerza política emergente de mayor importancia en el escenario político contemporáneo en Latinoamérica (2007, 13)¹⁷.

A través de sus luchas, los pueblos indígenas han obligado a varios Estados nación latinoamericanos a redefinirse como pluriétnicos y multiculturales, una realidad que habían negado por completo las repúblicas que surgieron después de la independencia de España (Ibíd., p. 42)¹⁸. Han empezado, asimismo, a quebrantar la hegemonía —en el sentido gramsciano del consenso político, social y cultural instrumentado por las clases dominantes (Forgacs 2000, 307)—, al dejar oír su voz en

16 Blog: <http://danielmunduruku.blogspot.com/p/sobre-daniel-munduruku.html>

17 Me parece importante señalar que habría que analizar el caso de Bolivia, donde los indígenas han alcanzado un relativo control del aparato estatal o el de Ecuador, donde han depuesto a distintos presidentes, análisis que desborda por completo los objetivos de esta investigación.

18 En este sentido, las luchas indígenas representan una lucha verdaderamente anticolonial y la culminación del proyecto inacabado de Independencia del siglo XIX, en el que no se reconocieron los derechos de las poblaciones amerindias ni se las incluyó, como tales, dentro de las nuevas naciones que surgieron en las primeras décadas de dicho siglo en Latinoamérica. Lo mismo sucedió con las comunidades afrodescendientes y con las mujeres.

distintos escenarios locales, regionales, nacionales e internacionales, en los que han cuestionado las versiones oficiales de la historia y la cultura latinoamericanas, mediante la circulación social de las propias. En este sentido, el libro de Daniel Munduruku, *O Banquete dos Deuses* (1999), constituye un buen ejemplo, puesto que allí el autor impugna los discursos hegemónicos mediante nuevos análisis y enfoques sobre la cultura brasileña en los que plantea cómo las culturas indígenas pueden enriquecer a la nación brasileña en su conjunto.

CONVERSACIÓN SOBRE EL ORIGEN DE LA CULTURA BRASILEÑA

O Banquete dos Deuses. Conversa Sobre a Origem da Cultura Brasileira (1999) (*El banquete de los dioses. Conversación sobre el origen de la cultura brasileña*) es un libro compuesto por diez ensayos cortos o, como los llama Daniel Munduruku, conversaciones en los que el escritor interpela desde sus perspectivas como indígena y pedagogo, a la nación brasileña, para mostrar las contribuciones que los grupos indígenas le han hecho a la cultura de este país en el pasado y las que le pueden hacer en el presente y en el futuro. Esta posición constituye una diferencia en comparación con las de otros movimientos indígenas latinoamericanos, por ejemplo el colombiano, que si bien ha impactado políticamente a otros sectores sociales en lucha, no ha analizado su propio rol en la formación de la cultura colombiana ni se dirige al conjunto de ella. Es probable o, en todo caso, deseable, que si la formación de una *intelligentsia* indígena avanza en Colombia, se empiece a dar este tipo de reflexiones e interpelaciones.

Los ensayos o conversaciones de *O Banquete dos Deuses* están escritos en una forma muy personal; de hecho, algunos de ellos, en primera persona. Munduruku introduce en el texto eventos y situaciones de su propia vida, para sustentar sus argumentos, y hay un “cierto tono” de oralidad, de conversación en ellos, y también un diálogo con tradiciones orales de pueblos indígenas específicos. *O Banquete dos Deuses* refleja también el amplio ámbito intelectual que domina Munduruku, que se refleja en la inclusión de epígrafes de reconocidos autores de la literatura brasileña como Oswald de Andrade y en su diálogo con pedagogos brasileños y pensadores extranjeros como el hindú Jidda Krishnamurti. Los textos muestran, asimismo, una apropiación del género literario del ensayo, con el que el autor se debió familiarizar ampliamente durante

sus estudios de pregrado y doctorado en la Universidade de São Paulo, igual que sucede con reconocidos intelectuales indígenas de otros países como en el caso del maya kakchiquel de Guatemala Demetrio Cojtí, quien hizo su doctorado en Lovaina.

Daniel Munduruku nos habla desde dos lugares de producción diferentes: las aldeas indígenas con sus tradiciones orales y sus saberes ancestrales y actuales, y las ciudades con sus universidades, donde ha vivido y estudiado¹⁹. Los lugares de producción han sido definidos por Michel de Certeau como las instituciones sociales y culturales desde las cuales se produce un texto histórico, concepto que, considero, se puede extrapolar a cualquier otro texto. El lugar proporciona las reglas, los símbolos y las referencias que autorizan o legitiman el discurso que se crea (1993, 34). Munduruku utiliza hábilmente su educación en la universidad y el bagaje intelectual adquirido en ella, para legitimar los conocimientos y tradiciones indígenas y plantearlos como modelos educativos útiles para el conjunto de la sociedad brasileña actual. Subvierte, así, por completo, el paradigma colonial, vigente hasta nuestros días, en el que los indios debían ser “civilizados” por los brasileños y señala el poder cultural de los pueblos indígenas y todo lo que tienen para enseñarnos.

Así, en la introducción a *O Banquete dos Deuses*, Munduruku valida su experiencia personal, la de su grupo, los mundurukus, y la de los indígenas en general como elementos útiles para ayudar a resolver las crisis que viven los jóvenes brasileños actuales y sus educadores, ya que la educación y formación de valores de los primeros se ha traspasado, por completo, de la familia a las instituciones educativas. El escritor nos cuenta cómo pudo superar, durante la adolescencia, sus crisis de identidad con respecto a su ser de indígena, gracias a la ayuda de su

19 Gersem dos Santos Luciano, importante líder e intelectual baniwa, del río Isana, en el noroeste amazónico, y primer indígena en Brasil con una maestría en Antropología Social, plantea que los indígenas de las aldeas, al vivir de los recursos naturales, valoran más los conocimientos tradicionales ligados a la producción, consumo y distribución de bienes, mientras que los indígenas urbanos le apuestan más a la calificación profesional y a la capacidad de inserción en los mercados de trabajo locales y globales. Sin embargo, no es posible trazar una separación tajante entre estos dos tipos de indígenas ya que los moradores de la ciudad, que han estudiado, pueden reconectarse a sus comunidades de origen y retornar a ellas para trabajar en su favor (2006, 24-25)

abuelo Apolinário, residente en una aldea munduruku en el Tapajós, quien lo sostuvo, con su sabiduría, en el enfrentamiento a la discriminación, que Daniel sufría en el entorno urbano de Belén de Pará, donde vivía con su familia.

Según Munduruku, los indígenas no se agotan en crisis existenciales, gracias a su manejo del tiempo y su soporte cultural. En efecto, ellos viven el presente sin olvidar el pasado y sin desear el futuro y su presente está estructurado y cimentado por todo el tejido de la vida y el orden ancestral. Esta es una concepción del tiempo distinta de la que se maneja en la historia moderna occidental, en la cual se separa pasado y presente, como explica Michel de Certeau (en Ward 2000, 24-26), y semejante a la de otras culturas como la hindú en la que “las formas nuevas no desplazan a las antiguas” y en donde se da “un proceso de coexistencia y reabsorción” como elemento cardinal de la historia (Dumont 1964, citado en Ward 2000, 26)²⁰.

El escritor indígena considera que es en estos elementos en los que reside la fuerza de la tradición, la familia y la educación indígenas y que, si se trabaja en pro de que los jóvenes de Brasil se conecten con sus ancestros —abuelos, bisabuelos— se puede contribuir a desarrollarles un sentido de familia y de pertenencia a un grupo, un pueblo y una nación, proporcionándoles más fuerza y estabilidad (Munduruku 1999, 15-16).

En el ensayo *¿Quanto Custa ser Índio no Brasil? (¿Cuánto cuesta ser indio en Brasil?)*, el escritor interpela a la escuela, como aparato ideológico del Estado, en el sentido althusseriano, institución que él conoce por dentro, en la cual se ha imbuido a los niños brasileños con estereotipos acerca de los indígenas, en particular, durante los años de la dictadura militar (1964-1985), en la que fueron presentados como salvajes y pueblos sin historia, sin un papel relevante en la sociedad contemporánea y como obstáculos para el progreso, con el fin de validar la invasión de sus tierras y su destrucción física y cultural, en aras de la “modernización” y del “desarrollo” de Brasil. Haciendo gala de un humor fino y una ironía sutil, Munduruku concluye este ensayo con una corta crónica de la conversación de dos señoras en un metro de São Paulo, tratando de decidir si él, que iba de pasajero, era o no indio; en la que afloran los estereotipos más comunes sobre los indios que

20 Traducción del autor.

adquieren otra dimensión, al ser relatados, precisamente por uno de ellos que transita por la gran urbe.

En *O banquete dos Deuses, ou como ser alimento da divindade (El banquete de los dioses o como ser alimento de la divinidad)*, el escritor apela, de nuevo, a elementos de las culturas indígenas que pueden servir de modelos pedagógicos para los niños brasileiros de las ciudades; se trata, en este caso, de la relación de los indios con la naturaleza. Nos explica así, con mucha sensibilidad y de manera poética, la veneración que sienten los indígenas por la naturaleza y su convivencia respetuosa con ella. En su explicación hay, sin embargo, resonancias de la visión del “indio ecológico” que agitaron los ambientalistas en apoyo de las luchas de los indígenas amazónicos en los años ochenta y noventa del siglo xx y que no dejan de ser idealizaciones de los indígenas y un lugar común en los discursos contemporáneos relativos a ellos²¹. Sin negar los planteamientos de Munduruku en cuanto a la relación de los indios con la naturaleza, se debe estudiar, de manera específica, para ver cómo se articula socialmente en los distintos grupos y también considerar los múltiples casos en los que, por razones sociales, económicas y políticas de diversa índole, los indígenas han ejercido un impacto negativo en el medio ambiente²².

En “*Esta Terra Tinha Dono*” (Esta tierra tenía dueño), como su título indica, Munduruku incursiona por la historia indígena de América y de Brasil en particular, para oponerse a las representaciones coloniales

21 Cfr. un interesante artículo en <http://www.revistas culturales.com/articulos/97/revista-de-occidente/520/5/el-indio-ecologico-diarios-a-traves-del-espejo.html>

22 Cfr. los casos que mencionan Conklin y Graham en su artículo “The Shifting Middle Ground: Amazonian Indians and Eco-Politics” sobre las concesiones dadas por los líderes kayapoes a las compañías madereras para la extracción de caoba y otras maderas tropicales en sus territorios (1995, 703). Sin ir más lejos, en junio del 2011, en una visita que hice al Parque Nacional de Puracé en el departamento del Cauca en Colombia, me enteré de que el cabildo de la comunidad indígena que habita en áreas colindantes con el parque había alquilado a un agricultor y empresario boyacense tierras en el páramo, con el fin de que sembrara papa, cuando los cultivos de cualquier tipo están prohibidos en este ecosistema, y quien, además, usa pesticidas tóxicos en los sembrados. A cambio, el cabildo había podido comprar un vehículo nuevo y se rumoraba que ese señor lavaba dólares con dicho negocio.

de las poblaciones amerindias mediante las cuales se construyó el conjunto de América, según explica Serje (2005), cómo una frontera, “unas vastas soledades”, y se redujo a sus pobladores a meras representaciones. Reclama, así, la existencia de un poblamiento de América, que antecedió, en miles de años, la llegada de los colonizadores europeos y para lo cual apela al conocimiento occidental y al relato que escuchó de labios de una anciana munduruku cuando era un niño²³. Cita algunas de las teorías sobre el poblamiento de América (Bering, polinesios) y compara a los grupos indígenas de Brasil con los mayas, los incas y los aztecas para plantear que eran sociedades igualitarias, carentes de una estratificación social e, incluso, en muchos casos, de jefaturas²⁴.

El relato de la anciana munduruku, que ella decía haber escuchado de un viejo árbol, y cuyo narrador es efectivamente un árbol *jatobá*²⁵, que Munduruku oyó en su infancia, es un relato híbrido en el que se evidencian claramente las huellas de la escolaridad, ya que se reelabora y se vierte al mundo indígena la historia del paso de la población de origen asiático hacia América por el estrecho de Bering, con lo que se enfatiza nuevamente la existencia de población en este continente antes de la invasión europea. En el relato se describe un mundo habitado por múltiples pueblos, que vivían en armonía con la naturaleza, sin el deseo de acumular bienes y sin la necesidad de nuevas tecnologías; poseían reglas sociales bien definidas y estaban satisfechos con las opciones de vida que habían escogido, aunque también se ponen de presente las guerras y las enemistades entre ellos. La narración concluye con una frase nostálgica, que constituye una alusión a la invasión europea y parece añorar una edad de oro: “*Mais, um dia, tanta felicidade foi abalada, finalizou o velho jatobá*” (Mas un día, tanta felicidad fue quebrantada,

23 Parece increíble que los indígenas tengan todavía que reivindicar esa historia, más que probada por la ciencia occidental, pero la ignorancia del común de la población al respecto sigue siendo abrumadora, lo cual se puede explicar por la fuerza que tienen todavía las representaciones coloniales en las culturas latinoamericanas contemporáneas.

24 Al respecto, es fundamental el conocido texto de Pierre Clastres *La Société contre l'État* (1974).

25 *Jatobá* (*Hymenaea courbaril*) es conocido en español como algarrobo criollo, originario de la Amazonia y la mata atlántica brasileña, alcanza hasta 40 m de altura. Es un árbol de múltiples usos, entre ellos medicinales.

concluyó el viejo *jatobá*) y si pensamos en la hecatombe que sobrevino con la Conquista y la colonización europeas, la idea de una edad de oro deja de parecer absurda.

En este ensayo, Munduruku rescata, asimismo, el legado tanto material como espiritual que dejaron los pueblos de las familias lingüísticas *jê* y *tupi* en Brasil y que encontramos hoy en día en elementos como la música de los primeros, y la hamaca, la cerámica, la farriña y la yerba mate de los segundos. Pero lo más importante, quizás, plantea el escritor, es su legado espiritual, consistente en su coraje de pueblos guerreros y su espíritu de resistencia que les permitió oponerse durante 500 años a los invasores y a un sistema que crea diferencias entre las personas y que quita el alimento a unos para que otros coman en exceso (Munduruku 1999, 55) El escritor nos conmueve cuando cuenta que encontró ese mismo espíritu de resistencia guerrera entre los chicos de la calle con los que trabajó en el norte de Brasil: los percibió indios, en el sentido de la resistencia interior, de la formación del guerrero, en el haber sido generados en el sufrimiento, lo cual le permitió identificarse y trabajar muy bien con ellos (1999, 56).

El ensayo concluye diciendo que esta tierra (Brasil) no pertenecía a ninguno y servía a todos; era sagrada porque guardaba, dentro de sí, a los espíritus ancestrales; era reverenciada por los pueblos indígenas que extraían de ella lo necesario para el sustento material y espiritual que los mantenía y mantiene vivos. “Mi pueblo todavía sueña, alimentado por los espíritus ancestrales, alimentado por una historia milenaria que nos aproxima al momento creador de Dios. Eso nos da la certeza de quiénes somos y de qué necesitamos. ¿Y Brasil, qué necesita?” (1999, 58). Se plantea, así, a los pueblos indígenas como seguros de sí mismos, de su cultura y de su historia, los cuales pueden trazar caminos ciertos porque saben lo que necesitan. Pero la pregunta sobre Brasil indica incertidumbre y falta de claridad, señala una ausencia de derroteros claros y de arraigo en la tierra para cuidarla y protegerla, y también es una alusión a la creciente destrucción ambiental que se presenta en este país, en particular en la selva amazónica.

En “A Educação da Criança Indígena” (La educación de los niños indígenas), el escritor señala algunos de los elementos fundamentales que estructuran la socialización de niños y niñas indígenas. El cuidado de los pequeños se inicia desde el parto y el embarazo, sujetos a normas

y rituales estrictos, lo que indica la importancia de la reproducción de la vida en estas sociedades. Una vez nacidos, niños y niñas tienen un contacto corporal permanente con la madre, quien los amamanta y los carga consigo a todas partes hasta que aprenden a caminar, lo cual les da una gran seguridad y tranquilidad. Son criados en gran libertad y sin imposiciones, lo que lleva a que se comporten muy bien. El juego y la socialización con otros niños son elementos básicos de su aprendizaje, así como el cuidado, la atención y el cariño que les dispensan todos los adultos de sus comunidades, no solo sus padres: “*Na sociedade indígena, a criação é “propriedade” de todos, de modo que muita gente ajuda a tomar conta dela*” (En la sociedad indígena los niños son “propiedad” de todos, de modo que mucha gente ayuda a cuidarlos) (Munduruku 1999, 75).

En la medida de sus capacidades, los pequeños se van incorporando a ciertas actividades y labores y aprenden mediante la práctica. En las excursiones prolongadas de caza y pesca recorren, con sus padres, el territorio, para familiarizarse con el medio ambiente, las plantas y los animales. En el ensayo se analiza también la importancia de los ritos de pasaje, mediante los cuales se ayuda a los adolescentes en el paso de la infancia a la madurez, haciéndolos renacer a una nueva vida, en la que se incorporan a la comunidad con las responsabilidades de los adultos. Munduruku resume la educación de niños y niñas diciendo que antes que ellos y ellas tengan la obligación de producir, se les enseñan los caminos del espíritu, de la libertad, de la vida comunitaria y de la responsabilidad social.

La crianza de los niños es uno de los elementos de la vida indígena que más nos puede enseñar, pero, desafortunadamente, es un tema poco investigado. Realicé trabajos de campo entre los sikuanis de los Llanos Orientales de Colombia y los tucanos orientales del departamento del Vaupés acompañada de mis hijos pequeños, y le puse, por lo tanto, gran atención a este aspecto. Pienso que todas las mujeres podemos aprender de las madres indígenas y de la inteligencia, el amor y la sanidad con los que crían a sus niños, dándoles todo el espacio para que se desarrollen libres, autónomos y capaces. Evidentemente es necesario ver cómo funcionan en la crianza de estos niños y niñas los roles de género en el marco de las relaciones de poder en esas sociedades, tema que Munduruku no toca en su ensayo pero del que sí se ocupan Murphy

y Murphy en su libro *Women of the Forest* ([1974] 2004). Esta es una de las primeras etnografías en el mundo que se enfocó en las mujeres indígenas, precisamente en las mujeres Mundurukus y en sus relaciones con otras mujeres y con los hombres.

Los Murphy describen un sistema de género que sufrió importantes transformaciones a partir de la segunda mitad del siglo xx. Destacan cómo, en un pasado reciente, la posición de las mujeres era, y es todavía, considerada inferior a la del hombre dentro de los cánones formales de la cultura munduruku, lo cual se reitera mediante un elaborado simbolismo y valores firmemente arraigados. Las mujeres no comparten esta idea y la relación entre los sexos no es de simple dominación y sometimiento, sino de discordancia y oposición (Murphy y Murphy 2004, 113).

Según los mitos de origen, fueron las mujeres las que primero descubrieron las flautas sagradas y adquirieron el control de ellas y, por lo tanto, de los hombres, quienes llevaban a cabo todas las labores que hoy en día están en manos de las mujeres con excepción de la caza. Finalmente, los hombres se rebelaron contra las mujeres y les arrebataron las flautas (Murphy y Murphy 2004, 114-115)²⁶. La lección es clara, las mujeres tuvieron poder y podrían volverlo a tener si la vigilancia de los hombres se relaja. Desde esta perspectiva, las mujeres no son vistas como inherentemente inferiores al hombre, con base en sus diferencias biológicas y anatómicas como ha sido el caso en Occidente; la cultura munduruku está totalmente libre de las nociones de herencias inmutables, la gente e, incluso, los animales son lo que son por eventos que sucedieron en el pasado. En el pasado remoto, las mujeres detentaban el poder y controlaban las flautas sagradas, por lo tanto, las mujeres como gente no son inferiores, es su estatus el que es inferior y esto es así porque los hombres lograron vencerlas (Ibíd., pp. 116-117).

Si bien las mujeres son conscientes de esa dominación, no se consideran, de ninguna manera, inferiores a los hombres. En la vida diaria tienen posiciones de poder, gracias a sus estrechas relaciones con las mujeres de su familia y de la aldea en general, con las que

26 El mito sobre el origen de las flautas sagradas entre los mundurukus guarda similitudes con el complejo ritual y mítico del Yuruparí en el noroeste amazónico, recogido por Stradelli en el siglo xix, que ha sido estudiado modernamente por Hugh Jones, Orjuela, Cayón, Bourge y Correa.

constituyen equipos de trabajo para la producción diaria de fariña (harina de yuca brava) y cazabe (especie de arepa de almidón de yuca y fariña), que constituyen la base de la alimentación de los mundurukus y de los pueblos amazónicos en general. Ya que la regla de residencia de los mundurukus es matrilocal, aunque el sistema de descendencia es patrilineal, las hijas casadas se quedan viviendo en la misma casa de sus padres y, junto con su madre y hermanas, conforman estos equipos de trabajo y de ayuda mutua. Estos funcionan tanto para la producción de alimentos como para el cuidado de los niños y como defensa y auxilio, en caso de peligro, cuando se alejan de la aldea. Las mujeres son así las dueñas de las casas en las que viven, dentro de las cuales son las mujeres mayores las que detentan la autoridad y guían y aconsejan a los que habitan allí. El poder cotidiano que detentan las mujeres mundurukus contrasta con el lugar de inferioridad que se les asigna en la vida ritual y en el pensamiento masculino.

Impulsados por el deseo de obtener mercancías occidentales, muchos Mundurukus se mudaron con sus familias nucleares, a mediados del siglo xx, a vivir cerca de los caucheros y trabajar para estos, rompiendo así la vida tradicional de las aldeas y de las casas habitadas por la familia extensa. Las mujeres, que habían promovido, con denuedo, estos cambios, se vieron en una situación en la que el colectivo de mujeres para el trabajo productivo y el cuidado de los hijos había dejado de existir y en la que los hombres adquirieron una injerencia en la vida cotidiana, que antes no tenían.

En el ensayo “O País Sobre Um Cemitério” (El país sobre un cementerio), Daniel Munduruku cuestiona, con fuerza, el discurso oficial repetido hasta la saciedad por el Gobierno y los medios, en el cual se presenta a Brasil como un país rico, con una democracia social, racial y religiosa, y con Gobiernos que procuran erradicar la pobreza y fortalecer la democracia. Se crea, así, la imagen de que todo está bien, uniforme, lineal y con posibilidades de solución (1999, 80). La confrontación se basa en un recorrido histórico por la práctica del genocidio, establecido en Brasil desde el siglo xvi, y en el tratamiento que los pueblos indígenas han recibido dentro de la nación brasileña. Uno de los momentos que el escritor enfatiza es la creación de la FUNAI por el régimen militar brasileño, como un instrumento para el exterminio de los pueblos indígenas, que se dio a través de los planes de colonización

en la Amazonia²⁷. La región se presentó a los terratenientes como un lugar vacío y, estos, que adquirieron en la selva porciones de tierra del tamaño de una nación europea, acudieron, en ocasiones, a eliminar a los indígenas que habitaban allí con bandas privadas de hombres armados (acciones denominadas de “limpieza” o “correrías”) (Bento da Silva 2014). La vuelta a la democracia no mejoró la situación de los indígenas y los poderosos han obstaculizado la demarcación de sus tierras, que se debía haber llevado a cabo según lo dispuesto en la constitución promulgada en 1988.

Este ensayo constituye un llamado a entender la riqueza que significan los pueblos indígenas, acosados y exterminados a lo largo de la historia de Brasil hasta el presente, para la humanidad, Brasil y el planeta. Munduruku insiste en acabar con la distancia que separa al pueblo brasileño de los indígenas, ya que según él: “O índio é brasileiro e o brasileiro é também índio” (1999, 87). Se debe crear entre ellos una hermandad que acabe con la indiferencia de las autoridades y con la ignorancia que predomina en la sociedad con respecto a los indígenas, quienes constituyen una contraparte importante al tipo de poder que reina en Brasil, en el que una sola persona toma las decisiones por todas²⁸.

Munduruku cierra así, intelectualmente, la brecha que el colonialismo abrió hace 500 años, cuando se fueron separando los pueblos con una identidad étnica tribal de los que se iban mestizando con europeos y afrobrasileños y cuya historia y nexos fueron borrados por los discursos dominantes. La brecha es tal que ha dado pie a eventos espantosos como el asesinato del líder pataxó Galdino, quien fue quemado vivo por cinco muchachos de clase media alta en Brasilia, en 1997 (Munduruku, 1999, 88) (Ramos 2008, 16-17).

27 La FUNAI se derivó del SPI —Serviço de Proteção aos Índios— creado en 1918 por Cândido Mariano da Silva Rondon (1865-1958), el famoso defensor de los indígenas en Brasil. El SPI a su vez fue antecedido por el SPILT (Localização dos Trabalhadores Nacionais), fundado en 1910 por el Ministerio de Agricultura y Comercio, que actuaba en la Amazonia y otros “sertones” o tierras bravas de Brasil (Francisco Bento da Silva, com. pers., 10 de enero del 2014).

28 Munduruku posiblemente se refiere a la figura del presidente, a la que le atribuye un poder omnímodo, que ningún presidente tiene realmente en Brasil ni en ningún país, en la actualidad.

El libro termina con una plegaria que invoca la hermandad entre los hombres ya que fueron creados por Dios, *Tupa* (Gran Creador, Gran Padre o el nombre que se le dé en las distintas tradiciones espirituales) como parientes de la madre tierra, hasta que llegaron los hermanos del otro lado del océano, que sembraron la muerte y la desolación para muchos pueblos indígenas. A pesar de esta dolorosa historia, en la plegaria se expresa la esperanza de que el pueblo formado por el desencuentro de estos dos mundos tan diferentes, lo que hoy se llama Brasil, esté constituido por el espíritu de los antepasados indígenas, encarne a los ancestros que retornaron y se alíe con los pueblos indígenas para combatir la injusticia y a los hijos de la muerte. Se busca una reconciliación entre las culturas y los pueblos que han antagonizado a lo largo de la historia de Brasil, para superar el horror de los 500 años de Conquista, colonización y depredación de la naturaleza, y se invoca al Gran Creador para que los ayude a mantener la esperanza en esta posibilidad.

Daniel Mundurku hace parte de una producción cultural continental en la que escritores, cineastas y artistas plásticos indígenas, entre otros y otras, dejan oír cada vez más su voz a través de América, producción que ha surgido en el contexto de las luchas indígenas contemporáneas, iniciadas desde los años setenta del siglo xx, con las cuales los pueblos amerindios han obtenido un creciente poder en las sociedades latinoamericanas actuales. Esta producción cultural constituye un enorme enriquecimiento para Latinoamérica, a la vez que un gran reto para los estudios culturales y literarios, que deberán desarrollar nuevas herramientas de análisis para enfrentarlas, dado su carácter multicultural. La obra de Munduruku es fundamental en la difusión de las culturas indígenas y la reivindicación de su importancia para Brasil y el mundo, así como para los procesos que cuestionan la colonialidad del poder en América Latina. Munduruku y muchos de estos intelectuales orgánicos, escritores y artistas indígenas, han crecido en un mundo en el que las luchas de sus antecesores les han abierto caminos, han vivido y estudiado en las grandes capitales latinoamericanas y se han apropiado de las lenguas y saberes de los poderes que los dominaban. Enfrentan los retos de un mundo globalizado, que busca una creciente homogeneización de las poblaciones y culturas, mundo en el que deben sobrevivir, luchando, a la vez, por su diferencia y sus legados históricos y culturales. Estas tensiones se notan en la obra de Daniel Munduruku, donde se combinan

elementos particulares de su cultura de origen con una frecuente apelación al indio como ser genérico, con lo cual se corre el riesgo de borrar la diversidad cultural, uno de los objetivos que siempre han perseguido el colonialismo tanto externo como interno. Esperemos que el tiempo y la reflexión, así como la toma de conciencia de estos desafíos, permitan a estos intelectuales orgánicos enfrentarlos exitosamente y no sucumbir ante la cooptación política y la estandarización cultural.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bento da Silva, Francisco. 2011. "Do Rio de Janeiro para a Siberia Tropical: prisões o destierros para o Acre nos anos 1904 e 1910". *Tempo e Argumento*, 3 (1): 161-179.
- Certeau, Michel de. 1993. *La escritura de la historia*. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana.
- Conklin, Beth A. y Laura R. Graham. 1995. "The Shifting Middle Ground: Amazonian Indians and Eco-Politics". *American Anthropologist, New Series* 97 (4): 695-710.
- Comissão Pró- Índio de São Paulo ,1995. Índios na cidade de São Paulo, Consultado el 10 de enero del 2014. <http://cpisp.org.br/indios/html/texto.aspx?ID=207>
- Davis, Shelton H. 1977. *Victims of the Miracle: Development and the Indians of Brazil*. Cambridge, London: Cambridge University Press.
- Dumont, Louis. 1964. "Le Problème de l'histoire". En *La civilization indienne et nous* (pp. 31-54). Paris: Collin, Coll. Cahier des Annals.
- Forgacs, David, ed. 2000. *The Antonio Gramsci Reader. Selected Writings 1916-1935*. New York: New York University Press
- Gersem dos Santos, Luciano. 2006. *O Índio Brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje*. Brasília: Ministerio de Educación.
- Gomes, Mercio P. 2000. *The Indians and Brazil*. Traducido por John W. Moon. Gainesville, Florida: University of Florida Press.
- Hemming, John. 1987. *Amazon Frontier. The Defeat of the Brazilian Indians*. London: MacMillan.
- Instituto Socioambiental (www.socioambiental.org). Povo Munduruku. Consultado el 4 de julio del 2014. <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/munduruku>

- Jornal da Ciencia. Órgão da Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciencia. XVIII (510).
- Menezes de Souza Lynn, Mario Trinidad. 2004. "Remapping writing: indigenous writing and cultural conflict in Brazil". *English Studies in Canada*, 30 (3): 4-16.
- Munduruku, Daniel. 1999. *O Banquete dos Deuses. Conversa sobre a Origem da Cultura Brasileira*. São Paulo: Editora Angra.
- Munduruku, Daniel. 2009. *Meu Vô Apolinário. Um mergulho no rio da (minha) memória*. São Paulo: Studio Nobel.
- Munduruku, Daniel. 2009. *Crônicas de São Paulo: um olhar indígena*. São Paulo: Callis Editora.
- Murphy, Yolanda y Robert F. Murphy. [1974] 2004. *Women of the Forest* (Thirtieth Anniversary Edition). New York: Columbia University Press.
- Nearin (Núcleo de Escritores e Artistas Indígenas do INBRAPI). 2009. *Pequeno catálogo literário de obras de autores indígenas*. São Paulo: Callis Editora.
- Ozorio de Almeida, Anna Luiza. 1992. *The Colonization of the Amazon*. Austin: University of Texas Press.
- Pacheco de Oliveira João. 2006. *Hacia una antropología del indigenismo: estudios críticos sobre los procesos de dominación y las perspectivas políticas actuales de los indígenas en Brasil*. Río de Janeiro: Contra Capa.
- Ramos, Alcida Rita. 1998. *Indigenism. Ethnic Politics in Brazil*. Madison: The University of Wisconsin Press.
- Ramos, Alcida Rita. 2008. "Neither Here nor There. On the Ambiguity of Being Indian in Brazil". *Vibrant* 5 (1): 7-19.
- Serje, Margarita. 2005. *El revés de la nación: territorios salvajes, fronteras y tierras de nadie*. Bogotá: Universidad de los Andes.
- Sousa Lima, Antonio Carlos de. 2008. "Educação superior para indígenas en el Brasil: más allá de los cupos". *Vibrant*, 5(1): 83-110. Consultado el 23 de junio del 2012. http://www.vibrant.org.br/downloads/v5n1_souzalima.pdf
- Viveiros de Castro, Eduardo. 2000. Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism. En *Anthropology of Religion*. Ed. M. Lambek. Oxford: Blackwell.
- Ward, Graham, ed. 2000. *The Certeau Reader*. Oxford, Inglaterra: Blackwell Publishers.