

Los procesos de modernización en la Amazonia brasileña. Lógicas sociales de los pueblos indígenas y la interacción entre campos sociales *Pirjo Kristiina Virtanen**

RESUMEN

El trabajo intenta aportar nuevos elementos en la discusión sobre las formas en que la modernización logró afectar a la experiencia del mundo vivido de los grupos indígenas amazónicos y cómo las interpretaciones locales de los procesos de modernización llegaron a transformar a los procesos mismos. Su enfoque es la interacción entre los campos sociales contemporáneos de las comunidades manchineris: los movimientos etnopolíticos, los grupos étnicos y el chamanismo. Se analiza de qué manera éstos han generado cambios en su organización social, así como en su educación y en sus prácticas rituales, tanto en la reserva como en los centros urbanos en donde viven.

PALABRAS CLAVE: Amazonia, manchineri, campos sociales, nuevos papeles sociales, educación, prácticas rituales.

ABSTRACT

This article attempts to contribute new elements to the discussion about the ways modernization affected the experience of the world of Amazonian indigenous groups, and how local interpretations of modernization transformed the processes themselves. It focuses on the interaction among the contemporary social spheres of Manchineri communities: the ethno-political movements, ethnic groups, and shamanism. The author analyzes how they have generated changes in their social organization, education, and ritual practices both on the reserve and in the urban areas where they live.

KEY WORDS: Amazonia, Manchineri, social spheres, new social roles, education, ritual practices.

* Investigadora del Instituto Reenval de Estudios Latinoamericanos de la Universidad de Helsinki, Finlandia. Correo electrónico: pirjo.virtanen@helsinki.fi



INTRODUCCIÓN

EN LA REGIÓN AMAZÓNICA las relaciones de poder se están volviendo cada vez más interétnicas, y los indígenas necesitan nuevas habilidades para actuar en los nuevos campos sociales. El concepto teórico central en este artículo es el campo social. Se refiere a las relaciones históricas y actuales establecidas entre las posturas definidas objetivamente.

El proceso de modernización, al cual los pueblos indígenas de la región amazónica han asistido en los últimos años, incluye a los sistemas políticos nacionales con sus implantaciones de jurisdicción; al desarrollo de la cooperación con diferentes instituciones; a la urbanización; al incremento de las mercancías; y a las nuevas formas de sustento. Anteriormente, los investigadores se han enfocado en los cambios culturales en la Amazonia tal como fueron experimentados e interpretados desde el punto de vista de la sociocosmología indígena (Turner, 1993; Jackson, 1995). También se analizó antes la relación entre los movimientos indígenas y los políticos, así como sus conceptualizaciones del mundo social (Rosengren, 2003; McCallum, 1997; Perreault, 2003). Hoy día lo que necesitamos es entender cómo los pueblos indígenas actúan en los procesos de modernización en el nivel local y en el nivel interétnico.

En esta colaboración examinaré, por un lado, cómo los campos sociales contemporáneos cambian el presente de la vida actual de las comunidades manchineris y, por otra parte, cómo ellas cambian a los campos sociales. Se planteará la cuestión acerca de si las lógicas sociales locales afectan la forma en que los campos sociales es-

tán construidos. En primer lugar, me referiré a los cambios socio-culturales en la región amazónica, y buscaré demostrar qué tipos de campos de poder están presentes. Por último, formularé la propuesta de que son éstos los que han alterado su organización social actual, su educación y sus prácticas rituales.

La etnia manchineri vive en la Amazonia brasileña, en el estado de Acre, cerca de la frontera con Perú. La población indígena en el territorio de Mamoadate es de 800 personas y la que se encuentra en las áreas urbanas asciende a 250. Los manchineri que radican en la reserva son cazadores-recolectores y en la actualidad también practican la agricultura. Sus características culturales incluyen el uso de su propio idioma (el manchineri, de la familia arawak); sus mitos y creencias en ciertos espíritus; el chamanismo; la práctica de la medicina natural; las canciones y danzas; las pinturas corporales; y ciertas comidas. Desde los años ochenta algunas familias manchineri han emigrado hacia los centros urbanos, en particular hacia la capital federal de Acre: Río Branco (Grupo de Mujeres Indígenas de la Unión de Naciones Indígenas, 2002; FUNASA, 2005; Iglesias y Aquino, 2005).

LOCALIZACIÓN DE LOS MANCHINERI EN LA AMAZONIA, BRASIL



Para comprender las experiencias de los grupos indígenas frente a la modernización debemos entender que sus culturas fueron producidas y se mantienen gracias a relaciones de poder interconectadas, políticas, culturales y económicas, y que también están relacionadas con la sociedad dominante. Asimismo, las diferencias culturales amazónicas se produjeron y se mantienen en relaciones de poder desiguales, y deben por ello entenderse como espacios en los cuales se identifican de manera diferente (Gupta y Ferguson, 2001).

El sociólogo francés Pierre Bourdieu (1977: 171-183) define el campo social como un *nomos*, refiriéndose a cualquier situación social determinada por sus propios principios, prácticas y formas de usar el poder. En el “campo social” los individuos están situados de acuerdo con sus propias lógicas. El lugar del agente social en el sistema se encuentra determinado, según Bourdieu, por sus recursos disponibles: el volumen de capital (los recursos) y su composición, así como el cambio en esas dos propiedades sobre el tiempo (manifestadas por el pasado y las trayectorias potenciales en el espacio social). El capital se refiere a la energía, que sólo existe y produce sus efectos en el campo social (situación social), donde se produce y se reproduce. Cada una de las propiedades agregadas a las personas en el campo tiene ciertos valores y eficacia, determinados por las leyes específicas de cada campo.

Se considera aquí como herramienta analítica principal el concepto de capital social, que se refiere a las redes sociales; los vínculos de confianza; los vínculos de pertenencia a ciertos grupos; y las relaciones de amistad, honor y respetabilidad, concebidas como centrales en la vida social (Bourdieu, 1984: 113-114; y 119). También se consideran útiles tanto el concepto de capital cultural, referido al conocimiento, a las aptitudes y calificaciones acumuladas por intermedio del contacto con el entorno social de la persona y/o a través de la educación (Bourdieu, 1984: 243), como el concepto de capital étnico (Modood, 2004; Borjas, 1992; Leon, 2005). El concepto de capital social, interpretado como riqueza inmaterial, ha sido popular en el marco de los estudios de las ciencias económicas y sociales desde fines de los ochenta, sobre todo al momento de considerar el hecho de que los individuos de los países occidentales que dejaban la vida comunitaria podían, sin embargo, contribuir a

su propio bienestar. La evaluación del capital social se hizo a través de la observación de los vínculos de pertenencia a los grupos asociativos; a los grupos voluntarios; a los grupos de compromiso cívico; y a través de las redes de obligaciones en las cuales los individuos están involucrados (véanse los estudios al respecto de James Coleman y Robert Putnam).

Mi hipótesis es que no son solamente las relaciones de poder con la sociedad dominante las que generan cambios en las comunidades indígenas, aún cuando en los nuevos campos sociales algunos recursos están reconocidos como capitales legitimados, pues existen ciertas ideas amerindias y algunas lógicas sociales que influyen en la manera en que los elementos modernos se interpretan y adaptan.

CAMBIOS RECIENTES EN LA REGIÓN AMAZÓNICA

En la región amazónica las nuevas autopistas, los proyectos mineros, las represas hidroeléctricas, las empresas forestales, así como las nuevas formas de comunicación surgidas durante la época de expansión económica en los años sesenta y setenta generaron contactos más cercanos entre las poblaciones indígenas y las culturas no indígenas. En Brasil, durante el régimen militar el gobierno lanzó proyectos importantes con el fin de promover los asentamientos poblacionales en la Amazonia. Además, se estableció una presencia militar y estatal oficial, y se organizó la explotación de los recursos naturales y la limpieza extensiva de la selva. El *slogan* fue “*integrar para não entregar*” (integrar para no entregar, o sea, integrar la Amazonia en Brasil para evitar que cayera en manos extranjeras) (Porto Gonçalves, 2001: 32; Carvalho *et al*, 2002; Heck, Loebens y Carvalho, 2005: 239). A pesar de la creación de la Funai (Fundación Nacional Indígena) en 1967, cuya finalidad era la de proveer una mayor protección de los derechos de las comunidades indígenas, sus voces raras veces fueron escuchadas. En los años setenta y ochenta los rancheros, apoyados por las políticas del gobierno, adquirieron tierras en la selva amazónica. En esa época los nuevos terratenientes, procedentes en su mayoría de los estados del sur de Brasil, conocidos como paulistas, defendieron sus nuevas tierras y contrataron profesionales para asesinar a quienes vivían allí. Estos

últimos eran indígenas y agricultores independientes, como los extractores del caucho y los recolectores de nueces (Revkin, 1991: 138-144; McCallum, 1997). Impulsados por el movimiento ecológico, los indígenas y sus problemas ganaron atención a escala internacional (Conklin y Graham, 1995).

En la Constitución del Brasil de 1988 los indígenas ya tienen garantizados sus derechos colectivos e individuales: el derecho de acceso a la educación y la salud; el derecho de reivindicar sus creencias y tradiciones; y el derecho a la tierra. También se garantiza el respeto a las formas de vida indígena (Pereira Gomes, 2000: 80-84; Ramos, 1998: 14-19; Carneiro da Cunha y Almeida, 2000: 315-338). Entre los pueblos indígenas de Brasil, la educación ha sido uno de los principales objetivos de las políticas de desarrollo desde finales de los años ochenta, cuando los conflictos por la tierra provocaron enfrentamientos entre las comunidades indígenas y el Estado. Luego, entre 1991 y 2002, se formularon a través de distintos decretos y leyes las nuevas políticas de educación, las cuales garantizaban la educación multicultural y bilingüe con el objetivo de reforzar la identidad étnica, rescatándose así la memoria histórica y valorándose el conocimiento y la lengua indígenas, así como permitiéndose el acceso a la información y al conocimiento apreciado por la sociedad nacional (Ministerio de Educación, 2006).

Las principales amenazas contemporáneas dirigidas hacia los pueblos indígenas de la Amazonia consisten en el crecimiento de la ganadería; de los cultivos de soya; de las represas hidroeléctricas; de la industria minera; del tráfico de drogas, plantas y animales; y de la falta de control sobre la caza y la pesca (Carvalho *et al*, 2002: 304-305). Además, la selva amazónica ha sido objeto de un proceso de urbanización intenso desde los años ochenta. Se inició con el *boom* del caucho y continuó con la migración desde las áreas rurales cuando el precio de esa materia prima cayó a finales de los cuarenta. Posteriormente, el movimiento hacia los centros urbanos continuó debido a la expansión de las granjas y a la ocupación de tierras. Muchos patrones del caucho cambiaron sus negocios por aserraderos o criaderos de ganado. A la migración la siguieron el descubrimiento de los recursos naturales, especialmente del bosque; la limpieza de la tierra para la agricultura; la construcción de nuevas carreteras; y la gran promoción estatal de los proyectos de desarrollo.

Desde los años noventa, la formación de las nuevas identidades sociales y de los nuevos actores en Brasil, incluyendo los movimientos indígenas, ha sido una consecuencia importante del desarrollo moderno (Fausto, 1999: 335-336). Muchos grupos indígenas han fundado sus propias asociaciones y ONG; han entablado relaciones con el Estado y con el capitalismo internacional; y han establecido economías cooperativas. Simultáneamente, la resistencia popular y los movimientos sociales han trabajado para frenar la expansión global de las corporaciones en el continente. Además, los grupos indígenas se han vuelto promotores de la modernidad, y ya son reconocidos, por ejemplo, como los mejores protectores del medio ambiente. Hoy en día existen varias organizaciones no gubernamentales, nacionales e internacionales, que ayudan a las comunidades indígenas (Carneiro da Cunha y Almeida, 2000; Nepstad *et al*, 2006). Asimismo, y en sentido contrario de lo que se pensaba al principio, la modernización ha llegado incluso a reforzar la voz de los indígenas desde que éstos participan en la defensa de su identidad cultural y étnica.

Se han emitido numerosos decretos y leyes nacionales respecto de los asuntos indígenas en Brasil, pero la forma de su instrumentación depende del gobierno federal. Además de los distintos niveles federales existentes, las municipalidades también aplican sus propias políticas en relación con los indígenas que viven en sus áreas administrativas. El estado de Acre ha sido uno de los pioneros en el desarrollo de la educación multicultural indígena y en la participación de las poblaciones indígenas en la toma de decisiones.

NUEVOS CAMPOS SOCIALES Y PUEBLOS INDÍGENAS DE ACRE, BRASIL

Las poblaciones indígenas actuales actúan en nuevos campos, los cuales poseen lógicas propias. Estos campos se han construido a través de la interacción con la sociedad brasileña y con los agentes sociales internacionales. De acuerdo con mi trabajo de campo etnográfico llevado a cabo en el estado de Acre entre 2003 y 2005 con los jóvenes manchineris en la reserva Mamoadate y en la ciudad de Río Branco, los campos sociales más significantes entre los jóvenes indígenas amazónicos son: los grupos étnicos, los movimientos po-

líticos étnicos, las prácticas chamánicas y los movimientos de estudiantes indígenas (Virtanen, 2006 y 2007). En esos campos sociales los agentes se encuentran en una circunstancia social en donde sus capitales sociales acumulados los posicionan en ciertas relaciones con respecto a otros. Ellos pueden ser considerados en ciertas situaciones en las cuales están en ciertas posiciones, y usar el lenguaje y las maneras de ese campo específico, tal como ocurre en las reuniones políticas o en las ceremonias chamánicas, entre otras. Los campos sociales son justamente esas situaciones, constituidas por la percepción de las diferencias y de los distintos lugares sociales que se ocupan. Por ejemplo, el campo del grupo étnico no existiría sin la dominación de otros grupos. En este artículo he procurado concentrarme en los grupos étnicos, los movimientos políticos étnicos y las prácticas chamánicas.

En primer lugar, presentaré el campo social del grupo étnico. En la región amazónica un grupo étnico se mantiene a través de las diferentes prácticas sociales, de los discursos, y de sus objetos “tradicionales”, todo ello junto con la memoria producida por las comunidades indígenas modernas. En particular hablar y comer juntos y la sensación del pasado compartido crean capital social. Además, en el campo social del grupo étnico el conocimiento de las lenguas indígenas y de las tradiciones materiales e inmateriales producen capital cultural. En la ciudad ciertas actitudes étnicas, el conocimiento y los valores se transmiten en los hogares y en las reuniones familiares. Los espacios de este campo son la casa, los rituales y los momentos de las narraciones míticas. Sus actores son los miembros del propio grupo étnico, junto con sus ancestros, que en este caso están categorizados como personas.

En Acre, para los indios manchineri la percepción de la etnicidad ha sido promovida por los primeros contactos con la Funai y con sus misioneros. Los manchineri fueron uno de los grupos esclavizados durante la explotación del caucho. Fue cuando la Funai inauguró su oficina regional en el estado de Acre, allá por el año de 1976, y luego abrió sus puestos indígenas (*postos indígenas*) en el área de los indios, como en el pueblo de Extrema, hacia donde fueron trasladados los manchineri y los yaminawa, quienes trabajaban en las plantaciones de caucho del Río Yaco. Además de la Funai, algunos otros grupos misioneros se establecieron en el área indígena.

Un grupo de misioneros estadounidenses, de la organización Nuevas Tribus de Brasil, recibieron la autorización de una de las aldeas manchineris para brindar algunos servicios de educación y de salud hacia finales de 1970. Ellos tradujeron varios libros de himnos, misales, el evangelio y un libro de lecturas a esa lengua indígena.

En relación con el segundo campo de interés, me concentraré en el campo social de los movimientos indígenas etnopolíticos, ya que las personas expresan un sentimiento especial vinculado con sus derechos particulares como indígenas. En este mismo sentido, poseen su propia retórica étnica y política. Además de que tienen su propia estructura material en el marco de los movimientos y de las asociaciones indígenas, así como en los espacios de la política en las escalas federal, nacional e internacional y en el contexto de los nuevos roles sociales de las personas a cargo de ciertas tareas en la comunidad. Los recursos característicos de este campo son los sentimientos compartidos de las demandas de los derechos indígenas (capital social); la alfabetización, el portugués, y el conocimiento tradicional (capital cultural); los recursos económicos para distintos proyectos y los salarios procedentes de los puestos de trabajo (capital económico); así como las experiencias de marginalización que han ocurrido a lo largo de las generaciones (capital étnico). Sus actores son tanto los pueblos indígenas como los no indígenas, incluyendo a los representantes de las organizaciones y asociaciones indígenas independientes y a las oficiales del gobierno. Los espacios dedicados a ellos son tanto los encuentros culturales y políticos, como las interacciones con las distintas organizaciones gubernamentales y no gubernamentales.

Los grupos indígenas de Acre empezaron, a finales de 1970, a establecer contactos con algunas ONG proindígenas: con la CPI –Comisión Pro Indio (Comissão Pro-Indio) y con el Cimi –Consejo Indigenista Misionario (Conselho Indigenista Missionário). En consecuencia, los líderes indígenas fundaron el movimiento indígena de Acre: la UNI –Unión de las Naciones Indígenas (*União das Nações Indígenas*), quienes se encontraron en Río Branco para exigir sus derechos y la demarcación de sus tierras. Además, algunos dirigentes indígenas participaron en el movimiento social *Povos da Floresta*, encabezado por el líder sindical Chico Mendes, asesinado en 1988. El movimiento social tuvo éxito diseñando y estableciendo reservas extractivas, medidas de protección ambiental y algunos proyectos

de desarrollo social, así como varias cooperativas de trabajo, y diversos proyectos educativos y de salud dentro de los territorios indígenas (Ramos, 1998; Revkin, 1991; Iglesias y Aquino, 2005: 4). A partir de los cursos de formación y en particular de las nuevas políticas, la interacción entre los indígenas de algunos grupos residentes en las áreas urbanas y rurales se ha desarrollado aún más.

Adicionalmente, los encuentros políticos y culturales indígenas, los cuales experimentaron un significativo aumento en los últimos años, han permitido concientizar a los pueblos indígenas acerca de los otros grupos y sobre la expresión de sus propias diferencias culturales. En consecuencia, la nueva generación indígena ha ganado más espacio y poder social que las generaciones anteriores, las cuales incluso tuvieron que negar sus raíces indígenas, especialmente en las áreas urbanas. En general, los indígenas han incrementado su movilidad social; en particular, lo han conseguido tomando parte en acciones interétnicas, así como en el movimiento político étnico, que ofrece puentes para actuar con otras personas más allá de las divisiones de clase, género o etnia.

Los manchineri han ganado hoy más independencia y han establecido contactos con varios actores. En el estado de Acre, muchos de los grupos étnicos han fundado sus propias asociaciones para defender sus derechos de recibir los servicios de apoyo educativo, sanitario y económico, así como para cooperar con otras ONG. Entre ellas se encuentra la asociación de indios manchineris Mapkaha, creada en 2003. Hace rato que los manchineri ya no cuentan con la ayuda de la Funai, pero han accedido a nuevos tipos de producción y recursos a través de los proyectos de cooperación con otras instituciones. Los contactos y proyectos tienden a preservar sus recursos culturales y naturales establecidos con el gobierno y con las ONG. Además, seis candidatos indígenas fueron elegidos en las elecciones locales de Acre en 2004. También hubo un candidato manchineri, aunque no fue elegido (Iglesias y Aquino, 2005: 167).

El tercer campo discutido aquí, el chamanismo, consiste en el contacto entre los seres no-humanos, los ancestros, los pueblos indígenas y los pueblos no-indígenas. Estos actores comparten ciertas experiencias sobrenaturales, produciendo así un capital social, así como la misma cosmología y conocimiento espiritual (que producen capital cultural). Los espacios típicos de este campo social son las

ceremonias y las prácticas chamánicas. Los agentes sociales pueden categorizarse al nivel social de la persona, ya que todos se comportan de acuerdo con ciertos papeles o roles establecidos en el rito; y también al nivel individual debido a sus experiencias liminales. Las prácticas chamánicas ofrecen un espacio confidencial de comunicación e interacción para la comunidad étnica actual. De esta manera guían, controlan y dan instrucciones respecto de las acciones en el presente.

Más allá de lo anterior, los chamanes han sido los líderes en la política indígena desde los inicios de los años ochenta. Beth Conklin (2002) ha examinado específicamente la (politizada) relación “politizada” entre los chamanes del Brasil con la “piratería biológica”, apuntando que se trata de una de las maneras de reformular la identidad indígena. Por un lado, los chamanes han sido interlocutores importantes para sus grupos en el marco de la política indígena. Por otra parte, el Estado ha destacado el conocimiento chamánico como fuente para “los guardianes patrióticos del patrimonio nacional”, esto es, como una nueva forma de combatir a los “biopiratas” extranjeros. La figura del chamán ha atraído la atención mediática, convirtiéndolos en los protectores del medio ambiente natural del Brasil. De hecho, el conocimiento chamánico y sus distintas formas de capital acumulado en el campo social del chamanismo desempeñan un papel importante en el campo social compuesto por el movimiento político étnico actual.

En este artículo no analizaré más en detalle las características o las relaciones de poder internas de estos campos sociales. Me enfocaré en cómo estas relaciones de poder han cambiado a las comunidades indígenas, en cómo ocurre la entrada a esos campos y en qué consiste su interacción. La movilidad en los nuevos campos sociales requiere del uso de diferentes estructuras cognitivas y de la adaptación a las reglas, distinguiéndose en cada situación social considerada. Por lo tanto, los campos sociales son también *alter habitus*. Desde que existen más agentes sociales hoy, y dado que las relaciones de poder construidas se han vuelto más complejas, el aprendizaje de las situaciones sociales creadas por los diferentes campos sociales es ahora más importante. De hecho, las poblaciones indígenas han aprendido a reconocer sus posibilidades en las distintas situaciones sociales, definidas por sus actitudes, gestos y asuntos en discusión, y es así cómo se construyen ciertos capitales

avalados por ellas. El *habitus* particular del campo abre un espacio para ciertas reflexiones, percepciones y acciones. Este mismo campo se produce y redefine constantemente (Bourdieu, 1990: 55).

Los mencionados campos sociales no afectan de la misma manera a los indígenas, ya sea en la reserva o en la ciudad; así, por ejemplo, los espacios sociales de los movimientos etnopolíticos o de los grupos étnicos están mejor representados en las áreas urbanas. En las ciudades algunos campos sociales están determinados por los criterios de clase, de raza, de origen étnico, de ocupación, de edad, generando por lo tanto más luchas de poder. Los distintos *habitus*, especialmente los de los indígenas urbanos y los de aquellos que se benefician de la mezcla de las prácticas de lo “tradicional” y lo “moderno”, rompen con el estereotipo de los pueblos indígenas como “buenos salvajes”.

NUEVAS REDES DE TRABAJO Y CAMBIOS EN LAS COMUNIDADES MANCHINERIS

Todos estos campos sociales en los que me he enfocado tienen su influencia en el nivel local. A ello contribuyen la composición de las organizaciones sociales de las comunidades indígenas y el hecho de que ahora se ponga más énfasis en la educación y en el conocimiento tradicional y las prácticas rituales. A continuación mostraré en qué sentido se pueden entender las reacciones observadas entre las comunidades manchineris.

NUEVOS PAPELES SOCIALES

Debido al incremento de las interacciones con el gobierno, con los representantes de las organizaciones no gubernamentales, y con los otros grupos indígenas, se plantean hoy nuevas interrogaciones para los manchineri. Las organizaciones sociales de las comunidades indígenas han cambiado sus relaciones de poder y la manera de construirlo. Antes de la llegada de los patrones del caucho, las comunidades indígenas tenían un jefe y varios tipos de consejeros, quienes funcionaban como sus líderes. El poder político era com-

partido, asimismo, con los diferentes tipos de chamanes, quienes eran responsables de la guerra, del mundo espiritual, de la brujería y así sucesivamente (Rosengren, 1987: 159). En varias comunidades indígenas de Acre la organización social tradicional se desagregó durante el *boom* del caucho y se restauró cuando la Funai demarcó las áreas indígenas. La Funai les pidió a los diferentes grupos étnicos que nombraran a sus líderes para las aldeas nuevas, para las antiguas y para las reservas establecidas. Usualmente el jefe de la aldea era un hombre de la primera familia que había llegado a ella para “abrirla”. Hoy los jefes de los líderes son conocidos como *caciques* o *tuxauas*, denominación generalizada entre los grupos indígenas de la Amazonia.

Desde los ochenta en adelante, entre los manchineri algunos líderes comenzaron a viajar a la ciudad para participar en los encuentros de los movimientos etnopolíticos en Río Branco. Los nuevos desafíos de los líderes de las aldeas incluyeron negociar en portugués con las autoridades estatales con el fin de exigir servicios de salud y educación, así como seguridad para sus tierras. Algunos de esos encuentros tuvieron lugar en las reservas, en cooperación con las ONG representativas. Las negociaciones en los centros urbanos han incrementado el movimiento migratorio temporal entre Mamoate y Río Branco. Antes, hasta finales de los noventa los manchineri vivieron bastante aislados. Las visitas que efectúan los líderes de los pueblos indígenas a los centros urbanos para observar los beneficios y los servicios que se necesitan, como los de educación y salud, se han vuelto de cierta manera como una forma de caza moderna, como lo han sugerido Turner (1993) y Pacheco de Oliveira (2004). Las visitas de los representantes de los pueblos indígenas a las ciudades son importantes en términos de la constitución de las sociedades indígenas, ya que desempeñan un papel político fundamental. En esta dirección nuevas coaliciones se han formado, tales como las que fueron creadas en el pasado reciente para la demarcación de los territorios y para la planificación de nuevos proyectos (Pacheco de Oliveira, 2004: 34). Ellos también mantienen economías de mercado, permitiendo a las personas comprar y vender materiales y mercaderías.

En comparación con los años ochenta y noventa, en la actualidad resulta raro que los líderes de las aldeas migren a la ciudad, debido sobre todo a la aparición de nuevas tareas vinculadas con

los nuevos roles sociales de las comunidades indígenas. Los desafíos modernos han conducido a la construcción de nuevas identidades sociales y de distintos actores, tales como varios tipos de funcionarios indígenas, quienes se han vuelto mediadores importantes entre las reservas y las áreas urbanas. En Acre, en particular, las organizaciones pro indígenas han sido pioneras en la promoción de la educación en varias comunidades, incluyendo el entrenamiento de los maestros indígenas y de los agentes de salud (*agente indígena de saúde*). Además de estos nuevos trabajos, los nuevos roles sociales actuales incluyen también agentes agroforestales (AAFI: agente agroforestal indígena); agentes ambientales; representantes de mujeres; y agentes de sanidad (*agente de saneamiento*). Existen personas involucradas en estos nuevos roles sociales en casi todas las aldeas en Mamoadate. El cumplimiento de estos cursos de capacitación es un requisito indispensable después del nombramiento de la persona dedicada a esas tareas. En la reserva, los jóvenes afirman que los nuevos roles sociales han ayudado a organizar y desarrollar a la comunidad mucho mejor.

De hecho, los jóvenes de las aldeas han ganado mucho más poder desde que tienen estos nuevos roles, tales como los nuevos papeles pedagógicos; las posiciones de los maestros indígenas; de los agentes de salud, ambientales y agroforestales; los puestos políticos; así como los miembros de los grupos de coordinación de las asociaciones. Este capital es usualmente simbólico, social y cultural. Hoy en la reserva, los jóvenes tienen más poder debido a su conocimiento de las nuevas prácticas sociales, así como a consecuencia del aprendizaje y dominio de las lenguas y al uso extensivo del portugués. Se trata de capacidades que se aprecian y a las que se considera como un capital cultural adquirido por los manchineri y los no-pueblos indígenas. Entre los primeros nada más existe una sola mujer desempeñándose en el papel de agente de salud. Las representantes de las mujeres solían ser, a menudo, personas de edad avanzada que tenían mayor experiencia en los trabajos artesanales. Sin embargo, estos papeles después se atribuyeron a mujeres más jóvenes, ya que dominaban mejor el idioma portugués y, por lo tanto, podían participar en las reuniones políticas regionales de mujeres.

Además, los coordinadores actuales de las asociaciones de Mapkaha han cambiado las relaciones de poder. El primer grupo de

coordinación de Mapkaha se integró con miembros del Consejo, quienes a su vez eran residentes de la ciudad y de la reserva. El problema, como siempre, lo fue la relación entre la coordinación del grupo y los representados. Los conflictos clave se han detectado en la forma en que las asociaciones de los pueblos indígenas se relacionan con su gente y en cómo se reparten los beneficios. Lo anterior es especialmente cierto en la Amazonia, donde las distancias son largas y las comunicaciones todavía difíciles. Para la mayoría de quienes viven en tierras indígenas, la radio VHF significa una forma de comunicación rápida. Hoy en día también existen asociaciones que representan solamente a una aldea particular.

En las áreas urbanas son los jóvenes de las familias indígenas que habitan en las ciudades quienes han asumido posiciones en las asociaciones. Mércio Pereira Gomes (2000: 144, 229) ha llamado la atención sobre los nuevos grupos de líderes indígenas jóvenes, quienes han decidido vivir en las ciudades donde piensan que pueden desarrollar mejor sus actividades políticas. Según Pereira Gomes, la dinámica de la dispersión del grupo y la presencia de las poblaciones indígenas en los centros urbanos han dado el paso al desarrollo normal de la producción económica de las comunidades indígenas, así como los medios políticos para poder exigir a las autoridades la inversión pública en lo que necesitan. Ello cambia las relaciones de poder entre las poblaciones urbanas y aquellos que permanecen viviendo en la reserva, permitiéndole a los primeros tener más control sobre los últimos. Hoy día el gobierno tiende a negociar más con los líderes de las asociaciones que con los de las aldeas. Además, los miembros de los consejos de las asociaciones controlan los presupuestos de los proyectos, además de las cuentas bancarias de cada asociación.

Los jóvenes de las reservas compiten con sus parientes urbanizados por los puestos de trabajo en la asociación y en las ciudades. Debido a sus bajas calificaciones, y a la carencia de habilidades y preparación, los jóvenes de las reservas pierden generalmente la competencia. Por otro lado, según algunos representantes de las organizaciones pro indígenas, uno de los problemas actuales no reside en las desigualdades propias del sector educativo, sino más bien en el hecho de que los pueblos indígenas urbanizados raramente conocen de qué manera se pueden aclopar “lo moderno” y la realidad

indígena. Muchos han vivido por largo tiempo fuera de sus comunidades de origen y, por lo tanto, tienen poca idea de cómo las aldeas difieren del contexto rural típico de la Amazonia.

Muchas de las asociaciones han procurado generar más contribuciones por parte de los ancianos desde el momento en que los jóvenes, en especial los que tienen experiencia urbana, tienden a liderar las organizaciones. Ésta ha sido también una de las razones, por ejemplo, del por qué en algunas aldeas manchineri a los chamanes y a los ancianos, quienes vehiculan mucho conocimiento tradicional, se les concibe como los líderes tradicionales en sus comunidades (*liderança tradicional*). Ellos no sólo son valorados como los expertos del mundo espiritual, sino que también son personas con un gran conocimiento en el dominio de los rituales; de las historias; de los cantos, las danzas y la artesanía, etcétera. De hecho, además el poder político está actualmente dividido entre los líderes de las aldeas, los líderes tradicionales y aquellos que poseen los nuevos roles: los maestros, los agentes de salud y de medio ambiente, así como los coordinadores de las asociaciones. Más allá de los líderes de las aldeas, el rol del chamán es el único que se ha mantenido sin cambios hasta el presente.

Los nuevos roles sociales y las recientes redes de trabajo social han traído consigo nuevos criterios útiles para la definición de la reputación de las personas, incluyendo las competencias, la imagen de respeto y el honor, que se vinculan con el orden moral. Así las cosas, las formas en que el elogio y el prestigio se acumulan lograron cambiar a la sociedad misma. Debido a que muchos grupos indígenas todavía tienen un capital económico bajo, su principal fuente de poder reside en su capital simbólico. Por ejemplo, se les asigna mucha importancia a aquellas personas que saben cómo negociar recursos con las organizaciones del gobierno y con las ONG por medio de proyectos dirigidos hacia las comunidades indígenas.

NUEVA SIGNIFICACIÓN DE LA EDUCACIÓN

Todos esos roles nuevos en la organización social de las comunidades indígenas ofrecen formas frescas de personificación de la comunidad y crean nuevas jerarquías. En la reserva, una persona pue-

de mostrar su importancia simplemente usando un anotador y un lápiz durante la reunión comunal o durante las negociaciones. Generalmente, los jóvenes han adquirido posiciones importantes en sus comunidades y en los nuevos roles desde que forman parte de la población alfabetizada. La posibilidad de actuar como portavoz y hablar en portugués de una forma fluida con los no-indígenas en distintas situaciones es una habilidad muy importante. Aprender a hablar con los extranjeros y a la vez estar apto para comprender los nuevos fenómenos y circunstancias significa ingresar en un nuevo mundo lingüístico en el cual los pueblos indígenas no habían tenido acceso previamente. Hablar es una práctica social relacionada, comúnmente, con el poder en muchas culturas (Bourdieu, 1997).

Terence Turner (1980: 121) también ha mostrado que para los kayapo hablar en público es la característica esencial para poseer poder político y madurez. Más aún, como se mencionó previamente, para los pueblos indígenas la conversación es una manera muy importante de construir las relaciones sociales, y es también generalmente una forma de práctica del poder social. Turner (1995: 147) también sostiene que la acción verbal puede circular porque, al igual que las manifestaciones visuales –adornos y pinturas corporales–, llega a representar la marca de identidad social de la persona (Seeger, Da Matta y Viveiros, 1987). Los nuevos acontecimientos políticos y los encuentros de las aldeas son los momentos propicios para demostrar que se ha aprendido a usar las nuevas palabras y formas de hablar. Es en ellos cuando el capital simbólico se legitima, en donde diferentes voceros pueden mostrar sus habilidades y sus relaciones de poder se ponen en juego.

Esos hombres jóvenes, quienes viven en la reserva, tienen también más conocimiento sobre las llamadas prácticas urbanas, puesto que han visitado las municipalidades frecuentemente, ayudando a los parientes ancianos en acciones tales como recoger sus pensiones, comprar mercaderías y vender sus productos. Con la finalidad de establecer proyectos de desarrollo que permitan explotar nuevas formas de actividades económicas la comunidad de la reserva necesita, aún con la ayuda de las asociaciones, acostumbrarse a actuar en el ambiente urbano. Los jóvenes también acompañan a los visitantes del gobierno y de las ONG, con quienes actúan como intérpretes, y en consecuencia transmiten información a los miembros

de las otras comunidades. Mientras tanto, las nuevas redes de trabajo creadas durante los cursos de capacitación, así como las visitas de aquellos que ocupan posiciones similares en otros grupos indígenas y los encuentros oficiales de las etnias indígenas, son todos elementos que ayudan a acumular el capital social.

Más todavía, estos recursos simbólicos (capital cultural y capital social) pueden transformarse en formas de capital económico incluyendo, por ejemplo, los salarios pagados por los nuevos puestos de trabajo, como lo son los de agentes agroforestales y de maestros indígenas. Los salarios y el dinero que llega a las reservas en forma de fondos para proyectos, nacionales e internacionales, constituyen una nueva forma de capital económico. Lo anterior ha transformado los valores culturales, al mismo tiempo que también ha cambiado la continuidad de ciertos flujos de la cultura (modos de vivir y de pensar), modificando así a las comunidades mismas (Hannerz, 1997), como en el caso de la forma en que se consigue el prestigio. Por ejemplo, el hecho de que los jefes de las aldeas no reciban remuneración alguna ha debilitado su posición. Los nuevos salarios causan celos, aún cuando la persona pueda estar trabajando para el bien de la comunidad. Dan Rosengren (1987: 197) apunta que en los ochenta, entre los matsigenka, en el departamento de Madre de Dios en Perú, los jóvenes maestros trataron de conseguir ayuda de los grupos mediante la compra de “artefactos occidentales que vinieran acompañados de algo de prestigio. [...] Más importante todavía, ellos pueden hablar español y saben leer y escribir. Esos aspectos que son necesarios cuando tratan con las autoridades y la gente voltea para pedirles ayuda”.

Parece que de los hombres sólo se espera que traigan dinero a casa. Previamente, en el contexto de la aldea, como lo ha subrayado Peter Gow (1991: 124) sobre los piro (yine) en Perú, los hombres obtenían la satisfacción de sus esposas con dinero y con el resultado de la caza. Hoy en día los trabajos en las organizaciones también presentan nuevas oportunidades para las mujeres jóvenes (mientras que asimismo se involucra a las y los jóvenes para trabajar temporalmente en las granjas, durante las cosechas o para cortar madera). Este cambio puede provenir de las políticas generales de alguna ONG o de las organizaciones de gobierno que toman en cuenta el punto de vista de género en sus proyectos. Por ejemplo, los nuevos roles de

las representantes de las mujeres tenían que cumplirse en todas las aldeas cuando su papel fue definido por el GMI-UNI (Grupo de Mujeres Indígenas de la Unión de Naciones Indígenas). Agentes de salud femeninos recibieron también sus salarios y, por lo tanto, fueron capaces de comprar bienes de primera necesidad para su familia, tales como ropa, sal y detergentes. El nuevo capital económico significaría también menor necesidad de participar en un trabajo físico duro, ya que anteriormente la única posibilidad de ingreso era el trabajo masculino en la tala de la madera y en las granjas.

Para los indígenas urbanos las oportunidades de ser empleado ya sea en una organización cultural o indígena, o bien en proyectos del gobierno, son altamente valoradas. Es una de las principales estrategias para evitar la marginalización experimentada por la mayoría de los inmigrantes residentes en los suburbios pobres de la ciudad. Los puestos de trabajo mencionados son a menudo los únicos que ellos podrán conseguir de forma significativa con altos salarios. Por eso, en la ciudad los indígenas tienden a no asimilarse con otros grupos de migrantes y así crear sus propios espacios sociales.

CONOCIMIENTO TRADICIONAL Y RITUALES

Más allá de la educación estatal, el conocimiento de la “tradición”, como los mitos, la medicina natural y en ciertos casos el chamanismo, puede ser una ventaja cuando se actúa en los nuevos campos sociales. Se vuelve inclusive necesario, por ejemplo, en el momento de elegir a la gente para los nuevos puestos, para los roles sociales en la comunidad o para ser empleada en las organizaciones indígenas. De hecho, los nuevos roles sociales en la reserva y en la ciudad han sido una de las razones que han causado un cambio en las actitudes hacia lo que hoy llamamos “tradición” (material e inmaterial), sobre todo desde que la información de estos últimos se está valorando como capital cultural y es requerida por los propios nuevos roles sociales. En los cursos de capacitación de agentes agroforestales o de maestros, por ejemplo, las personas de otros grupos indígenas y los no-indígenas preguntan sobre las canciones tradicionales y sus historias; la ignorancia causa vergüenza y sentimientos de inferioridad. En Acre, los cambios en todos los niveles

federales han legitimado el capital cultural de los indígenas. En ciertas circunstancias el conocimiento del medio ambiente y de las medicinas naturales ha transformado a este capital en una fuente de poder.

Aumentar el capital cultural, ya sea por la educación escolar o aprendiendo de los miembros de la comunidad, especialmente de los ancianos, significa para los individuos dedicarse varios años al aprendizaje. Según Bourdieu (1977; 1984: 114 y 118-119), la acumulación del capital simbólico siempre requiere procesos lentos de “co-opción”, algún tipo de ritual de iniciación o una posición genealógica (herencia), al igual que en otros capitales utilizados en el campo social en el cual se está reconocido. Muchos rituales que se practican “cómo antaño” aún ofrecen espacios para la comunicación con los miembros de la comunidad; con los espíritus de los ancestros; con los seres no humanos, como las madres de las plantas; y con los “dueños” de los animales, y también con otros pueblos indígenas y no indígenas. En el presente, los rituales manchineris son prácticas chamánicas, incluyendo en particular las ceremonias de ayahuasca, durante las cuales se consume el brebaje alucinógeno sagrado llamado ayahuasca; los ritos de la pubertad; y varios encuentros políticos y culturales que ofrecen un foro para las representaciones tradicionales. Más aún, en la ciudad los indígenas conservan los mismos rituales tradicionales, entre ellos las mencionadas ceremonias de ayahuasca. La importancia de los rituales radica en la producción de capital social (con las relaciones); capital cultural (con el conocimiento tradicional); y de capital étnico (con la transmisión de ciertos valores y actitudes). Durante las ceremonias de ayahuasca se crean vínculos especiales y relaciones dentro del grupo de participantes. La ceremonia puede organizarse según lo deseen las familias, y tiene lugar en sus propias casas privadas. El nombre de la droga en manchineri es *kamalampi* y se utiliza en el marco de los rituales colectivos como un tipo de guía espiritual con la finalidad de recibir la protección y las enseñanzas de los espíritus.

De hecho, al mismo tiempo que la urbanización y la nueva red de trabajo se establecían, muchas comunidades indígenas crearon una nueva unidad para el grupo y ciertos objetos sagrados se han vuelto importantes para servir como base para la identidad. Así, la “tradicción” produce por lo menos capital social allí donde no es re-

conocido como capital cultural. Para los manchineri, por ejemplo, las prácticas “tradicionales” abren un espacio cultural y social en el medio de la modernidad que a veces parece representar el caos.

Las prácticas chamánicas pueden entenderse como una forma de mostrar orgullo de las propias tradiciones indígenas. El chamanismo parece, en sí mismo, estar relacionado con la selva y los chamanes tienen que evitar todo lo que no proviene del punto de vista de la reserva: las mercancías, los no-indígenas y las ciudades. En la medida en que el mundo se torna más complejo, las prácticas chamánicas ofrecen nuevos modelos mentales y un espacio para los sentimientos. El chamanismo representa especialmente a la cultura indígena y a las tradiciones que protegen su identidad y dignidad. Ello estimula el deseo de crear algo en un sentido en el que el mismo grupo étnico puede y debe controlar el periodo de cambio. Ofrece una idea de continuidad, pero también algo fresco y totalmente nuevo. Jonathan Hill (2003, citando a Hill y Wright, 1988), quien condujo una investigación sobre el chamanismo entre los arawakos en Venezuela, sostiene que las prácticas chamánicas constituyen procesos que sirven para “‘recordar’ el mundo, o repoblar el mundo en que se vive con una comunidad imaginada de seres míticos y muertos para que el pasado no sea olvidado o enterrado, [como] lo externo”. Gow (2001: 233 y 241) también afirma que “[...] la enseñanza escolar defiende a los pueblos indígenas contra el conocimiento civilizado que los amenaza con la esclavitud, tanto como el chamanismo defiende a los pueblos indígenas contra el conocimiento salvaje que los amenaza con la muerte”.

El reconocimiento del rol de chamán y el renacimiento del chamanismo sucedieron en los primeros años de la década de los ochenta entre los kayapo, por ejemplo. De acuerdo con Turner (1993: 55-57) ello fue el resultado de varios factores, como la percepción de las ventajas del rol del chamán en las relaciones intertribales y el reconocimiento del chamanismo por parte del gobierno y de las ONG como práctica esencial indígena. Algunos chamanes manchineris han ganado un nuevo espacio debido al significado del chamanismo como una diferenciación cultural especial. En este sentido, los viejos son usualmente quienes tienen la información sobre el pasado, que puede ayudar a acumular más conocimiento especial sobre las particularidades de la cultura, de la historia y de la espi-

ritualidad: el conocimiento de los mitos, las canciones, las pinturas corporales, las danzas y las sanciones.

Para llegar a ser chamán se tiene que atravesar por un largo e intensivo entrenamiento. Los propios chamanes lo lideran con sus negociaciones y reglas para entrenarse a sí mismos con nuevos conocimientos y normas. Los chamanes –que pueden llegar a ser considerados como monjes y ascetas en algunas otras culturas, por su intento de renunciar al mundo– pretenden tener acceso a una experiencia donde se interrumpen las categorizaciones. La misma idea de dejar a estas últimas atrás suele encontrarse universalmente en la música, en el arte y en los deportes, lo que explica la experiencia de lo trascendente asociado con esos dominios (Anttonen, 1999: 38). En las áreas urbanas es algo considerado difícil, si no es que imposible. En este sentido es que percibo que el crecimiento del chamanismo se encuentra relacionado con los intentos de controlar el mundo actual. El chamán es una especie de asceta que establece nuevas normas y reglas de comportamiento. Como lo ha dicho Da Matta (1991: 212), en cualquier cultura un renunciante, “[...] muestra a sus compañeros la fragilidad y el carácter arbitrario de sus convenciones, creando así la posibilidad de la reinención de la sociedad en el mundo jerarquizado de autoridad en el cual él vive en este momento”. Más aún, en otras culturas y áreas geográficas la renunciación y el ascetismo son una forma de vida legítima, como para los hombres sagrados en la India (Virtanen, 2000). Se trata concretamente de una legitimación de la forma de vivir para quienes se sienten diferentes de los otros. Un renunciante puede intercambiar experiencias difíciles para darles significado, siempre que dichas experiencias se vuelvan parte de las cosas a las que se tiene que renunciar o con las cuales es preciso ser permisivos (Berger, 1990: 54-55). Hoy día las prácticas chamánicas pueden generar un sentido de identificación con la diferencia. A través de las acciones de cada uno y mediante el control del propio cuerpo de manera específica, algunos atributos se vuelven visibles para otros, así como su valor especial y sagrado.

Existen varios puentes entre los campos sociales actuales y los cambios en las comunidades. Aún si los capitales aquí expuestos tienen más valor que otros campos, las posiciones en un campo en particular pueden alterar una posición y los recursos de los otros campos. Los cambios en las comunidades indígenas están relacio-

nados con los nuevos campos sociales, pero también las lógicas sociales de las comunidades indígenas influyen en la manera en que las cosas son interpretadas en los campos sociales, así como en su construcción.

CONCLUSIONES

En la medida en que la interacción entre los distintos actores sociales se ha desarrollado en la Amazonia, las relaciones de poder se han vuelto más complejas. Como sea, deberíamos mirar al mundo no sólo con la perspectiva de las relaciones de poder y de las desigualdades. La construcción, la adaptación y la reinterpretación de los elementos modernos en los campos sociales contemporáneos están interrelacionadas con las realidades locales de los pueblos indígenas. Las lógicas sociales indígenas aún representan un límite con los otros en la interacción permanente, y es en ellas donde las verdaderas relaciones de confianza se encuentran establecidas. Cuando se aplican teorías de campo o los conceptos de campo social debemos también aproximarnos a los factores culturales que conforman las relaciones de poder, especialmente a los vínculos emocionales, a otros seres relacionados, a la historia y al pasado de la persona, o al grupo de personas actuando en cierto campo. Algo que también ha cambiado de cierta manera los valores sociales dominantes en favor de una valoración progresiva del conocimiento tradicional. Lo anterior ocurre, asimismo, porque la crisis ecológica mundial actual es innegable y la Amazonia es uno de los principales bosques tropicales del planeta. Los pueblos indígenas amazónicos habitan en algunas de las áreas reconocidas como las de la mayor biodiversidad mundial.

Para las sociedades indígenas amazónicas la fabricación social de los grupos, de los cuerpos y de las personas tiene una gran importancia. Los nuevos *habitus* de los campos sociales proveen a los actores de las comunidades indígenas con esquemas y mapas cognitivos útiles. Como sea, los *habitus* están contruidos sólo temporalmente, al igual que se puede lograr una transformación de perspectiva en el marco de la caza o del chamanismo (Viveiros de Castro, 1996: 119). El *habitus* se forma cuando se necesita realizar

una acción y adquirir una perspectiva compartida en el campo del poder. Las clasificaciones no nada más difieren de una persona a otra, sino que también lo hacen de una situación a otra. Muchos pueblos indígenas manifiestan que no desean estar aislados, pero asimilan a su manera la modernidad. Ellos desean actuar en los campos contemporáneos, en los cuales lo moderno, el pasado y el presente son parte del mismo proceso.

Estos *habitus* de campos sociales diferentes (etnopolítica, grupo étnico y chamanismo) son distintos entre sí debido a la diversa composición de su capital simbólico. Por ejemplo: se necesita poseer habilidades en el ámbito interétnico para desenvolverse en la etnopolítica, mientras que en los campos sociales del grupo étnico y del chamanismo “tradicional” se pueden mostrar formas especiales de hacer las cosas o singulares maneras de vivir, pudiendo cada individuo beneficiarse de este tipo de recurso. Como sea, estos *habitus* se encuentran interrelacionados y se benefician unos de otros. Las comunidades indígenas contribuyen, ellas mismas, en la formación del capital social, y no se trata sólo de una respuesta a los cambios que ocurren en la Amazonia. Este fenómeno tiene impactos en las nuevas relaciones de poder y en las jerarquías sociales, así como en la forma de superarlas. Existe la necesidad de mejorar tanto la educación como la organización de las nuevas tareas en la aldeas.

Todo lo descrito ha ampliado la brecha generacional, puesto que la juventud participa en la educación estatal y domina el conocimiento de las prácticas no indígenas. Los hombres jóvenes en particular se insertan en varios de los roles sociales nuevos ya mencionados. Además, se ha profundizado la distancia entre el campo y la ciudad en la medida en que los miembros de las comunidades políticas indígenas locales que radican en la ciudad se encargan de toda la comunidad y no solamente de las aldeas en particular. Sea como fuere, los conocimientos de los adultos se han vuelto más valiosos debido a los saberes chamánicos, a las formas tradicionales de hacer las cosas y a la historia. Más todavía, los rituales mantienen unidos a los miembros de las comunidades tanto en la ciudad como en la aldea, a hombres y mujeres, y es posible observar durante esas celebraciones que las jerarquías sociales ya no son relevantes. Las prácticas rituales, en las cuales el pasado común puede ser experimentado, así como las relaciones sociales establecidas con los

sujetos (las subjetividades invisibles de sus mundos sociales, espíritus de la selva y ancestros) se recubren hoy de una gran importancia para los miembros de la comunidad en las áreas urbanas y rurales.

BIBLIOGRAFÍA

- Anttonen, Veikko
 1999 “Uskonto ihmisen ajattelussa ja culturiza”, en Katja Hyry y Juha Pentikäinen (eds.), *Uskonnot Maailmassa*, wsoy, Helsinki.
- Berger, Peter L.
 1990 [1969] *The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion*, Doubleday, Nueva York.
- Borjas, George J.
 1992 “Ethnic Capital and Intergenerational Mobility”, *The Quarterly Journal of Economics*, vol. 42, núm. 1, pp. 123-150.
- Bourdieu, Pierre
 1997 [1991] *Language and Symbolic Power*, John B. Thompson, editor-Polity Press, Cambridge.
 1990 *The Logic of Practice*, Polity Press, Cambridge.
 1984 [1979] *Distinction. A Social Critique of the Judgment of Taste*, traducción de Richard Nice, Routledge & Kegan Nice, Londres.
 1977 *Outline of the Theory of Practice*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Browder, John O. y Brian J. Godfrey
 1997 *Rainforest Cities. Urbanization, Development and Globalization of the Brazilian Amazon*, Columbia University Press, Nueva York.
- Carneiro da Cunha, Manuela y Mauro Almeida Barbosa
 2000 “Indigenous People, Traditional People, and Conservation in the Amazon”, *Daedalus, Journal of the American Academy of Arts and Sciences*, vol. 129, núm. 2, pp. 315-338.
- Carvalho, Georgia; Daniel Nepstad, David McGrath,
 María Carmen Vera Díaz y Marcio Santilli
 2002 “Brazil’s Amazon Development Policy: Democratic Transition and Enduring Policy Patterns”, en J. Behar, U. Jonsón y M. Lundahl (eds.), *Currents of Change: Globalization, Democratization and Institutional Reform in Latin America*, Instituto de Estudios Latinoamericanos, Universidad de Estocolmo.

- Conklin, Beth A.
2002 "Shamans versus Pirates in the Amazonian Treasure Chest", *American Ethnologist*, vol. 104, núm. 4, pp. 1050-1061.
- Conklin, Beth A. y Laura R. Graham
1995 "The Shifting Middle Ground: Amazonian Indians and Eco-Politics", *American Anthropologist*, vol. 97, núm. 4, pp. 695-710.
- Correia de Souza, Cloude, Eliza Mara Costa de Lozano y Jorge Luiz Vivian
2005 *Etnozoneamento a terra indígena Mamoadate*, relatoria final, Gobierno del Estado de Acre, SEMA, IMAC y SEPI, Río Branco.
- Da Matta, Roberto
1991 [1979] *Carnivals, Rogues and Heroes. An Interpretation of the Brazilian Dilemma*, The University of Notre Dame Press, Notre Dame.
- Fausto, Boris
1999 *A Concise History of Brazil*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Fundación Nacional de Salud (Funasa)
2005 *Relatório de pessoas vivas. Acre. Alto Rio Purus. Assis Brasil. Manchineri*, documento incluido en la base de datos de Funasa.
- Gow, Peter
2001 *An Amazonian Myth and Its History*, Oxford University Press, Oxford.
1991 *Of Mixed Blood. Kinship and Its History in Peruvian Amazonia*, Clarendon Press, Oxford.
- Grupo de Mujeres Indígenas de la Unión de Naciones Indígenas (GMI-UNI)
2002 *Relatório de população indígena em Rio Branco*, Río Branco, inédito.
- Gupta, Akhil y James Ferguson
2001 [1997] "Culture, Power, Place. Ethnography at the End of an Era", en Akhil Gupta y James Ferguson (eds.), *Culture, Power, Place. Explorations in Critical Anthropology*, Duke University Press, Durham.

- Hannerz, Ulf
 1997 “Fluxos, fronteiras, híbridos: Palavras-chave da antropologia transnacional”, *Mana. Estudos de Antropologia Social*, vol. 3. núm. 1, pp. 7-39.
- Heck, Egon, Francisco Loebens y Priscila D. Carvalho
 2005 “Amazônia indígena: conquistas e desafios”, *Estudos Avançados*, vol. 19, núm. 53, pp. 237-255.
- Hill, Jonathan
 2003 “Shamanizing the State in Venezuela”, *Journal of Latin American Lore*, vol. 21, núm. 2, pp. 163-177.
- Hill, Jonathan D. y Robin M. Wright
 1988 “Time, Narrative, and Ritual. Historical Interpretations from an Amazonian Society”, en Jonathan D. Hill (ed.), *Rethinking History and Myth. Indigenous South American Perspectives on the Past*, University of Illinois Press, Urbana.
- Iglesias Piedrafita, Marcelo y Terri de Aquino Valle
 2005 *Povos e terras indígenas no Estado do Acre*, Programa Estatal de Saneamiento Ecológico-Económico del Estado de Acre, Fase II, Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales del Gobierno del Estado de Acre, Rio Branco.
- INPE
 2006 *Projeto PRODES. Monitoramento da floresta amazônica brasileira por satélite. Estimativas Anuais desde 1988* <http://www.obt.inpe.br/prodes/prodes_1988_2005.htm> [consultado el 3 de noviembre de 2006]
- Jackson, Jean E.
 1995 “Culture, Genuine and Spurious. The Politics of Indianess in the Vaupés, Colombia”, *American Ethnologist*, vol. 22, núm. 1, pp. 7-27.
- Leon, Alexis
 2005 “Does ‘Ethnic Capital’ Matter? Identifying Peer Effects in the Intergenerational Transmission of Ethnic Differentials”, documento de trabajo, consultado en <http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=823687> [consultado el 30 de octubre de 2006]

- McCallum, Cecilia
1997 “Comendo com Txai, comendo como Txai. A sexualização de relações étnicas na Amazônia contemporânea”, *Revista de Antropologia*, vol. 40, núm. 1, pp. 110-147.
- Ministerio de Educación
2006 *Educação Escolar Indígena*, en <<http://portal.mec.gov.br/secad>> [consultado el 30 de junio de 2006].
- Modood, Tariq
2004 “Capitals, Ethnic Identity and Educational Qualifications”, *Cultural Trends*, vol. 13, núm. 2, pp. 87-105.
- Nepstad, D., S. Schwartzman, B. Bamberger, M. Santilli, D. Ray, P. Schlesinger, P. Lefebvre, A. Alencar, E. Prinz, G. Fiske y A. Rolla
2006 “Inhibition of Amazon Deforestation and Fire by Parks and Indigenous Lands”, *Conservation Biology*, vol. 20, núm. 1, pp. 65-73.
- Pacheco de Oliveira, João
2004 [1999] “Uma etnologia dos ‘índios misturados’? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais”, en João Pacheco de Oliveira (ed.), *A viagem de volta. Etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*, Contra Capa, Rio de Janeiro.
1999 *Ensaios em antropologia histórica*, UFRJ, Rio de Janeiro.
- Pereira Gomes, Mércio
2000 [1988] *The Indians and Brazil*, traducción de John W. Moon, Gainesville University Press, Florida
- Perreault, Thomas
2003 “Social Capital, Development, and Indigenous Politics in Ecuadorian Amazonia”, *Geographical Review*, vol. 93, núm. 3, pp. 329-349.
- Porto Gonçalves, Carlos Walter
2001 *Amazônia, Amazônia*, Editora Contexto, Sao Paulo.
- Ramos, Alcida Rita
1998 *Indigenism. Ethnic Politics in Brazil*, University of Wisconsin Press, Madison.
- Revkin, Andrew
1991 *Amazônia em perigo: o assassino de Chico Mendes*, Círculo de Leitores, Lisboa.

Rosengren, Dan

2003 "The Collective Self and the Ethnopolitical Movement: 'Rhizomes' and 'Taproots' in the Amazon, *Identities: Global Studies in Culture and Power*, núm. 10, pp. 221-240.

1987 *In the Eyes of the Beholder. Leadership and the Construction of Social Power and the Dominance Among the Mantsigenka of the Peruvian Amazon*, Museo Etnográfico de Gotemburgo, Gotemburgo.

Seeger, A.; R. Da Matta y E. B. Viveiros de Castro

1987 "A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras", en Joao Pacheco de Oliveira (ed.), *Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil*, UFAC, Río de Janeiro.

Turner, Terence S.

1995 "Social Body and Embodied Subject: Bodiliness, Subjectivity, and Sociality among the Kayapo", *Cultural Anthropology*, vol. 10, núm. 2, pp. 143-170.

1993 "De Cosmologia a história: resistência, adaptação e consciência social entre os Kayapó," en Manuela Carneiro da Cunha y Eduardo Viveiros de Castro (eds.), *Amazônia. Etnologia e história Indígena*, USP-NHII/FAPESP, Sao Paulo.

1980 "The Social Skin", en Jeremy Chertas y Roger Lewin (eds.), *Not Work Alone: A Cross-cultural View of Activities Superfluous to Survival*, Temple Smith, Londres.

Virtanen, Pirjo Kristiina

2007 *Changing Lived Worlds of Amazonian Native Young People. Manichinery Youths in the City and the Reserve, Brazil-Acre*, tesis doctoral, Centro de Estudios Latinoamericanos, Universidad de Helsinki.

2006 "The Urban Manichinery Youth and Social Capital in Western Amazonian Contemporary Rituals", *Anthropos*, vol. 101, núm. 1, pp. 159-167.

2000 *Asketismi yksilön maailmaa ja yhteiskuntaa järjestävänä toimintana. Pyhän miehen kategoria ja kulttuurinen luokittelu Intiassa*, tesis de licenciatura, Departamento de Religiones Comparadas, Universidad de Turku.

Viveiros de Castro, Eduardo

1996 "Os Pronomes cosmológicos e o perspectivismo Ameríndio", *Mana. Estudos de Antropologia Social*, vol. 2, núm. 2, pp. 115-144.