Las mujeres indígenas y la lucha por los derechos de sus pueblos: la voz de Célia Tupinambá

SP.52: Caminos de Abya Yala: Intelectuales indígenas, movimientos etnopolíticos y propuestas desde el continente americano para un mundo en devenir

Ponentes

Nombre	Pertenencia Institucional
Vanessa Pastorini	Universidad de São Paulo

Las mujeres indígenas y la lucha por los derechos de sus pueblos: la voz de Célia Tupinambá

Vanessa Pastorini

vanessa.pastorini@hotmail.com

Universidade de São Paulo - USP

Brasil

Resumen: La historia de la colonización está marcada por relaciones asimétricas, en que el relato oficial se construye únicamente desde el punto de vista del colonizador. Sin embargo, a pesar de más de quinientos años de funcionamiento de la maquinaria colonialista, la aparición en la escena pública de diferentes líderes indígenas ha ido cambiando el contexto brasileño. Uno de estos nombres es el de Glicéria Tupinambá, también conocida como Célia Tupinambá, descendiente de los tupinambá que habitó todo el litoral brasileño y que es una de las personalidades intelectuales indígenas que viene trabajando para arrojar luz sobre la otra cara de la historia. A partir de su texto "O território sonha" (El territorio sueña), publicado en la *Antología afro-indígena* por la editorial Ubu (2023), la autora nos lleva a indagar sobre el verdadero lugar de la mujer tupinambá, haciendo un contrapunto con el presentado en la literatura clásica. Otro punto importante planteado por Célia es el lugar del territorio en el conocimiento ancestral y lo que éste representa para su pueblo. Dicho esto, analizaremos la interpretación del mundo propuesta por Célia Tupinambá, teniendo como base la aprehensión de su producción discursiva. Los principales puntos a discutir son: la importancia del sueño en la relación con la Tierra y la personificación de los seres naturales como parte de la cosmología Tupinambá; la comprensión del funcionamiento de la sociedad jerárquica de su pueblo, distinguida entre autogobierno y alto gobierno; y, por último, la relectura de hechos históricos como la propia antropofagia. Por último, a partir de estos elementos, pretendemos evocar la contribución de Célia Tupinambá a la comprensión más allá de los moldes occidentalizados, especialmente en lo que se refiere a su relación con la naturaleza, así como su papel intelectual

como fundamental para releer la historia atribuida a su pueblo.

Palabras Clave: Pueblos indígenas; Protagonismo; Historia; Tupinambá.

Introducción

La historia de la colonización está marcada por relaciones asimétricas, en las que el relato oficial se construye únicamente desde el punto de vista del colonizador. Los protagonistas indígenas contemporáneos han venido cambiando este escenario, aportando nuevas perspectivas sobre el pasado de la formación brasileña, así como dando forma a la historia de los pueblos indígenas que habitaron el territorio de Terra Brasilis. Las historias locales, derivadas de la recopilación de narrativas, además de la investigación etnográfica histórica realizada por los propios indígenas, están surgiendo como una forma alternativa de pensar otras existencias.

Los tupinambá, principales articuladores de los intercambios establecidos con los navegantes durante el periodo de conquista, son un ejemplo del malentendido interpretativo provocado por la perspectiva europea. Sin embargo, a pesar de más de quinientos años de funcionamiento de la maquinaria colonialista, la aparición en la escena pública de diferentes líderes indígenas permite una nueva lectura de las narrativas oficializadas. Uno de estos nombres es el de Glicéria Tupinambá, también conocida como Célia Tupinambá, descendiente de este pueblo que habitó todo el litoral brasileño y que es una de las personalidades intelectuales indígenas que viene trabajando para arrojar luz sobre la otra cara de la historia.

El objetivo principal de este trabajo es analizar la interpretación del mundo propuesta por Célia Tupinambá, a partir de la aprehensión de su producción discursiva, encontrada en el texto "O território sonha" (El territorio sueña), publicado en la *Antología afro-indígena* por la editorial Ubu (2023). Los principales puntos a discutir son: la importancia del sueño en la relación con la Tierra y la personificación de los seres naturales como parte de la cosmología Tupinambá; la comprensión del funcionamiento de la sociedad jerárquica de su pueblo, distinguida entre autogobierno y alto gobierno; y, por último, la relectura de hechos históricos como la propia

antropofagia.

Por fin, partiendo de estos elementos, tomamos como punto de partida las reflexiones sobre el uso del pasado del antropólogo João Pacheco de Oliveira (2022). Para el autor, nada es innato o imperativo; al contrario, todo se forja bajo la égida de la construcción social. Cada elemento sufre una metamorfosis, transmutándose en fuentes y positividades que dan lugar a narrativas e interpretaciones. Este proceso, a su vez, moldea pero también excluye posibilidades y significados, creando una intrincada red que fabrica tanto lo verosímil como lo inverosímil. De este modo, pretendemos evocar la contribución de Célia Tupinambá a la comprensión más allá de los moldes occidentales, especialmente en lo que respecta a su relación con la naturaleza, así como su papel intelectual como siendo fundamental para releer la historia atribuida a su pueblo.

El Brasil indígena

Sin pretender hacer un balance exhaustivo de la historia de los pueblos indígenas de Brasil, nos centraremos en la construcción de estereotipos anclados en el etnocentrismo europeo, para luego abordar la obra que se ha producido con el telón de fondo de estos discursos, específicamente el texto de Célia Tupinambá (2023). La presencia humana en territorio brasileño es muy anterior a la llegada de los portugueses. Mientras que los portugueses desembarcaron hace poco más de quinientos años, el 22 de abril de 1500, los estudios demuestran que la tierra de Brasil estaba poblada hace casi 30.000 años (Moore; Storto, 2002). En cuanto al número de nativos, las cifras estimadas por los estudiosos rondan los cuatro millones de indígenas que probablemente vivían en todo el territorio en aquella época (Grodin; Viezzer, 2022).

No fue, por tanto, un "descubrimiento", por muy extendida que esté esta noción en el discurso oficial, marcando el punto de partida para la estructuración de otros conceptos erróneos que se han ido produciendo a lo largo de los años. En este escenario, el etnocentrismo, como presunción de superioridad de la propia cultura sobre las demás, más la producción de hallazgos supuestamente científicos, marcaron la producción de conocimiento sobre los indígenas a partir de los contactos establecidos con los europeos (Clastres, 1978). En este escenario, se

hace imprescindible una revisión de las memorias discursivas erigidas a lo largo de la constitución de los países que fueron colonizados, una vía crítica necesaria, por tanto, para el desmantelamiento de las estructuras de poder racializadas.

En cuanto a la diversidad, los datos del siglo XVI indican la presencia de cientos de grupos culturales distintos, que hablaban entre 600 y mil lenguas diferentes. (Storto, 2019). Hoy quedan 274 lenguas indígenas en el territorio brasileño. A pesar de la gran diversidad, el primer contacto con los navegantes mercantes portugueses y franceses fue principalmente con la sociedad tupí-guaraní. Presente en todo el litoral brasileño y en gran parte del actual Paraguay, la cultura tupí-guaraní se ha convertido en la más conocida de toda América Latina. La gran densidad demográfica encontrada en sus asentamientos, con un liderazgo más marcado que otras sociedades, les hizo mucho más numerosos que las otras sociedades que fueron cartografiadas por los colonizadores (Clastres, 1978).

Las cartas escritas por los jesuitas, así como los textos publicados de los cronistas viajeros, sirven de material de apoyo para comprender la profundidad de las relaciones creadas entre las culturas, aunque en algunos casos se inclinen por descripciones fantasiosas y exageradas de los hechos (Greenblatt, 1996). Una de las interpretaciones erróneas más notorias fue la suposición de que, como se observa en el estudio de las lenguas indígenas, no era posible localizar el sonido de la "l", lo que permite pronunciar la palabra lei; la "r", en referencia a la ausencia de rey; y, por último, el fonema "f", interpretado como ningún tipo de fe religiosa. Los textos de los conquistadores afirmaban automáticamente que las sociedades indígenas brasileñas carecían de cualquier institución que se refiriera a las esferas religiosa y política (Cunha, 1990). Al tomar como punto de referencia sus propias concepciones de lo que sería el Estado y lo que sería la verdadera fe, en este caso la católica, los europeos anularon las especificidades de las poblaciones indígenas, superponiendo sus conocimientos a los suyos.

Orígenes directos de la pareja adámica, salvajes caníbales, bárbaros sin jerarquía, la infancia de la sociedad humana, primitivos, tribales - estos son algunos de los sustantivos atribuidos a los indígenas de Brasil (Ramos, 1998). El uso de los términos presentados en los documentos oficiales variaba según el interés político en el contexto en cuestión, es decir, a veces aparecían para justificar el pillaje de las tierras indígenas, a veces como argumento para las llamadas "guerras justas", que resultaron en la esclavización de grupos enteros para trabajar en granjas y plantaciones de caña de azúcar (Oliveira, 2016). El poder de la palabra empleado por las esferas

coloniales, así como el uso del discurso en beneficio propio, tuvo como consecuencia el exterminio de prácticamente el 70% de la población indígena de Brasil (Grodin; Viezzer, 2022). ¿Cuál no fue el asombro de Claude-Lévi Strauss, en su encuentro con el embajador brasileño en París, al oír la total ignorancia sobre los indígenas brasileños, de los que se decía que ya no existían? (Lévi-Strauss, 1957).

En contra de las estimaciones, los pueblos indígenas siguen (re)existiendo desde hace más de 500 años. Con el surgimiento del protagonismo indígena en el Brasil contemporáneo, posibilitado a partir de la promulgación de la constitución de 1988, la interpretación de la historia ha sido reformulada por investigadores indígenas, así como por los propios descendientes y remanentes de los antiguos grupos indígenas (Ramos, 1998). En este contexto, podemos destacar el trabajo realizado por Rafael Freitas da Silva (2021, 2022), en su investigación sobre la historia de la constitución de Río de Janeiro, centrándose en los Tupis que vivían en la región y el papel destacado que desempeñaron en las disputas entre portugueses y franceses.En el caso de los trabajos realizados por descendientes de grupos indígenas, cabe mencionar también las publicaciones de la antropóloga Francy Baniwa (2023) y lo que nos proponemos analizar en este texto, las de Célia Tupinambá (2023).

La descendencia de Tupinambá: los trayectos de Célia

Siempre sonriente cuando aparece en las fotografías, Célia Tupinambá, simpática donde pasa, es un ejemplo de personalidad comunicativa y, al mismo tiempo, poseedora de profundos saberes. Es portavoz de su pueblo y una líder respetada entre los miembros de su aldea en Serra do Padeiro, en la tierra indígena tupinambá de Olivença, al sur de Bahía. Su trabajo como activista parece estar ligado a un largo currículum académico, ya que ha trabajado como profesora en el Colegio Estatal Indígena Tupinambá Serra do Padeiro, licenciada por el Instituto Federal de Educación, Ciencia y Tecnología de Bahía (IFBA) y actualmente cursa un máster en Antropología Social en la Universidad Federal de Río de Janeiro (UFRJ).

Su pueblo originario, los tupinambá, fue el que despertó una gran curiosidad por parte de los portugueses desde el principio de la colonización, lo que llevó a la producción de una gran cantidad de material sobre el grupo a lo

largo de los siglos. Dos aspectos destacados por los documentos escritos de la época de la conquista merecen un poco de atención para comprender las representaciones que se erigían sobre el grupo: la lengua y las costumbres. Antes hemos mencionado la ausencia de los sonidos "l", "r" y "f" como justificación del exotismo de la cultura indígena, así como su clasificación como un nivel inferior de cultura (Clastres, 1978). La relegación de la lengua tupí a una clase secundaria, sin embargo, no fue suficiente para borrar su presencia en la propia configuración de la nación brasileña. Con la elaboración de gramáticas de las lenguas indígenas, en especial la de la lengua tupí (nheengatu), obra de los misioneros que desembarcaron en el territorio, acabó convirtiéndose en una molestia para la colonia portuguesa (Mariani, 2004). El avance de la evangelización de los pueblos indígenas llevó a la difusión de la llamada *lengua general* de base tupí que, incluso después de caer en desuso debido a las políticas portuguesas, dejó importantes huellas en el portugués utilizado en Brasil. La implantación del portugués como lengua única no oculta, por tanto, sus fuertes lazos con la herencia tupí.

Otro aspecto que invadió el imaginario europeo fue el de los salvajes carnívoros, practicantes incansables de un canibalismo diabólico. La antropofagia es un tema llamativo en los documentos que tratan de los primeros contactos con el nuevo mundo, observado a menudo entre las sociedades tupinambá más próximas a la costa. Uno de los documentos más notorios que se conservan de la época es el texto escrito por Hans Staden (2005 [1557]), mercenario alemán que, atraído por los beneficios de la extracción de madera de Brasil, acabó siendo capturado por un grupo de tupinambá y vivió como prisionero durante nueve meses. Sus experiencias culminaron con la publicación de un libro de título nada modesto, pero que permitía conocer con más detalle la vida de estos pueblos, "*História Verídica e descrição de uma terra de selvagens, nus e cruéis comedores de seres humanos, situada no Novo Mundo da América, desconhecida antes e depois de Jesus Cristo nas terras de Hessen até os dois últimos anos, visto que Hans Staden, de Homberg, em Hessen, a conheceu por experiência própria, e que agora traz a público com essa impressão*".

La edición incluye también unas cincuenta imágenes de los paisajes con los que Staden entró en contacto, así como su descripción visual de la sociedad tupinambá, incluida una representación de la celebración del ritual antropofágico. Las imágenes circularon por todo el mundo, sembrando el horror en toda Europa ante los "devoradores de gente", especímenes que debían ser diezmados (Grodin; Viezzer, 2022).Sin embargo, el signo opaco correspondiente al Nuevo Mundo, el efecto del asombro en los sentidos de los europeos, se va

completando con las representaciones que les convienen, un esfuerzo por transformar lo extraño en familiar (Greenblatt, 1996). Los escritos que registraron los acontecimientos de la época fueron hechos por una sola parte, los europeos, y no tuvieron en cuenta el simbolismo real del ritual antropofágico, no teniendo en cuenta, por lo tanto, la importancia de la venganza entre los grupos para el mantenimiento de la sociedad Tupinambá. Por el contrario, la idea de la existencia del canibalismo, en el sentido de la presencia de carne humana tanto para rituales como en la dieta diaria de los pueblos existentes en territorio sudamericano, es utilizada como instrumento de justificación para la masacre de poblaciones indígenas (Jahoda, 1999).

La resignificación del ritual antropofágico cayó en gracia a los modernistas de la mano de Oswald de Andrade (1928), abriendo nuevas lecturas sobre las relaciones interculturales, como señala Faleiros (2023). Sin embargo, es a través del discurso de Célia Tupinambá que vemos el significado de la antropofagia con la profundidad que representa. En su texto, Célia asume que ella misma es el resultado de un ritual antropofágico. De forma clara y directa, nos dice: "Soy el resultado de un ritual antropofágico que no necesitó de toda la violencia: soy hija de un matrimonio entre miembros de dos naciones en el que uno de ellos se va y el otro se queda" (Tupinambá, 2023, p. 187).

Aquí, la antropofagia adquiere nuevos contornos y nuevos usos que los identificados en los documentos anteriores. Para el líder indígena, "la antropofagia no es una catástrofe, es la posibilidad de otro comienzo, otra condición para que un pueblo no llegue a su fin. Es una forma de que el pueblo se expanda, se moldee, sin que se imponga nada uniforme ni sólido" (Tupinambá, 2023, p. 187). Como su padre fue criado por su abuelo indígena, y no por su abuela, descendiente de los africanos traídos a Brasil, nada de su cultura afro fue incorporado a su forma de estar en el mundo. En conclusión, de acuerdo con lo que propone el ritual antropofágico, en el linaje de Célia Tupinambá, una de las naciones se fue, mientras que la nación indígena de su abuelo permaneció.

A pesar de sus esfuerzos a lo largo de los años por desmitificar la historia de su pueblo, los tupinambá, su protagonismo se hizo más evidente cuando emprendió un viaje de investigación a países europeos con el fin de rescatar lo que por derecho era de su pueblo y había permanecido demasiado tiempo fuera de su territorio de origen: el manto tupinambá. En todo el mundo se han localizado 11 mantos tupinambás en colecciones de museos, ninguno de los cuales se encuentra actualmente en Brasil. A partir de entonces, el nombre de Célia empezó a circular en los grandes medios de comunicación, como el canal de televisión Globo, como la

antepasada que iba en busca de la memoria de sus antepasados. En un reportaje concedido a Fantástico, Célia Tupinambá afirma que el manto le habló: "Dice que tienes que volver y regresar a tu territorio, establecer una relación entre tu pueblo". Para ella, el espacio de voz que se ha ganado no es una cuestión de fama o de intereses personales, sino una forma de poder hacer justicia a la lucha de su pueblo, especialmente a la lucha por la tierra. "Hoy me han puesto en la posición de artista, pero lo único que realmente sé hacer es luchar por mi territorio. Somos gente que sueña en el territorio, y el territorio sueña junto con nosotros" (Tupinambá, 2023, p. 186).

Los sueños del Territorio: otras formas de ver el mundo

Ya al comienzo de su texto "*O território sonha*" (El territorio sueña), Célia Tupinambá (2023) nos invita a conocer a algunas de las mujeres indígenas que estuvieron presentes en la formación de la nación brasileña, pero cuyo brillo fue borrado por las producciones realizadas desde el punto de vista del colonizador. Personajes que, leídos a través de los ojos del hombre blanco, del viajero mercante y del explorador deslumbrado, fueron moldeados por las ideologías a las que estaban ligados, o se convirtieron en sujetos cuya presencia fue simplemente ignorada. Más concretamente, la investigadora llama la atención sobre el lugar de la mujer tupinambá en diversos textos de la época, a menudo en una posición de poder, lo que contradice la lectura que se hacía de los relatos sobre el funcionamiento de la estructura social de esta sociedad, en los que prácticamente se ignoraba la presencia de la mujer más allá de las actividades domésticas.

Uno de los casos de interpretación idealizada por los registros colonizadores señalado por la autora fue la figura de Moema, personaje eternizado como la mujer enamorada que se ahogó al intentar nadar hasta su amado, Caramuru, nombre dado al portugués Diogo Álvares Correia. Llegado a las costas brasileñas al inicio del contacto entre europeos y nativos, Diogo consiguió rápidamente establecer relaciones con los tupinambá demostrando sus conocimientos de pólvora, lo que impresionó a los lugareños (Oliveira, 2022). Ganándose rápidamente el respeto del grupo, Diogo consiguió también numerosas mujeres para él, como era costumbre en los tupinambá, entre ellas Moema y su propia hermana, Catarina. El caso de la desgracia de la joven Moema

Tupinambá acabó siendo traducido por el pincel del artista brasileño Victor Meirelles en 1866, y conservado en la memoria cultural como la indígena brasileña que murió de amor en la playa. Pero, ¿era posible morir con un final tan sin sentido? Célia (2023) cuestiona la veracidad de la historia, señalando lagunas en el conocimiento sobre los pueblos Tupinambá y, como continúa el texto de la autora, no es la única narración que no corresponde a lo que realmente podría haber sucedido.

Madalena Caramuru es otro de los nombres aportados por Célia (2023). Hija de Moema Paraguaçu y Caramuru, Madalena se alfabetizó con su marido portugués en el siglo XVI. Sus estudios abrieron el camino para que Madalena exigiese el derecho de los indígenas a la educación, como la lectura y la escritura, ya que estos conocimientos podían convertirse en armas contra los propios portugueses, así como en una forma de protección para su grupo. Estamos hablando del mismo siglo del contacto entre portugueses e indígenas brasileños y, aunque no hayan pasado ni 50 años, ya es posible cartografiar la presencia de importantes nombres indígenas cuyo protagonismo ha quedado diluido en los documentos oficiales. Aunque se hable poco de Madalena, su importancia como mujer indígena activa en nombre de su pueblo es innegable, ilustrando la agencia de los Tupinambá para la supervivencia de su cultura.

Otro caso interesante es que en la propia Corte de la Reina se podían encontrar nombres de mujeres tupinambá que habían ascendido en la escala social, aunque fueran poco conocidas para la mayoría de la población brasileña. Catarina Paraguaçu es un ejemplo de ello. Las referencias a Catarina se encuentran sobre todo en lo que podríamos llamar los inicios de la literatura brasileña, ya que fue la esposa oficialmente elegida por Caramuru, a pesar de su hermana, Moema. La pareja se convierte en un importante símbolo, figurativizando la propia constitución del pueblo brasileño a través de la unión de una mujer indígena y un hombre portugués. Al introducir su historia en el texto, Célia subraya un aspecto que pasa desapercibido al ojo inexperto: el hecho de que Catarina soñaba mucho. En la tradición tupinambá, "una persona guiada por los sueños no es cualquier persona" (Tupinambá, 2023, p. 180). Sin embargo, el vínculo con la tradición de su pueblo, incluso después de convertirse al catolicismo, no fue suficiente para dar a Catarina un lugar en la memoria como le correspondía.

Las cuestiones planteadas sobre el lugar atribuido a las mujeres tupinambá sirvieron de impulso para que Célia comenzase a recopilar fragmentos del pasado de estos personajes. A partir de entonces, comenzó a buscar imágenes producidas sobre los tupinambá en la época, así como citas que mencionen la presencia de mujeres en

el okara, conocido como "el espacio central de la aldea, donde se realizan las asambleas y se toman las decisiones" (Tupinambá, 2023, p. 181). La descripción de la estructura de una taba, espacio formado por diferentes familias tupinambá, fue detallada por Silva (2021, s/p)

La unidad social mínima de los tupinambás era la familia: padre, madre, hijos, abuelos, tíos, primos. La reunión de familias solidarias formaba una maloca, la casa colectiva de la tribu. Varias casas podían unirse solidariamente para formar un pueblo. En general, todos los miembros de una misma taba actuaban juntos. Cada taba tupinambá estaba formada por al menos cuatro malocas, dispuestas alrededor de un gran espacio abierto en forma de patio, llamado *okara*. Era en esta plaza donde tenían lugar las reuniones del consejo de jefes, así como los rituales religiosos, las danzas y las fiestas.

En su lectura de las narraciones publicadas por el padre João de Azpilcueta Navarro en el siglo XVI, la autora señala que en los textos es posible ver la disposición de los participantes en el okara, importante para el autogobierno tupinambá, o "nuestra forma de vivir entre nosotros" (ibíd.). En estas reuniones descritas por el misionero, había tres chamanes, cuatro jefes y seis o siete mujeres discutiendo temas como la expansión territorial, la guerra, las alianzas y la siembra. En otras palabras, las mujeres aparecían en espacios de autoridad cuando se trataba de cuestiones relacionadas con lo colectivo, mucho más allá de limitarse a actividades vinculadas a la esfera doméstica..

Los aspectos de la concepción de la política entre los pueblos indígenas es el centro de las discusiones producidas por Pierre Clastres (1978), constituyendo una rama específica de la antropología titulada "Antropología Política". El antropólogo, al analizar los datos encontrados sobre los habitantes de los territorios de la "selva", afirma que se trata de sociedades que están en contra del Estado, es decir, de un cuerpo social que actúa desmantelando cualquier forma de poder individual. Una excepción que tendería a escapar a la regla encontrada por Castre serían los propios tupinambá, pues además de tener una densidad poblacional muy superior a la de otras comunidades indígenas, llegando a cifras de miles de personas en un mismo territorio,

cuentan con voces destacadas como las de los *karai*, o profetas. Lo que presenta Célia (2023) va de la mano de los estudios de Clastres, pero añade la distinción del funcionamiento social de dos administraciones paralelas, una de *autogobierno* y otra de *alto gobierno*, constituidas según la forma de ver el mundo de su pueblo.

A diferencia del alto gobierno, que "se refiere a las negociaciones que establecemos con los demás" (Tupinambá, p. 181), el autogobierno es una gestión interna del territorio, basada en el conocimiento compartido por los miembros del grupo. Las mujeres, como denuncian las imágenes encontradas en sus investigaciones, así como en las descripciones hechas por los viajeros de la época, participaban activamente en la esfera social del grupo, mucho más allá del papel secundario que les atribuye la memoria cultural. "¿Dónde están las mujeres así, que desaparecieron de la historia? En la vida cotidiana tupinambá, ellas están siempre presentes y son respetadas por su pueblo" (Tupinambá, 2023, p. 182). Pensar la posición de la mujer en la sociedad tupinambá es una forma de pensar la configuración política de esta cultura con otros ojos, iluminando puntos cruciales que han sido dejados de lado y permitiendo abrir nuevas formas de relectura de los indígenas brasileños.

El manto Tupinambá

Los mantos tupinambá de las colecciones de los museos se encuentran en diferentes estados de conservación. El que está en proceso de volver a Brasil, perteneciente al museo de Dinamarca, está muy bien conservado, destacando el rojo de las plumas de guará que lo componen. La importancia de la capa para el propio funcionamiento de la sociedad se nos presenta sobre todo a través de las narraciones de los viajeros, como el propio uso del manto en el ritual antropofágico (Staden, 2005 [1557]). Su papel como herramienta en el engranaje social tupinambá es, por tanto, innegable. Por otro lado, la misma percepción es ignorada cuando el personaje que lleva la capa ya no es un hombre, sino una mujer. En su visita a la Sala Apolo del Palacio de Versalles, Célia Tupinambá (2023) cuenta que se encontró con una imagen de una mujer Tupinambá de estilo estético clásico, pero le llamó la atención un elemento fundamental. La imagen muestra a una mujer con un manto de plumas, es decir, un manto tupinambá.

En una visita a otra exposición, ahora en el Museo del Ejército de París, titulada "*La haine des clans: Guerres de religions 1559-1610*", el investigador se topó con otra mujer tupinambá, ahora dibujada sobre un mapa ilustrativo de la Francia antártica. Se trata de una figura femenina vestida con un manto, que sostiene una maraca en una mano y una cruz en la otra. Cuando preguntó al investigador que dirigía el grupo sobre el significado de la imagen, la falta de información llevó al guía a suponer que había sido colocada allí al acaso. Célia, en respuesta, argumentó que "La figura de una mujer en un lugar como ese, un lugar de decisiones, hospitalidad y vanidad del rey hace visible la importancia que tenían las mujeres" (Tupinambá, 2023, p. 183).

Aunque éste fue su primer contacto visual con la imagen, Célia Tupinambá afirma que ya había conocido a esta mujer en un sueño que había tenido antes de viajar a Francia. "Me dijo que yo la conocía y que sabía de su habilidad" (p. 184). Los sueños representan una parte importante de su cultura en su conjunto, ya que les permiten profundizar los lazos entre los individuos y con el territorio. Es a través de esto que las voces ancestrales se comunican con los sujetos, como ocurría antes de una guerra, como señala Silva (2021). Si los sueños de la noche anterior a la confrontación denunciaban el fracaso de la expedición, los planes iniciales eran pronto abandonados y los guerreros regresaban a su territorio con las manos vacías. Por otro lado, si los sueños indicaban éxito con la captura de muchos enemigos, la empresa seguía adelante.

En el caso de las imágenes mapeadas por Célia, ellas "aparecen como elementos desconectados, pero me hablan de la acción de las mujeres, desde aquella época, para mantener la existencia de su pueblo" (Tupinambá, 2023, p. 184). La afirmación de la autora está vinculada al poder simbólico de la propia capa, "utilizada como vínculo con la esfera ancestral durante los ritos funerarios, como signo de poder y prestigio en las fiestas comunales y como vestimenta durante lo que los relatos de la época describen como rituales caníbales entre prisioneros y captores" (Buono, 2018, p. 15). Llevar un manto de plumas, como el de la colección del Museo de Copenhague, hecho con las plumas de color rojo escarlata del pájaro guará, no era para todo el mundo, y desde luego no para todas las situaciones.

Siguiendo con su análisis, la autora señala que "los fragmentos de las imágenes se complementan y hablan del alto gobierno tupinambá" (Tupinambá, 2023, p. 185). Es importante recordar que los enfrentamientos entre europeos e indígenas se hicieron cada vez más acalorados a medida que se aceleraba la expansión del régimen colonial sobre el territorio brasileño, como en el caso de las " desciendas " o de las llamadas " guerras justas "

(Oliveira, 2016). Poblaciones indígenas enteras fueron muchas veces desplazadas de su lugar de origen, siendo obligadas a vivir en aldeas reducidas próximas a las misiones, haciendo más rápida la propagación de enfermedades y, consecuentemente, su exterminio total.

Para hablar del territorio, Célia Tupinambá recuerda aspectos de su propia infancia, dejando claro que, en la lectura de su pueblo, la tierra es plural y colectiva. De niña, la autora describe cómo cada árbol de jaca del territorio llevaba el nombre de sus parientes, lo que impedía que fueran derribados. Saludar al bosque antes de entrar en él, bañarse tranquilamente en el río, vivir cada milésima de segundo en contacto con la naturaleza les hacía uno, cuerpo y territorio ligados entre sí. La noción de acumulación, inexistente entre muchos grupos de las tierras bajas, como señala Clastres (1978), les permitía vivir en su justa medida, equilibrando sus necesidades con lo que les ofrecía el entorno que les rodeaba.

Los problemas relacionados con la demarcación de las tierras indígenas, la falta de supervisión gubernamental para frenar el avance de madereros y ganaderos, son factores que se han convertido en el día a día de muchos grupos indígenas en la actualidad. La nueva realidad de los pueblos indígenas está sin duda ligada a la defensa de sus territorios, así como al derecho a ocupar los espacios que ocuparon sus antepasados. Al proponer una actualización/lectura de las formas de gobierno del pueblo Tupinambá, Célia deja clara la importancia de la defensa del territorio como nueva forma de alto gobierno. En sus palabras, esta nueva configuración "exige estar junto al otro; estar en los órganos de gobierno del país discutiendo la demarcación del territorio" (p. 190). La devolución del manto por las manos de una mujer tupinambá, una mujer que sueña y defiende su territorio, es la imagen de que otro mundo más allá del molde europeo es más que viable, es más que necesario.

Consideraciones finales

El pasado de la colonización es innegablemente violento. Violento en el sentido abstracto y concreto de la palabra. Un número incalculable de vidas se perdieron en enfrentamientos, otras fueron esclavizadas o aquejadas por enfermedades hasta entonces desconocidas para el sistema biológico de los habitantes del Nuevo Mundo.

Nombres fueron borrados de los documentos oficiales, otros fueron transformados en caricaturas para justificar la superioridad del hombre blanco europeo, convirtiéndose en un objeto en manos de quienes detentaban el poder. Son hechos que se han hecho evidentes a medida que avanzaban las cuestiones indígenas brasileñas, y que hoy ilustran la urgencia de arrojar luz sobre el pasado de la constitución de la nación.

La estructuración de un punto de vista puramente maniqueo es una alternativa menos tortuosa que suponer la completa inexistencia de relaciones más complejas entre los sujetos. Sin embargo, la historia demuestra que las interacciones sociales fueron más multifacéticas y que, a veces, se pudieron establecer alianzas entre las poblaciones indígenas y los recién llegados. João Pacheco de Oliveira (2022) cita, como ejemplo, las alianzas que se establecieron entre franceses, especialmente empresarios de Normandía, e indígenas de Río de Janeiro, en la isla de Itamaracá, así como en Paraíba, Bahía y Sergipe.

El texto de Célia Tupinambá nos advierte sobre esta otra cara de la moneda, la del protagonismo de sus antepasados, cuyos fragmentos de sus memorias están esparcidos por el mundo. Las costumbres diplomáticas tupinambá, establecidas a través del intercambio de objetos, es una de las razones por las que los mantos circularon por el mundo. Para Célia, esto justifica una vez más la necesidad de cuestionar la información contenida en la historia que conocemos. Con una mirada crítica sobre los regímenes de la memoria, asumiendo que funcionan en el marco de una intencionalidad política, la relectura del pasado adquiere nuevos contornos y permite otra clave interpretativa de la historia indígena.

Bibliografía de la ponencia

ANDRADE, O. de. 1928. “O manifesto antropófago”. *Revista de Antropofagia*, n. 1.

BANIWA, F. 2023. *Umbigo do mundo*. Rio de Janeiro: Dantes Editora.

BUONO, A. 2018. “Seu tesouro são penas de pássaros”: arte plumária tupinambá e a imagem da América”. ” Figura: Studies on the Classical Tradition. v. 6, n. 2.

CLASTRES, P. 1978. *A sociedade contra o Estado*: pesquisas de Antropologia Política. Rio de Janeiro: Francisco Alves.

CUNHA, M. C. da. 1990. “Imagens de Índios do Brasil: o século XVI”. *Estudos avançados*. Vol. 4, no. 10, dez., p. 91-110.

FALEIROS, Á. S. 2023. “Entre-lugares e transversalidades: por uma leitura de *transkunaima* de Jaider Esbell”. In: FALEIROS, Á. S. et. al. (org.). *Entre-lugares em tradução*. Campinas: Mercado de Letras.

GREENBLATT, S. 1996. *Possessões maravilhosas:* o deslumbramento do novo mundo. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.

GRONDIN, M.; VIEZZER, M. 2022. *Le génocide des Amériques*: résistance et survivance des peuples autochtones. Québec: Écosociété.

JAHODA, G. 1999. *Images of savages:* Ancient roots of modern prejudice in Western Culture. Londres: Routledge.

LÉVI-STRAUSS, C. 1957. *Tristes Trópicos*. São Paulo: Anhembi.

MARIANI, B. 2004. *Colonização Linguística*. Campinas: Pontes.

MOORE, D.; STORTO, L. 2002. “As Línguas Indígenas e a Pré-história”. In: PENA; Sérgio D. *Homo brasilis:* aspectos genéticos, linguísticos, históricos e socioantropológicos da formação do povo brasileiro. Natal: FUNPEC.

OLIVEIRA, J. P. de. 2016. *O nascimento do Brasil e outros ensaios*: “pacificação”, regime tutelar e formação de alteridades. Rio de Janeiro: Contracapa.

OLIVEIRA, J. P. de. 2022. “Catarina Paraguaçu, senhora do Brasil: três alegorias para uma nação”. *Memórias Insurgentes*, v. 1, n. 1, p. 22–55.

RAMOS, A. R. 1998. *Indigenism*: Ethnic Politics in Brazil. Wiscosin: The University of Wiscosin Press.

SILVA, R. F. da. 2021. *O Rio antes do Rio*. Belo Horizonte: Relicário, 2021.

SILVA, R. F. da. 2022. *Araribóia:* O indígena que mudou a história do Brasil. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo.

STADEN, H. 2005 [1557]. *Nus, féroces et anthropophages*. Paris, Éditions Métailié.

STORTO, L. 2019. *Línguas Indígenas* - Tradição, Universais e Diversidade. Campinas: Mercado de Letras.

TUPINAMBÁ, G. 2023. “O território sonha”. In: CARNEVALLI, Felipe et. al. (org.). *Terra:* uma antologia afro-indígena. São Paulo: Ubu.

Fuentes de la ponencia

1. “Museu dinamarquês que vai devolver manto tupinambá ao Brasil tem mais objetos trazidos após expedições na Amazônia”: https://g1.globo.com/fantastico/noticia/2023/08/08/lider-indigena-tupinamba-diz-que-manto-levado-por-dinamarqueses-falou-com-ela-e-disse-que-precisa-regressar-ao-seu-territorio.ghtml. Acesso em 12 de janeiro de 2024.

2. João Pacheco de Oliveira (2022) destaca el lugar dado a la pareja Catarina Paraguaçu y Diogo Álvares como pareja fundadora de Brasil, aunque Catarina ocupase un lugar secundario en la constitución de la primera alegoría colonizadora.