

# Convergencias y bifurcaciones en las biografías y autobiografías de intelectuales indígenas de México y Brasil

---

*Mariana da Costa Aguiar Petroni  
y Gabriel K. Kruell*

---

En este artículo presentamos un ejercicio de reflexión sobre los retos que implica la escritura y el estudio de las biografías y autobiografías de intelectuales indígenas en diferentes escenarios geográficos, históricos y políticos: México y Brasil, la época colonial y la modernidad poscolonial. Nuestro análisis comparativo se centrará en las figuras del historiador indígena Domingo Chimalpáin y del activista brasileño Álvaro Tukano. Se trata de ensayar un experimento crítico e imaginativo, que evidencie las dificultades y las limitaciones de nuestra producción de textos académicos sobre la vida de dos intelectuales indígenas, cuya escritura autobiográfica no obedece necesariamente a los criterios literarios, las fronteras y los objetivos impuestos por los géneros occidentales.

PALABRAS CLAVE: biografía, autobiografía, intelectuales indígenas, México, Brasil.

**Convergences and bifurcations in the biographies and autobiographies of indigenous intellectuals from Mexico and Brazil** ♦ In this article we present an exercise of reflection on the challenges involved in writing and studying the biographies and autobiographies of indigenous intellectuals in different geographical, historical and political scenarios: Mexico and Brazil, the colonial era and post-colonial modernity. Our comparative analysis will focus on the figures of the indigenous historian Domingo Chimalpáin and the Brazilian activist Alvaro Tukano. It is about rehearsing a critical and imaginative experiment that reveals the difficulties and limitations of our production of academic texts on the lives of indigenous intellectuals, whose autobiographical writing does not obey necessarily the literary criteria, the borders, and the objectives imposed by the Western genres.

KEYWORDS: biography, autobiography, indigenous intellectuals, Mexico, Brasil.

---

PETRONI, Mariana da Costa Aguiar (mpetroni@unilab.edu.br) – Universidad de la Integración Internacional de la Lusofonía Afrobrasileña (UNILAB)-Brasil. ORCID: 0000-0003-3080-8812. CRedit: redacción – revisión y edición.

KRUELL, Gabriel K. (gabriel.kruell@historicas.unam.mx) – Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) – Instituto de Investigaciones Históricas. ORCID: 0000-0001-5393-3021. CRedit: redacción – revisión y edición.

“Que un individuo quiera despertar en otro individuo recuerdos que no pertenecieron más que a un tercero, es una paradoja evidente. Ejecutar con despreocupación esa paradoja, es la inocente voluntad de toda biografía.”

(Jorge Luis Borges, *Evaristo Carriego*)

## INTRODUCCIÓN

Esta famosa cita de Borges nos recuerda que la escritura de una vida presenta, tanto para la literatura como para la historia y la antropología, diferentes desafíos e implica ciertos problemas teóricos, metodológicos, epistemológicos y éticos que es imprescindible tomar en cuenta antes de abordar cualquier estudio serio sobre estos temas. Además de la cuestión paradójica de querer “despertar en otro individuo recuerdos que no pertenecieron más que a un tercero”, emerge con fuerza la cuestión de saber quién está capacitado o autorizado para hablar en lugar del otro, cuáles son los objetivos políticos que están en juego a la hora de poner por escrito unas trayectorias biográficas y a cuáles colectivos y mundos comunes apela la escritura de unas autobiografías redactadas por personajes que se adscriben a grupos indígenas. En nuestra práctica académica – desde su origen en el siglo XIX imbuida de violencia y discriminación – se ha naturalizado a tal punto la perspectiva del investigador, portador de un punto de vista “científico” – supuestamente neutro e imparcial – que nos parece todavía demasiado normal y habitual hablar sobre y en lugar del otro y poner en su boca lo que nosotros pensamos debería ser su propio discurso acerca de sí mismo.

Tomando en cuenta las grandes diferencias geográficas, históricas, políticas y culturales que separan México y Brasil, el período colonial y la modernidad, se nos presenta el desafío de reflexionar sobre la trayectoria de los intelectuales y agentes indígenas y buscamos debatir las potencialidades y límites de las narrativas biográficas y autobiográficas, tanto en los tres siglos de historia colonial de América Latina como en la *praxis* política actual.<sup>1</sup> Enfrentamos un ejercicio crítico y auto-reflexivo sobre nuestro quehacer de antropóloga

1 Este texto es el resultado de la reflexión conjunta de Mariana Petroni y Gabriel Kruell, quienes nos conocimos en el III Congreso Internacional de Pueblos Indígenas de América Latina (3<sup>er</sup> CIPIAL), organizado en la Universidad de Brasilia los días 3-5 de julio de 2019. En aquel evento, Mariana Petroni fue coordinadora y comentarista del simposio temático “Memorias, biografías y autobiografías indígenas: reflexiones” y Gabriel Kruell presentó la ponencia “El *Diario* del historiador indígena Domingo de San Antón Muñón Chimalpáin: testimonio autobiográfico de una vida al servicio de la capilla de San Antonio Abad, Ciudad de México, 1579-1629” (Kruell 2020a). Un borrador de este artículo fue presentado el 25 de marzo de 2021 en el taller “Laboratorios de historia amerindia contemporánea” dirigido por Isabel Martínez, en el cual presentamos la conferencia “Biografías indígenas en los cruces entre historia y antropología, colonialismo y modernidad, México y Brasil”. Agradecemos todos los comentarios recibidos por parte de los participantes de dicho taller y de un dictaminador anónimo, que nos permitieron mejorar significativamente el borrador inicial y profundizar ciertos puntos del artículo.

e historiador, y sobre los retos que implica la escritura y el estudio de las biografías y autobiografías de dos intelectuales indígenas que han ocupado nuestro interés durante los últimos años y han jugado un papel importante en nuestras respectivas investigaciones: el noble indígena nahua Domingo Chimalpáin<sup>2</sup> y el líder indígena brasileño Álvaro Tukano.

Partimos de las propuestas poscoloniales de la activista socióloga boliviana Silvia Rivera Cusicanqui (2010) y la filósofa indiana Gayatri Spivak (2010a, 2010b), quienes plantean cambiar los términos y el contenido de la reflexión académica y cuestionar el lugar de enunciación de y sobre los pueblos indígenas, subrayando la necesidad de recuperar las historias locales, silenciadas por el propósito colonial y global. Asimismo, ponemos sobre la mesa la exigencia de una reescritura de la historia a partir del punto de vista de aquellos que se han transformado desde la colonización de América en sectores subalternos de la sociedad. De esta manera, buscamos repensar la historia indígena contemporánea y colonial no solo intentando reivindicar su propia agencia, sino también revalorando su propia escritura y punto de vista, su reflexión historiográfica y su posicionamiento político y moral, tanto en la época colonial española y portuguesa como en la era poscolonial latinoamericana en la que estamos inmersos.

Rivera Cusicanqui (2010) señala, en una crítica al pensamiento poscolonial, la necesidad de leer el conocimiento del otro a través de desplazamientos constantes, lo que significa no negar al indígena su lugar de coetaneidad y contemporaneidad, es decir, sus propios proyectos de modernidad, sino la búsqueda por la comprensión de las prácticas indígenas a través de una lectura que siga las interpretaciones de los mismos actores o su manera de crear conocimiento. De esta manera, siguiendo las reflexiones de la autora, en cuanto poblamos la historia de indígenas transformamos la propia historia, ya que ésta pasa a ser comprendida y vivida de otras maneras.

Por otra parte, Spivak (2010a, 2010b) cuestiona el papel del intelectual que pretende poder hablar por el otro y a través de él constituir un acto de resistencia. Para ella, cuando el intelectual se apropia del discurso del otro, está reproduciendo las estructuras de poder y opresión. De esta manera, mantiene silenciado el subalterno, constituyendo a la otredad sólo como objeto de conocimiento y no valorando su experiencia y vivencia personal y comunitaria. Evidenciamos entonces el intento de recopilar y dar sentido a dos trayectorias de vida, analizando lo que es narrado en primera persona, destacando cuáles relaciones son reveladas a partir de esta narrativa y poniendo atención a cómo

2 Hay cuatro maneras distintas de escribir este nombre. Nosotros optamos por Chimalpáin, sin saltillo (consonante glotal intervocálica del náhuatl representada con una “h”) y con acento gráfico sobre la “a”, para que el lector sepa fácilmente cómo va pronunciado y dónde cae el acento. Sin embargo, respetamos las otras grafías utilizadas en las diferentes ediciones de sus obras: Chimalpain, Chimalpahin y Chimalpáhin.

las asociaciones establecidas entre el autor de una autobiografía explicitan procesos de construcción de identidad y sobre todo su relación compleja con la alteridad no indígena.

Las reflexiones que son presentadas en este texto se inspiran también en las discusiones desarrolladas por Suely Kofes y Daniela Manica (2015), quienes sondean las problemáticas que surgen en el campo antropológico en relación a la escritura de los géneros biográficos y etnográficos y se preguntan acerca de la eficacia conceptual de la clásica dicotomía occidental individuo/sociedad. Las autoras llaman la atención sobre las contribuciones antropológicas recientes que critican la idea de una sociedad concebida como una totalidad inter-relacionada o resultado de la suma de sus partes, y principalmente el individuo como entidad natural. Kofes y Manica recuerdan las contribuciones de Marilyn Strathern (2006), que a partir de los conceptos de “socialidad” y “dividuo” expresa personas particulares que son constituidas de relaciones y que al mismo tiempo las engendran. Es así que, a partir de la comprensión de la biografía como encadenamiento de relaciones, buscamos, como afirman Kofes y Manica (2015: 16), “submeter a imaginação antropológica à discussão sobre as dificuldades conceituais e práticas envolvidas no uso de narrativas biográficas e/ou etnográficas”.

Subrayamos que existe una producción latinoamericana importante sobre biografías y autobiografías indígenas: el trabajo de Myriam Jimeno (2006), que presenta la vida de Juan Gregorio Palechor, por medio de un dialogo con el líder indígena; el texto que Davi Kopenawa creó con Bruce Albert (Kopenawa y Albert 2015) y que éste nombra como “uma espécie de contra-antropologia histórica do mundo branco”, así como el proyecto colectivo “Os Brasis e suas memórias” llevado a cabo por el antropólogo João Pacheco de Oliveira, en el cual reúne docenas de biografías de actores indígenas de Brasil.<sup>3</sup> De la misma manera podemos destacar el libro *Juan Pérez Jolote: Biografía de Un Tzotzil*, publicado por el antropólogo Ricardo Pozas (1984 [1952]), la (auto)biografía de la lideresa quiché Rigoberta Menchú, escrita en colaboración con la antropóloga Elizabeth Burgos-Debray (Menchú y Burgos-Debray 1983), la autobiografía de Manuel Quintín Lame (1971), en la cual el dirigente colombiano rechaza la interpretación del ser indígena construida por las ciencias sociales, y *Sueño con Menguante*, biografía de una machi publicada por la antropóloga chilena Sonia Montecino (1999) a pedido de Carmela Romero Antivil. Sin embargo, este artículo busca desarrollar una reflexión comparativa entre dos distintos contextos de producción, el mexicano colonial y el brasileño contemporáneo, de esta manera no se remite directamente a esta producción, aunque reconoce las posibilidades existentes de diálogo y confrontación.

3 Las biografías se pueden consultar en < <https://osbrasisesuasmemorias.com.br/biografias/> > (última consulta julio de 2024).

## EL INDÍGENA NAHUA DE NOBLE ASCENDENCIA

Nuestra reflexión crítica sobre el quehacer académico del investigador y la vida de los intelectuales indígenas se fue conformando a través del acercamiento a dos personajes que conocemos bien por nuestras respectivas experiencias de estudio: por un lado el noble indígena nahua Domingo Chimalpáin, quien vivió en la Nueva España entre los siglos XVI y XVII, y, por el otro, la figura prominente del líder indígena amazónico Álvaro Tukano, nacido en 1953 y activo en la política brasileña a partir de los años 80 del siglo XX.

Acerca del indígena nahua de ascendencia noble y cristianizado que llegó a tener el nombre completo de Domingo Francisco de San Antón Muñón Chimalpáin Cuauhtlehuantzin, originario del pueblo de Chalco Amaquemecan (al sureste de la cuenca de México, en las estribaciones occidentales de los volcanes Iztaccíhuatl y Popocatepetl), sabemos por las referencias autobiográficas diseminadas en sus obras históricas que estuvo al servicio de la capilla de San Antonio Abad en la Ciudad de México entre los últimos años del siglo XVI y las primeras décadas del siglo XVII (Zimmermann 1966). Durante su prologada actividad historiográfica, que por las referencias temporales que aparecen en sus textos parece ubicarse entre 1608 y 1631 (Kruell 2015: I, 89-96), Domingo Chimalpáin recopiló una cantidad impresionante de material histórico relativo a diferentes pueblos del valle de México. Para la redacción de sus obras utilizó principalmente la lengua náhuatl clásica del siglo XVI, registrada a través del alfabeto latino (Kruell 2021), pero también aparecen algunas obras en castellano, como la *Crónica Mexicana*, que encabeza el manuscrito conocido como *Codex Chimalpahin* (Chimalpahin Quauhtlehuantzin 1997: I, 26-59).

Las fuentes utilizadas por Chimalpáin eran sumamente variadas e incluían documentos tan dispares como códices prehispánicos pictográficos legados por sus antepasados o conservados por otros linajes nobles del centro de México, relaciones y crónicas en náhuatl alfabético producidas en el curso del siglo XVI, crónicas europeas sobre la historia del imperio romano, el reino de Castilla y otras monarquías del Viejo Mundo, calendarios nahuas reconstruidos y readaptados por los sabios indígenas a las nuevas contingencias coloniales, cronologías, almanaques, comentarios bíblicos y florilegios renacentistas que citaban y traducían al español pasajes de la Sagrada Escritura y de los filósofos antiguos. La obra de Chimalpáin se presenta al lector como una inmensa “polifonía” dominada por un alto nivel de “heteroglosia”, como ha sido indicado por algunos autores (Navarrete Linares 2007), y no obstante las muchas ediciones, traducciones y comentarios generales no ha sido estudiada todavía a cabalidad.

Chimalpáin motivó la escritura de sus extensas y heterogéneas obras históricas en lengua náhuatl por el deseo de insertar la historia de sus ancestros indígenas

en el devenir universal, guiado por la escatología cristiana y la providencia divina (Ruhnau 1998). Aunque las intenciones de este autor náhuatl podrían parecer similares a las de los evangelizadores católicos del primer siglo de la Nueva España (como fray Toribio de Benavente Motolinía y fray Bernardino de Sahagún), su punto de vista se distingue notablemente de la historiografía misionera de la época por el uso de la lengua materna, el náhuatl del siglo XVI, y por su pertenencia al grupo de la nobleza indígena del centro de México, que con la dominación española había pasado a ocupar un lugar subalterno en la sociedad colonial temprana, intermedio entre los conquistadores españoles y los indígenas “maceguals” (término náhuatl para decir “plebeyos”), que no tenían un linaje noble, ni gozaban de privilegio de sangre.

En muchos casos, la obra de Chimalpáin se presenta como una respuesta indígena a la historiografía novohispana y europea del siglo XVI, que restaba importancia a la cultura y la historia prehispánica del Nuevo Mundo y presentaba a los indígenas como bárbaros salvajes que habían sido civilizados con la llegada de los españoles y a los cuales los europeos habían traído la luz del Evangelio (Ruhnau 2002-2003). El registro de la historia y la recopilación de genealogías producida por Chimalpáin se pueden leer también como un intento por mantener los privilegios otorgados a la nobleza indígena, que durante todo el siglo XVI fueron poco a poco erosionados por las autoridades virreinales de la Nueva España (Romero Galván 2003a). Asimismo, hay que señalar que Chimalpáin dejó constancia en sus obras históricas de su vida en la Ciudad de México entre los siglos XVI y XVII por medio de una relativamente copiosa información biográfica y genealógica acerca de su familia, la cual descendía del linaje gobernante de Tzacualtitlan Tenanco, uno de los cuatro pueblos que conformaban la confederación de Chalco Amaquemecan (Durand-Forest 1987: 43-91; Schroeder 1994: 33-42; Romero Galván 2003b; Kruell 2020a).

## EL LÍDER POLÍTICO

Casi 500 años después de la empresa historiográfica de Chimalpáin, Álvaro Tukano, como otros intelectuales indígenas que emergieron en el contexto de Brasil de finales del siglo XX, se transformó en líder político a través de un proceso paralelo al que originó una nueva línea de estudios etnohistóricos, la cual buscó unir las preocupaciones teóricas referentes a la relación entre historia y antropología con las demandas de los movimientos políticos de la Amazonía. En el momento en el que en Brasil se construía la nueva carta constitucional (promulgada en 1988), la reconfiguración de los derechos indígenas como derechos históricos promovió la realización de importantes estudios que buscaban los fundamentos históricos y jurídicos de sus demandas. Este hecho posibilitó la producción de diversos y distintos guiones para el estudio de las

historias nativas. Al mismo tiempo que antropólogos e historiadores pasaron a reivindicar la presencia histórica indígena en territorio nacional y con ello sus derechos, surgieron líderes indígenas que hoy, debido al espacio conquistado, definen, transmiten e interpretan su propio pasado presentando su propia versión de la historia (Petroni 2015, 2019).

La narrativa escrita por Álvaro Tukano está en un libro digital e inédito,<sup>4</sup> en el cual el autor cuenta sobre el origen mítico del pueblo Tukano,<sup>5</sup> su experiencia escolar y la vida de sus padres. Presenta pasajes comentados de relatos de viajeros a la región del Río Negro (ubicado al norte del Estado de Amazonas), un calendario agrícola, una larga lista de parentesco y su relación con los diferentes grupos indígenas de la región. Subrayamos el hecho de que Tukano recorre a su trayectoria política desde su inserción inicial en el movimiento indígena nacional por medio de las asambleas indígenas organizadas por la Iglesia Católica, a partir de 1979, y luego el momento en que fue nombrado vice presidente de la Unión de las Naciones Indígenas (UNI),<sup>6</sup> en 1985; su participación en el conflicto y la negociación con el gobierno federal y las mineras de la región norte del estado de Amazonas, a principios de la década de 1990; y la fundación de la Federación de las Organizaciones Indígenas del Río Negro. El libro inédito posee 469 páginas y utiliza algunos textos, documentos y cartas escritos por él durante las décadas de 1980 y 1990, así como su *Relatório de Atividades* (Tukano 1982), que el autor empezó a escribir cuando entró en el movimiento indígena nacional. Sin título y escrito en nueve capítulos, el texto trata principalmente de su vida política, que es narrada por medio del recuento de sus viajes, de la información sobre su actuación en las organizaciones en las cuales participó como vocero y representante de los pueblos indígenas en el país, los conflictos políticos y los eventos en los cuales estuvo presente.

Sin embargo, se destaca en su escritura el hecho de que, para contar su experiencia política, Tukano trata de otras temáticas, que en su libro pueden ser divididas en tres grupos: el primer se caracteriza por la narrativa mítica, la reconstrucción de genealogías y el relato de la historia de vida de sus abuelos. En el segundo grupo el autor trata propiamente de su vida política, describe

4 Este libro fue puesto a disposición de Mariana Petroni por parte del mismo autor. A partir de él y de otros materiales, Álvaro Tukano ha publicado otros dos libros (Tukano 2010, 2017), sin embargo, este artículo está basado en los textos originales (Tukano 1981, 1982, 2011) que no han sido publicados en su totalidad.

5 Los Tukano viven en la región de la frontera entre Brasil y Colombia y son el pueblo más numeroso de la familia lingüística Tukano Oriental con una población de aproximadamente 10 mil personas. Este grupo está dividido en distintos grupos de descendencia que están relacionados entre sí de manera jerarquizada.

6 Organización indígena de carácter nacional que buscaba representar a los pueblos indígenas del país.

el momento en el que llegan los misioneros salesianos al Río Negro y recuenta algunos eventos políticos. El tercer grupo se caracteriza por acercarse a diferentes temas, entre ellos la revisión hecha por el autor de diferentes relatos históricos sobre su región. Lo anterior caracteriza, de manera general, cómo el autor construyó su libro y organizó su experiencia política, que se inicia con su cosmovisión y sus relaciones de parentesco, para luego recorrer la historia de sus abuelos y la llegada de las misiones salesianas y, a través de una crítica a esta presencia, revela a lo largo de seis capítulos las relaciones que ha establecido al insertarse en el movimiento indígena nacional.

Diversas maneras de narrar y estar en el mundo. Textos histórico-biográficos como los producidos por Chimalpáin en el siglo XVII y Tukano en el siglo XX nos llevan a percibir cómo los indígenas, autores de su propia historia, no solo reivindicaron un nuevo papel político, sino que crearon también su propio lugar de enunciación. Dar a conocer las versiones indígenas de esta actuación, que en ambos casos han sido producidas a través de la domesticación de herramientas de pensamiento y pautas de acción típicamente occidentales que hoy dan sentido a su “indigeneidad” – para retomar una categoría discutida por De la Cadena y Starn (2019) – como la cosmovisión cristiana y la religión católica en el caso de Chimalpáin y la militancia política y la escritura del portugués para Álvaro Tukano, revelan la complejidad de estos procesos de apropiación y transformación.

Tukano afirma que el proceso de “desindianización”, al cual estuvo sometido a través de la educación misionera y la presencia de los salesianos en el Río Negro, lo llevó a lo que él nombra “pérdida cultural” – abandono de rituales y costumbres, transformación de los modos de vida – pero no a la pérdida de su “indigeneidad”. Pues, la alfabetización indígena en esta región amazónica, al mismo tiempo que ha sido impuesta como parte de un proceso civilizatorio, ha ofrecido a estos pueblos herramientas que han sido históricamente incorporadas y que han pasado a ser utilizadas como medio de difusión de su propio conocimiento y afirmación de su ser indígena. De esta manera, Tukano reivindica que su “perdida cultural” no implica un alejamiento de su condición de indio, sino su afirmación, pues entiende la “indigeneidad” según el discurso brasileño y militante del período, es decir, como la condición de víctima de un proceso de colonización. Con ello, vivir fuera de su pueblo y lejos de sus costumbres, es parte de la condición de víctima de un proceso de colonización, evangelización y despojo.

A partir de la idea de “invención de la cultura” propuesta por Roy Wagner (2019), el abordaje biográfico nos permite representar e interpretar la historia colonial y poscolonial de ambos países, México y Brasil, desde una perspectiva que podríamos definir “constructivista”. El antropólogo norteamericano mostró que a partir del momento de contacto o relación entre diferentes culturas se constituye un nuevo contexto a partir de lo que cada individuo



y grupo ya conoce. Así, el autor asegura que la cultura es “inventada” en el ámbito de la construcción de lo simbólico. Como todos nosotros somos parte de una objetividad relativa, esa invención sucede en cualquier momento del contacto o relación entre diferentes culturas en la cual un nuevo contexto es construido a partir de lo que ya se conoce. A partir de ello, las relaciones sociales son entendidas como un medio a través del cual aprehendemos las diferencias y construimos a partir de nuestra objetividad relativa algo que es válido pragmáticamente. La objetivación es una experiencia de la condición humana por medio de la cual las extensiones creadas, es decir, la capacidad de los significados de ser utilizado en diferentes contextos, permiten la comunicación entre diferentes individuos y grupos sociales.

Esta otra manera de narrar y producir historia se caracteriza por la especificidad en la cual Chimalpáin y Tukanó constituyeron sus trayectorias de vida, sus discursos históricos y sus alianzas políticas. La invención cultural de su propia “indigeneidad” que emprendieron estos dos autores no estuvo definida de antemano y de manera determinista por los contextos sociales en los cuales les tocó vivir, sino que se moldeó a través de actos de libre elección, preferencias y gustos personales y encuentros decisivos con las otredades occidentales e indígenas que marcaron en profundidad sus vidas.

Uno de los primeros actos de libertad creativa que podemos observar es la elección autónoma y consciente de sus diferentes nombres personales. Como nombres de pila, Chimalpáin señaló Domingo y Francisco (aunque aparece más a menudo Domingo y Francisco rara vez) con referencia a los fundadores de las dos órdenes mendicantes más importantes en la Nueva España: los dominicos y los franciscanos. Sabemos que la orden franciscana llegó primero a la Nueva España en 1524 (con la famosa expedición de los doce apóstoles guiados por fray Martín de Valencia) y, además de la primacía, tuvo en el curso del siglo XVI un papel más relevante que la orden dominica en la evangelización de los indígenas mexicanos. Sin embargo, la preferencia de Chimalpáin por el nombre de pila Domingo en lugar de Francisco podría indicar su predilección por los dominicos y la prevalencia de la orden de los predicadores en la evangelización de la región de Chalco Amaquemecan, y en particular del pueblo de Tzacualtitlan Tenanco, donde Chimalpáin se crió desde su nacimiento en 1579 (Durand-Forest 1987: 55-58).

En 1593, a la edad de 14 o 15 años, Domingo Chimalpáin entró al servicio de la ermita de San Antonio Abad en el barrio de Xoloco al sur de la Ciudad de México (Chimalpáin 1998: II, 270-271). La orden de los hermanos hospitalarios de San Antonio Abad, fundada en el sur de Francia en 1095, tenía como misión curar a los enfermos de lepra y de la enfermedad cutánea conocida como “fuego de San Antonio” (ergotismo) y llegó a la Nueva España poco después de los primeros franciscanos (Durand-Forest 1987: 59-67). En 1530, el vecino de la Ciudad de México, Alonso Sánchez, solicitó la fundación

de la ermita de San Antonio en Xoloco, sobre la calzada de Iztapalapa (hoy calzada de Tlalpan), que conecta el centro de la Ciudad de México con la parte sur de la metrópolis. Antes de que Chimalpáin naciera, la pequeña ermita fue restaurada y ampliada por el maestrescuela catedralicio Sancho Sánchez de Muñón (c. 1531-1600). Chimalpáin adoptó el doble nombre de bautismo de San Antón y Muñón, poniéndose bajo la protección del patrono de la ermita, San Antonio Abad, y en honor al importante mecenas español Sánchez de Muñón, quien sostuvo económicamente la reconstrucción de la capilla de Xoloco y promovió las actividades hospitalarias de la orden antoniana en la Ciudad de México (Schroeder 1994: 38-40).

Los dos últimos apellidos adoptados por el noble historiador nahua, Chimalpáin y Cuauhtlehuanitzin (con prevalencia del primero), dan testimonio de su ascendencia ilustre e indígena, dado que estos dos personajes jugaron un papel central en la historia prehispánica de Chalco Amaquemecan. Huehue Chimalpáin<sup>7</sup> y Cuauhtlehuanitzin vivieron en el siglo XV y eran hermanos, hijos de Itztlotzin, cuarto gobernante de Tzacualtitlan Tenanco (1348-1417). Cuauhtlehuanitzin sucedió a su padre en el cargo de *tlailotlacteuclli* (título del gobernante de Tzacualtitlan Tenanco) y reinó de 1418 a 1465, siendo el último gobernante del linaje principal de Tzacualtitlan Tenanco antes de que los mexicas conquistaran las cuatro cabeceras del pueblo de Amaquemecan (Chimalpáhin 1998: II, 94-97).

Por la información genealógica autobiográfica que nos dejó Chimalpáin, podemos saber que ambos personajes, Huehue Chimalpáin y Cuauhtlehuanitzin, eran sus tras-tatarabuelos (es decir que remontaban cinco generaciones hacia atrás), el primero por parte de su padre, don Juan Agustín Ixpintzin, y el segundo por parte de su madre, doña María Jerónima Xiuhtoztzin. Podemos notar, entonces, que la línea genealógica de la madre de Chimalpáin era políticamente más importante que la de su padre, dado que entre los descendientes de Cuauhtlehuanitzin se podían contar tres gobernantes de Tzacualtitlan Tenanco, que rigieron tanto bajo el dominio mexica (1465-1521) como en la época colonial (hasta el último gobernador, don Cristóbal de Castañeda, tío materno de Chimalpáin).

En su larga auto-denominación, don Domingo Francisco de San Antón Muñón Chimalpáin Cuauhtlehuanitzin, el historiador originario de Tzacualtitlan Tenanco y residente desde los 15 años en la ermita de San Antonio Abad, forjó de manera libre y creativa su “indigeneidad” colonial, constituida alrededor de

7 Utilizamos el apodo Huehue (en náhuatl “Viejo”), para distinguir el Viejo Chimalpáin de la época prehispánica del Joven Chimalpáin del período colonial. La etimología del nombre Chimalpáin significa en español “escudo veloz” (quizás con referencia a la deidad mexica Huitzilopochtli), mientras que Cuauhtlehuanitzin era un apodo atribuido a la deidad solar Tonatiuh en el momento del amanecer y significaba “águila que se levanta”.

tres ejes principales: la asunción del mensaje evangélico recibido de los frailes dominicos y franciscanos, el patronazgo espiritual e intelectual de San Antonio Abad y el padrino español Sancho Sánchez de Muñón y el orgullo aristócrata de la nobleza de lejana ascendencia prehispánica. La entrada en servicio en la ermita de San Antonio Abad en 1593 fue además el hito a partir de cual Chimalpáin empezó a tomar consciencia de su misión apostólica, política e historiográfica, la cual con mucha probabilidad empezó a materializarse a partir de 1608, año en el cual en su *Diario* hizo un primer recuento de la historia del Nuevo Mundo desde el año de la creación del mundo, 5199 a.C., hasta sus días (Chimalpáhin 2001: 140-197).

Más de cuatro siglos después de Chimalpáin, Álvaro Tukano (originalmente Álvaro Fernandes Sampaio) nos presenta su trayectoria de una manera particular, a través de los largos viajes que realizó como representante y vocero de los pueblos indígenas de Brasil, cuando era invitado a participar en reuniones y encuentros, durante la década de 1980. El líder del pueblo Tukano describe sus andanzas políticas y, como si lo acompañáramos en el trayecto, conocemos y reconocemos los lugares en donde estuvo, las personas que conoció y las relaciones que estableció. Con ello, el autor reafirma no sólo las conexiones que construyó a lo largo de los años, sino también las relaciones futuras que busca constituir, pues el libro en el cual escribió la historia de su vida, difundido entre diversos lectores, disemina su perspectiva política, su historia, las relaciones que lo han llevado a ser quien es, su experiencia y con ello crea nuevas relaciones. Al narrar su vida y declarar el presente en el cual se desempeña, Tukano explicita su manera de sentir, estar y participar en la historia de su pueblo y de su país.

En su manera particular, Tukano dialoga con los diversos estudios académicos que buscaron, a partir de la década de 1980, repensar algunas suposiciones teóricas sobre los pueblos indígenas, pero tanto su manera de vivir como de contar es otra. A través de sus escritos autobiográficos, Tukano ofrece al lector su particular “invención de la cultura”, que pasa por su experiencia personal de transformación, es decir, por la construcción de su propia “indigeneidad”, la cual se conforma en primer lugar por medio de su nombre indígena, Tukano, que lo consagra como vocero del pueblo Tukano frente al Estado nacional brasileño y lo acredita como promotor de las reivindicaciones políticas de los pobladores del Alto Río Negro. A diferencia del México colonial, en el cual el nombre indígena de los nobles nahuas se rehacía a antepasados ilustres del linaje principal (como el viejo Chimalpáin y el antiguo Cuauhtlehuantzin) y su nombre de bautizo aludía a santos patronos y mecenas españoles (como San Antonio Abad y Sánchez de Muñón), en el Brasil contemporáneo la “indigeneidad” amazónica se constituye a través de la auto-designación y auto-identificación de un líder carismático con las demandas políticas de todo un pueblo (como el Tukano en el caso de Álvaro Tukano).

Las sugerencias de Wagner (2019), pensadas a partir de los contextos en los cuales se constituyeron la historiografía náhuatl en México y el movimiento indígena nacional en Brasil, permiten reflexionar sobre las articulaciones en el curso del encuentro entre diferentes grupos, así como las maneras según las cuales han sido reinventados con el objetivo de creación de un mundo en el cual es posible la acción común. Así, entendemos la construcción de la “indigeneidad” de Chimalpáin y Tukano como la objetivación del encuentro entre culturas que provienen de contextos distintos. Ella se presenta como la validación pragmática de las diferencias culturales aprehendidas entre indígenas y no indígenas, y depende tanto de la habilidad creativa como de los procesos de intercambio y negociación que comprenden el mundo y las razones del otro y asimilan parte de ellas como sus propios propósitos.

De esta manera, las trayectorias biográficas de Tukano y Chimalpáin, o la manera a partir de la cual estos autores narran el transcurso de los eventos a lo largo de sus vidas, su historia, su memoria, es el transcurso de las transformaciones que han ocurrido a través de las relaciones que establecieron durante este proceso y que explicitan las características de las arenas políticas nacionales y coloniales. Así la “indigeneidad” no es entendida como una categoría que condensa características clasificatorias, sino como una manera de comprender los acontecimientos del pasado y las perspectivas del futuro.

Esta perspectiva está explicitada, por ejemplo, en una carta escrita por Tukano en 1981, en la cual caracteriza su acción política y también cuenta su trayectoria de vida. Esta carta, nombrada *Autobiografía de Álvaro Tukano* (Tukano 1981), fue utilizada para legitimar su “indigeneidad” y con ello justificar su petición de apoyo económico para financiar sus actividades políticas como representante de los pueblos indígenas en el país. El artificio de la escritura autobiográfica ha sido utilizado por este autor varias veces antes de transformarse en libro, casi siempre a partir de un resumen de los principales acontecimientos de su vida iniciados en el momento en el que el autor, a los 8 años de edad (el 27 de febrero de 1963), fue llevado al Colegio Don Bosco de los misioneros salesianos en Pari Cachoeira (Petroni 2015: 50). En su *Autobiografía*, Tukano reflexiona con perplejidad sobre el proyecto “civilizatorio” salesiano y muestra el surgimiento de las dificultades para conjuntar su pertenencia al pueblo Tukano con las demandas de los misioneros. Así se expresa en una de sus reflexiones autobiográficas: “sintiéndome genuinamente indígena dentro del compromiso que he asumido, encuentro grandes dificultades en la lucha y en los estudios” (Petroni 2015: 73).

Utilizando las categorías políticas en boga en la época, Tukano describe su vida, subraya algunos eventos y recalca la condición en la cual vivía entre la educación religiosa y el abandono de sus costumbres indígenas. Sin embargo, enfatiza su “indigeneidad” más allá del abandono de su vida en el pueblo, lo que él denomina como “destrribalización”. Sintiéndose víctima de este proceso

“civilizatorio” y preocupado en legitimar su “indigeneidad” para el público no indígena, Álvaro Tukano formula una crítica a la actuación misionera basada en los mismos argumentos utilizados por el antropólogo Márcio de Souza para acusar la Misión Salesiana de etnocidio y genocidio durante el IV Tribunal Russell (Rotterdam, 24-30 de noviembre de 1980). Estos argumentos contra los misioneros estaban fundamentados en el discurso, difundido internacionalmente, de crítica a la acción de los Estados nacionales y de la Iglesia con relación a las poblaciones indígenas en América Latina.

La arena de disputa y negociación en la cual Tukano reivindicaba su “indigeneidad” estaba pautaada además por los debates que se iniciaron en 1978, cuando el gobierno militar de Brasil presentó el Decreto de Emancipación, que, si aprobado, crearía la posibilidad de “liberar” de la tutela del Estado a los indígenas que el gobierno no consideraba indios. Para fundamentar este poder, el gobierno buscaba introducir nuevos criterios de “indigeneidad” capaces de discriminar substantivamente las características definidoras de la identidad étnica de un individuo o grupo. Esta reforma eximiría al Estado de la responsabilidad de la demarcación de las tierras indígenas y retiraría de los indígenas su carácter de minoría.

Es refiriéndose a este cuadro que Álvaro Tukano objetiva sus relaciones interétnicas y construye otras maneras de diálogo, contestando por medio del relato de su trayectoria y a través de la resignificación de categorías y hechos que remetían a su pérdida cultural y a su alejamiento de la vida en su pueblo. Con ello le dio nuevo sentido a su condición de víctima de un proceso colonizador y comprobó la verdad de su ser indígena. Al tiempo que se apropia del debate político en su discurso, Álvaro Tukano afirma su “indigeneidad” genérica, le da especificidad a estas generalizaciones cuando las comprueba a partir de las particularidades de este proceso en el Alto Río Negro como un medio de contestación política y reformulación de los significados de la categoría de “indio”.

Llama la atención que tanto Chimalpáin como Tukano empezaron sus trayectorias intelectuales y político-religiosas muy jóvenes bajo la tutela de los misioneros dominicos y franciscanos del siglo XVI, en el caso de Chimalpáin, y salesianos del siglo XX en el de Tukano. Como ya dijimos, Chimalpáin fue llevado por su familia a la ermita de San Antonio Abad en 1593 y Tukano a la misión salesiana de Pari Cachoeira en 1963: estos dos acontecimientos paralelos marcaron profundamente sus respectivos recorridos biográficos, aunque sabemos que Chimalpáin nunca abandonó la capilla de San Antonio al sur de la Ciudad de México, donde había permanecido durante 26 años hasta 1620 (Chimalpáin 1998: II, 270-271), mientras que, por el contrario, Tukano se alejó de las misiones salesianas del Alto Río Negro a principio de los años 80 del siglo XX y definió su posterior actuación política en contraposición a las pretensiones “civilizatorias” occidentales.

La permanencia de Chimalpáin en la ermita de San Antonio Abad durante más de un cuarto de siglo podría ser vista como una subordinación y adhesión incondicional a la fe católica, así como una manifestación del entusiasmo de este autor indígena al proyecto “salvífico” del cristianismo en las Américas. De hecho, ésta es la manera en la cual ha sido explicada la trayectoria biográfica de Chimalpáin por varios comentaristas modernos (Zimmermann 1963-1965, 1966; Durand-Forest 1987; Schroeder 1994; Ruhnu 1998, 2002-2003; Romero Galván 2003a). Desde nuestro punto de vista, esta visión retrospectiva es consecuencia del hecho que el modelo teórico prevaleciente para explicar el cambio cultural en los individuos y las sociedades indígenas coloniales y modernas ha sido el paradigma de la “aculturación”, el cual asumió no solamente pretensiones “descriptivas”, sino también “programáticas”, como lo ha mostrado Federico Navarrete Linares (2015).

#### CONSTRUCCIÓN AMBIVALENTE Y REIVINDICACIÓN DE LA “INDIGENEIDAD”

El colonialismo español y portugués del siglo XVI tenía como objetivo inculcar en los indígenas una nueva ética del trabajo insertado en los circuitos capitalistas mundiales e implantar en el Nuevo Mundo la palabra de Dios para salvar la almas de los indios, mientras que el indigenismo del siglo XX tenía –y en muchos casos todavía tiene– como misión educar a los pueblos originarios en los valores de la modernidad y sacarlos del atraso económico, social y moral en el cual están sumidos (Aguirre Beltrán 1992a). El apego, aparentemente sin cuestionamientos, de un noble indígena como Chimalpáin a la religión católica puede ser interpretado entonces por los antropólogos modernos como un caso exitoso de “aculturación” (Aguirre Beltrán 1992b) o “desindianización” (Bonfil Batalla 1994) y puede ser calificado por los historiadores como un ejemplo de la efectividad del trabajo colonizador y evangelizador en la Nueva España, como una victoria aplastante de la llamada “conquista espiritual” (Ricard 1986).

Sin embargo, autores de ámbitos etnográficos amazónicos y melanesios como Eduardo Viveiros de Castro y Marilyn Strathern nos han hecho dudar gracias a sus agudas reflexiones de nuestras propias categorías analíticas aplicadas a los pueblos amerindios, como por ejemplo la idea occidental de una “personalidad” siempre coherente e idéntica a sí misma (Viveiros de Castro 2002) o nuestra representación imaginaria de un “individuo” que actúa de manera más o menos libre de acuerdo o en contraposición a los principios culturales dictados por la sociedad (Strathern 2014). En su sugerente problematización del género autobiográfico indígena, Oscar Calavia Sáez también ha reflexionado sobre las formas de adquisición del conocimiento y de construcción de un “yo” narrativo entre los pueblos amazónicos – en particular

en el contexto de los rituales chamánicos – y ha subrayado la importancia de la apropiación de identidades múltiples y ajenas y el proceso de *devir outro* (devenir otro), a través del enfrentamiento dialógico y agónico con lo extraño y el enemigo (Calavia Sáez 2006: 187). En el ritual amerindio, el “yo” chamánico se multiplica y desdobra produciendo una proliferación de voces en diálogo y en disputa (Severi 2010; Lira Larios 2014), así que difícilmente podríamos tomar los cantos rituales como una expresión de un alma individual y subjetiva como la conciben la psicología y la filosofía occidentales.

Tomando en serio las objeciones de Viveiros de Castro y Strathern a nuestras propias herramientas teóricas, podemos empezar a pensar las trayectorias de los indígenas mexicanos y brasileños como un constante proceso de transformación dirigido a *devir outro*, aunque en el caso colonial de Domingo de San Antón Chimalpáin ese desarrollo inacabado se manifestó como un *virar cristiano* (volverse cristiano), mientras que en el caso contemporáneo de Álvaro Tukano como un *virar índio* (volverse indio), de acuerdo a la expresión acuñada por Viveiros de Castro y citada por Calavia Sáez (2006: 192).<sup>8</sup> Si ponemos en entredicho las categorías de “individualidad”, “personalidad” e “identidad” que hemos heredado de las ciencias sociales clásicas, podríamos pensar el cristianismo católico de los tres siglos de los regímenes coloniales mexicano y brasileño, y las construcciones nacionales latinoamericanas de los dos siglos posteriores a la independencia política de México y Brasil, no solamente como formas de imposición violentas que los indígenas tendrían que desechar por completo y contra las cuales resistir y luchar con todos los medios, sino también como elementos necesarios e indispensables en la construcción y en la invención de las “indigeneidades” mexicanas, brasileñas y de otras naciones latinoamericanas, tanto en la época colonial como en la modernidad.

Unos ejemplos emblemáticos de la apropiación de lo ajeno por parte de los indígenas coloniales y contemporáneos son la aprehensión de la escritura alfabética latina a través de una educación religiosa y la utilización de los géneros literarios propios de la tradición humanística europea: cartas, diarios, relatos, crónicas, genealogías, anales, calendarios, autobiografías, etc. En el caso de Chimalpáin, aunque ya existía en la época prehispánica el género histórico del *xiuhmatl* (en náhuatl “papel de años”, que podríamos traducir como “anales” (Navarrete Linares 2011: 67), la transcripción de los anales pictográficos y la recopilación de las tradiciones orales en caracteres alfabéticos tuvo un papel fundamental en su incansable trabajo historiográfico. En las obras de Chimalpáin, los anales, los diarios, las genealogías y los calendarios

8 Acerca de las biografías y autobiografías escritas por antropólogos, misioneros e indios norteamericanos entre el siglo XIX y principio del XX, Calavia Sáez (2006: 192) habla de *virar branco* (volverse blanco), debido a que su objetivo era mostrar la aceptación y desenvolvimiento de algunos indígenas en el medio europeo o norteamericano.

no sirven solamente para registrar, recordar y engrandecer los personajes de su tiempo, los pueblos y linajes nobles de origen prehispánico, sino también para colocar a los indios del Nuevo Mundo en el relato universal y providencial cristiano, que comenzó con la creación del mundo, pasó por la venida salvífica de Jesucristo y que terminaría con su regreso glorioso al final de los tiempos (Parusía).

La escritura europea, aprehendida en los años de formación catequística en la ermita de San Antonio Abad y en la misión salesiana de Pari Cachoeira, se vuelve en las manos de Chimalpáin y de Tukano un arma temible de reivindicación social y política, que permite la autodeterminación de una “indigeneidad” construida con herramientas ajenas. La declaración apasionada y sin hesitaciones de una “indigeneidad” basada en la aceptación de la religión cristiana por parte de Chimalpáin no tiene que ser interpretada como una señal de sujeción servil a los dictados violentos y a las imposiciones de la conquista y la colonización de los indígenas de la Nueva España, sino como una afirmación – hasta cierto punto subversiva – de la igualdad radical entre indígenas y españoles frente al cristianismo y los derechos humanos y civiles.

La idea de una evangelización en la cual los indígenas fueran únicamente receptores pasivos de un mensaje y en la cual los héroes culturales fueron unos pocos frailes franciscanos, dominicos, agustinos, carmelitas, jesuitas o salesianos que bautizaron y procuraron la salvación a una infinidad de indios anónimos – la llamada “conquista espiritual” (Ricard 1986) – se transforma sustancialmente si volvemos a mirar este proceso histórico desde el punto de vista de los propios intelectuales indígenas como Chimalpáin y Tukano, quienes construyeron su propia reflexión y relato autobiográfico cristiano e indígena a través de las herramientas de la escritura europea. El virar cristiano de Chimalpáin y el virar indio de Tukano no constituyen en sí dos procesos de transformación diametralmente opuestos, sino la toma de consciencia de una misión personal y colectiva hecha posible a través de la apropiación, captura y domesticación de las ideas y las prácticas ajenas importadas por los colonizadores. La escritura histórica y autobiográfica de los intelectuales indígenas se convierte así en un *locus* de enunciación y afirmación de su propia “indigeneidad” y en una *praxis* política a través de la cual ambos intelectuales indígenas constituyen su voz y alrededor de la cual organizan sus reclamos y denuncias más o menos explícitas contra los regímenes coloniales español, portugués y de los modernos estados latinoamericanos.

En el estudio de las trayectorias de vida de los indígenas, subrayamos la importancia de las diferentes maneras de narrar y escribir y la plasticidad expresada en las diversas formas que gana la memoria en la experiencia indígena. Una perspectiva que nos remite al lugar que el punto de vista indígena adquiere en el conjunto de fuentes que tratan su universo de relaciones (Mejía, Petroni y Lora 2013: 254; Kruell 2020b). Por ello, el discutir y reflexionar



sobre la práctica de la escritura de una vida indígena no sólo significa afirmar la presencia y agencia indígena en la historia, así como su propia transformación en el tiempo, sino también cuestionar los fundamentos y procesos de formulación de nuestro propio conocimiento. Esta tarea debe ser realizada no sólo a partir de la historia de los indígenas y sobre los indígenas, sino también a partir de la comprensión de cómo los individuos y las sociedades indígenas del pasado y del presente son capaces de ser parte de la historia y producir su propia memoria y proyecto de vida, más allá de lo que los académicos podamos decir y opinar sobre ello.

#### PALABRAS FINALES

Como esperamos haber mostrado en este texto, tanto Domingo Chimalpáin como Álvaro Tukano construyeron libremente el relato autobiográfico de su vida y constituyeron autónomamente su propio “ser indio” a través del enfrentamiento y apropiación de la “otredad” no indígena, impuesta desde afuera, pero re-significada en una clave crítica y original. A través de sus historias y escritos autobiográficos en náhuatl, latín, español y portugués, estos autores y actores políticos del México colonial y del Brasil contemporáneo logran despertar en nosotros sus recuerdos, anhelos y esperanzas para un futuro mejor, menos injusto, desigual y autoritario. No podemos quedar sordos o indiferentes a los reclamos de estos intelectuales y pensadores indígenas, cuyas reflexiones autobiográficas permiten abrir nuevas potencialidades de la política y la imaginación indígena para la creación de un mundo común. Las biografías y autobiografías de Chimalpáin y Tukano nos cuestionan y nos seguirán cuestionando en el futuro, en espera de una respuesta que esté a la altura de sus demandas.

## BIBLIOGRAFÍA

- AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo, 1992a, *Teoría y Práctica de la Educación Indígena*. México, DF: Fondo de Cultura Económica.
- AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo, 1992b, *Proceso de Aculturación y el Cambio Socio-Cultural en México*. México, DF: Fondo de Cultura Económica.
- BONFIL BATALLA, Guillermo, 1994, *México Profundo: Una Civilización Negada*. México, DF: Grijalbo.
- CALAVIA SÁEZ, Oscar, 2006, “Autobiografía e sujeito histórico indígena: considerações preliminares”, *Novos Estudos*, 76: 179-195.
- CHIMALPAHIN QUAUHTLEHUANITZIN, Domingo de San Antón Muñón, 1997, *Codex Chimalpahin: Society and Politics in Mexico Tenochtitlan, Tlatelolco, Texcoco, Culhuacan, and other Nahua Altepetl in Central Mexico*. 2 vols., ed. y trad. Arthur J.O. Anderson y Susan Schroeder. Norman/Londres: University of Oklahoma Press.
- CHIMALPÁHIN, Domingo, 1998, *Las Ocho Relaciones y el Memorial de Colhuacan*, 2 vols. Paleografía y trad. Rafael Tena. México, DF: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Dirección General de Publicaciones.
- CHIMALPÁHIN, Domingo, 2001, *Diario*. Paleografía y trad. Rafael Tena. México, DF: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Dirección General de Publicaciones.
- DE LA CADENA, Marisol, y Orin STARN, 2019, *Indigeneidades Contemporáneas: Cultura, Política y Globalización*. Lima: Institut Français d’Etudes Andines / Instituto de Estudios Peruanos.
- DURAND-FOREST, Jacqueline de, 1987, *L’histoire de la vallée de Mexico selon Chimalpahin Quauhtlehuanitzin (du XI<sup>e</sup> au XVI<sup>e</sup> siècle)*. París: L’Harmattan.
- JIMENO, Myriam, 2006, *Juan Gregorio Palechor: Historia de Mi Vida*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- KOFES, Suely, y Daniela MANICA (orgs.), 2015, *Vidas e Grafias: Narrativas Antropológicas, entre Biografia e Etnografia*. Rio de Janeiro: Lamparina.
- KOPENAWA, Davi, e Bruce ALBERT, 2015, *A Queda do Céu: Palavras de um Xamã Yanomami*. Trad. Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras.
- KRUELL, Gabriel K., 2015, *La Historiografía de Hernando de Alvarado Tezozómoc y Domingo Francisco de San Antón Muñón Chimalpáin Cuauhtlehuanitzin a la Luz de Un Estudio Filológico y Una Edición Crítica de la Crónica Mexicáyotl*. 2 vols. México, DF: Universidad Nacional Autónoma de México, tesis de doctorado en estudios mesoamericanos.
- KRUELL, Gabriel K., 2020a, “La obra del historiador Domingo Francisco de San Antón Muñón Chimalpáin Cuauhtlehuanitzin: testimonio autobiográfico de un intelectual indígena al servicio de la capilla de San Antonio Abad (Ciudad de México, 1579-1629)”, *Anales del 3.º Congreso Internacional de Pueblos Indígenas de América Latina*. Brasil: 3.º CIPIAL.
- KRUELL, Gabriel K., 2020b, “¿Cómo se hace un dios? La muerte y el sacrificio nahuas como máquina de transformación ontológica”, *Iberoforum – Revista de Ciencias Sociales de la Universidad Iberoamericana*, 15 (29): 23-55. Disponible en < <https://iberoforum.ibero.mx/index.php/iberoforum/article/view/38> > (última consulta en agosto de 2024).
- KRUELL, Gabriel K., 2021, *Crónica Mexicáyotl: Obra Histórica de Hernando de Alvarado Tezozómoc, Editada por Domingo Francisco de San Antón Muñón Chimalpáin Cuauhtlehuanitzin, con Fragmentos de Alonso Franco*. México, DF: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.

- LIRA LARIOS, Regina, 2014, *L'alliance entre la Mère Maïs et le Frère Aîné Cerf: action, chant et image dans un rituel wixárika (huichol) du Mexique*. París: Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, tesis de doctorado en antropología social y etnología.
- MEJÍA, Ernenek, Mariana da Costa Aguiar PETRONI, y Patrícia LORA, 2013, "Para povoar a história de índios: um texto e homenagem a John Monteiro", *Revista História Social*, 25: 247-256.
- MENCHÚ, Rigoberta, y Elizabeth BURGOS DEBRAY, 1983, *Me Llamo Rigoberta Menchú*. La Habana: Casa de las Américas.
- MONTECINO, Sonia, 1999, *Sueño con Menguante: Biografía de Una Machi*. Santiago de Chile: Sudamericana.
- NAVARRETE LINARES, Federico, 2007, "Chimalpain y Alva Ixtlixóchitl, dos estrategias de traducción cultural", in Danna Levin y Federico Navarrete Linares (orgs.), *Indios, Mestizos y Españoles: Interculturalidad e Historiografía en la Nueva España*. México, DF: Universidad Autónoma Metropolitana Azcapotzalco / Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 97-112.
- NAVARRETE LINARES, Federico, 2011, *Los Orígenes de los Pueblos Indígenas del Valle de México: Los Altépetl y Sus Historias*. México, DF: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- NAVARRETE LINARES, Federico, 2015, "El cambio cultural en las sociedades amerindias: una nueva perspectiva", in Federico Navarrete Linares, *Hacia Otra Historia de América: Nuevas Miradas sobre el Cambio Cultural y las Relaciones Interétnicas*. México, DF: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 13-85.
- PETRONI, Mariana da Costa Aguiar, 2015, *Índios em Movimento: A Trajetória Política de Álvaro Tukano*. Campinas, SP: Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, tese de doctorado en antropología social.
- PETRONI, Mariana da Costa Aguiar, 2019, "Historias de transformación: narrativa y escritura indígena en la Amazonía brasileña", in María Isabel Martínez Ramírez, Alejandro Fujigaki Lares y Carlo Bonfiglioli, *Reflexividad y Alteridad I: Estudios de Caso en México y Brasil*. México, DF: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas y Instituto de Investigaciones Antropológicas, 237-258.
- POZAS, Ricardo, 1984 [1952], *Juan Pérez Jolote: Biografía de Un Tzotzil*. México, DF: Fondo de Cultura Económica / Secretaría de Educación Pública, Secretaría de Cultura.
- QUINTÍN LAME, Manuel, 1971, *En Defensa de Mi Raza*. Bogotá: Comité de Defensa del Indio.
- RICARD, Robert, 1986, *La Conquista Espiritual de México: Ensayo sobre el Apostolado y los Métodos Misioneros de las Órdenes Mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572*. Trad. Ángel María Garibay K. México, DF: Fondo de Cultura Económica.
- RIVERA CUSICANQUI, Silvia, 2010, *Ch'ixinakax Utxiwa: Una Reflexión sobre Prácticas y Discursos Descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- ROMERO GALVÁN, José Rubén, 2003a, *Los Privilegios Perdidos: Hernando de Alvarado Tezozómoc, Su Tiempo, Su Nobleza, y Su Crónica Mexicana*. México, DF: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- ROMERO GALVÁN, José Rubén, 2003b, "Chimalpain Cuauhtlehuantzin", in Juan A. Ortega, Rosa Camelo Medina y José Rubén Romero Galván (orgs.), *Historiografía Mexicana*. Volumen I: *Historiografía Novohispana de Tradición Indígena*. México, DF: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 331-350.

- RUHNAU, Elke, 1998, “Consolidating the Indians’ Christian faith: An Indian author’s objectives in writing a universal history”, *Journal de la Société des Américanistes*, 84 (2): 197-208.
- RUHNAU, Elke, 2002-2003, “The first relation of Chimalpahin’s *Diferentes historias originales*: its sources and the author’s intention”, *Indiana* [en línea], 19-20: 277-287. Disponible en < <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=247018404015> > (última consulta en agosto de 2024).
- SCHROEDER, Susan, 1994, *Chimalpahin y los Reinos de Chalco*. Trad. Joaquín Francisco Zaballa Omaña. Zinacantepec: El Colegio Mexiquense.
- SEVERI, Carlo, 2010, *El Sendero y la Voz: Una Antropología de la Memoria*. Trad. Yolanda Daffuncio. Buenos Aires/Montevideo/México: Editorial Sb.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty, 2010a, *Crítica de la Razón Poscolonial: Hacia Una Historia Presente Evanescente*. Trad. Marta Malo de Molina. Madrid: Akal.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty, 2010b, *Pode o Subalterno Falar?* Trad. Sandra Regina Goulart Almeida, Marcos Pereira Feitosa y André Pereira Feitosa. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- STRATHERN, Marilyn, 2006, *O Gênero da Dádiva: Problemas com as Mulheres e Problemas com a Sociedade na Melanésia*. Trad. André Villalobos. Campinas, SP: Universidade de Campinas.
- STRATHERN, Marilyn, 2014, *O Efeito Etnográfico e Outros Ensaios*. Trad. Iracema Dullely, Jámille Pinheiro y Luísa Valentini. São Paulo: Cosac Naify.
- TUKANO, Álvaro F. Sampaio, 1981, *Autobiografia de Álvaro Tukano* (copia de documento proporcionado por el autor).
- TUKANO, Álvaro F. Sampaio, 1982, *Relatório de Atividades em 1982* (copia de documento proporcionado por el autor).
- TUKANO, Álvaro F. Sampaio, 2010, *Doéthiro: Álvaro Tukano e os Séculos Indígenas no Brasil*. S.l.: edición del autor.
- TUKANO, Álvaro F. Sampaio, 2011, *Livro* (copia de documento proporcionado por el autor).
- TUKANO, Álvaro F. Sampaio, 2017, *Álvaro Tukano*. Brasil: Coleção Tembetá.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo, 2002, *A Inconstância da Alma Selvagem e Outros Ensaios de Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify.
- WAGNER, Roy, 2019, *La Invención de la Cultura*. Trad. y prólogo Pedro Pitarch. Madrid: Nola.
- ZIMMERMANN, Günter, 1963-1965, *Das Geschichtswerk des Domingo de Muñón Chimalpahin Quauhtlehuanitzin (Quellenkritische zur frühindianischen Geschichte Mexikos)*. Hamburgo: Selbstverlag des Hamburgischen Museums für Völkerkunde und Vorgeschichte.
- ZIMMERMANN, Günter, 1966, “Chimalpahin y la iglesia de San Antón Abad en México”, in Paul Kirchhoff (coord.) *Traducciones Mesoamericanistas*, vol. I. México, DF: Sociedad Mexicana de Antropología, 11-26.

---

Receção da versão original / Original version

2022/03/18

Aceitação / Accepted

2023/07/31

Pré-publicação online / Pre-published online

2024/09/18