PERSPECTIVISMO Y INTERSUBJECTIVIDAD: MEMORIA Y ACTUALIZACIÓN DE LA IDENTIDAD TERRITORIAL DE LOS ATIKAMEKW IRINIWOK DE MANAWAN (AUTÓCTONOS DE TRADICIÓN NÓMADA DEL ESTE DE CANADÁ)

Benoit Éthier¹

Introducción

Un sistema de conocimiento refiere, según Fredrik Barth, a un conjunto de elementos que incluye la persona para interpretar el mundo y para actuar en él (1995: 66, 2002: 1). Dentro de la misma cultura y localidad, el saber se ha asignado y distribuido de manera diferente. Entender las estructuras de organización social y conocer las figuras de autoridad reconocidas socialmente es inherente al análisis de la producción, de la reproducción y del uso del conocimiento (Barth, 2002: 6).

En una primera parte, presentaré brevemente el modo de vida tradicional de los pueblos algonquienos del noreste de América. Estas poblaciones tradicionalmente constituidas por cazadores, pescadores y recolectores semi-nómadas han desarrollado un modelo de organización social, política y territorial descentralizada y un modo epistemológico y ontológico sobre la base de la intersubjetividad. A partir de estos principios ontológicos y epistemológicos, abordaré la estrecha relación existente entre los conceptos de saber y poder. Explicaré por qué y cómo el saber y el poder (autoridad), en relación con las actividades tradicionales, se distribuyen dentro de las redes sociales atikamekw hoy en día.

Como todos los fenómenos culturales, los sistemas de conocimiento son dinámicos y constantemente redefinidos. Sin embargo, los Atikamekw iriniwok, deben cotidianamente aprender a combinar dos sistemas de pensamiento, de representación y de valores. En este artículo, discutiré sobre una forma de "colonialismo de la naturaleza" basado en referencias ideológicas guiadas por el Estado colonial en su pretensión de sustituir o modificar los códigos culturales autóctonos. La continuidad de las prácticas relacionadas con la vida en el bosque y los encuentros intercomunitarios espirituales y políticos contemporáneos son un claro ejemplo de una «cosmopolítica» (de la Cadena 2010, Poirier 2008) conformada por principios morales y presupuestos ontológicos y epistemológicos que están en constante expresión y actualización. En

¹ Universidad Laval, Quebec, Canadá.

este sentido, estas actividades, entre otras, definen un tipo de espacio de resistencia y de auto-determinación en oposición a la sociedad dominante y al pensamiento moderno.

La vida en el bosque, principios sociales y políticos

Los Atikamekw iriniwok viven actualmente en tres comunidades (Wemotaci, Manawan y Opiticiwan) al centro de la provincia de Québec en Canadá. Los Atikamekw iriniwok son parte de la familia lingüística algonquiense que incluye a varios grupos. Estas poblaciones comparten entre ellas una raíz lingüística común y un modo de vida tradicional basado en la caza, la pesca y la recolección.

Entre el siglo XVII y al principio del siglo XX, el grupo de caza (*mamo atoskewin*) forma la unidad social y política durante la mayor parte del año (9 meses). De dos a cuatro familias (entre 10 y 20 personas) componen habitualmente un grupo de caza (Gélinas 2000: 102). La descentralización política y territorial de los grupos permitió una explotación diferencial del territorio influenciada por el acceso a los recursos y por la demografía de su población.

Las condiciones climáticas y ambientales del verano permitieron una concentración de población mucho más grande, entre 100 y 300 personas característica que posibilitó el matrimonio, el intercambio de bienes materiales y el mantenimiento de alianzas. Los matrimonios exogámicos pueden ser entendidos como auténticos actos políticos, ya que permiten la extensión de las redes familiares, lo que equivale a una expansión política y territorial. Los encuentros de verano también fomentaron el compartir conocimientos relacionados con el estado de los recursos de la zona, algunas de las técnicas para la caza y la pesca, e incluso la invitación y la creación de grupos de cazadores puntuales.

En el momento del primer contacto con los blancos, los grupos algonquienses del noreste no tenían un sistema de organización estatal. El poder no se encontraba institucionalizado, sino descentralizado entre los miembros que integraban los grupos de caza.

La vida en el bosque necesita ciertas habilidades relacionadas con la identificación de los animales, conocimientos relacionados con el clima, el territorio, los itinerarios, etc. Las repetidas visitas al territorio permiten conocer las realidades cambiantes de la naturaleza. Las familias y los grupos de caza pueden tener en cuenta, por ejemplo, la elección del lugar y del momento para la caza, la pesca, la recolección de frutas o hierbas, etc.

En el bosque, los niños o personas con menos experiencia para actividades específicas ocupan *a priori* una posición de observador. Las técnicas son diferentes y, mediante la observación y la experimentación de diferentes maneras de hacer las cosas, el individuo tendrá la oportunidad de adquirir los conocimientos que le convengan más. La posición de observador no es una posición que se puede almacenar indefinidamente por la sencilla razón que el individuo no puede quedarse en una relación de dependencia y de distancia con las redes sociales y de solidaridad. En el bosque, la persona se anima a desarrollar sus experiencias con el fin de ser reconocida como un miembro activo en el mundo social y participar en las redes de intercambio y de solidaridad que definen en parte el orden social.

El perspectivismo atikamekw

En una sociedad de tradición animista², el conocimiento empírico genera un respeto por los animales que puede desarrollarse de varias maneras: a través de la práctica de la caza y de las relaciones de reciprocidad, y a través de la tradición oral (historia de la creación del mundo y de las especies, historias de caza, historias de metamorfosis, etc). Este conocimiento aumenta la capacidad de empatía y de altruismo. Conocer a las personas (humanas o no-humanas) necesita un conocimiento *in útero* que se puede adquirir con las experiencias empíricas o las historias de metamorfosis³.

Por ejemplo, en el otoño de 2009, durante un viaje de pesca, un pescador me relató la historia de un joven que maltrataba los peces. Él jugaba con ellos y los dejaba morir fuera del agua. Un día, para su castigo, él fue arrojado al agua, se transformó en un pez y vivió con los demás peces en el lago. Cuando el niño finalmente volvió a su forma humana, él conocía la vida de los peces y demostró, a partir de ese momento, un respeto por ellos.

Otro ejemplo, es la revelación que le hizo un cazador de la nación Kluane⁴ al antropólogo Paul Nadasdy en cuanto a la importancia de conocer el pensamiento del alce con la finalidad de

² Una ontología animista asigna a los no-humanos comportamientos sociales similares a los de los seres humanos. Lo no-humano es visto como una entidad que actúa con conciencia y con intención (Bird-David 1999, Poirier 2004, Tanner 2004, Viveiros de Castro 1998).

³ En los grupos algonquienos, hay varias historias que tratan sobre la transformación de la percepción a través de la metamorfosis. Nótese, por ejemplo, las historias de matrimonios entre especies (Hallowell 1960, Preston 2000, Tanner 2007).

⁴ Los Kluane comparten con los Atikamekw iriniwok una tradición animista y un modo de vida nómada o semi-nómada basado en la caza y la recolección.

mejorar su caza. Conocimiento que se ha desarrollado en varios años a través de la paciencia y de la observación. Como el mismo cazador lo dice: « uno también debe estar abierto a aprender de los animales. Uno debe estar dispuesto a invertir el tiempo y el esfuerzo necesarios para comprender la naturaleza de los alces y para tratar con él en sus propias concepciones. » (Nadasdy 2003: 108, mi traducción).

En ambos casos, el pescador Atikamekw y el cazador Kluane describen una experiencia de transformación, real o metafórica. Estos últimos argumentan que el conocimiento *in útero* del animal desarrolla relaciones de respeto con él. A través del relato de su historia, el pescador comparte valores de respeto y de empatía que se proponen como elementos importantes, los cuales deben ser integrados en las prácticas de las personas. Para desarrollar las habilidades de la caza, el cazador Kluane tenía que aprender directamente de los alces: conocer su modo de vida, su comportamiento y su realidad perceptiva. Así, se pueden predecir sus movimientos, sus ocupaciones, sus comportamientos, etc.

A raíz de estas historias, el ser humano adopta una nueva experiencia perceptiva procedente de otra cultura, definiendo una nueva naturaleza. Entendiendo que la percepción se realiza por la estimulación de los sentidos, la metamorfosis del cuerpo implica una transformación de las experiencias sensoriales y por lo tanto de la realidad perceptiva.

Así, como lo dice Tim Ingold:

La metamorfosis no es un encubrimiento, sino una apertura de la persona hacia el mundo. Una persona que puede tomar muchas formas puede aparecer en todo tipo de situaciones, de repente en una forma, de repente en otra, cada una ofreciendo una perspectiva diferente (Ingold 2004: 33, mi traducción).

De acuerdo con Viveiros de Castro, la diferencia de perspectiva viene del hecho de que habitamos cuerpos distintos. El cuerpo no se define únicamente por la fisiología, sino también por las emociones, afectos o capacidades que distinguen cada tipo de cuerpo: su alimentación, hábitat, movimiento, vida en grupo o en solitario, etc. El cuerpo, entonces, se ve como un «conjunto de condiciones o formas de ser que constituyen un *habitus*» (Viveiros de Castro 1996: 447, énfasis en el original, mi traducción).

Así, las fronteras ontológicas están marcadas por el cuerpo. Sin embargo, estas fronteras entre el *yo* y el *otro* son permeables. Las historias de metamorfosis, donde las perspectivas son

tomadas de otra cultura - de otro cuerpo - demuestran claramente la capacidad de moverse de un universo cultural a otro – de una naturaleza a otra - ya sea mediante la metamorfosis del cuerpo físico, o mediante la transmisión de afectos entre culturas. En éste sentido la mera narración tiene gran importancia:

Punto de fuga universal del perspectivismo cosmológico, el mito [*atisokan*⁵] habla de un estado del ser donde el cuerpo y los nombres, las almas y los afectos, el yo y el otro se entrelazan, inmersos en el mismo medio pre-subjetivo y pre-objetivo – un medio cuya mitología trata, precisamente, de narrar el sentido (Viveiros de Castro 1998: 457, mi traducción).

Saber / poder

Un sistema de conocimiento se refiere, según Fredrik Barth, a un conjunto de elementos que cada individuo incluye para poder interpretar y actuar en el mundo (1995: 66, 2002: 1). El conocimiento es desarrollado en conjunto con las experiencias íntimas de las personas en el mundo, pero también está inscrito en un cuerpo social que actúa inevitablemente en las acciones, las percepciones y las representaciones del individuo socializado (2002).

Dentro de la misma cultura y localidad, el saber y el poder se han asignado y distribuido de manera diferente. Entender las estructuras de organización social y conocer las figuras de autoridad reconocidas socialmente es inherente al análisis de la producción, la reproducción y del uso del conocimiento (Barth 2002: 6).

En su investigación sobre el modo de aprendizaje de los autóctonos Dune-za, Scott Rushforth (1992, 1994) explica cómo el saber adquirido por la experiencia empírica («primary knowledge») está vinculado con la noción de poder y de autonomía. Los Dunne-za, así como los Atikamekw iriniwok, son grupos tradicionalmente cazadores seminómadas que tienen una organización social y territorial flexible y contingente en un conjunto de factores (dinámicas familiares, las relaciones entre familias, la distribución de los recursos, y demás...). Según Rushforth, el estilo de vida tradicional de los Dunne-za y el principio epistemológico de la población local, no permiten una concentración de poder, sino que "el derecho que tiene toda persona de gobernarse a sí misma con libertad e independencia" (Rushforth 1992: 483, mi traducción).

⁵ En idioma atikamekw, se dice *atisokan* para decir la historia cuyo origen no se conoce.

Los conocimientos adquiridos por la experiencia empírica crean, según el autor, una forma de resistencia a la objetivación y a la alienación de los conocimientos (Rushforth 1992: 490-491). En este caso, no se aspira a desarrollar un conocimiento de tipo "objetivo" – la exclusión de la persona del mundo-objeto –, sino un conocimiento de tipo "subjetivo" e "intersubjetivo" definido a partir de las interrelaciones entre las personas (humanas y no-humanas). Este principio fomenta la adaptabilidad y el dinamismo, la capacidad de re-aprender, de reconstruir los eventos, las actividades y las experiencias en un mundo en constante movimiento (Anderson y Lee 1982: 306).

La autoridad del individuo es reconocida por los conocimientos que ha adquirido y que muestra mediante sus prácticas relacionadas con la vida en el bosque. Esta forma de autoridad es situacional, informal y no ejerce ningún poder coercitivo. Es una autoridad limitada, en el sentido de que el conocimiento es también limitado.

Porque la autoridad de una persona se basa en y se legitima por sus experiencias empíricas (*primary knowledge*), y porque la experiencia de todos es finita, la autoridad de un individuo es intrínsecamente limitada (Rushforth 1992: 492, mi énfasis, mi traducción).

Por ejemplo, una persona familiarizada con las dinámicas dentro de un territorio en particular (la distribución de los recursos, por ejemplo) tiene una forma de autoridad que un individuo que no conoce estas dinámicas territoriales no puede reivindicar. Para ser reconocido como tal, el conocimiento debe ser abiertamente demostrado, por ejemplo, a través del éxito que la persona obtiene de sus actividades, además de su capacidad para compartir los frutos de la caza y la pesca.

El "poder" o la "capacidad de acción" de las personas se desarrolla a través de los conocimientos adquiridos en el mundo; de las relaciones sociales y de los efectos de sus acciones sobre los demás (humanos, no-humanos) (Arens y Knapp 1989). La ontología relacional o animista también supone que los animales y las plantas poseen un poder considerable en cuanto a su capacidad de acción. Por ejemplo, cuando los cazadores no actúan correctamente, es decir, con falta de respeto, el animal tiene la capacidad de irse sin entregarse al cazador (Poirier 2004: 144).

El idioma Atikamekw, como todos los idiomas algonquienos, distingue el género «animado» e «inanimado» según la capacidad de acción de la "persona" designada. Así, algunas especies de árboles y de plantas, los animales, las piedras y el pan *banik* son ejemplos de

«personas animadas» en el idioma Atikamekw. Las « personas animadas » detentan una posición social inscrita en la lengua y en la tradición oral y que define, o se define, mediante las relaciones entre otras personas incluidas en el universo forestal⁶.

Colonización y objetivación de la naturaleza

Alrededor de la mitad del siglo XIX, el aumento considerable de los inmigrantes, la necesidad de abrir nuevas tierras para ellos y el desarrollo de la industria forestal alentaron al gobierno británico para adoptar la Ley de reservas en 1851. Desde entonces, las reservas son la propiedad del Estado canadiense y un espacio de vida creado y circunscrito para los autóctonos. El dominio colonial en el territorio, la imposición de las fronteras exteriores, la explotación de los recursos, son interpretados por los autóctonos como una «desterritorialización», es decir una pérdida de poder y de relaciones sociales en el territorio.

Según Benedict Anderson (1991), varias herramientas son utilizadas para permitir la colonización de un pueblo y de un territorio. El autor menciona, entre otros, el mapa como representación abstracta de la geografía de una zona en previsión de su control y de su colonización por la élite y de la construcción de una entidad e identidad nacional. El territorio colonizado ya es un territorio objetivado.

Muchos de los Euro-canadienses, siendo cazadores deportivos y algunos de ellos trabajadores forestales, perciben y representan el bosque y la naturaleza como una mercancía y no como un universo social. Inscrita en un sistema basado en la propiedad privada, esta población expresa una obsesión por la administración y por la delimitación territorial (Poirier 2001: 98-99, 2004: 145).

Según el punto de vista naturalista occidental y modernista, los conocimientos ecológicos son sometidos a la autoridad de los especialistas en ciencias naturales. Ellos se consideran los principales detentores de la verdad en las sociedades occidentales modernas (Ingold 2004: 34). En este entendimiento, el saber se basa en los valores de la objetividad y de la racionalidad. El

⁶ El género animado caracteriza lo que se percibe vivo o con capacidad de actuar (Goddard 2002: 195, Sipi Flamand, 2009, comunicación personal). Los seres humanos, todos los animales (vivos o muertos), espíritus, algunas especies de árboles y las piedras forman parte del género animado. Algunos nombres inanimados pueden tomar forma animada cuando son personificados, pero lo inverso no. Esto significa que la diferencia entre el género animado e inanimado no viene solamente de la naturaleza del objeto, sino de la relación que la persona tiene con el objeto o la 'persona' designada.

bosque ya no se percibe como un *universo* compuesto de *personas* que interactúan, sino más bien como un producto a partir del cual el ser humano se extrae, se apropia, capaz de ser estudiado y controlado.

Como todos fenómenos culturales, los sistemas de conocimiento son dinámicos y constantemente redefinidos. Sin embargo, los Atikamekw iriniwok, deben cotidianamente aprender a combinar dos sistemas de pensamiento, de representación y de valores. Sus prácticas dentro de los territorios forestales y su modelo de organización territorial y política dependen, en muchos aspectos, de las restricciones impuestas por la sociedad dominante. En este contexto, ¿cuáles son las respuestas ofrecidas por los miembros de la comunidad local para abordar esta relación de tipo colonial?

Antes de concluir, discutiré de algunas de las prácticas en las que participé en Manawan. Voy a explicar por qué y cómo estas prácticas ofrecen momentos y espacios de creatividad, de continuidad y de reformulación de algunos elementos básicos en la política y en la cultura local. De una manera implícita se pueden identificar como prácticas de resistencia a la sociedad dominante y al pensamiento moderno.

Continuidad y actualización del saber/poder de los Manawani iriniwok (Atikamekw de Manawan)

La continuación de las prácticas relacionadas con la vida en el bosque y el mantenimiento de un sistema socio-político y territorial basado en la familia extensa permiten la transmisión de elementos fundamentales para la política y la cimentación social local. Por ejemplo, el principio de invitación (*wicakemowin*), que posibilita la formación de grupos de caza coyunturales, es una práctica que todavía se realiza hoy en día entre los Manawani iriniwok. La movilidad del individuo dentro de las diferentes redes sociales y de los diferentes territorios de caza amplía sus horizontes ; su familiarización con los distintos territorios y su intercambio de técnicas con otros miembros del grupo. Este principio permite la consolidación de las alianzas y de asistencia mutua y el intercambio de conocimientos relacionados con el territorio o con las prácticas propias de la vida en el bosque.

Para los Atikamekw iriniwok, la caza es una práctica que incluye una constelación de valores y acciones que definen las relaciones sociales y las redes de solidaridad. La repartición de la carne es una parte integral de la caza. La distribución se hace entre los miembros del grupo de

caza, del grupo de pesca y de sus respectivas familias. Cenas comunitarias (*makocanok*), donde están invitados miembros de la familia extensa o amigos, se organizan inmediatamente. Las *makocanok* ofrecen un espacio de socialización donde se intercambia, por vía oral, un cuerpo de conocimientos relacionados con la caza y las redes sociales (informaciones sobre el contexto de la caza, vínculos familiares con el cazador, constitución del grupo de caza puntual, etc.). El reparto de la carne es una forma de obligación social que permite la consolidación de los lazos de solidaridad. El valor de la reciprocidad directa es inherente a estas prácticas y es una parte integral para mantener el equilibrio del tejido social.

La práctica de algunos rituales, que conoce actualmente un auge importante en varias comunidades autóctonas de Canadá, como los Atikamekw iriniwok, es una iniciativa local «para crear espacios de autonomía, de identidad, de resistencia y de autodeterminación» (Poirier 2009: 346). La práctica del Pow-Wow o de encuentros espirituales, como la danza de la lluvia (Rain dance), es parte de lo que Sylvie Poirier llama «cosmopolítica» autóctona definida como:

Expresiones vivas y dinámicas del imaginario político y ritual de los pueblos autóctonos. Junto con el sufrimiento, la pérdida y la desposesión, herencia de la época colonial, representan prácticas importantes de empoderamiento a nivel local, translocal y transregional (Poirier 2009: 346, énfasis en el original, mi traducción).

Estas prácticas contemporáneas son de tipo espiritual y político porque ofrecen espacios de curación, de encuentro, de intercambio y de alianzas intergrupales e interfamiliares. Son llevadas a cabo por los miembros de las comunidades sin intervención del Estado colonial y responden a su propia manera de aprehender la realidad, de practicar la política y las relaciones de poder.

Conclusión

En este artículo, intenté identificar los principios epistemológicos valorizados por las actividades relacionadas con la vida en el bosque. En el caso de los Manawani iriniwok, estos principios están vinculados con un modelo político descentralizado y se expresan mediante de sus actividades diarias, como las cenas comunitarias (*makocanok*), el principio de invitación (*wicakemowin*) y la tradición oral (*atisokanak*).

Este modelo de organización social y tipo de relación con la naturaleza se sustenta en fundamentos morales que son la base de la cultura atikamekw y que permiten su reproducción.

Las prácticas contemporáneas de la caza y de la pesca se entienden a partir de principios ontológicos e epistemológicos que incluyen el valor de la reciprocidad entre las familias y el respeto de lo no-humano. Este respeto es adquirido a través del conocimiento desarrollado por la experiencia empírica y la tradición oral, por ejemplo las historias de metamorfosis.

Las prácticas rituales intercomunitarias fortalecen también la conservación, la actualización y la ampliación de las redes de solidaridad interfamiliar y de la ontología atikamekw. La continuidad y la actualización de estas prácticas pueden ser entendidas como formas de resistencia tácita e indirecta que se inscriben en las acciones y discursos de lo cotidiano (Scott 1985, 1990). No surgen dentro de una organización particular, sino que son característicos de lo que James Scott llama la «infrapolítica»: « El concepto de *infrapolítica* parece apropiado para expresar la idea de que se trata de un área discreta de la lucha política » (Scott 1990: 183, énfasis en el original, mi traducción⁷).

Finalmente, el análisis de estas formas de resistencia nos permite conocer fenómenos de contra-dominación expresados en el ámbito de lo privado, reconocidos mediante discursos y prácticas que se aplican fuera de las estructuras de poder conocidas (Scott 1990: 4-5). Nos muestran, por ejemplo, lo que constituye la base de la política y del sistema de conocimiento interno y cultural, es decir, la «cosmopolítica» local (de la Cadena 2010, Poirier 2008, 2009).

Referencias

ANDERSON, Benedict. *Imagined Communities*. London, New York: Verso. 1991.

ANDERSON, Ian G. and LEE, J.R.E. «Taking profesor Gluckman seriously: The case of participant observation»: 286-312. IN Ronald Frankenberg (ed.) *Custom and conflict in British society*, Manchester: Manchester University Press. 1982.

ARENS, William and KNAPP, Ivan «Introduction»: xi-xxix. IN W. ARENS and I. KNAPP (eds.) *Creativity of power: Cosmology and action in African societies*, Washington DC: Smithsonian Institute Press. 1989.

BARTH, Fredrik «An Anthropology of Knowledge». *Current Anthropology*, 43, 01: 01-18. 2002.

-----«Other Knowledge and Other Ways of Knowing». *Journal of Anthropological Research*, 51, 01: 65-68. 1995.

⁷ «The term *infrapolitics*, however, seems an appropriate shorthand to convey the idea that we are dealing with an unobtrusive realm of political struggle. » (J. Scott 1990: 183).

BIRD-DAVID, Nurit, «Animism Revisited : Personhood, Environment, and Relational Epistemology », *Current Anthropology*, 40 : 67-79. 1999.

DE LA CADENA, Marisol «Indigenous Cosmopolitics in the Andes : Conceptual Reflections Beyond 'Politics'», *Cultural Anthropology*, 25(2): 334-370. 2010.

GELINAS, Claude. *La gestion de l'étranger. Les Atikamekw et la présence eurocanadienne en Haute-Mauricie 1760-1870*. Québec, Paris: Les Éditions du Septentrion. 2000.

GODDARD, Ives «Grammatical Gender in Algonquian». *Papers of the 33rd Algonquian Conference*, 33: 195-230. 2002.

HALLOWELL, Irving A. «Ojibwa Ontology, Behaviour and Worlds View»: 19-52. IN S. Diamond (ed.) *Cultural in History: Essays in Honor of Paul Radin*. New-York: Columbia University Press. 1960.

INGOLD, Tim «A Circumpolar Night's Dream»: 25-57. IN J. Clammer, S. Poirier and E. Schwimmer (eds.) *Figured Worlds. Ontological Obstacles in Intercultural Relations*. Toronto, Buffalo, London: University of Toronto Press. 2004.

NADASDY, Paul. *Hunters and Bureaucrats: Power, Knowledge and Aboriginal-State Relations in the Southwest Yukon*. Vancouver, Toronto: UBC Press. 2003

POIRIER, Sylvi «Pratiques et stratégies de résistance et d'affirmation en milieu autochtone contemporain. Une analyse comparative d'exemples canadiens et australiens»: 351-365. IN N. Gagné, T. Martin et M. Salain (eds.) *Autochtones. Vues de France et du Québec*. Québec: Les Presses de l'Université Laval. 2009.

----- «Reflections on Indigenous Cosmopolitics-Poetics». *Anthropologica*, 50: 75-85. 2008.

----- «The Atikamekw: Reflections on their Changing World»: 129-149. IN MORRISON, B and WILSON, R. (eds.) *Native Peoples. The Canadian Experience*. Oxford, New-York: Oxford University Press. 2008

----- «Territories, Identity, and Modernity among the Atikamekw (Haut St-Maurice, Quebec)»: 98-118. IN C. H. Scott (ed.) *Aboriginal Autonomy and Development in Northern Quebec and Labrador*. Vancouver, Toronto: UBC Press. 2001.

PRESTON, Susan M. «Exploring the Eastern Cree Landscape: Oral Tradition as Cognitive Map». *Papers of the 31th Algonquian conference*, 31: 310-332. 2000.

RUSHFORTH, Scott «Political Resistance in a Contemporary Hunter-Gatherer Society: More about Bearlake Athapaskan Knowledge and Authority». *American Ethnologist*, 21(2): 335-352. 1994.

----- «The Legitimation of Beliefs in a Hunter-Gatherer Society: Bearlake Athapaskan Knowledge and Authority». *American Ethnologist*, 19(3): 483-500. 1992.

SCOTT, James *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*. New Haven: Yale University Press. 1990.

----- *Weapons of the Weak. Everyday forms of Peasant Resistance*. New Haven: Yale University Press. 1985.

TANNER, Adrian «The Nature of Quebec Cree Animist Practices and Beliefs»: 133-150. IN F. Laugrand et J. Oosten (eds.) *La nature des esprits dans les cosmologies autochtones*. Québec: Les Presses de l'Université Laval. 2007.

----- «The Cosmology of Nature, Cultural Divergence, and the Metaphysics of Community Healing»: 189-222. IN J. Clammer, S. Poirier and E. Schwimmer (eds.) *Figured Worlds. Ontological Obstacles in Intercultural Relations*. Toronto, Buffalo, London: University of Toronto Press. 2004.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo «Les pronoms cosmologiques et le perspectivisme amérindien»:429-462. IN É. Alliez (ed.) *Gilles Deleuze: Une vie philosophique*. Paris: Le Plessis-Robinson. 1998.

Recebido em: 10/09/2013

Aprovado em: 19/09/2013