

**DEJANDO ATRÁS EL “PESIMISMO SENTIMENTAL”:  
reflexiones antropológicas sobre poblaciones indígenas como sujetos de estudio**

*Deixando de lado o “pessimismo sentimental”: reflexões antropológicas sobre populações indígenas como sujeitos de estudo*

*Putting “sentimental pessimism” aside: Anthropology reflections about indigenous people like study subjects*

Linda Osiris González Cárdenas

Mestranda do Programa de Pós-graduação em Antropologia da Universidade Federal do Paraná (UFPR). Bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES).

RESUMEN. El presente artículo pretende problematizar el papel que tradicionalmente ha dado la antropología a poblaciones indígenas como *objetos* de estudio, donde es resaltada (o exagerada) su posición de víctimas ante el sistema mundial, descartando modos de apropiaciones y transformaciones que como *sujetos* realizan. Para lo anterior, serán expuestos autores considerados clásicos para la antropología que suscitaban sentimientos de urgencia ante la posible pérdida de su objeto de estudio, los cuales heredamos hasta hoy en día en nuestra profesión, procurando contrastarlos con autores y etnografías más contemporáneas que cuestionan el pesimismo sentimental que acompañó la etnografía y antropología desde sus inicios. Estas últimas son expuestas como herramientas metodológicas para ayudar a que antropólogos iniciantes reflexionemos a la hora de vivenciar en la práctica las relaciones establecidas entre el mundo indígena y el de los blancos.

PALABRAS CLAVES: Pesimismo sentimental. Poblaciones indígenas. Relaciones. Sujeto.

ABSTRACT. This article tries to expand the discussion about the role that anthropology has given to indigenous people like study *objects*, mostly when is emphasizing (or exaggerated) the position like victims face with the world system, rejecting appropriations and transformations that like *subject* they produce. Thereby, will be show classic authors for anthropology that aroused urgency feelings about the possible loss of study object, as

well as contemporary authors and ethnographies that question the sentimental pessimism in the ethnography and anthropology, principally in the beginnings. This methodology tools are showed for help beginners anthropologist to reflect when experience the relations between indigenous people and white people in the practice.

**KEYWORDS:** Sentimental pessimism. Indigenous people. Relations. Subject.

## INTRODUCCION

En la práctica antropológica, y ciencias sociales en general, cuando se procura trabajar etnográficamente con comunidades indígenas son enfrentados varios desafíos. El primero es evidenciado claramente en el contraste de concepciones y comprensiones de mundo, mitos y rituales, así como lengua y organizaciones socioculturales propias. Por otro lado, además del intento de comprensión por parte del antropólogo ante la población estudiada surge otro reto para este y para la propia antropología: afrontar la interacción generada entre indígenas y el mundo moderno y sus manifestaciones sin caer en un *pesimismo sentimental*, mencionado y descrito por Marshall Sahlins (1997) como aquella sensación o nostalgia que los antropólogos vivenciamos cuando nuestro tradicional objeto de estudio (la cultura de modo genérico, y, puntualmente, las poblaciones tradicionales) se desmorona al depararse con el sistema mundial asumiendo una posición de víctimas ante este.

Para un antropólogo detectar y reconocer el mencionado *pesimismo sentimental* no es tarea fácil, ya que a pesar de que lo podamos conocer a través de algunos libros y artículos a los cuales tenemos acceso a lo largo de nuestra formación teórica, apenas es realmente percibido sin previa preparación en un ámbito práctico: en nuestros trabajos de campo. En la actualidad, este “choque cultural” (WAGNER, 2010, p. 34) o sentimental puede llegar a ser percibido fácilmente en múltiples contextos que vinculan poblaciones tradicionales, y donde los antropólogos vemos potenciales problemáticas a ser estudiadas, como en la instauración de emprendimientos extractivistas en tierras indígenas, en el proceso de patentar y estipular derechos intelectuales sobre conocimientos indígenas, o con la actividad turística que presenta poblaciones y territorios indígenas como atractivo, situación con la que me he deparado a lo largo de mi trabajo de campo en la triple frontera entre

Argentina, Brasil y Paraguay, reconocida por poseer las Cataratas do Iguazú como destino turístico internacional, así como por contar con una fuerte presencia de grupos Guaraní que también participan de esta actividad.

A partir de esta experiencia de campo donde fue percibido aquel *pesimismo sentimental* antropológico descrito por Sahlins, tuve la necesidad de verificar en otras etnografías contemporáneas las estrategias adoptadas por los autores para conseguir sobrellevar este sentimiento, sobre todo en la construcción del texto etnográfico donde es preciso dialogar con nuestros antecesores. Así, surgió el interés por verificar el origen y trayectoria de esta emoción entre los más variados autores dentro de la antropología, esto como recurso para dar un soporte teórico, metodológico e inclusive moral, ante el incómodo producido al ser testigo de las relaciones establecidas entre grupos indígenas – como tradicional objeto de esta ciencia humana – y grandes emprendimientos del sistema mundial como lo es por ejemplo el turismo. De esta forma, partiendo del *pesimismo sentimental* como aquella reacción que los antropólogos tenemos cuando los grupos tradicionales desafían el carácter estático que le hemos otorgado, pretendo en este artículo problematizar el papel que tradicionalmente la antropología le ha otorgado a sus objetos de estudio desde su consolidación como ciencia. Para este fin, en un primer momento serán presentados algunos clásicos de la antropología caracterizados por enfatizar la idea de urgencia ante la posible pérdida del objeto de estudio, tanto de la vertiente evolucionista, como funcionalista y culturalista. La revisión propuesta es elaborada con el fin de vislumbrar de qué manera la antropología se fundamentó en un sentimiento de angustia por registrar sociedades que estarían desapareciendo ante su contacto con el mundo exterior, así como en un sentimiento de incomodidad cuando son evidenciados cambios importantes dentro de las poblaciones indígenas después de este encuentro.

En segundo lugar, a manera de contraste, serán presentados algunos autores más contemporáneos que confrontan directamente la idea de que las poblaciones tradicionales son apenas reminiscencias del pasado prestas a desaparecer, resaltando que, por el contrario, estas se encuentran en constante cambio y reinención para resignificarse en el presente. Felizmente, son varios los trabajos producidos recientemente que se proponen analizar los encuentros generados entre poblaciones tradicionales y blancos, que más allá

de narrar el contacto entre estos actores y las transformaciones generadas, cuestionan de forma directa los imaginarios de extinción, compartiendo a través de sus testimonios etnográficos y reflexiones teóricas las acciones que los indígenas ejecutan, y no más exaltando la dominación que opaca la renovación constante y resistencia de las mismas. Sin embargo, en el presente trabajo serán citados algunos autores a los que tuve acceso reiteradas veces a lo largo de mi formación como antropóloga, que pueden llegar a auxiliar a que antropólogos (y demás profesionales que se deparan con estos sentimientos en campo) seamos capaces de desconstruir tanto el imaginario de extinción de las poblaciones tradicionales, como el pesimismo generado dentro de nuestra propia disciplina a la hora de trabajar con encuentros dados en la contemporaneidad.

## ANTROPOLOGÍA CLÁSICA Y “OBJETOS” EN EXTINCIÓN

En términos teóricos y éticos, el contacto que comunidades indígenas establecen con actores que hacen parte del sistema económico, social y político mundial (sean los propios Estados nacionales, organizaciones transnacionales, entre otros) ha representado una gran dificultad para antropólogos que se deparan con estas relaciones en campo. Preparados y acostumbrados a lecturas prolongadas de antropología y etnografía clásica, antropólogos iniciantes lidiamos con sentimientos incómodos ante el momento de precisar evidenciar en la práctica y realidad actual lo relatado en dichas etnografías, que poco problematizaban las interacciones entre indígenas y blancos<sup>1</sup>, así como los cambios socioculturales generados a partir de ellas. Podríamos considerar que este sentimiento fue alimentado por la urgencia que promulgaban los precursores de la antropología para registrar culturas que estaban desapareciendo. En esta línea, los evolucionistas culturales a mediados y finales del siglo XIX estaban interesados en designar una misma humanidad, historia y camino evolutivo a la diversidad de culturas presentes, a partir del estudio de creencias, costumbres y hábitos, y sus propios practicantes considerados como

---

<sup>1</sup> Admito que estos términos (indígena y blanco) son muy genéricos y categorizantes. Sin embargo, hago uso de los mismos a partir de algunas etnografías que serán citadas a lo largo del trabajo y que se refieren puntualmente al contexto amazónico, a la relación entre comunidades indígenas allí presentes y comunidades nacionales, investigadores, antropólogos, caucheros, entre otros “blancos”.

“sobrevivencias” (TYLOR, 1871/2005, p. 40), o “documentos humanos” (FRAZER, 2005 [1908], p. 54) del pasado. En este sentido, aquellas comunidades tradicionales descritas como primitivas en la escala evolutiva eran consideradas simples archivos que probarían el origen de la humanidad y sus reminiscencias. Así, la principal preocupación científica en los inicios de la antropología era “[...] registrar essa inestimável evidência da história primitiva do homem antes que seja tarde demais” (FRAZER, 2005 [1908], p. 57). De esta forma, las poblaciones indígenas eran consideradas solo como objeto de sobrevivencia y prueba de un pasado de la civilización, siendo estudiadas sus prácticas culturales apenas como historia de la humanidad otorgando a la antropología de un status científico y legítimo.

Este sentido de urgencia también acompañaría a la antropología de inicios del siglo XX, donde aún existían esfuerzos concretos por dotar de un carácter científico a esta disciplina, pretendiendo establecer métodos y objetos claros de estudio. De esta forma, antropólogos como Bronislaw Malinowski y Alfred Reginald Radcliffe-Brown procuraron diferenciarse de los evolucionistas culturales al no interesarse por la búsqueda de los orígenes de explicaciones históricas, sino, por el contrario, partir de la práctica etnográfica para conseguir comprender y analizar los detalles de la vida nativa, dando énfasis a las instituciones sociales que conseguían conservar la estructura social de la misma. Sin embargo, era expresada todavía la angustia de la naciente antropología cuyo *objeto* de estudio estaría desapareciendo, evidenciado en el prólogo de la conocida obra *Argonautas del Pacífico Occidental* de Malinowski (1986, p. 13):

La esperanza de ganar una nueva visión de la humanidad salvaje gracias a los trabajos de especialistas científicos, aparece como un espejismo que se desvanece en el mismo instante de percibirlo. Pues si en el momento actual todavía hay gran número de comunidades indígenas susceptibles de ser científicamente estudiadas, dentro de una generación, o de dos, tales comunidades o sus culturas prácticamente habrán desaparecido. Urge trabajar con tenacidad, ya que el tiempo disponible es breve.

A diferencia de preocupaciones evolucionistas, e inclusive malinowskianas como fue mencionado anteriormente, que darían énfasis al desaparecimiento físico de las sociedades dichas primitivas, para antropólogos norteamericanos del siglo XX la principal

preocupación surgía a partir del cambio o desaparecimiento a nivel cultural, descrito por los fenómenos denominados de aculturación y asimilación, que a veces correspondían a programas estatales con pretensiones integracionistas visando a la consolidación de un sentimiento e identidad nacional. Según el *Diccionario de relaciones interculturales: diversidad y globalización* la aculturación haría referencia a “la pérdida o transformación de algunos aspectos culturales en situaciones de contacto entre culturas diferentes” (BARAÑANO, GARCÍA, CATEDRA, DEVILLARD, 2007, p. 5). El concepto de aculturación, adoptado por la antropología americana y rechazado por otras escuelas, posiciona a los sujetos que pierden sus culturas y prácticas como pasivos del proceso de contacto, quienes ante una cultura dominante y homogénea abandonan totalmente la anterior para adoptarla sin oposición. De esta forma, la aculturación en el caso norteamericano representaría un tipo de urgencia para registrar las prácticas de las sociedades nativas antes que culturalmente desaparecieran. Como máximo representante de la antropología norteamericana (y su urgencia) de la época, Franz Boas, al estar inclinado por un activismo social, proponía practicar una “Etnografía da salvação” (ERICKSON y MURPHY, 2015, p. 105) donde era preciso obtener el máximo de información sobre poblaciones nativas que estarían reemplazando sus prácticas culturales por las sociedades con las cuales tenían contacto.

Con esta breve síntesis sobre autores clásicos de la antropología podemos comprender que, para estos, las poblaciones indígenas estarían acabando tanto físicamente como culturalmente. Estos sentimientos característicos de nuestros precursores son transmitidos hasta nuestros días, donde solemos otorgar mayor valor a las interpretaciones que hacemos sobre las comunidades indígenas como estáticas e aisladas del sistema mundo y sus manifestaciones, y poco para la forma como el sujeto estudiado por si propio explica y define su contacto y tipo de relación con el mundo exterior. Sin embargo, ante este dilema, antropólogos indecisos y cegados podemos valernos de trabajos que han pretendido desconstruir la visión romantizada heredada de la antropología clásica sobre las comunidades indígenas como pasivas y en “extinción”, sin dejar de cuestionar las relaciones coloniales que indudablemente afectaron (y afectan) la vida y sobrevivencia de las mismas.

## VISIÓN CONTEMPORÁNEA DE LA ANTROPOLOGÍA Y “SUJETOS” EN RENOVACIÓN

Posteriormente a la consolidación científica que la antropología obtuvo a partir de la designación puntual de su método y objeto de estudio (siendo en este caso las poblaciones que estarían desapareciendo físicamente y culturalmente), comenzaría a discutirse conjuntamente los parámetros éticos y políticos del trabajo de campo antropológico, tanto en relación a la situación colonial poco cuestionada, donde antropólogos provenientes de países colonizadores se dirigían a regiones colonizadas para recopilar información, así como sobre la “situación etnográfica” (ALBERT, 2014, p. 130) que continuaba replicando en la práctica antropológica los lugares epistemológicos otorgados tradicionalmente al sujeto que hace ciencia y observa, y al objeto que es observado, descrito o interpretado. De esta forma, trabajos realizados en la segunda mitad del siglo XX incluirían una dimensión política en sus textos etnográficos, generando una revisión de los presupuestos fundadores de la antropología y su relación con el colonialismo y las relaciones desiguales de poder. Además de esto, la práctica antropológica sería fuertemente cuestionada por las poblaciones indígenas que se posicionaban frente a la asimetría establecida en campo y en el propio texto etnográfico. Así, era preciso incorporar las críticas elaboradas hacia la antropología y generar mudanzas en la práctica de la misma, principalmente en relación a la autoridad etnográfica como discute Clifford James (1998), donde de ser monolítica era preciso aceptar que consistía en una negociación que tornaba las personas participantes de esta en sujetos conscientes y políticamente significativos, esta vez no como objetos de estudio sino como sujetos que hacen parte de la construcción etnográfica.

De este modo, resulta de gran importancia que antropólogos que aún replicamos aquel *pesimismo sentimental* discutamos y cuestionemos los lugares epistemológicos otorgados tradicionalmente al sujeto de la ciencia, y al objeto descrito muchas veces interpretado y analizado como inerte, usando como herramientas abordajes y etnografías que se enfocan en la forma como las propias poblaciones indígenas incorporan y transforman lo tomado del exterior, donde, de ser simples objetos pasivos devorados por el

sistema mundo se tornan en sujetos que actúan a partir de sus propias elecciones. Una de las obras que nos permite tener esta visión es *Economia Selvagem: Ritual e mercadoria entre os índios Xirkin-Mebengokre* de Cesar Gordon (2003) que, además de consistir en un trabajo teórico denso dentro de la etnología brasileña, problematiza la tendencia de los antropólogos a la hora de comprender ciertos acontecimientos dentro de las sociedades indígenas, especialmente al tratar sobre el contacto con blancos o comunidades nacionales. En el caso particular de su pesquisa, Gordon como objeto de estudio<sup>2</sup> definió analizar el consumo inflacionario de dinero y bienes industrializados provenientes de los blancos dentro de los Xikrin, de lengua Kayapó que residen en las tierras indígenas de Cateté y Bacajá, localizadas en el estado de Pará en Brasil. A la hora de referirse sobre la forma que los antropólogos (y otras profesiones relacionadas) abordan estas temáticas, Gordon menciona que:

Há uma questão de fundo em todo o caso, que reside em nossa incapacidade de enxergar as relações dos índios com os objetos oriundos da sociedade industrial capitalista como um fenômeno autêntico. Apesar de sabermos que nosso mundo é movido pela produção em massa de objetos, pela produção do desejo voltado a eles e por seu consumo igualmente massivo, quando se trata dos índios é como se houvesse um imperativo de separação. Os índios não podem querer tais coisas que lhes são estranhas e, se as querem, algo estranho lhes acomete. Paira sobre esse conjunto de ideias diversos espectros, entre eles o do bom selvagem, já transmutado e revestido de camadas de ectoplasma culturalista. Eles dizem muito mais sobre a nossa relação com os índios do que sobre a relação dos índios conosco. É como se olhássemos os índios sempre através de um mesmo espelho, que só pode nos devolver nossa própria imagem distorcida (GORDON, 2003, p. 38).

De esta forma, evitando perpetuar el pensamiento que exotiza aún más las poblaciones indígenas y su imposibilidad de relacionarse con el mundo exterior y sus objetos, Gordon prescinde de explicaciones economicistas e historicistas *a priori* que resumen las acciones en términos de aculturación, integración e incorporación al sistema capitalista, proponiendo partir de una etnografía que surja de los Xikrin y sus explicaciones, y no de las designaciones que él cómo antropólogo pretenda construir. Así, el autor procura

---

<sup>2</sup> Sobre este punto, en el inicio del libro Cesar Gordon y Carlos Fausto (quien elabora el prefacio), dejan claro que el interés principal de investigación es el estudio de parentesco dentro de los Xikrin. No obstante, fueron justamente los Xikrin quienes mostrarían lo más relevante para ellos: la relación con los no indios y la circulación de personas, bienes y objetos de los blancos en el interior de la comunidad.



mostrar el consumismo Xikrin no como un acontecimiento reciente, único y particular, sino como apropiaciones de lo exterior que hacen parte de la propia cosmología indígena. Para lo anterior, procuró comprender qué ocasionaba que los Xirkin quisieran y desearan objetos producidos por los blancos, así como observar lo que estos generaban al ingresar dentro de la comunidad.

A la hora de presentar el contexto donde Cesar Gordon estudia a los Xikrin, expone en un primer momento las denuncias que la empresa Companhia Vale do Rio Doce<sup>3</sup> hizo en varios medios de comunicación del país sobre el supuesto abuso que los Xikrin hacían al pedir montos de dineros muy altos y bienes de consumo de lujo innecesarios para su realidad indígena. Al abordar esta problemática, Gordon admite que es sorprendente que para la etnología este tipo de interacciones tan comunes, y el interés de los indígenas por los objetos de los blancos, no hayan sido importantes para sus estudios. Sobre este mismo punto, Viveiros de Castro (1992) menciona que aquel abismo tradicional que separa la etnología clásica - preocupada por el estudio de las formas culturales de los pueblos indígenas - y la que él denomina “teoría do contato” – interesada por la interacción y articulación entre indígenas y sociedades occidentales en torno - ha disminuido en los últimos años, a partir del diálogo generado entre estas dos vertientes para llegar a un estudio más completo de las poblaciones tradicionales estudiadas. Así, en el trabajo de Cesar Gordon es posible observar tanto una teoría etnológica densa de la sociedad Xikrin para comprender por qué eran deseados objetos provenientes del exterior, como una evidenciación etnográfica por la cual el autor constató que los Xirkin no estaban ni siendo absorbidos, ni aculturados, ni asimilados, sino por el contrario creaban su forma particular de apropiación de lo proveniente del exterior.

En esta misma línea, a lo largo del trabajo el autor muestra la insuficiencia del argumento que explica que el contacto entre las poblaciones indígenas y el mundo capitalista tuvo por efecto la creación de nuevas necesidades y demandas de objetos y

---

<sup>3</sup> Compañía que mantiene convenio con los Xikrin para desarrollar actividad minera en la tierra vecina de Carajás. En este convenio se encuentra pactada la asistencia de esta empresa a las necesidades de los Xikrin desde 1980 a modo de compensación por el impacto de las operaciones mineras, donde mensualmente son pasadas grandes sumas de dinero, que en un inicio sería mediado por la Fundação Nacional do Índio- Funai, y en los años más recientes pasó a manos directas de los representantes indígenas de la comunidad (2003, p. 53).

productos. Puntualmente, el actual consumo Xikrin no sería resultado de una necesidad económica y dependencia de la Companhia do Vale do Rio Doce, sino por el contrario surgiría como resultado de un deseo sociocosmológico del otro y de los objetos extranjeros. Además de esto, a lo largo del libro Gordon pretende dejar claro que los Xikrin tienen un mecanismo tradicional para lidiar con la alteridad y otredad: un proceso de incorporación de mercancías ya existentes en el mundo indígena que busca capturar e incorporar objetos, conocimientos y signos del exterior<sup>4</sup>. Este mecanismo tendría dos enfoques, uno que trataría directamente con la reproducción del mundo social, consistiendo en la dinámica de captura, donde se apropia del exterior características de renovación y adquisición de diferencia, y otro correspondiente a una dinámica de restricción donde existiría un control de circulación de signos rituales en el interior de los Xikrin.

Adicionalmente, este control de circulación es hecho por algunas personas que procurarían evitar la depreciación de los objetos para que continúen siendo extraordinarios y bellos. Cuando no existe un control sobre estos, según Gordon, aparecería el consumo acelerado ya que se pierde valor de diferenciación que los Xikrin buscan: “A diferença é consumida rapidamente, coisas que há pouco eram distintas perdem valor, e o processo repete-se: eis a dimensão inflacionária” (2003, p. 405). Por otro lado, a pesar de que Gordon no se deja llevar por un discurso victimizante de los Xikrin y sus relaciones con lo exterior, el autor admite que estos objetos al ingresar al interior de la comunidad causan repercusiones trascendentales, ya que tanto las relaciones internas, vida política, relaciones de parentesco y actividades ceremoniales se ven modificadas por la circulación de estos objetos, generando una transformación en toda su extensión.

La apropiación de elementos extranjeros también es relatada por Anthony Seeger en relación a los Kisedje, un grupo indígena de tronco lingüístico Je localizado en el actual estado brasileño de Mato Grosso, cuyos aspectos principales de la vida social se construyen a partir de performances musicales, destacándose la  *festa do rato*  como el principal rito de organización social, donde jóvenes pasan a asumir su papel masculino dentro de sus

---

<sup>4</sup> Lo anterior también es evidenciado en algunos ejemplos de poblaciones amazónicas, recopilados por Bruce Albert y Alcida Rita Ramos en el libro *Pacificando o branco: Cosmologias do norte-amazonico* (2002) donde la apropiación de los objetos de los blancos son de igual forma recontextualizados para su propia reproducción social y reafirmación cultural, confiriendo prestigio local al ser símbolos exclusivos de exterioridad.

respectivas comunidades. En su libro *Por que cantam os Kisedje: Uma antropologia musical de um povo amazônico* Anthony Seeger resalta como varias músicas entonadas por los Kisedje son fruto de aprendizaje y contacto con seres exteriores a su sociedad, entrando en esta catalogación animales, plantas, y grupos humanos indígenas y no indígenas. Para los Kisedje, los cantos habrían sido introducidos por tres diferentes formas: acompañando mitos antiguos, de compositores que al pasar por un estado limítar tenían la posibilidad de crear nuevas músicas, y adquiridos por medio de aprendizaje directo con grupos extranjeros. A pesar de los cantos proceder de los mencionados orígenes, todos se asumen como provenientes fuera de la sociedad Kisedje, ya que el exterior representa otro tipo saber que “é uma forma importante de poder para a maioria dos grupos indígenas sul-americanos” (SEEGGER, 2015, p. 128). De esta forma, en el caso puntual de los Kisedje, los cantos entonados que provienen de otros seres permiten la propia reconfiguración y reproducción de lo social. Sobre el caso de las poblaciones indígenas amazónicas, Manuela Carneiro da Cunha (2009, p. 359) afirma que las transacciones de bienes materiales e inmateriales se dan, de forma opuesta a lo que la mayoría pensamos, desde antes del proceso de colonización en las Américas, circulando así danzas, cantos, rituales, costumbres, saberes, técnicas, adornos, y demás artefactos. En este sentido, la adopción que poblaciones indígenas hacen de objetos, nombres y códigos del mundo de los blancos no significa su desaparecimiento, sino por el contrario su reinención.

Otro importante trabajo que nos permite reflexionar sobre el papel que tradicionalmente se le ha dado a los grupos indígenas dentro de la antropología, e inclusive dentro de la historia, es *Pacificando o branco: cosmologías do contato no Norte-Amazônico* organizado por Bruce Albert y Alcida Rita Ramos (2002). Este libro fue elaborado como una compilación de autores que se proponen cuestionar la forma como la antropología ha resaltado apenas la versión de los blancos sobre la situación de contacto, presentando a través de sus etnografías desarrolladas en la región norte amazónica las versiones de sus interlocutores indígenas sobre la llegada de los blancos a la región, pasando a ser sujetos y no apenas víctimas de este encuentro, al ser ellos quienes pacifican al visitante y no lo opuesto, contemplando su apropiación de la historia a partir de su acción transformadora. Sobre este mismo punto, además, los autores nos invitan a abandonar la

noción de “resistencia” (2002, p. 15) que ha sido masivamente usada al pretender describir la actual existencia de poblaciones indígenas dentro del sistema político y económico vigente. Para ellos, esta idea parecería fortalecer la posición colonial de sumisión otorgada a los indígenas, asumiendo sus identidades como fijas y estáticas, e imposibilitando comprender que las comunidades indígenas están en constante transformación, apropiándose y transfigurando objetos exteriores para sí propias.

Además de lo anterior, esta recopilación se propone renovar los estudios que hasta el momento primaban sobre esta parte del territorio amazónico, donde eran apenas destacados los contactos interétnicos generados entre indios de varias etnias y blancos de diversas posiciones laborales y sociales. Dentro de la antropología brasileña, desde los años sesenta se destacó el proyecto *Estudo de áreas de fricção interétnica no Brasil* de Roberto Cardoso de Oliveira como una posibilidad teórica para analizar las relaciones entre el mundo indígena y el blanco. A partir de este proyecto de investigación, Cardoso de Oliveira procuraba indagar por las formas de relaciones de los Tukúna con integrantes de la sociedad nacional, esto en la región trifronteriza entre Brasil, Colombia y Perú, conocida como Alto Solimões. Para Roberto Cardoso de Oliveira, estudiar las relaciones entre los miembros de las sociedades indígenas y las sociedades nacionales implicaba tener claro que estas se producen a partir de una oposición en la que ambas sociedades se niegan entre sí, considerando el término “fricção interétnica” (OLIVEIRA, 1996, p. 47) como el apropiado para caracterizar esta situación de contacto. La versión de contacto que Roberto Cardoso de Oliveira resalta parece aproximarse con la de los padres fundadores de la antropología, esto es, un contacto de decadencia que resulta

[...] na destruição dos indígenas (depopulação, desorganização tribal, desagregação e dispersão das populações tribais etc.); a sobrevivência de algumas sociedades tribais, se bem que descaracterizadas, não é suficiente para esconder o sentido destruidor do contato. Em última análise, são os membros dessas sociedades que se acomodam num sistema social que os aliena. (OLIVEIRA, 1996, p. 47).

De esta forma, serían mayormente resaltados los conflictos y transformaciones negativas a causa del encuentro entre los indios y el mundo de los blancos, siendo acentuada apenas una parte de la historia basada en el clásico *pesimismo sentimental*

antropológico. Esta visión sería fuertemente criticada por el etnólogo Eduardo Viveiros de Castro (1992, p. 194), quien considera la teoría del contacto propuesta por Cardoso de Oliveira muy próxima con las teorías de aculturación norteamericanas, ya que enfatiza la existencia de una sociedad nacional en oposición a las poblaciones indígenas, teniendo estas últimas la necesidad de transformarse en la primera asumiendo una “consciência infeliz”<sup>5</sup>. A pesar de estas críticas, podemos considerar el trabajo de Roberto Cardoso de Oliveira como pionero por ser uno de los primeros científicos sociales en problematizar las relaciones establecidas entre poblaciones indígenas y blancos, relatando cada una de las transacciones efectuadas entre ambos actores. Sin embargo, es importante apropiarnos de las observaciones elaboradas por Viveiros de Castro para reconocer dentro de estas interacciones las versiones de los interlocutores indígenas en los diversos escenarios a los cuales nos aproximemos.

El libro *Pacificando o branco: Cosmologias do contato no Norte-Amazônico* organizado por Bruce Albert y Alcida Rita Ramos, además de alinearse con las críticas de Viveiros de Castro a las tradicionales teorías del contacto, se caracteriza por estar fuertemente influenciado por el trabajo del antropólogo estadounidense Marshall Sahlins, quien desde la década de los ochenta comenzaría a interesarse por el estudio de la historia de la colonización en polinesia, específicamente sobre el contacto que se habría generado entre los exploradores y colonizadores europeos y los nativos de Hawái a partir del siglo XVIII. Para esto, Sahlins procuró alejarse de la versión oficial colonial apoyándose en mitos explicativos locales, relatos y etnografías históricas relacionadas con la colonización inglesa de Hawái, consolidada a partir de la llegada del Capitán James Cook a las Islas Sándwich en 1779. La interpretación y análisis teórico que Sahlins da a este episodio histórico se encuentra consignado en sus libros *Metáforas históricas e realidades míticas: Estrutura nos primórdios da história do reino das ilhas Sandwich* (2008 [1981]) e *Ilhas de história* (1990 [1985]), donde indaga por la forma cómo fue pensada la llegada de Cook partiendo de la perspectiva hawaiana.

---

<sup>5</sup> Para Roberto Cardoso de Oliveira (1996), el contacto entre indios Tukúna y blancos generaría la categoría social de *caboclo*, correspondiente al “índio integrado (a seu modo) na periferia da sociedade nacional” (p. 117), cargando sobre si una “consciência infeliz” (idem.) al no poseer cien por ciento una identidad ancestral ni una identidad nacional.

Según este autor, las primeras veces que James Cook y su tripulación arribaron a Hawái fueron muy bien recibidos, sin ningún tipo de arma y ofreciendo comida y regalos en abundancia. Sin embargo, en la tercera visita el Capitán Cook murió por manos de los propios hawaianos, acontecimiento descrito por la historiografía colonial como un asesinato que demostraba el rechazo por la presencia inglesa en la isla. Para Sahlins, desde el primer encuentro, James Cook habría sido inmediatamente relacionado con el dios Lono, correspondiente al “deus associado à reprodução humana e ao incremento natural que retorna anualmente às ilhas junto com as águas fertilizantes do inverno; ele também é o rei antigo em busca de sua noiva sagrada” (SAHLINS, 1990, p. 141), quien al llegar a la tierra de los hawaianos pasa por una serie de rituales, en su inicio de acogimiento y adoración, y posteriormente de sacrificio que representa la fertilidad de la naturaleza tomada por los seres humanos. Así, la muerte de Cook para Sahlins representaría “a metáfora histórica de uma realidade mítica” (SAHLINS, 1990, p. 141), y la materialización del concepto *Estrutura de conjuntura* (SAHLINS, 1990, p. 15) que hace relación a la “[...] maneira como as culturas reagem a um evento (um acontecimento culturalmente significativo) fazendo dialogar o contexto imediato com estruturas culturais anteriores [...]” (MORITZ, 2001, p. 129). De esta forma, los hawaianos hicieron uso de uno de sus mitos estructurales, como lo es la llegada del año nuevo y del dios Lono, para reinterpretar y reaccionar ante la presencia de los ingleses, y el capitán Cook como su principal figura. Con esta versión Sahlins desafía la historiografía existente hasta esa época sobre el contacto colonial y la visión occidental sobre el mismo, proporcionando una perspectiva a partir de los colonizados y no del colonizador, resaltando su posición activa dentro de la historia.

Vale la pena resaltar que la interpretación propuesta por Marshall Sahlins sobre la llegada del capitán Cook generó algunas críticas dentro del círculo académico, principalmente del antropólogo de Sri Lanka Gananath Obeyesekere que lo acusó de haber adoptado una postura eurocéntrica al mistificar a los hawaianos, desconsiderando las acciones pragmáticas que los llevaron a matar al Capitán Cook, como la propia defensa ante la violencia sufrida por la colonia inglesa. Sahlins respondió a estas críticas en su libro *Como pensam os “nativos”: Sobre o Capitão Cook, por exemplo* (2001 [1995]), donde deja claro que su intención es justamente partir de las versiones de los hawaianos sobre el

contacto con los ingleses para refutar las versiones coloniales, además de oponerse a una supuesta racionalidad universal que todos los grupos humanos deben poseer, y que sería la encargada de guiar las acciones que estos ejercen. Por el contrario, podrían ser otros los motivos y razonabilidades que habría llevado a los hawaianos a matar al capitán Cook, no apenas por legítima defensa como sería considerado por una inteligibilidad universal eurocéntrica.

Sobre el actual contexto, relacionado con los vínculos existentes entre poblaciones tradicionales y sistema mundial, en trabajos más recientes Sahlins resalta una vez más que es necesario partir de las lógicas nativas locales para comprender su incorporación a las lógicas económicas, políticas y sociales globales. Propuestas elaboradas por este autor dan solución a las tensiones entre estructura cultural y mudanza histórica, defendiendo que la estructura cultural no es estática (diferente de las consideraciones de antropólogos británicos clásicos) sino abierta a constante transformación dependiendo del contexto específico. Sobre este mismo punto, Marshall Sahlins (1993) crítica la pretensión que existe en el mundo académico de evidenciar y estudiar culturas consideradas como “auténticas”, las cuales en realidad procuran responder a las identidades creadas y replicadas a partir de la experiencia colonial. De esta forma, sería necesario desconstruir la catalogación de ciertas características culturales a identidades particulares, admitiendo la fluidez y diálogo de las mismas.

Este punto resulta de igual forma chocante para la antropología y su consolidación por las primeras generaciones donde: “In the name of ancestral practice, the people construct an essentialized culture: a supposedly unchanging inheritance, sheltered from the constestations of a true social existence” (SAHLINS, 1993, p. 6). Así, la antropología debe desconstruir aquel “otro” esencializado con características culturales específicas eternas e inmutables, para lograr comprender los tránsitos, apropiaciones y reapropiaciones de símbolos, objetos y particularidades generadas entre las diferentes culturas. Estas observaciones contribuirían para cambiar la forma de mirar hacia el indígena como sujeto desapropiado de agencia y de protagonismo en la historia, como fue considerado a partir del periodo colonial y la creación de identidades particulares. Adicionalmente, como ya señalaba Sahlins (1993) en su artículo *Goodbye to Tristes Tropes*, es necesario comprender

que existen diferentes vías por los cuales las sociedades tradicionales interpretan y responden al sistema político, social y económico vigente. Al ser nuestros interlocutores “sujetos vivos” (SEEGGER, 2015, p. 265) y no muertos, se encuentran en constante acción y mutabilidad, generando diversas respuestas internas y externas ante episodios generados fuera de sus sociedades.

Como ejemplo práctico de coyunturas externas que llegan a transformar estructuras internas podríamos pensar en el turismo y su aproximación a poblaciones indígenas, teniendo en cuenta las innúmeras divergencias que han sido generadas en la antropología donde, por un lado, las comunidades indígenas son consideradas como víctimas pasivas del capitalismo, devoradas y arrasadas por la actividad turística, y por otro, las poblaciones tradicionales son consideradas como agentes activos que se apropian de códigos del mundo occidental y los reinventan (FORTUNATO; SIQUEIRA, 2011). El turismo así aparecería como un nuevo “signo” (como son también los objetos, mitos, nombres, entre otros anteriormente citados) del exterior, en este caso específicamente del mundo blanco, a ser reapropiado y modificado de acuerdo con los intereses inmediatos de los indígenas. Sobre esto, algunas comunidades vieron en el turismo una fuente de renta que les permitiría reposicionarse a partir de su propia cultura en la sociedad capitalista en la cual están inseridas. Como mencionaria Rosana Da Silva (2007, p. 21): “Muitos grupos têm se posicionado conscientemente diante dessa realidade, acionando a cultura não só como marcador de identidade, mas também como mecanismo de retomada do controle da própria autonomia”. Lo anterior no significa que deban desconsiderarse los grandes impactos y repercusiones generadas por la actividad turística, y si denunciar lo que este tipo de “industria<sup>6</sup>” genera, como una aparente continuación de instrumento de colonialismo.

Esta situación fue presenciada en el trabajo de campo contemplado dentro del proyecto de maestría *O turismo em torno às Cataratas do Iguazu e sua relação com as comunidades Guarani da Tríplice Fronteira*, adherido al Programa de Pos graduación en Antropología de la Universidad Federal de Paraná. Sobre el contexto turístico al cual me he aproximado, las Cataratas del Iguazú, se encuentran en la triple frontera conformada por las ciudades de Ciudad del Este (Paraguay), Foz do Iguazu (Brasil) y Puerto Iguazú

---

<sup>6</sup> Denominada así por Margarita Barreto (2004) al retratar la producción y mercantilización de cultura, tornándola bien de consumo.



(Argentina). Esta región es caracterizada por poseer fuertes flujos económicos, de personas, objetos e imaginarios específicos, además por su relevancia turística a nivel internacional tanto por la presencia de las Cataratas del Iguazú como una de las Siete Maravillas del Mundo Natural, como por poseer otros atractivos turísticos naturales y culturales relevantes. Adicionalmente, dentro de la fuerte actividad turística desarrollada en la región son involucradas directa e indirectamente poblaciones indígenas Guaraní<sup>7</sup> que residen en este mismo territorio fronterizo. Es importante resaltar que las agrupaciones Guaraní en las tres ciudades mencionadas han disminuido drásticamente, desde el primer contacto con los ibéricos en el año de 1505 (MELIÀ, 2016, p. 9), pasando por la delimitación de las fronteras nacionales, la construcción de los Parques Nacionales que cercarían a las Cataratas del Iguazú, la extracción de yerba mate y madera, la construcción de la hidroeléctrica de Itaipu Binacional<sup>8</sup>, y hoy en día los conflictos de tenencia de tierra en los tres países. En la actualidad, esas comunidades viven en tierras semi-urbanizadas en litigio que no permiten la producción de alimentos para auto subsistencia. La forma de sobrevivir se da principalmente a partir de la remuneración recibida por la actividad turística y trabajos asalariados en las propias aldeas y ciudades.

Mi intención inicial en campo era limitarme a observar y reflexionar en torno a las interacciones establecidas entre turistas y poblaciones Guaraní, justamente inspirada en los trabajos desarrollados por Roberto Cardoso de Oliveira con los Tukuna, comentados brevemente en páginas anteriores. Sin embargo, fue a partir de diálogos con algunos Guaraní que logré percibir que resultaba más interesante identificar de qué forma y por cuáles motivos eran ellos mismos quienes se aproximaban al turismo. Esto era, además, notar que el turismo como actividad-signo del exterior era modificada de acuerdo con intereses, propósitos y demandas de los Guaraní. Así mismo, se tornó fundamental intentar

---

<sup>7</sup> Los Guaraní, pertenecientes al tronco lingüístico Tupi, son uno de los pueblos indígenas más numerosos de América, encontrándose actualmente en regiones de Argentina, Bolivia, Brasil y Paraguay, divididos entre los subgrupos Mbyá, Avá-Guaraní (también conocidos como Ñandeva o Chiripá, Ioseño, Kaiowá (también Pai-Tavytera, Aché, Gwarayú y Yuki, entre otros nombres menos usados (Melià, 2016).

<sup>8</sup> Definida a partir de la firma del Acta del Iguazú en 1966 que plasmo el acuerdo entre los gobiernos militares de Brasil y Paraguay, con el fin de aprovechar energéticamente los recursos hídricos del río Paraná, desde la región de Guairá hasta el río Iguazú. En 1973 esta acta fue reafirmada por el Tratado de Itaipu, que marcó el inicio de la construcción de la hidroeléctrica y la división de la energía entre los dos países. Al igual que las Cataratas del Iguazú, la hidroeléctrica de Itaipu se tornó relevante a nivel mundial por ser la que más genera energía en todo el mundo.

comprender que era a partir del turismo que los Guarani lograban establecer un dialogo con representantes de los Estados nacionales, sociedad civil, entes privados y organizaciones internacionales, con el fin de hacerse notar tras años de reiteradas tentativas por ocultar su presencia.

Si bien podríamos citar las repercusiones negativas que la actividad turística genera en los lugares donde se instala, en el caso específico de las poblaciones indígenas vale la pena resaltar la potencialidad que tienen para apropiarse de esta actividad, pacificarla (término usado por Bruce Albert y Alcida Rita Ramos descrito anteriormente) y transformarla según sus necesidades y demandas. Esto no sucede apenas en el caso de los Guarani, como he relatado brevemente, sino además con otras poblaciones indígenas como los Pataxó que se encuentran en el estado de Bahia (Brasil), región caracterizada por un fuerte flujo turístico. En el caso de esta población indígena, el antropólogo Sandro Campos Neves (2012) describe la práctica del turismo de los Pataxó como una apropiación indígena de los objetos de los blancos, considerando que “Nesse processo fazem passar as ‘coisas de fora’ pelo crivo de sua própria cultura e tradição, resultando disso que tais ‘coisas de fora’ tornem-se outras, embora aparentemente possam passar por mesmas” (p. 5). El autor afirma que, así superficialmente pueda parecer que el turismo practicado por poblaciones indígenas sea el mismo que el de los blancos, en realidad hay diferencias sutiles que generan resultados distintos en toda la red de actores que participan de este tipo de turismo, tanto a nivel interno de las propias poblaciones indígenas y sus manifestaciones culturales, como a nivel externo, a partir del contacto establecido con agencias de turismo, órganos nacionales e internacionales y visitantes.

En el caso del turismo internacional desarrollado en la triple frontera que vincula a los Guarani, ya no son apenas “los blancos” de la red turística que hablan y/o presentan a esta población apenas como un pasado plasmado en leyenda, o en actualidad caricaturizada como exótica y primitiva. Ahora son los propios Guarani de carne y hueso que hablan por sí mismos y que definen las características con las cuales quieren ser representados en la actividad turística, pensada como un posible camino para acceder a la arena política y dar visibilidad a sus reivindicaciones.

## CONSIDERACIONES FINALES

A partir de los autores trabajados anteriormente, desde los clásicos que estaban preocupados por el rápido desaparecimiento de las poblaciones nativas como objeto de estudio de la antropología, y así la imposibilidad de su registro, hasta los autores más recientes que discuten la antropología y su papel como perpetuadora de posiciones científicas y epistemológicas desiguales, resulta fundamental considerar ese pesimismo sentimental y sentido urgencia como perjudiciales para la práctica antropológica contemporánea. Si bien la etnografía se fundaría en estos sentimientos de desesperación por registrar todo lo que estaría presto a desaparecer en relación a su objeto de estudio, es preciso comprender que ahora el objeto de estudio de la antropología no es más un grupo “nativo” fijo, cerrado, aislado y estático, sino, como afirma Oscar Calavia, es elaborado conjuntamente en campo: “Agora, como sabemos, o objeto não está mais ali, deve ser cozinhado na hora a quatro mãos entre antropólogo e nativo, e de acordo com as normas culinárias do lugar e do momento” (2011, p. 590). Así, el objeto de estudio no estaría fuera de la antropología sino dentro de sus propias formulaciones y alcances, no correspondiendo más a la mera descripción de prácticas culturales y si a las acciones que son realizadas ante los encuentros dispares, o en el caso puntual de las poblaciones indígenas, la respuesta que estos dan para las invenciones e intervenciones del hombre blanco.

De otra forma, el contraste evidenciado entre autores clásicos y otros más contemporáneos nos permite de igual forma cuestionar sobre las posiciones de autoridad etnográfica, en la que inicialmente existiría un sujeto observador y un objeto observado. Sin embargo, la participación y crítica de las poblaciones indígenas hacia la antropología ha sido fundamental para reconstruir esta relación, donde “O trabalho de campo tradicional (à Malinowski) estaria em extinção, não porque as comunidades indígenas estejam desaparecendo, mas porque eles mesmos estão se tornando sujeitos da sua historia e críticos do trabalho dos antropólogos” (ALBERT, 2014, p. 129). Así, debemos aceptar que la etnografía y trabajo de campo clásico, y los sentimientos que suscita, no consiguen corresponder con las realidades que actualmente debemos enfrentar en campo, donde existen relaciones, apropiaciones y mudanzas constantes, nunca restringidas a identidades

perpetuas. A la hora de trabajar con comunidades indígenas es fundamental, como nos incita Oscar Calavia (2011), que como antropólogos paremos de prestar más atención a la narración que ve a los indígenas como pasivos, y pasemos a enfocarnos en como los pueblos adaptan y adoptan según sus propios intereses los acontecimientos surgidos a partir de la expansión del sistema mundial. Nuestro deber, por tanto, es cuestionar aquel sentimiento pesimista que aproxima aún más la antropología a los instrumentos del colonialismo por exaltar apenas la dominación establecida, negando la autonomía cultural de las poblaciones indígenas. No se trata de ignorar la violencia y agonía que estas vivenciaron, ni apenas denunciar la intervención e impactos negativos, sino, por el contrario, de cuestionar estos a partir de las acciones, resistencias y apropiaciones que fueron realizadas por los propios indígenas como sujetos de la historia.

## REFERÊNCIA

ALBERT, Bruce. Introdução. IN: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida Rita. **Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte-amazônico**. São Paulo: UNESP, 2002, p. 9-24.

\_\_\_\_\_. “Situação Etnográfica” e Movimentos Étnicos. Notas sobre o trabalho de campo pós-malinowskiano. **Campos - Revista de Antropologia Social**, Curitiba, v. 15, n. 1, p. 129 - 144, 2014.

BARAÑANO, Ascensión; GARCÍA, José; CATEDRA, Maria; DEVILLARD, Marie. **Diccionario de relaciones interculturales**. Diversidad y globalización 2007, Madrid: Editorial Computense S.A, 2007.

CALAVIA SÁEZ, Oscar. O lugar e o tempo do objeto etnográfico. **Etnográfica**, v. 15, n. 3, p. 589 - 602, 2011.

CLIFFORD, James. **A experiência etnográfica - antropologia e literatura no século XX**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1998. p. 17 -62.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Cultura com Aspas**. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

DA SILVA, Rosana. O turismo desenvolvido em territórios indígenas sob o ponto de vista antropológico. Universidade Federal do Rio de Janeiro. **Caderno Virtual de Turismo**. v. 7, n. 3, 2007, p. 17-25.

ERICKSON, Paul; MURPHY, Liam. **História da Teoria Antropológica**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

FORTUNATO, Rafael; SIQUEIRA, Lucas. Os significados do turismo comunitário indígena sob a perspectiva do desenvolvimento local: O caso da reserva de desenvolvimento sustentável do Tupe (AM). *Cultur, Revista de Cultura e Turismo*, n. 2, 2011, p. 85-100.

FRAZER, James G. O escopo da Antropologia Social. In: CASTRO, Celso (org.) **Evolucionismo cultural**. Rio de Janeiro: Zahar, 2005 [1908], p.101- 127.

GORDON, Cesar. **Economia Selvagem: ritual e mercadoria entre os índios Xikrin-Mêbengôkre**. São Paulo: Editora UNESP: ISA; Rio de Janeiro: NUTI, 2006. 459 p.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Argonautas del pacifico occidental**. Barcelona: Editorial Planeta-De Agostini, S.A, 1986.

MELIÀ, Bartomeu (Ed.). **Mapa Guaraní Continental 2016**. Argentina: ENDEPA e UNSA; Bolivia: APG, CIPCA, CERDET y ILC; Brasil: ATY GUASU, YVY RUPA, CIMI, CTI, ISA, FAIND, UNILA y FUNAI; Paraguai: CONAPI; Continental: CCNAGUA, 2016.

MORITZ, Lilia. Marshall Sahlins ou por uma antropologia estrutural e histórica. Universidade de São Paulo, **Cadernos de campo**, v. 9, n. 9, 2001, p. 125-133.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **O índio e o mundo dos brancos**. Campinas: Editora da UNICAMP, 1996.

SAHLINS, Marshall. **Ilhas de história**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor Ltda, 1990.

\_\_\_\_\_. Goodbye to Tristes Tropes: Ethnography in the context of modern world history. **The Journal of Modern History**, v. 65, n. 1, 1993, p. 1-25

\_\_\_\_\_. O ‘pessimismo sentimental’ e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção (parte I e II). Rio de Janeiro: **Mana**, v. 3, n. 1 e 2, 1997, p. 41-73 e p. 103-150.

\_\_\_\_\_. **Como pensam os nativos: sobre o Capitão Cook, por exemplo**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo EDUSP, 2001.

\_\_\_\_\_. **Metáforas históricas e realidades míticas: Estrutura nos primórdios da história do reino das ilhas Sandwich**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor Ltda, 2008.

SEEGER, Anthony. **Por que cantam os Kisedje: Uma antropologia musical de um povo amazônico**. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

TYLOR, Edward. A ciência da cultura. CASTRO, Celso (org.) **Evolucionismo cultural**. Rio de Janeiro: Zahar, 2005 [1871], p. 65-99.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O campo na selva, visto da praia. Rio de Janeiro: **Estudos históricos**, v. 5, n. 10, 1992, p. 170-190.

WAGNER, Roy. **A invenção da cultura**. São Paulo: Cosac Naify, 2010.