

Antropología acercando mundos



Gato en el puerto, 2002
Técnica: Acrílico sobre tela, 150 x 150 cm



Enseñar etnología indígena de Brasil en Uruguay

Oiara Bonilla

Post-doctoranda PPGAS/Museu Nacional
Universidad Federal de Rio de Janeiro

RESUMEN

Esta exposición nace de un curso de especialización dictado en el primer semestre 2009, conjuntamente con el Profesor Leonel Cabrera, en el Departamento de Antropología de la Facultad de Humanidades (UDELAR) para los alumnos de Maestría en Antropología de la Cuenca del Plata. El curso estuvo esencialmente focalizado en las relaciones entre los indios y la modernidad y sobre los estudios que buscan privilegiar el punto de vista nativo y la comprensión de los pueblos autóctonos sobre su situación actual y sus relaciones con el entorno no-indígena. Presentaremos aquí un resumen de las principales discusiones que se llevaron a cabo a lo largo del curso teniendo en cuenta que la reflexión sobre esos nuevos estudios puede servir de base para delinear nuevas pistas de trabajo para la etnología indígena en el Uruguay y, sobretodo, abre nuevos horizontes etnográficos para investigadores y alumnos orientales.

Hablar de poblaciones indígenas de las bajas tierras de América es tratar de determinar una realidad compleja y diversa. Nos focalizaremos aquí sobre los trabajos actuales acerca de poblaciones indígenas del Brasil. Más adecuado sería hablar entonces de indios **en** Brasil, ya que nuestra idea de frontera y de límite se sobrepuso históricamente a las concepciones nativas de espacio y movilidad (Viveiros de Castro 2002: 112-113). Hablar de los indios de Brasil, puede tener sentido si pensamos en sus relaciones con una idea de territorio nacional y de Estado que implica las políticas públicas y acciones privadas que afectan a esos pueblos y que los hace así, en cierta medida, “pertener” a una nación.

Palabras clave: indios, modernidad, etnología, Amazonia, *reverse anthropology*.

Introducción

Desde hace aproximadamente quince años se observa un aumento considerable de la producción etnográfica sobre las tierras bajas de América del Sur y más específicamente sobre las poblaciones indígenas en Brasil y en los países limítrofes. Dicho aumento se debe en gran parte a los avances teóricos alcanzados por la subdisciplina que se ha progresivamente liberado de los cuadros históricos que la influenciaban hasta el final de los años setenta. Estos avances tuvieron efectos en un primer momento en los análisis de temas clásicos tales como el parentesco y la organización social. Permitieron así que una nueva generación de etnógrafos emergiera y forjara instrumentos propios para abordar la realidad indígena actual, generando así una redefinición del campo teórico y temático de la antropología amerindia de las tierras bajas americanas.

Centrándose en los conceptos y en los discursos de los nativos sobre ellos mismos y sobre los Otros, la producción etnográfica reciente empezó a tratar cuestiones que hasta hace algunos años permanecían al margen de los análisis clásicos, siendo relegados a los dominios de la historia o de la sociología. Los estudios sobre el cuerpo, la persona, la guerra, el chamanismo y la organización social alimentaron los debates y los análisis actuales sobre situaciones contemporáneas que podemos definir, para simplificar al extremo, como relaciones entre los indios y la modernidad.¹

Diversidad y crecimiento

Si bien la población brasileña (y mundial) está muy movilizada por la preservación de la Amazonía, los cambios climáticos, las emisiones de gas carbono y el reciclaje, pocos son los que conocen la diversidad humana y la situación real de las poblaciones indígenas (y no-indígenas) que ahí viven y que también habitan todo el resto del país (hay población indígena en todos los estados de la Federación)².

Tampoco se sabe que esa población está, desde los años ochenta, en franca recuperación demográfica. En 1980, se contaban aproximadamente 180 a 200 000 personas; en 1995, unas 350.000 personas y en el 2006, eran 600.000 indígenas en Brasil, de los cuales 150.000 viviendo en ciudades (<http://pib.socioambiental.org/pt>)³. Se puede decir hoy en día que los últimos veinte años han sido de importante crecimiento demográfico

1. Es importante decir que hasta entonces, la temática del cambio social y de la relación con la modernidad era objeto de estudio casi exclusivo de la escuela conocida como de los estudios sobre la “fricción interétnica”, o la “etnología del contacto”, de autores renombrados como Darcy Ribeiro (1970), Roberto Cardoso de Oliveira (1964; 1967), o João Pacheco de Oliveira (1988; 1998), entre otros. Para resumir, una vez más de forma reduccionista, estos trabajos centran su mirada en el impacto de la sociedad nacional sobre las sociedades indígenas, diluyendo muchas veces la etnografía en la sociología política. Al contrario de estos, la “etnología indígena” actual propone privilegiar el punto de vista indígena sobre el cambio social, tratar de comprender como los indios “representan sus Otros”, el cambio social y sus mundos vividos (Viveiros de Castro 2002: 155). En este caso, el riesgo es el de sobre interpretar o malinterpretar la etnografía. Las diferencias entre esas dos escuelas, siguen siendo objeto de debate en Brasil y no se pueden resumir correctamente en pocas líneas (para un punto de vista argumentado sobre el tema, ver Viveiros de Castro 2002).

2. Vale la pena mencionar a la diversidad lingüística del Brasil indígena en el cual se cuentan hoy 215 etnias (o grupos, o sociedades) distintas, hablantes de unas 180 lenguas y viviendo en 587 tierras demarcadas o reconocidas. La desigualdad de números se explica porque algunos grupos ya no hablan su idioma. (Franchetto 2000: 84).

3. Los números también han ido aumentando en la medida que los indicadores utilizados fueron mejorando. En los años ochenta aún se dependía casi que exclusivamente de las estadísticas nacionales que aún eran rudimentarias para la contabilización de la diversidad en el país. Hoy en día, la FUNAI (Fundación Nacional del Índio), órgano federal que trata de asuntos indígenas, la FUNASA (órgano que depende del Ministerio de Salud) y diversas ONGs, como el ISA (Instituto Socioambiental) y la OPAN (Operación Amazonia Nativa) disponen de técnicas más fiables y presentan informes demográficos regulares y detallados sobre poblaciones indígenas.

para la población indígena brasileña. Ese aumento se debe en gran parte a las mejoras generales de las condiciones de vida de que se han beneficiado a partir del momento de la demarcación legal de sus tierras. La garantía de la tierra, afirmada y exigida en la Constitución nacional del 1988, ha brindado a los pueblos indígenas la estabilidad necesaria para su reorganización social, su reproducción sociocultural y, en muchos casos su organización política y la búsqueda por su autodeterminación.



Enfermera Paumari en Lábrea, con niño Deni en brazos⁴ (Agosto 2009). Foto: Oiara Bonilla

También ha posibilitado el acceso a los servicios públicos esenciales de la salud y de la educación. La garantía de la tierra proporcionó la estabilidad indispensable para vivir: la relativa tranquilidad para poder organizarse políticamente y exigir sus derechos, para poder desarrollar sus actividades económicas, volver a realizar rituales, iniciaciones, construir nuevas aldeas, etc. Es evidente que la mayoría de los problemas de los cuales padecen las poblaciones indígenas hoy en día están lejos de estar resueltas, sin hablar de las nuevas cuestiones con las cuales tiene que enfrentarse, principalmente relacionadas al atractivo que sus tierras ejerce sobre grandes intereses económicos. El acceso a la asistencia del estado, que se limita básicamente a la salud (a través de la acción de la FUNASA) y a la educación (que depende hoy en día directamente de las municipalidades en las cuales se encuentra cada tierra indígena demarcada), ya se tenía en una cierta medida y en algunos casos, pero cada grupo lo tiene hoy de forma legal, reconocida y relativamente asegurada.⁵

Cuando una tierra indígena está demarcada, no significa que pertenezca a tal o cual grupo indígena. La Constitución brasileña establece muy claramente que las tierras indígenas son propiedad de la Unión (es decir de la Federación Brasileña) y que los pueblos que la ocupan tradicionalmente tienen el derecho de usufructo.

A pesar del avance proporcionado por esas demarcaciones, no son garantía suficiente para la supervivencia de muchos de esos pueblos, sobretodo cuando la tierra indígena es demasiado chica (como en muchos casos del Sur y del nordeste del país), cuando sus riquezas ya fueron parcial o completamente depredadas, o cuando esas tierras poseen riquezas preciadas por la industria agroalimentaria y ganadera, pesquera, mineral, petrolífera, nacional o internacional, en un contexto de crisis, o que está situada en una zona donde se pretende desarrollar grandes proyectos hidroeléctricos y carreteros, proyectos incentivados actualmente de forma oficial por la política ultra-desarrollista del gobierno Lula⁶.

4. Los Paumari y los Deni (grupos hablantes de lenguas de la familia aruá) viven en tierras indígenas demarcadas, situadas en la región del mediano curso del Río Purus, en el Estado de Amazonas (Brasil).

5. No me detengo aquí sobre los numerosos problemas del sistema de salud indígena o de los distintos tratamientos brindados a la educación diferenciada por los Municipios brasileños, cuestiones que en sí podrían ser objeto de un estudio aparte.

6. Por ejemplo, los controvertidos complejos hidroeléctricos de Belomonte, en el Río Xingú (Pará), o de Santo Antonio en el Río Madeira (Rondônia); la carretera BR 319 que junta Porto Velho (capital del Estado de Rondônia) a Manaus (capital del Estado de Amazonas) y renueva esperanzas y problemas de fracasados proyectos anteriores como el de la Transamazónica.

Más allá del modelo clásico

En los años setenta, los etnólogos de las tierras bajas de América del Sur (no exclusivamente de Brasil) propusieron una reevaluación de los conceptos que hasta entonces se utilizaban para tratar de describir y entender las realidades indígenas del sub continente⁷. El planteo tuvo como punto de partida la cuestión del parentesco. Hasta entonces los especialistas utilizaban conceptos casi que exclusivamente africanistas para describir sociedades amerindias. A partir de una serie de estudios sobre pueblos del Brasil Central, se propusieron otros parámetros para entender los sistemas sociológicos de esos pueblos⁸.

Según la clasificación de Viveiros de Castro en un artículo de síntesis del año 1996 (2002:319-344), se dibujaron en el horizonte de la subdisciplina tres grandes corrientes que cohabitan y dialogan hoy día. La escuela de la “economía política del control”, representada por autores como Terence Turner o el británico Peter Rivière, influenciados por el estructural-funcionalismo británico, se basa en la distinción fundamental entre el dominio jurídico-político de la sociedad y el dominio de lo doméstico. Los etnólogos que trabajaron en el Brasil Central conservaron la idea de Fortès según la cual las instituciones funcionan como mediadoras entre el dominio público y el doméstico. Turner propone la idea de que hay un control de la uxori-localidad, de las mujeres sobre los jóvenes hombres. Mientras Rivière, para las Guyanas, generaliza el modelo proponiendo la idea según la cual la escasez en las bajas tierras es una escasez de personas y que así se generaría una economía política de personas basada en la distribución y en el control de las mujeres.

66 Ya la “economía moral de la intimidad” caracteriza a los trabajos de Overing y de sus alumnos. Fuertemente influenciados por la crítica feminista a la oposición doméstico/público, desarrollaron interesantes trabajos sobre la filosofía social y la práctica cotidiana de la sociabilidad en Amazonía focalizando la complementariedad de los géneros, la intimidad, la fenomenológica del deseo (2002:334-35). En sentido opuesto a la economía política del control, aquí se insiste en las relaciones internas al grupo, la producción (en detrimento del intercambio), la moral de la consanguinidad y se critica la noción de sociedad a veces a precio de reducir lo social a lo doméstico.

Finalmente, la “economía simbólica de la alteridad”, de inspiración estructuralista, empezó produciendo análisis de sistemas multi-comunitarios complejos, como los Yanomami (Albert 1985), los Jíbaro (Descola 1982; Taylor 1993), y otros grupos hasta entonces poco o no conocidos, como los Krahó (Carneiro da Cunha 1978), los Araweté (Viveiros de Castro 1986), los Txikao (Menget 1985), los Matis (Erikson 1986), los Wari’ (Vilaça 1992), entre otros. Estos autores privilegian la distinción importante entre las redes de endogamia local y las estructuras político-rituales de articulación interlocal, interesándose principalmente en las interrelaciones entre las sociologías y las cosmologías nativas, explorando las categorías de afinidad como valor central y principio básico de los regímenes sociopolíticos amazónicos (2002: 335-36). Los conceptos-clave según esa óptica son los de afinidad y predación, esta última siendo comprendida como el modo de relación por excelencia para los pueblos en las bajas tierras suramericanas (Viveiros de Castro 2002: 166).

7. Ver Joanna Overing Kaplan (1977).

8. David Maybury-Lewis, propone el concepto de la uxori-localidad como principio explicativo (sustituyendo la descendencia) para entender el parentesco *gê* (1979). Rivière (1969) e Overing Kaplan (1975) rediscuten las cuestiones de la alianza simétrica, de la endogamia local y del parentesco cognático a luz de la etnografía indígena de la región de las Guyanas (Viveiros de Castro 2002: 332).

Perspectivismo y transformaciones

Más recientemente, dos autores de esa corriente desarrollaron propuestas teóricas que han sido objeto de discusiones y debates en la antropología. Por un lado, Philippe Descola proponiendo su tipología de los modos de percepción del mundo (2006), por otro, Eduardo Viveiros de Castro describe el perspectivismo, o multinaturalismo (2002). Este último siendo el concepto fundamental que subyace en gran parte de los trabajos actuales sobre los indios y la modernidad.

El perspectivismo amerindio (o multinaturalismo) fue descrito por primera vez por Tânia Lima y Eduardo Viveiros de Castro en dos artículos fundadores publicados en la Revista *Mana* en 1996. Se trata de la “concepción, común a muchos pueblos del continente, según la cual el mundo está habitado por diferentes especies de sujetos o personas, humanas y no-humanas, que lo consideran de puntos de vista distintos.” (Viveiros de Castro 2002: 347).

La cuestión del perspectivismo y sus desdoblamientos es el concepto fundamental que subyace a gran parte de los trabajos actuales sobre la región. La idea según la cual, los amerindios perciben a su entorno como potencialmente humano, es decir capaz de percibir el mundo a partir de un punto de vista humano introduce complejidad a la idea relativista corriente en la disciplina antropológica, y no puede ser reducida a ella.

“*Los animales son gente y se ven como personas*”. Así, la condición original común a los humanos y a los animales no es la animalidad si no la humanidad, como así lo expresan las mitologías del continente. Ese hecho está casi siempre asociado a la idea de que cada especie posee una forma manifiesta que sería como una ropa que esconde la forma interna humana (2002: 355; 351). La noción de ropa y de cambio de ropa es la base del concepto amerindio de metamorfosis y se encuentra en los fundamentos de la relacionalidad indígena y del chamanismo (muertos, espíritus y chamanes son los que tienen capacidades transformacionales fuera de lo común). Si la humanidad es lo común a todos los seres, son los cuerpos que introducen diferenciación en el mundo. A partir del perspectivismo y de la idea de “punto de vista”, Viveiros de Castro y otros autores desarrollaron una teoría amerindia de la transformación, permitiendo así que se empezara a pensar la alteridad y el cambio del punto de vista del observado.

Partiendo de la afirmación hecha por los Wari’ de Rondônia según la cual ellos estarían deviniendo blancos, Aparecida Vilaça, en un artículo de 1999 (2000), propone una lectura de ese cambio cultural, tal como es percibido por los nativos, y buscar entender el significado y las consecuencias de tal afirmación. Recordando la función transformacional del cuerpo en esas sociedades, Vilaça propone una fisiología del contacto en la cual se pueda considerar la transformación cultural como la experiencia de una nueva metamorfosis corporal (que implica la adopción de nuevos hábitos, nuevas costumbres, la ingestión de nuevos alimentos y la convivencia con los blancos), como la adopción de un nuevo punto de vista sobre el mundo (2000: 66; 69).

Antropología indígena del mundo actual

A lo largo del curso pudimos leer y discutir algunos trabajos más recientes sobre temas como las representaciones indígenas la de la política, concepción de cambio cultural, las relaciones con el dinero y el mercado, y tuvimos que dejar de lado, por motivos de tiempo, algunas cuestiones también interesantes como las de la conversión religiosa, las relaciones con las políticas públicas, y con la urbanidad.



Joven Paumari filmando ritual (Aldea Bakavadi, noviembre 2009). Foto: Oiara Bonilla/OPAN-Projeto Aldeias.

En un texto originalmente publicado en francés en 1993 y republicado en portugués en el año 2000 en una compilación consagrada a las cosmologías del contacto (Albert & Ramos 2000), Bruce Albert muestra a través del caso del líder Davi Yanomami, cómo emergió el discurso político indígena Yanomami. Este aparece fundamentado en dos bases simbólicas: la de la auto-objetivación a través de las categorías 'blancas' de etnicidad y, en paralelo, a través de una reelaboración cosmología de los

hechos y efectos del contacto (Albert 2000: 242). Describiendo el proceso del contacto del grupo y la trayectoria personal del chamán Davi, Albert demuestra cómo finalmente tal discurso adquiere progresivamente propiedades de deconstrucción cultural, transformando-se en una crítica chamánica de la economía política de la naturaleza y del ecologismo post-moderno, configurando una verdadera *reverse anthropology*, tal como la propuso Roy Wagner (1981) (Albert 2000: 243).

Manuela Carneiro da Cunha, a través del análisis de la trayectoria del chamán Crispim, un Yaminaua del alto río Bagé (Acre), aborda el tema de la transformación a través del prisma de la traducción (Carneiro da Cunha 1998). Partiendo de la constatación de que el chamanismo suele florecer en situaciones de dominación colonial o de captura de los grupos en un sistema mundial, Carneiro da Cunha propone una lectura fractal del chamanismo amazónico como tentativa de totalización de puntos de vista singulares (1998: 11). Los chamanes, a partir de sus viajes alucinógenos y sus experiencias afuera del grupo, son los traductores de mundo, los especialistas en ocupar distintos puntos de vista para tratar de construir y dar sentido a los cambios y a la historia (1998: 17-18).

En otro texto de la compilación de Albert y Ramos, Lúcia Van Velthem describe cómo los bienes de los blancos no siempre son aceptados con pasividad y fascinación. Los objetos manufacturados son soporte para la elaboración de nuevos sentidos que se manifiestan en diversos contextos y sobretudo a través de reconstrucciones simbólicas que apuntan a la reafirmación identitaria (Van Velthem 2000: 61-84).

En 2006, la publicación del libro de Aparecida Vilaça sobre los primeros contactos entre los indios Wari' y los blancos es la primera tentativa de largo alcance de la etnología indígena brasileña⁹ de comprender esos procesos de significación indígena de las relaciones con los blancos y con la sociedad nacional. Probando así que el abordaje estructuralista del cambio y de los procesos históricos es posible y muy productivo.

Una serie de publicaciones del *Núcleo Transformações Indígenas* (NuTI), formado por un grupo de investigadores y estudiantes del Museu Nacional y de la Universidad Federal de Santa Catarina, divulgan esos enfoques más novedosos en la etnología de la región. El trabajo de Gordon sobre el consumismo xikrin es un aporte fundamental para la comprensión de la relación entre sociedades indígenas y economía de mercado. Basándose en una detallada etnografía del carácter inflacionario del consumo entre los indios Xikrin (Pará) demuestra que el deseo indígena por los bienes manufacturados

9. El primer trabajo etnográfico de largo alcance en la región sobre el tema de las transformaciones, de la historia y del cambio cultural fue realizado por Peter Gow, sobre los Piro de la Amazonía peruana (Gow 1991).

no es tan ajeno a sus lógicas tradicionales y tiene una relación directa con la sociología y el sistema ritual tradicional del grupo (Gordon 2006).

Otra notable etnografía es la de Cristiane Lasmar que se dedica al estudio de las relaciones de género y sus transformaciones en el ámbito de una ciudad amazónica situada en una región multi-cultural (Tukano y Arawak), São Gabriel da Cacheira en el noroeste del Estado de Amazonas (2005). Explora entonces las relaciones interétnicas entre indios y no-indios y el desplazamiento de los indios hacia la ciudad, privilegiando el punto de vista femenino e indígena sobre ese movimiento. Otro trabajo, publicado en la misma colección, y dedicado a la cuestión indígena urbana actual, es el libro de Andrello sobre la ciudad de Iauareté (2006), también en el noroeste amazónico.

Finalmente, me parece importante hacer mención de los nuevos trabajos consagrados a la conversión religiosa de los pueblos indígenas de las tierras bajas de América. La conversión al cristianismo y más específicamente al protestantismo evangélico se ha transformado en una cuestión recurrente, ver general, en todos los grupos indígenas hoy en día. Algunas etnografías que buscan entender la lógica indígena de la conversión ya han sido publicadas, como las dos obras organizadas por Robin Wright (1999), y más recientemente el libro de Artionka Capiberibe sobre el protestantismo Palikur del noreste amazónico, en el Estado de Amapá (2007), y el libro organizado por Aparecida Vilaça y Robin Wright sobre el cristianismo indígena (2009).

Conclusión

La idea de alcanzar una *reverse anthropology* y una antropología simétrica tal como lo propusieron respectivamente Roy Wagner (1981) y Bruno Latour, está en el centro de la propuesta teórica de estos nuevos trabajos, que buscan por un lado conservar la práctica y el método clásicos de la disciplina antropológica a través de la realización de trabajos de campo largos, del aprendizaje de las lenguas indígenas, y del ejercicio comparativo pero liberando-se del yugo de los dualismos salvaje/civilizado; tradición/aculturación; naturaleza/cultura. Y, por otro lado, focalizan su mirada en el pensamiento indígena, para hacer emerger conceptos indígenas no solamente para conferirles visibilidad pero también para que puedan enriquecer y afectar nuestros propios conceptos antropológicos, políticos y filosóficos.¹⁰

Esta corta presentación pretende mostrar que es posible estudiar el cambio y la actualidad en sociedades tradicionales, y que los horizontes etnográficos en la región suramericana siguen siendo vastos y variados (más aún de lo que puede parecer aquí, donde hablé exclusivamente de Brasil) y no tan distantes cuanto pueden parecer al estudiante y al joven investigador uruguayo. Estimular el trabajo de campo y el descentramiento de la mirada antropológica nacional hacia otros horizontes etnográficos me parece una tarea urgente y saludable.

Bibliografía

- ALBERT, Bruce & RAMOS, Alcida. 2000. *Pacificando o Branco. Cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. São Paulo: Editora da Unesp.
- ALBERT, Bruce. 2000. O ouro canibal e a queda do céu. Uma crítica xamânica da economia política da natureza (Yanomami). In: B. Albert & A. Ramos (org.). *Pacificando o Branco. Cosmologias do contato no Norte Amazônico*. São Paulo: Unesp: 239-276.

10. Esta idea está desarrollada en un libro muy reciente de Viveiros de Castro (2009).

- ANDRELLO, Geraldo. 2006. *Cidade do índio. Transformações e cotidiano em Iauaretê*. São Paulo: Editora UNESP, ISA; Rio de Janeiro: NUTI.
- CAPIBERIBE, Artionka. 2007. *Batismo de Fogo. Os Palikur e o Cristianismo*. São Paulo: Annablume, Fapesp; Rio de Janeiro: NUTI.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. 1964. O índio e o mundo dos brancos. São Paulo: Pioneira.
- _____. 1967. Áreas de fricção interétnica na Amazônia. In/ Lent, H. (org.). *Atas do Simpósio sobre a Biota Amazônica (vol 2: Antropologia)*. Rio de Janeiro: Conselho Nacional de Pesquisa: 187-193.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. 1978. Os mortos e os outros: uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios Krahó. São Paulo: Hucitec.
- _____. 1998. Pontos de vista sobre a floresta amazônica: xamanismo e tradução. *Mana*, 4 (1): 7-22.
- DESCOLA, Philippe. 2006. *Par-delà nature et culture*. Paris: Gallimard.
- FRANCHETTO, Bruna. 2000. “O que se sabe sobre as línguas indígenas no Brasil”. In: Ricardo, C.A. (org.). *Povos Indígenas no Brasil 1995/2000*. São Paulo: Instituto Socioambiental: 84-88.
- GORDON, Cesar. 2006. *Economia selvagem. Ritual e mercadoria entre os índios Xikrin-Mebêngôkre*. São Paulo: Editora UNESP, ISA; Rio de Janeiro: NUTI.
- GOW, Peter. 1991. *Of Mixed Blood: kinship and history in Western Amazônia*. Oxford: Clarendon.
- LASMAR, Cristiane. 2005. *De volta ao Lago de Leite. Gênero e transformação no Alto Rio Negro*. São Paulo: Editora UNESP, ISA; Rio de Janeiro: NUTI.
- MAYBURY-LEWIS, David. (org.). 1979. *Dialectical societies: The Gê and Bororo of Central Brazil*. Cambridge, MS: Harvard University Press.
- OLIVEIRA Fº, João P. De. 1988. “O nosso governo”: Os Ticuna e o regime tutelar. São Paulo: Marco Zero/CNPq.
- _____. 1998. Uma etnologia dos índios misturados? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. *Mana*, 4 (1): 47-77.
- OVERING KAPLAN, Joanna (org.) 1977. Social time and social space in lowland South American societies. In: *Actes du XLII Congrès International des Américanistes*, II: 7-394. Paris: Société des Américanistes.
- RIBEIRO, Darcy. 1970. *Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- VILACA, Aparecida. 2000. O que significa tornar-se Outro? Xamanismo e contato interétnico na Amazônia. *Revista Brasileira de Ciências Sociais* 15(44):56-72.
- _____. 2006. *Quem somos nós? Os Wari’ encontram os Brancos*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ.
- VILAÇA, A. & WRIGHT, R. (eds.). 2009. *Native Christians. Modes and Effects of Christianity among Indigenous Peoples of the Americas*. Surrey, Burlington: Ashgate Publishing.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2000. Etnologia brasileira. In : Miceli, S. (org.). *O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)*. São Paulo : Editora Sumaré/Anpocs ; Brasília DF : CAPES : 110-223.
- _____. 2002. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac & Naify.
- _____. 2009. *Métaphysiques cannibales*. Paris: Presses Universitaires de France.
- WAGNER, Roy. 1981. *The Invention of Culture*. Chicago: The University of Chicago Press.
- WRIGHT, Robin. 1999. *Transformando os Deuses: Os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil*. Campinas: Editora da Unicamp.
- _____. 2004. *Transformando os Deuses vol. II. Igrejas Evangélicas, Pentecostais e Neo-Pentecostais entre os Povos Indígenas no Brasil*. Campinas: Editora da Unicamp.