

**MEDIO SIGLO DE INVESTIGACIONES DE CAMPO:  
REFLEXIÓN AUTOBIOGRÁFICA SOBRE LAS  
CONTRIBUCIONES DE LA PERSPECTIVA DE GÉNERO**

---

ESTHER JEAN LANGDON \*

Universidad Federal de Santa Catarina · Brasil

\*estherjeanbr@yahoo.com.br

Artículo de reflexión recibido: 25 de enero del 2013 · aprobado: 23 de marzo del 2013

## RESUMEN

Este artículo narra una carrera de investigaciones que inició en los años sesenta, en cuatro países de América Latina. Además de recordar las dificultades y las barreras que enfrentó una antropóloga en la época anterior al movimiento feminista contemporáneo, tiene como objetivo hacer un balance subjetivo de investigaciones, temas y paradigmas metodológicos y analíticos de las transformaciones del campo en antropología. Al final, se evalúa el modelo perspectivista propuesto por Eduardo Viveiros y se señalan sus limitaciones al enfatizar las actividades masculinas y las metáforas de canibalismo, depredación y violencia en su ontología. La aplicación de este modelo en la etnología de las tierras bajas, en muchas investigaciones, tiende a ignorar la perspectiva de género, la diversidad y especificidad cultural de los grupos y la posibilidad de agencia de los actores en favor de una interpretación general y ahistórica.

**Palabras clave:** antropologías, perspectiva de género, perspectivismo, teoría antropológica.

## HALF A CENTURY OF FIELD RESEARCH: AN AUTOBIOGRAPHICAL REFLECTION ON THE CONTRIBUTIONS OF THE GENDER PERSPECTIVE

### ABSTRACT

The article describes a career in research that began in the 1960s in four countries of Latin America. In addition to recalling the difficulties and obstacles faced by a woman anthropologist in the period before the contemporary feminist movement, the objective is to make a subjective assessment of the research studies, topics, and methodological and analytical paradigms that have characterized transformations in the field of anthropology. Finally, the paper evaluates the perspectivist model proposed by Eduardo Viveiros, pointing out its limitations that derive from the emphasis his ontology places on masculine activities and metaphors of cannibalism, depredation, and violence. The application of this model to the ethnology of lowlands in many research projects tends to sacrifice the gender perspective, the diversity and cultural specificity of groups, and the possibility of individual agency in favor of a general and ahistorical interpretation.

**Keywords:** *anthropologies, gender perspective, perspectivism, anthropological theory.*

## MEIO SÉCULO DE PESQUISAS DE CAMPO: REFLEXÃO AUTOBIOGRÁFICA SOBRE AS CONTRIBUIÇÕES DA PERSPECTIVA DE GÊNERO

### RESUMO

Este artigo narra uma carreira de pesquisa que iniciou nos anos sessenta, em quatro países da América Latina. Além de recordar as dificuldades e as barreiras que enfrentou uma antropóloga na época anterior ao movimento feminista contemporâneo, tem como objetivo fazer um balanço subjetivo de pesquisas, temas e paradigmas metodológicos e analíticos das transformações do campo em antropologia. Ao final, avalia-se o modelo perspectivista proposto por Eduardo Viveiros e apontam suas limitações ao enfatizar as atividades masculinas e as metáforas de canibalismo, depredação e violência em sua ontologia. A aplicação desse modelo na etnologia das terras baixas em muitas pesquisas tende a ignorar a perspectiva de gênero, a diversidade e especificidade cultural dos grupos e a possibilidade de agência dos atores em favor de uma interpretação geral e ahistórica.

**Palavras-chave:** *antropologia, perspectiva de gênero, perspectivismo, teoria antropológica.*

**N**o nací en Colombia ni soy una mujer latinoamericana, pero mis años de investigaciones entre los indígenas siona del bajo Putumayo desde la década de 1970 crearon en mí una conexión profunda con este país. Mi primer trabajo de campo en Colombia fue entre 1970 y 1974, y esta experiencia marcó mi vida para siempre. Al regresar a Estados Unidos, no logré identificarme con la perspectiva de mi país natal. Ciertamente mi tiempo en Colombia motivó mi transferencia permanente al Brasil en 1983, país donde mis contribuciones al desarrollo del campo de la antropología de la salud y de la salud indígena son más conocidas (Langdon y Foller 2012).

Pero como mis amigos brasileños dicen, “nací en el país equivocado”, y considero que mi perspectiva viene de una antropología de la periferia, no solo por ser una antropología considerada parte del “sur”, sino también por ser una antropología en la que el hecho de ser mujer atraviesa mis investigaciones y el análisis. A pesar de que no tengo afiliación directa con la teoría feminista, intento aquí evaluar la contribución del enfoque de género como una perspectiva diferenciada para la creación de una antropología plural. La cuestión de género influyó mis trabajos y pretendo hacer un breve resumen sobre el impacto de esta perspectiva en mi experiencia subjetiva y en mi producción académica. También pretendo concluir con algunas observaciones sobre la etnología amazónica contemporánea, las metáforas claves del paradigma del perspectivismo y las limitaciones de su hegemonía, en términos de una antropología plural en la etnología brasileña relacionada con poblaciones indígenas.

Un marco analítico importante en la antropología contemporánea es el reconocimiento de la diversidad de perspectivas, conocimientos y epistemologías. El discurso actual sobre las antropologías mundiales, en el cual los colombianos se destacan, evidencia antropologías en lo plural, en las que se reconoce que no hay una ciencia universal y que los estilos y valores culturales influyen las antropologías nacionales. Cuando me radiqué en Brasil, treinta años atrás, tuve la experiencia de abordar una perspectiva diferente a la de mi formación norteamericana. Sin embargo, quiero argumentar aquí que fue la perspectiva de género, que alcanzó importancia en los años setenta, la que hizo la primera contribución para ampliar mi perspectiva de las investigaciones realizadas en cinco países durante 45 años.

## FORMACIÓN

Nací en Colorado, un estado donde la influencia de la cultura hispana es evidente porque originalmente era territorio mexicano. Mi familia fue pionera en esta región del oeste, habiendo llegado allí durante la fiebre del oro en las Montañas Rocosas. Mi bisabuelo huyó de su familia, cuando adolescente, para vivir con los indígenas sioux y después se convirtió en artista. Se dedicó a crear pinturas que retrataron la vida indígena y los impactos del “destino manifiesto” (*manifest destiny*) que impulsó la conquista del oeste de los Estados Unidos. Fui criada entre sus pinturas y las historias narradas por mi abuela sobre él y la colonización de Colorado, en la que las mujeres de la frontera aparecían constantemente. El ambiente hispano de mi estado natal y la historia de vida de mi bisabuelo influenciaron mi gran interés en la diversidad humana y el amor por América Latina. A los 15 años yo ya estaba fascinada con las civilizaciones aztecas, incas y mayas y soñaba con aventurarme por el río Amazonas para aprender con los indígenas.

Mi primera experiencia fuera de los Estados Unidos ocurrió mientras cursaba el tercer año en una pequeña universidad en Minnesota. Participé de un programa de estudios independientes durante un año (1964-1965) con el Tropical Science Center en Costa Rica, realizando investigaciones sobre la reforma agraria (Downing y Matteson 1965). Esta experiencia fue clave para tomar la decisión de continuar en la antropología, lo que me llevó a realizar la maestría en la Universidad de Washington (Seattle), una universidad con pocos profesores interesados en América Latina. Mientras estuve en el Departamento de Antropología de esa universidad, tuve la oportunidad de conocer solamente una colombiana, Emily Vargas-Barón. Por mi parte, acabé realizando mi tesis de maestría sobre políticas públicas en Tanzania (Langdon 1968). El profesor que más me influenció durante la maestría fue Melville Jacobs, lingüista y alumno de Boas, quien me motivó para continuar en mi carrera como antropóloga y también en el estudio de literatura oral.

Sin embargo, durante mi primer año de la maestría, conduje investigaciones de campo con mi esposo, entre los obreros migrantes chicanos en el oeste del estado de Washington (Langdon y Langdon 1968a). Esta experiencia reafirmó mi pasión por las culturas hispanas y me motivó a trasladarme a la Universidad de Tulane en 1968 para realizar el doctorado. Entre la maestría y mi entrada en el curso del doctorado, mi esposo

y yo pasamos dos meses en México investigando sobre trabajadores migrantes en un pueblo en Tlaxcala (Langdon y Langdon 1968b).

La Universidad de Tulane tenía una tradición de estudios en América Latina, particularmente en Mesoamérica. Para mi suerte, también había un convenio entre Tulane y la Universidad del Valle en Cali, a través del Centro Internacional de Investigaciones Médicas (ICMR). A pesar de concentrarse en el campo médico, el ICMR también financiaba investigaciones sociales, por lo cual viajé a Colombia en 1970 para realizar un estudio etnográfico en el campo emergente de la “antropología médica”.

#### ANTROPOLOGÍA EN LA DÉCADA DE 1960

Mi formación como antropóloga tuvo lugar en un tiempo anterior al que las feministas de la época de posguerra replantearan, en la década de 1970, la perspectiva de género que ha impactado las teorías antropológicas desde entonces. Como alumna universitaria en los años sesenta, encontré un ambiente en que el *ethos* era bastante masculino en el sentido de los valores, la ética y la estética. Frecuentemente mis profesores me alertaron de que el mundo no estaba todavía preparado para mujeres profesionales; que tendría grandes dificultades combinando la carrera con una familia; que los hombres no estaban preparados para casarse con mujeres iguales en capacidad y educación. En tres ocasiones en que mi marido y yo solicitamos entrar a programas de estudios o investigaciones, las cartas que otorgaban la beca a mi esposo explicaban que, frente a la difícil decisión de escoger entre dos alumnos cualificados y una sola beca, optaron por favorecer al hombre del matrimonio. Mi orientador del doctorado, John L. Fischer, casado con una antropóloga conocida, me expresó que el hecho de ser mujer podría ser un obstáculo para concluir mi programa de doctorado. E incluso, en alguna ocasión durante un curso interdisciplinar sobre La Naturaleza Humana, un profesor de Filosofía expresó que la violación no debía ser tan terrible para la mujer, dado que ella podría también deseársela<sup>1</sup>.

---

1 A pesar de haber sido víctima de violación, justamente el año anterior al de este comentario, y también de abuso sexual cuando adolescente, mi reacción al comentario del profesor fue tímida y débil (Langdon 1993).

En esta época no existía la conciencia en la Antropología de cómo la perspectiva masculina se refleja no solo en los paradigmas analíticos, sino también en las relaciones académicas. Felizmente, el discurso desalentador sobre el papel de la mujer en ese momento no era univocal, y hay que recordar que Boas, el fundador de la antropología americana, formó varias alumnas, entre ellas, Margaret Mead, la primera en cuestionar la universalidad de la naturaleza de los atributos masculinos y femeninos. La antropología americana, a diferencia de otros campos intelectuales de la época, ya contaba con muchas mujeres conocidas: Ruth Benedict, Else Clews Parsons, Ruth Landes, entre varias otras. Así, no presté mucha atención a las advertencias de mis profesores. Estaba apasionada con las culturas latinoamericanas y también con las posibilidades del trabajo de campo.

Me formé en la tradición holística de Boas, que buscaba entender al ser humano como el resultado de la articulación de múltiples influencias: de cultura, lengua, biología e historia. En los años sesenta, la formación antropológica en los Estados Unidos todavía exigía a sus alumnos aprender los cuatro subcampos de la antropología, por lo que durante mi formación aprendí que la diversidad humana solo podía ser entendida según la multiplicidad de factores que operan en el desarrollo del ser humano. Este no es el caso de Brasil, donde la lingüística, la arqueología y la biología son relegadas a otros campos disciplinares. La antropología brasileña se encuentra fuertemente influenciada por una vertiente francesa, más próxima a la sociología y con preocupaciones nacionales y políticas.

Además del énfasis en la interacción de los cuatro campos de antropología, en los Estados Unidos se otorgaba mucho valor al trabajo de campo prolongado y a la ilusión de que la cultura es un conjunto integrado de prácticas y valores con fronteras claras. Mi metodología fue fundada en los métodos clásicos de antropología, establecidos por Malinowski: aislamiento de la cultura de origen, participación en la vida cotidiana del grupo, aprendizaje del idioma nativo, el diario del campo, levantamiento de mapas, genealogías, historia oral, mitos, etc. Interesada en la dinámica de los procesos de los itinerarios terapéuticos, desarrollé una metodología de seguimiento a los casos de enfermedades y del registro de narrativas

sobre ellos, lo cual me permitió ir más allá de una visión idealista o estancada de la cultura. Mi investigación buscaba observar la relación entre los significados simbólicos y la acción, lo que hoy en día es conocido como *praxis*.

Además de ser antropóloga entre los siona, también fui la primera profesora de la escuela construida en el resguardo, a través de mingas, y también la fotógrafa de las fiestas y los eventos de la comunidad. Los años con los siona, entre 1970 y 1974, marcaron mi vida profundamente. Fueron años llenos de tranquilidad y satisfacción personal entre personas cariñosas y gentiles. La experiencia de buen vivir entre ellos, junto con la belleza natural y misteriosa de la selva, me permitió encontrarme con mi propio ser después de los años áridos del racionalismo del ambiente académico. Los años de posgrado fueron de alienación para mí, y la experiencia en el Putumayo me colocó de nuevo en contacto con la humanidad (figura 1).



**Figura 1**

Esther Jean Langdon en su primer viaje al río Putumayo, Colombia, 1970  
(Archivo de la autora).



Cuando inicié mis investigaciones en Colombia, la antropología estaba al borde de una gran transición hacia nuevas preocupaciones y paradigmas sobre los procesos culturales y la acción social, que se hicieron claros solamente en la década de 1980 (Ortner 1984). Clifford Geertz contribuía a la consolidación de la antropología simbólica; el concepto de cultura se concebía como un proceso dinámico y heterogéneo construido por los actores, como un tejido de símbolos producido a través de la interacción colectiva. La etnografía del habla enfatizaba la acción social como un proceso comunicativo en el que la interacción de los actores en contextos específicos genera los significados del discurso. *Performance*, praxis y poder, entre otros conceptos, estaban emergiendo para orientar las observaciones y los análisis hechos por los antropólogos (Ortner 1984). El enfoque ya no estaba más en la vida social como una dimensión normativa, sino en el actor como productor de sus mundos y contextos.

Durante mis años en Tulane, estudié con dos profesores importantes en el desarrollo de la antropología cognitiva y la relación entre cultura y lenguaje, Stephen Tyler (1969) y Marshal Durbin (1967), por lo que terminé articulando cuestiones centrales de estos subcampos con la etnomedicina, para desarrollar mi proyecto de doctorado. Mi enfoque principal estaba en la relación entre la percepción o diagnóstico de las enfermedades y los itinerarios terapéuticos, seguidos por los actores involucrados con el enfermo. Para mí, no había una relación directa entre la percepción de una enfermedad y las acciones efectuadas para resolverla. La problemática que me interesaba, cuando me embarqué en el viaje a Colombia, fue justamente esta: ¿cuál es la relación entre la percepción y la acción en el comportamiento humano?

Ya en 1970, las nuevas cuestiones con respecto al estatus y al papel de la mujer estaban siendo planteadas, sin embargo, cuando partí para Colombia, había pocas publicaciones, fuera de los clásicos de M. Mead. El tema de género no hizo parte de mi programa de doctorado y tampoco de mis especulaciones analíticas y teóricas. Por lo tanto, no me imaginé el impacto que el tema iba tener en el pensamiento antropológico ni en mi perspectiva con posterioridad a la conclusión de mi doctorado en 1974.

## LOS AÑOS EN COLOMBIA

Es dentro de este contexto que salí para realizar investigaciones sobre etnomedicina con una beca del ICMR, localizado en la Universidad del Valle, en Cali. Inicialmente, mi pretensión era realizar una etnografía sobre las clasificaciones de las enfermedades y los itinerarios terapéuticos en una cultura indígena ubicada en los Andes. En el esfuerzo de localizar una comunidad propicia para la investigación, leí el libro de Alicia Dussán de Reichel (1965), *Problemas y necesidades de la investigación etnológica en Colombia*, y también el de Virginia Gutiérrez de Pineda (1961), *Medicina Popular en Colombia*. Este último fue sumamente importante para entender la dinámica de las prácticas médicas entre las poblaciones indígenas y las clases populares, y, aún más importante, para entender que los pueblos indígenas no están aislados y que perciben la eficacia de otras prácticas terapéuticas.

Para situarme en el país y decidir dónde realizar mi trabajo de campo, hice una breve investigación interdisciplinaria junto con un equipo médico entre los indígenas del valle del Sibundoy (Langdon 1973; Langdon y MacLennan 1979), la cual fue una continuación del estudio de mi colega Haydée Seijas (1969) sobre la medicina de los kamsás<sup>2</sup>. Nuestra investigación apuntaba a comparar el sistema diagnóstico de enfermedades de los sibundoy con el de la biomedicina, y me puso en contacto con los curacas y sus rituales de yajé. Los diálogos con ellos me revelaron sus fuentes de aprendizaje chamánico a través del yajé y que eran oriundos del bajo Putumayo. Deseando aprender más sobre sus orígenes, decidí buscar un grupo en esa región, para realizar mi trabajo de campo de doctorado. Un encuentro fortuito y afortunado con Scott Robinson (1972) en el Congreso de Americanistas en Lima, resultó en mi búsqueda de los siona de Buena Vista. En septiembre de 1970, inicié mis investigaciones en Buena Vista sobre el sistema chamánico y su relación con la cura de enfermedades graves (Langdon 1974). Pasé veintidós meses entre los siona hasta 1974, y después del doctorado regresé en 1980 (figura 2), 1985 y 1992.

---

2 Haydée Seijas es venezolana y, después de terminar su doctorado en Tulane, regresó a su tierra natal para contribuir en el desarrollo de la antropología venezolana. Tengo recuerdos de esta colega fumando pipa en las fiestas de Antropología.



**Figura 2**

La familia de Juan Yaiguaje y Blanca Alba Maniguaje cosechando maíz.

Buena Vista, Putumayo, Colombia, 1980

(Archivo de la autora).

Terminé la parte principal del trabajo de campo en 1972, pero permanecí en Colombia para escribir la disertación y dicté clases en la Universidad del Cauca por un semestre. También conduje investigaciones en los archivos históricos en Bogotá, incluso en el archivo del Centro de Investigaciones Lingüísticas y Etnográficas de la Amazonia Colombiana (Cileac), donde busqué los documentos escritos por los misioneros que recogieron mitos y narraciones entre los siona durante la primera mitad del siglo xx<sup>3</sup>. Regresé varias veces en viajes más cortos y en uno de ellos, en octubre de 1972, invité a Michael Taussig a acompañarme hasta Puerto Asís, para que conociera a los chamanes mestizos en la región.

Mi metodología de trabajo, de grabar y traducir narrativas para aprender el idioma siona, seguir las enfermedades crónicas y graves, y mantener registros de las narrativas que surgieran con respecto a estos casos, resultó en un interés en la narrativa y la poética que ha durado toda mi vida. El análisis de mi tesis sobre la relación entre narrativa y enfermedad se anticipó al enfoque antropológico sobre narrativa, subjetividad y fenomenología que se desarrolló en la antropología simbólica y médica a partir de la década de 1980 (Turner 1980; Csordas 1994; Kleinman 1988). Para mi suerte, los siona, a través de sus narrativas y también de nuestros diálogos, orientaban la dirección de mis investigaciones al campo de la salud, eje de la disertación<sup>4</sup>. Inicié mi trabajo de campo tratando de descubrir las clasificaciones de las enfermedades a través de los métodos “objetivos” de la etnociencia, con énfasis en los nombres y criterios de clasificación. Pero los siona no tenían paciencia con mis preguntas repetitivas, que intentaban descubrir los nombres de las enfermedades, además, ellos tenían otras preguntas más importantes sobre la experiencia de la enfermedad, que no se expresaban a través de clasificaciones o nombres (Good 1977). Sus indagaciones estaban relacionadas con sus teorías generales sobre infortunios y cosmolo-

---

3 Colaboré con Tomás Martínez, el jefe del archivo, en la preparación de las anotaciones de algunos textos del padre Calella y otros para publicación en la revista *Amazonia Colombiana Americanista*, pero nunca supe si el proyecto salió adelante.

4 Hoy en día, llamamos “dialógica” a la metodología en la que el antropólogo escucha al otro, estableciendo una interrelación de subjetividades (Cardoso de Oliveira 1998).

gía y los eventos sociales externos al cuerpo individual. Así descubrí que el sistema médico de los siona no podía ser equiparado con el de la biomedicina, al que acostumbramos llamar “científico”, porque el suyo abarca cuestiones mucho mayores, relacionadas con el mundo invisible, los procesos de crecimiento y descomposición, la vida y la muerte, el bienestar de lo colectivo y el conocimiento chamánico. Con el seguimiento de los itinerarios terapéuticos, también descubrí que el diagnóstico de una enfermedad no es un momento único, sino un proceso dinámico, que involucra negociaciones entre los actores y que este no solo es guiado por las “creencias mágicas”, como ha sido argumentado por algunos antropólogos (Ackerknecht 1946; Rivers 2001), sino por varios factores —sociales, económicos y simbólicos— que limitan y orientan la elección de las terapias (Csordas y Kleinman 1994). Hoy la antropología busca entender la acción social y estamos interesados no solo en el discurso o en las representaciones de las enfermedades, sino también en la acción. A pesar de haber sido fundamentalmente un trabajo etnográfico, mi investigación en la década de 1970 rompió con la visión de la medicina tradicional como estática y compuesta de creencias mágicas o solamente de representaciones.

#### LA EXPERIENCIA SUBJETIVA DE VIVIR CON LOS SIONA

Mis años de formación en antropología, con su énfasis en el pensamiento racional y la búsqueda de teorías universales, no me prepararon para la experiencia de campo. Hasta hoy, recuerdo vívidamente mis sentimientos sobre la inadecuación de las teorías para responder a la angustia expresada por los sibundoy y los siona frente a las muertes y enfermedades graves. También sentía que la preparación académica no me había enseñado cómo escuchar la voz del otro como igual, práctica que está en el centro de la relación dialógica.

Sin electricidad, transporte motorizado o sin las distracciones de la vida urbana, el ritmo de la vida cotidiana, a lo largo del río Putumayo, fue pausado y caracterizado por tranquilidad y silencio, interrumpido de vez en cuando por el ruido del motor de una canoa de carga subiendo hacia Puerto Asís. Fueron muchos los momentos

compartidos con la familia que me recibió o en visitas y festividades con otras familias. De la misma manera que se tratan entre sí con respeto y amistad, los siona también reciben a las personas de fuera. A pesar de ser extranjera y no indígena, fui acogida con cordialidad en sus casas y actividades. Por naturaleza, son personas tranquilas y receptivas. Los miembros de la comunidad de Buena Vista se reunían con frecuencia para conversar, intercambiando chismes, sueños, experiencias y narrativas, y tuve el placer de ser incluida en estas actividades con la familia con la que yo vivía y en todas las visitas que hice a las otras casas. Eran personas que evitaban confrontaciones agresivas o violentas entre ellos, dando la impresión de una vida sumamente pacífica. Sin embargo, los chismes eran comunes y evidenciaban conflictos interpersonales que normalmente no estallaban en conflictos abiertos.

Eran cariñosos y pacientes con sus niños. Las parejas matrimoniales mostraban gran compañerismo y la relación entre los géneros se basaba en la reciprocidad de la división del trabajo: las mujeres cuidaban de sus familias y los hombres se desempeñaban como proveedores y protectores (figuras 3 y 4). Además, las parejas compartían muchas tareas en la chagra y también en la casa, tales como recoger leña o traer agua del río. Los colonos de la región siempre comentaban que nunca se veía a un hombre indígena en Puerto Asís sin su mujer. Los dos miembros de la pareja participaban juntos en las prescripciones y prohibiciones asociadas al embarazo y al nacimiento, prácticas que hoy reconocemos como la construcción de las “sustancias” compartidas que hacen parte de la fabricación del cuerpo entre las culturas amazónicas (Seeger, Da Matta y Viveiros de Castro 1987). Era común escuchar a los padres entonando los cantos de niñez para sus hijos pequeños, observarlos realizando tareas domésticas o paseando con ellos en las visitas a otras familias. Nunca vi a un padre o a una madre golpear a su hijo con rabia, y eran amables pero firmes en la educación de los hijos. Como es el caso entre muchos pueblos del mundo, la familia extensa era la unidad social y económica, con los hijos apoyando a sus padres mayores y los abuelos participando activamente en los cuidados de sus nietos.



**Figura 3**

Florentino Yaiguaje y su hijo. Buena Vista, Putumayo, Colombia, 1973  
(Archivo de la autora).



**Figura 4**

Julia Maniguaje e hijas. Buena Vista, Putumayo, Colombia, 1971  
(Archivo de la autora).

La relación igualitaria entre las parejas, su compañerismo y las relaciones de reciprocidad entre ellos se expresan en los mitos y las narrativas sobre las relaciones entre los seres del mundo invisible. La mujer ocupaba un lugar central en los tiempos primordiales, responsable de la adopción de las prácticas culturales que aprendió de los seres míticos, tales como cocinar, dibujar, plantar y curar. La mujer era la progenitora de la cultura en el tiempo mitológico y en el plano real. El concepto de *cuidar* era el valor asociado al papel de la mujer. Ella era la cuidadora de la casa: de los hijos, marido y suegros. En el plano invisible, era la *Madre del yajé* que iniciaba a los curacas en sus primeras experiencias con yajé (Langdon 1979).

Otro concepto importante, relacionado con la mujer, es el de la “domesticación”, que opera como metáfora clave de todos los dominios del cosmos. Como en otros pueblos amazónicos, la unidad doméstica como base de la comunidad humana, es replicada como el patrón de *socius* en todos los mundos invisibles, sea en el río, la selva o en los cielos. Todos los seres están organizados en grupos sociales, y estos muestran la misma estructuración de relaciones, bajo el principio de los jefes, masculino y femenino, designados como maestros/dueños/padres y sus hijos los “domesticados”.

Las relaciones entre hombre y mujer siona contrastaban significativamente con aquellas establecidas entre otros grupos amazónicos, como descubrí en mis pocos meses entre los barasanas del Vaupés. En 1971 acompañé a mi esposo en el inicio de sus investigaciones doctorales entre este grupo (Thomas Langdon 1975), y hallé contrastes significativos con este grupo tucano oriental, a pesar de que estos comparten un cuerpo mítico y principios cosmológicos semejantes a los de siona. En el plano social, las relaciones de género se caracterizaban por la dominación masculina y la separación de los sexos en los trabajos y espacios. Los padres raramente se encontraban con sus hijos antes de la pubertad, que es cuando estos salen del mundo femenino, a través de los ritos de iniciación masculina, e ingresan en los espacios masculinos. Las niñas se quedaban con su madre y sus tías hasta que eran entregadas en matrimonio después de la pubertad y enviadas a otra maloca.

Al estar tan separados los papeles de género y sus actividades respectivas, como mujer solo podía pasar mis días con las mujeres, trabajando en las chagras y haciendo cazabe. Recuerdo un viaje que hice en



canoa con dos hombres, cuando yo estaba de regreso de la maloca de los barasana, en dirección a la misión para salir del área. Paramos la canoa en un sitio donde nos recibió una pareja de abuelos y su nieta en la edad de prepubertad. Al continuar el viaje, la niña subió a la canoa y partimos de nuevo, con ella llorando y los viejos gritando a la orilla del río. El único indígena que hablaba español me dijo que estaba llevando la niña a la maloca de otra familia en cumplimiento de un acuerdo matrimonial hecho años atrás y que las familias se lamentan siempre en el momento de recoger a la mujer. Después, en la noche, paramos; la niña y yo arreglamos nuestras hamacas debajo del improvisado abrigo de hojas. Ella continuaba llorando, y yo, sin poder hablar su idioma, solo me podía comunicar con ella a través del único rasgo de identidad que compartíamos —ser mujer—. Recuerdo también a una mujer que huyó de su marido y como las mujeres de la maloca se rieron cuando los hombres la trajeron de vuelta.

#### REGRESO A LOS ESTADOS UNIDOS

Permanecí en Colombia hasta terminar de escribir la tesis. Durante 1973, me establecí en Cali mientras escribía, y paralelamente dictaba el curso de Antropología Económica en la Universidad del Cauca en Popayán. El programa de Antropología se estaba creando y recuerdo entre los colegas a Hernán Torres, decano de la Facultad de Humanidades, y al inglés/brasileño Anthony Henman (1981).

Regresé a los Estados Unidos para encontrarme con otro momento en la antropología; el movimiento femenino estaba en plena expansión y la perspectiva de género figuraba como un nuevo paradigma de análisis. Frente a las nuevas políticas feministas, la condición de ser mujer era favorable para contratos de trabajo. No obstante, demoré dos años para encontrar un empleo permanente. El Cedar Crest College, una universidad femenina, nos contrató a mi marido y a mí, para compartir una plaza de profesor. El hecho de ser una universidad dedicada a la misión de educar a las mujeres influyó para que esta universidad experimentara con este tipo de contratación y también me estimuló para actualizarme con los nuevos estudios sobre la mujer (Langdon y Nelson 1981; Langdon 1985). Dicté el curso Papeles Sexuales, lo cual me forzó a explorar la nueva bibliografía sobre género que se publicaba en la década de 1970, con autoras tales como Boserup (1979), Reiter

(1975), Quinn (1977), Rosaldo y Lamphere (1974) y Sanday (1981). Como resultado, comencé a reexaminar mi diario de campo y mis datos, para escribir artículos sobre los siona, con un enfoque de género (Langdon 1982, 1984a, b, 1988).

A través de una investigación bibliográfica, de cursos sobre la condición femenina y también a causa de la participación en congresos, conocí a otras antropólogas que trabajaban con poblaciones amazónicas: Jean Jackson y Christina Hugh-Jones en Colombia, Gertrude Dole, Joan Bamberger y Alcida Ramos en Brasil; Judy Shapiro y Joanna Overing en Venezuela, y Janet Siskind e Irene Bellier en Perú. Durante las décadas de 1960 y 1970, las investigaciones en los pueblos amazónicos se comenzaron a multiplicar, resultando en nuevos paradigmas analíticos (Viveiros de Castro 1996a) y caracterizando una nueva fase de investigaciones. Es importante reconocer que en esta fase, diferente de la anterior, en la que había pocas antropólogas realizando trabajo de campo en las selvas amazónicas, las mujeres representaban una parte significativa de los profesionales en antropología trabajando en la región. No todas estuvieron guiadas por paradigmas explícitamente feministas, pero todas, tal vez por ser mujeres, contribuyeron al conocimiento del mundo femenino entre estas culturas, una perspectiva ausente en la mayoría de las investigaciones anteriores, realizadas por hombres.

En la década de 1970, los estudios dedicados al tema de género discutían sobre el estatus de la mujer, e indagaban sobre una posible dominación universal sobre la mujer (Sanday 1973; Ortner 1972). En los estudios amazónicos, este debate se centraba en el antagonismo sexual, característico de muchas de las culturas, tal como lo vi entre los barasana (Bamberger 1974; Siskind 1973; Vickers 1975). Por lo tanto, mi experiencia entre los siona y los barasana resultó en una interpretación diferente, muy aceptada, sobre la universalidad de la dominación masculina. Habiendo observado el contraste de las relaciones de género entre los siona y los barasana, que compartían un sustrato mítico semejante, argumenté que, para entender las relaciones de género en la vida cotidiana, era necesario investigar no solo las estructuras simbólicas expresadas en los mitos y ritos, sino también los impactos de la historia y los cambios en organización social, valores, matrimonio y parentesco (Langdon 1982, 1984b y 1991). Me dediqué también a la exploración de mis datos sobre la migración de las mujeres hacia las ciudades en

Colombia, en un intento de evaluar los resultados, en comparación con las mujeres que se quedaban en la comunidad (1984a).

La generación de mujeres que realizamos investigaciones en la selva, frecuentemente en lugares aislados y de difícil acceso, fue seguida por muchas otras; el número de mujeres investigando en la región amazónica ha crecido de forma análoga al aumento exponencial de las investigaciones realizadas en esta región. Junto con las nuevas investigaciones desde la década de 1990, la cuestión de género también tomó nuevos rumbos relacionados con la mujer. Joana Overing (1986, 1989) fue la pionera al proponer un paradigma contra la hegemonía de la perspectiva masculina. Ella argumentó que sería fructífero examinar la estética y la ética de la vida cotidiana, y sus trabajos han estimulado nuevas investigaciones sobre la mujer y el cuerpo femenino, incluso entre los tucanos occidentales (Belaunde 2001).

#### VIAJE AL BRASIL

Cuando llegué al Brasil, el enfoque de género se comenzaba a explorar, pero descubrí que las mujeres brasileñas se hacían otras preguntas más relevantes con respecto a sus vidas y a la antropología del país. En 1988 presenté mis trabajos sobre las mujeres siona en algunas oportunidades, pero no fueron recibidos con mucho interés. Fui la primera profesora en dictar el curso de Papeles Sexuales en el programa de posgrado de la Universidad Federal de Santa Catarina, que posteriormente fue dictado por profesoras brasileñas más jóvenes, que llegaban al departamento y hacían contribuciones más relevantes para los estudios de género en el país.

Durante mis primeros años en el Brasil, leí intensamente las obras de la antropología de ese país, particularmente en estudios de género, etnología indígena, sociedades complejas y los estudios en salud. Se hizo evidente que los estudios de género en Brasil siguieron una vertiente más feminista y más orientada hacia la sociedad compleja. También mis lecturas de la producción brasileña revelaron una antropología dinámica e innovadora, que contrarrestó algunas vertientes parroquiales de mi formación norteamericana. Para mí, la experiencia en Brasil contribuyó para liberar mi pensamiento y aprovechar la diversidad de perspectivas y paradigmas. Mis contribuciones más conocidas en el campo de la antropología brasileña se encuentran en

las áreas de la antropología de la salud, la política de salud indígena, chamanismo, literatura oral, *performance* y, más recientemente, la discusión sobre las antropologías de la periferia (Langdon y Follér 2012; Langdon, Follér y Maluf 2012).

Entre los países latinoamericanos, la antropología brasileña se destaca por haberse consolidado como un campo intelectual en la segunda mitad del siglo xx y ya contaba con programas de posgrado en la década de 1970. Desde 1990, el gobierno ha hecho esfuerzos importantes para establecer programas de doctorado en Antropología en casi todas sus universidades federales y para estimular la internacionalización de su producción. Hoy los antropólogos brasileños son conocidos internacionalmente en varios temas y, entre estos, su contribución sobre los pueblos indígenas de las tierras bajas de América del Sur es particularmente notable. Las investigaciones acerca de estos pueblos recibieron un nuevo impulso desde comienzos de la década de 1960, y los brasileños son visibilizados no solo como investigadores, sino también como fundadores de nuevos paradigmas (Viveiros de Castro 1996a). Fueron los primeros en observar la importancia del cuerpo y de la persona para el análisis de estas sociedades (Seeger, Da Matta y Viveiros de Castro 1987) y son líderes en la discusión relacionada con el concepto de perspectivismo y las ontologías amazónicas. El *perspectivismo*, un concepto planteado originalmente por Viveiros de Castro (1996b y 1998) en discusión con antropólogos internacionales<sup>5</sup>, se trata de una síntesis bastante rica de las etnografías de las tierras bajas de América del Sur, en las últimas cinco décadas, cubriendo discusiones sobre epistemología, filosofía, y naturaleza y cultura. Incluso Arturo Escobar, en una conferencia en Argentina en 2009, comentó que las discusiones levantadas por el perspectivismo representan un nuevo paradigma epistemológico.

No obstante, hay aspectos del paradigma del perspectivismo que son expresiones de la vertiente masculina clásica en la antropología. El perspectivismo, que apunta a presentar una visión general de las cosmologías y filosofías de los pueblos indígenas de las tierras bajas, viene, desde su inicio, enfatizando la centralidad de las actividades masculinas, tales como la caza, la guerra y las metáforas

---

5 Incluso el análisis de Kaj Arhem (1993), a quien conocí en Colombia en 1972, fue importante en la formulación del concepto.

de canibalismo, depredación y violencia en sus ontologías. Sin negar la importante contribución de este paradigma al conocimiento de estas culturas, otros antropólogos como Alcida Ramos (2010; 2012), Miguel Bartolomé y Alicia Barabas (2013) han expresado sus preocupaciones sobre el lugar hegemónico que el paradigma está tomando en las interpretaciones antropológicas actuales. Algunos de los trabajos contemporáneos tienden a ignorar la diversidad y la especificidad cultural de los grupos, así como la agencia de acción de los actores en favor de una interpretación generalista y ahistórica, conforme al énfasis idealista del perspectivismo. Tal vez el aspecto más problemático del uso acrítico del paradigma es la ausencia de la inclusión de consideraciones políticas, económicas e históricas que han impactado a estos grupos. Los indígenas son actores en los procesos identitarios, dentro de los que se transforman para continuar siendo quienes son, demostrando la plasticidad y la capacidad adaptativa, frente a los siglos de relaciones asimétricas con la sociedad mayor (Bartolomé 2008; Langdon 2010a; Langdon y Wiik 2008; Rose y Langdon, 2013).

Personalmente he encontrado útil el concepto para entender ciertos aspectos del chamanismo (Langdon, 2013a), pero, como Ramos (2010), también observo que los estudiantes de posgrado suelen usarlo de un modo generalizador y univocal, en el que canibalismo y depredación son naturalizados como las metáforas dominantes en todas las culturas de las tierras bajas suramericanas. Al enfocarse en estas metáforas, ignorando otras también en circulación en una cultura específica, los trabajos tienden a desconocer la heterogeneidad de perspectivas de los actores en una sociedad o en los encuentros entre culturas diferentes (Langdon 2007 y 2013b), incluso la perspectiva femenina y sus implicaciones políticas para el entendimiento de la acción social. Si, en los años de la década de 1970, el punto de vista de las mujeres introdujo una pluralidad de perspectivas para el análisis antropológico, parece que esta historia está siendo olvidada en las discusiones de la etnología actual sobre las culturas de las tierras bajas<sup>6</sup>. Las mujeres también actúan en sus mundos sociales, tal como fue observado, años atrás, por Christina Hugh-Jones (1979) a partir de su trabajo con los barasana, y por mí

---

6 En un simposio sobre mujeres en los pueblos indígenas, quedé sorprendida, debido a que los participantes desconocían el desarrollo de la discusión de género y su contribución para la pluralidad de perspectivas (Langdon 2010b).

misma, a través de mis análisis sobre las metáforas de domesticación entre los siona. El mundo simbólico de los indígenas amazónicos es multivocal, ambiguo y lleno de nociones en conflicto, como también lo es la acción social que constituye los significados.

Finalmente, deseo agradecer la oportunidad que me brinda este simposio, para reflexionar una vez más sobre la riqueza, la multiplicidad y la pluralidad de experiencias y perspectivas en la antropología.

#### AGRADECIMIENTOS

Agradezco a Roberto Pineda y a Diana Margarita Chíquiza por darme la oportunidad de reflexionar sobre mis investigaciones realizadas en Colombia y mi carrera de casi medio siglo en antropología como mujer. Fue un gran honor haber sido invitada a participar en el simposio “Antropología y Arqueología Hecha por Mujeres”, organizado para honrar a las mujeres colombianas y para examinar sus contribuciones al desarrollo de la ciencia.

Agradezco a Mauricio Pardo Rojas por la revisión de mi “portuñol” para este artículo.

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Ackerknecht, Erwin. 1946. “Natural Diseases and Rational Treatment in Primitive Medicine”. *Bulletin of the History of Medicine* 19: 467-497.
- Arhem, Kaj. 1993. “Ecosofía Makuna”. En *La Selva Humanizada*, editado por François Correa, 110-126, Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología-Cerec.
- Bamberger, Joan. 1974. “The Myth of Matriarchy: Why Men Rule in Primitive Society”. En *Women, Culture and Society*, editado por Michelle Rosaldo y Louise Lamphere, 263-280. Stanford: Stanford University Press.
- Bartolomé, Miguel Alberto. 2008. “Oguerojerai (desplegarse). La etnogénesis dei Pueblo Mbya-Guaraní”. *Ilha, Revista de Antropología* 10 (1): 105-140.
- Bartolomé, Miguel Alberto y Alicia Barabas. 2013. “Os sonhos e os dias: Xamanismo e Nahualismo no México Atual”. *Mana* 19 (1): 7-37.
- Belaunde Olschewski, Luisa Elvira. 2001. *Viviendo bien. Género y fertilidad entre los Airo Pai de la Amazonia Peruana*. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP) y Banco Central de Reserva del Perú, Fondo Editorial.

- Boserup, Ester. 1979. *Women's Role in Economic Development*. Nueva York: St. Martin's Press.
- Cardoso de Oliveira, Roberto. 1998. *O trabalho do antropólogo*. São Paulo/Brasília: Unesp/Paralelo.
- Csordas, Thomas, ed. 1994. *Embodiment and Experience. Cambridge Studies in Medical Anthropology 2*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Csordas, Thomas y Arthur Kleinman. 1994. "The Therapeutic Process". En *Medical Anthropology: Contemporary Theory and Method*, editado por Thomas Malcom Johnson y Carolyn Fishel Sargent, 11-25. Nueva York: Praeger Publications.
- Downing, Theodore y Jean Matteson. 1965. *Squatters: A Form of Spontaneous Colonization in Costa Rica*. Chicago/San José: Associated Colleges of the Midwest.
- Durbin, Marshal. 1967. "Language". *Biennial Review of Anthropology* 5: 209-251.
- Dussán de Reichel, Alicia. 1965. *Problemas y necesidades de la investigación etnológica en Colombia*. Bogotá: Ediciones de la Universidad de los Andes.
- Good, Byron J. 1977. "The Heart of What's the Matter: The Semantics of Illness in Iran". *Culture, Medicine and Psychiatry* 1: 25-58.
- Gutiérrez de Pineda, Virginia. 1961. *Medicina popular en Colombia: Razones de su arraigo*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Henman, Anthony Richard. 1981. *Mama coca*. Bogotá: Editorial Oveja Negra.
- Hugh-Jones, Christine 1979. *From the Milk River: Spatial and Temporal Processes in Northwest Amazonia*. Nueva York: Cambridge University Press.
- Kleinman, Arthur. 1988. *The Illness Narratives: Suffering, Healing and the Human Condition*. Nueva York: Basic Books, Inc.
- Langdon, Esther Jean. 1968. "An Examination of Directed Change: Resettlement Schemes in Tanzania 1945-1966". Tesis de Maestría en Antropología, University of Washington, Seattle.
- Langdon, Esther Jean. 1973. "Conceptos etiológicos de los sibundoy y de la medicina occidental". Reporte final, Universidad del Valle, Centro Internacional de Investigaciones Médicas, División de Sociología y Antropología, Cali, Colombia.
- Langdon, Esther Jean. 1974. "Siona Medical System: Beliefs and Behavior". Disertación de Doctorado en Antropología, Tulane University, New Orleans.
- Langdon, Esther Jean. 1979. "Yagé among the Siona: Cultural Patterns and Visions". En *Spirits, Shamans and Stars: Perspectives from South*

*America*, editado por David Browman y Ronald Schwarz, 63-82.

La Haya: Mouton Publishers.

- Langdon, Esther Jean. 1982. "Ideology of the Northwest Amazon: Cosmology, Ritual and Daily Life". *Reviews in Anthropology* 9 (4): 349-359.
- Langdon, Esther Jean. 1984a. *Siona Women and Modernization: Effects on their Status and Mobility. Working Papers on Women in International Development*. Michigan: Office of Women International Development, Michigan State University.
- Langdon, Esther Jean. 1984b. "Sex and Power in Siona Society". En *Sexual Ideologies in Lowland South America*, editado por Kenneth Kensinger, 16-23. Bennington: Bennington College.
- Langdon, Esther Jean. 1985. "Os Objectivos de uma Universidade Feminina e as Percepções dos Professores". *Perspectiva, Revista do Centro de Ciências da Educação* 3 (5): 72-97.
- Langdon, Esther Jean. 1988. "Mulheres na ideologia e na vida cotidiana dos Siona". *Boletim de Ciências Sociais* 45: 20-32.
- Langdon, Esther Jean. 1991. "When the Tapir Is an Anaconda: Women and Power among the Siona". *Latin American Indian Literatures Journal* 7 (1): 7-19.
- Langdon, Esther Jean. 1993. "O Dito e o Não Dito: Reflexões sobre narrativas que Famílias de Classe Média Não Contam". *Revista Estudos Feministas* 1 (1): 155-158.
- Langdon, Esther Jean. 2007. "Comment for Carlos Fausto's Article 'Eating Animals and Humans in Amazonia'". *Current Anthropology* 48 (4): 517-518.
- Langdon, Esther Jean. 2010a. "Xamãs e xamanismos: reflexões autobiográficas e intertextuais sobre a antropologia". *Ilha, Revista de Antropologia* 11 (2): 161-191.
- Langdon, Esther Jean. 2010b. "Gênero na ideologia e na vida cotidiana dos índios Siona: domesticação e não predação como metáfora chave". Trabajo presentado en la IX Conferencia sobre Fazendo Gênero. Florianópolis, 23-26 de agosto.
- Langdon, Esther Jean. 2013a. "La visita a la casa de los tigres: la contextualización en narrativas sobre experiencias extraordinarias". *Revista Colombiana de Antropología* 49 (1): 129-152.
- Langdon, Esther Jean. 2013b. "Shamanisms and Neo-Shamanisms as Dialogical Categories: Case Studies from Colombia and Brazil". *Civilizations: Revue internationale d'anthropologie et de sciences humaines* 61 (2): 19-35.
- Langdon, Esther Jean y Flávio Braune Wiik. 2008. "Festa de Inauguração do Centro de Turismo e Lazer: uma Análise da Performance Identitária dos



- Laklânõ (Xokleng) de Santa Catarina”. *Ilha, Revista de Antropologia* 10 (1): 171-199.
- Langdon, Esther Jean y Maj-Lis Follér. 2012. “Anthropology of Health in Brazil: A Border Discourse”. *Medical Anthropology* 31 (1): 4-28.
- Langdon, Esther Jean, Maj-Lis Follér y Sônia Weidner Maluf. 2012. “Um balanço da antropologia da saúde no Brasil e seus diálogos com as antropologias mundiais”. *Anuário Antropológico* 2011-I: 51-89.
- Langdon, Esther Jean. 1981. “The Mission of a Women’s College: Teaching and Expectations at Cedar Crest College” (informe final, Cedar Crest College, Allentown, 1981).
- Langdon, Esther Jean y Robert MacLennan. 1979. “Western Biomedical and Sibundoy Diagnosis: An Interdisciplinary Comparison”. *Social Science and Medicine* 13B: 211-220.
- Langdon, Thomas. 1975. “Food Restrictions in the Medicine of the Barasana and Taiwano Indians of the Colombian Northwest Amazon”. Disertación de Doctorado en Antropología, Tulane University, New Orleans.
- Langdon, Thomas y Esther Jean Langdon. 1968a. “Crewport Labor Camp”. En *The Endless Cycle: Migrant Life in the Yakima Valley*, editado por Kerry Pataki. Seattle: University of Washington.
- Langdon, Thomas y Esther Jean Langdon. 1968b. “Citlaltepec: A Star over the Hill”. Reporte final. México.
- Ortner, Sherry Beth. 1972. “Is Female to Male as Nature Is to Culture?” *Feminist Studies* 1 (2): 5-31.
- Ortner, Sherry Beth. 1984. “Theory in Anthropology since the Sixties”. *Comparative Studies in Society and History* 26 (1): 126-166.
- Overing, Joanna. 1986. “Men Control Women? The Catch 22 in the Analysis of Gender”. *International Journal of Moral and Social Studies* 1 (2): 135-156.
- Overing, Joann. 1989. “The Aesthetics of Production: The Sense of Community among the Cubeo and Piaroa”. *Dialectical Anthropology* 14: 159-75.
- Quinn, Naomi. 1977. “Anthropological Studies on Women’s Status”. *Annual Review of Anthropology* 6: 181-225.
- Ramos, Alcida Rita. 2010. “Revisitando a antropologia à brasileira”. En *Horizontes das Ciências Sociais no Brasil*, editado por Luiz Fernando Dias Duarte, 25-49. Rio de Janeiro: Barcarola.
- Ramos, Alcida Rita. 2012. “The Politics of Perspectivism”. *Annual Review of Anthropology* 41: 481-494.

- Reiter, Rayna, ed. 1975. *Toward an Anthropology of Women*. Nueva York: New York University Press.
- Rivers, William Halse Rivers. [1924] 2001. *Medicine, Magic and Religion*. London: Routledge Classics.
- Robinson, Scott. 1972. "Shamanismo entre los Kofanes". En *Actas y Memorias XXXIX Congreso Internacional de Americanistas, Lima, Perú, 1970* 4: 89-93.
- Rosaldo, Michelle y Louise Lamphere, eds. 1974. *Women, Culture and Society*. Stanford: Stanford University Press.
- Rose, Isabel Santana y Esther Jean Langdon. 2013. "Chamanismos guaraní contemporáneos en Brasil: un estudio de caso del proceso de transfiguración cultural". *Revista Colombiana de Antropología* 49 (1): 105-127.
- Sanday, Peggy R. 1973. "Toward a Theory of the Status of Women". *American Anthropologist* 75 (5): 162-170.
- Sanday, Peggy R. 1981. *Female Power and Male Dominance: On the Origins of Sexual Inequality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Seeger, Anthony, Roberto da Matta y Eduardo Viveiros de Castro. [1979] 1987. "A Construção da Pessoa nas Sociedades Indígenas Brasileiras". En *Sociedades Indígenas e Indigenismo no Brasil*, editado por João Pacheco de Oliveira Filho, 11-30. Rio de Janeiro: UFRJ/Editora Marco Zero.
- Seijas, Haydée. 1969. "Medical System of the Sibundoy Indians". Disertación de Doctorado en Antropología, Tulane University, New Orleans.
- Siskind, Janet. 1973. "Tropical Forest Hunters and the Economy of Sex". En *Peoples and Cultures of Native South America*, editado por Daniel R. Gross, 122-140. Nueva York: Doubleday/Natural History Press.
- Turner, Victor. 1980. "Social Dramas and Stories about Them". *Critical Inquiry* 7 (1): 141-168.
- Tyler, Stephen, ed. 1969. *Cognitive Anthropology*. Nueva York: Holt, Rinehart & Winston.
- Vickers, William. 1975. "Meat is Meat: The Siona-Secoya and the Hunting Prowess-Sexual Reward Hypothesis". *Latinamericanist* 11 (1): 1-5.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 1996a. "Images of Nature and Society in Amazonian Ethnology". *Annual Review of Anthropology* 25: 179-200.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 1996b. "Os Pronomes Cosmológicos e o Perspectivismo Ameríndio". *Mana* 2 (2): 145-162.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 1998. "Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism". *Journal of the Royal Anthropological Institute* 4: 469-488.