

# REVISTA DE ANTROPOLOGÍA VISUAL

Número 28 - Santiago, 2020 -1/17 pp.- ISSN 2452-5189



## Wayumi: Ficciones sobre el Otro<sup>1</sup>

Juan Miguel Fabbri<sup>2</sup>

**RESUMEN:** La Misión Nuevas Tribus (MNT) es un grupo transnacional de misioneros cristianos que se propone evangelizar y entrar en contacto con naciones indígenas en situación de aislamiento en América, Asia y África. Se propone como caso de estudio el video titulado: "WAYUMI – Your adventure into tribal missions // New Tribes Mission", producido por la MNT (2009). Este audiovisual circula y habita en el ciberespacio. El artículo aborda las políticas de representación de los pueblos indígenas en situación de aislamiento o, como los llaman los misioneros, "etnias no alcanzadas", y plantea discusiones conceptuales sobre autenticidad, exotismo, buen salvaje y colonialismo. Metodológicamente se basa en el análisis del discurso visual y del análisis semiótico.

**PALABRAS CLAVE:** antropología visual, autenticidad, exotismo, buen salvaje, representación indígena.

### Wayumi: Fictions of the Other

**ABSTRACT:** New Tribes Mission (NTM) is a transnational group of Christian missionaries that have the main goal to evangelize and contact indigenous people isolated in América, Asia, and Africa. This essay is a case study of the video "Wayumi-Your adventure into tribal missions // New Tribes Mission" produced by NTM (2009). The audiovisual circulating and is on the web. The article problematizes indigenous peoples representation through the name that the missionaries give them such as "unreached ethnic groups" and works conceptual discussions debates such as authenticity, exotism, the noble savage and colonialism. Methodologically, the paper focuses on visual discourse analysis and semiotic analysis.

**KEYWORDS:** Visual anthropology, authenticity, exotism, the noble savage, indigenous representation.

<sup>1</sup> Este artículo es parte de mi tesis de maestría en Antropología Visual y Documental Antropológico en la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO-Ecuador), realizada entre 2013 y 2015, con el título "Construcción del discurso visual tecnológico de 'etnias no alcanzadas' por parte de la misión evangélica Nuevas Tribus: un estudio web a inicios del siglo XXI".

<sup>2</sup> Licenciado en Antropología, Universidad Mayor de San Andrés. Maestría en Antropología Visual y Documental Antropológico, FLACSO-Ecuador. Docente e Investigador del Instituto de Investigaciones Antropológicas y Arqueológicas de la Universidad Mayor de San Andrés y Gestor Cultural de la Fundación Cultural del Banco Central de Bolivia. ORCID: 0000-0001-8559-0203.

E-mail : fabbrijuan@hotmail.com

Una periodista pregunta en Roma:  
 —¿En su país todavía hay caníbales?  
 Jorge Luis Borges responde:  
 —Ya no. Nos los comimos a todos.  
 (*La Nación*, 23 de agosto de 1999)

Su piel se encuentra pintada de color negro. Una especie de corona de conchas atraviesa su frente. Tiene un arete nasal y dos grandes orejeras. Una franja roja cruza la mitad de su rostro. Porta un sombrero de piel animal. Estos elementos hacen que el personaje lleve una estética “étnica”. Desconozco a qué cultura pertenece o representa, posiblemente es una imitación de algún pueblo indígena ubicado en el Pacífico asiático. Sin embargo, es difícil de determinar con precisión, puesto que el video no brinda ninguna referencia del lugar o cultura de origen.

Este personaje se destaca desde los primeros segundos del video. Los realizadores, en un primerísimo primer plano, muestran explícitamente que el indígena tiene los ojos verdes. Con esto la producción yuxtapone el uso de elementos indígenas y el cuerpo occidental blanco de quien los porta. En particular, hay una escena en que se resaltan sus ojos verdes mediante una toma en primer plano donde inicialmente observamos el rostro adornado del personaje, pero con los ojos cerrados. En un segundo momento, abre los ojos repentinamente y directo a la cámara, exaltando la yuxtaposición de la diferencia cultural. Es un blanco que usa elementos culturales indígenas, es decir, es un simulacro indígena.

El “indígena” aparece en varias oportunidades durante el video. El primer momento a los 15 segundos, entre exóticos objetos de rituales indígenas, sin ninguna referencia contextual. Es cuidadosamente estético. Su imagen es parte del hilo conductor del video (Imágenes 1-3).



Imágenes 1 y 2. Secuencia del video de Wayumi. (Recuperado de <https://usa.ntm.org/mission-trips/wayumi>).

El video circula en el sitio web oficial de la MNT<sup>3</sup> para promocionar “Wayumi”, un campus en Pensilvania (EE.UU.) administrado por los misioneros y las misioneras. En una nota al pie del video se menciona: “¿Quieres experimentar lo TRIBAL sin salir de los Estados Unidos? Tú puedes... en visitas de fin de semana o de una semana al campus WAYUMI en Pensilvania”<sup>4</sup>. El video representa imágenes de la “experiencia tribal” que ofrece la MNT.

<sup>3</sup> La dirección web es <https://usa.ntm.org/mission-trips/wayumi>. Actualmente el sitio web cambió, pero el video está y se siguen ofreciendo actividades en el campus Wayumi. Ver: <https://ethnos360.org/short-term-trips/wayumi>

<sup>4</sup> “Want to experience TRIBAL without leaving the USA? You can... in weekend or weeklong visits to the WAYUMI campus in Pennsylvania”.

La metodología de este artículo es el análisis del discurso visual y el análisis semiótico. En los siguientes apartados analizo el video y construyo un marco analítico e interpretativo basado en los debates de la antropología visual sobre el discurso visual tecnológico de la Misión Nuevas Tribus (MNT). La pregunta sobre el video fue delimitada a la representación visual, particularmente a la puesta en escena, o *mise en scène*, en la cual diferencié entre escenografía, cultura material y personajes<sup>5</sup>.



Imagen 3. Detalle del rostro "indígena".  
(Recuperado de <https://usa.ntm.org/mission-trips/wayumi>).

El presente artículo toma como caso de estudio el video titulado "Wayumi", producido por la MNT. Interesa ver cómo se recrean las ficciones de otredad desde el campo religioso, analizar la puesta en escena de objetos materiales y espacios, discutir sobre máscaras, cuerpos, sobre la no coetaneidad y la apropiación o tráficos de bienes culturales indígenas. Estos campos son problematizados en el contexto de tecnologías como el video digital en YouTube.

El presente artículo toma como caso de estudio el video titulado "Wayumi", producido por la MNT. Interesa ver cómo se recrean las ficciones de otredad desde el campo religioso, analizar la puesta en escena de objetos materiales y espacios, discutir sobre máscaras, cuerpos, sobre la no coetaneidad y la apropiación o tráficos de bienes culturales indígenas. Estos campos son problematizados en el contexto de tecnologías como el video digital en YouTube.

## Wayumi

La MNT —o New Tribes Mission— es un grupo de misioneros y misioneras de ideología cristiana evangelista que promueve la evangelización de pueblos indígenas aislados. Se fundó en Florida (EE.UU.) en 1942. El mismo año realizaron su primer viaje misionero, que tuvo como destino al pueblo ayoreo en Bolivia. Su objetivo es cristianizar a todos los pueblos en situación de aislamiento voluntario, bajo su lema "Alcanzando a los no alcanzados".

Actualmente, el grupo misionero trabaja en América Latina, con más de 66 pueblos indígenas en aislamiento o de reciente contacto con los "receptores" de sus misioneros en países como Bolivia, Brasil, Colombia, Paraguay, Venezuela, Panamá y México. Por ejemplo, en Bolivia la MNT se propuso evangelizar a los pueblos indígenas ayoreo, yuquí, ese ejja, yuracaré, tsimane, araona y guaraní, naciones indígenas ubicadas en la región del Chaco y la Amazonía, todas poblaciones indígenas que fueron atravesadas por la agenda misionera y evangelizadora. Algunos otros pueblos intervenidos en la región son aché, angaité, baniwa, buglere, cora, culina, emberá, gaviao, guahibo, guanano, guarijío, guaymí, ka'apor, kuna, kuripako, manjúi, nahuatl, naso, nivacle, tepehuan del norte, pacaas novos, pai tavy tera, piapoco, puinave, pumé, sanapana, southern tepehuan, tarahumara, tepehuan, tarahumara del oeste, yanomami, etc. (Cabrera, 2007; Teijeiro, 2007).

Wayumi es un espacio de formación para futuros misioneros(as) o visitantes que sean potenciales misioneros(as). Wayumi se encuentra dentro las cuatro modalidades de viaje que ofrece la MNT en su sitio web a quienes buscan ser nuevos misioneros(as), particularmente personas que recién se están acercando al proyecto evangelizador. Las modalidades son "Wayumi" (de 1 a 5 días), "Interface" (de 2 o 6 semanas), "Pasantía" (de 2 o 3 semanas) y "Viajes de servicio" (de 2 o 4 semanas)<sup>6</sup>.

<sup>5</sup> Esta división no reduce la importancia del sonido, del movimiento de la cámara, del montaje, la iluminación ni otros campos de la producción audiovisual, sino que por fines metodológicos en esta oportunidad quedan excluidos.

<sup>6</sup> Para acceder a las diferentes modalidades de viajes de misioneros, ingresar a <http://espanol.ntm.org/viajes-misioneros>

El título completo del video es “WAYUMI – Your adventure into tribal missions // New Tribes Mission” y dura 4:07 minutos. Circula por la web en su canal de YouTube desde el 20 de agosto de 2009, y hasta junio de 2015 registraba 11.350 visitas, 21 *likes* y 6 *dislikes*. Además, se encuentra publicado y circula en sus cuentas en Facebook, GodTube y Vimeo. En Facebook, publicado el 20 agosto de 2009, tiene 40 *likes*. En GodTube, publicado el 20 agosto de 2009, tiene 1.713 vistas. En Vimeo fue publicado el 29 de septiembre de 2009.

Actualmente, el video fue configurado como privado, lo que imposibilita acceder a las estadísticas actuales; sin embargo, siguen estando vigentes las actividades del campo de Wayumi, en el portal <https://ethnos360.org/short-term-trips/wayumi>. Actualmente la MNT migró al nombre “ethnos360”, desde donde sigue operando bajo la misma ideología e incluso estética.

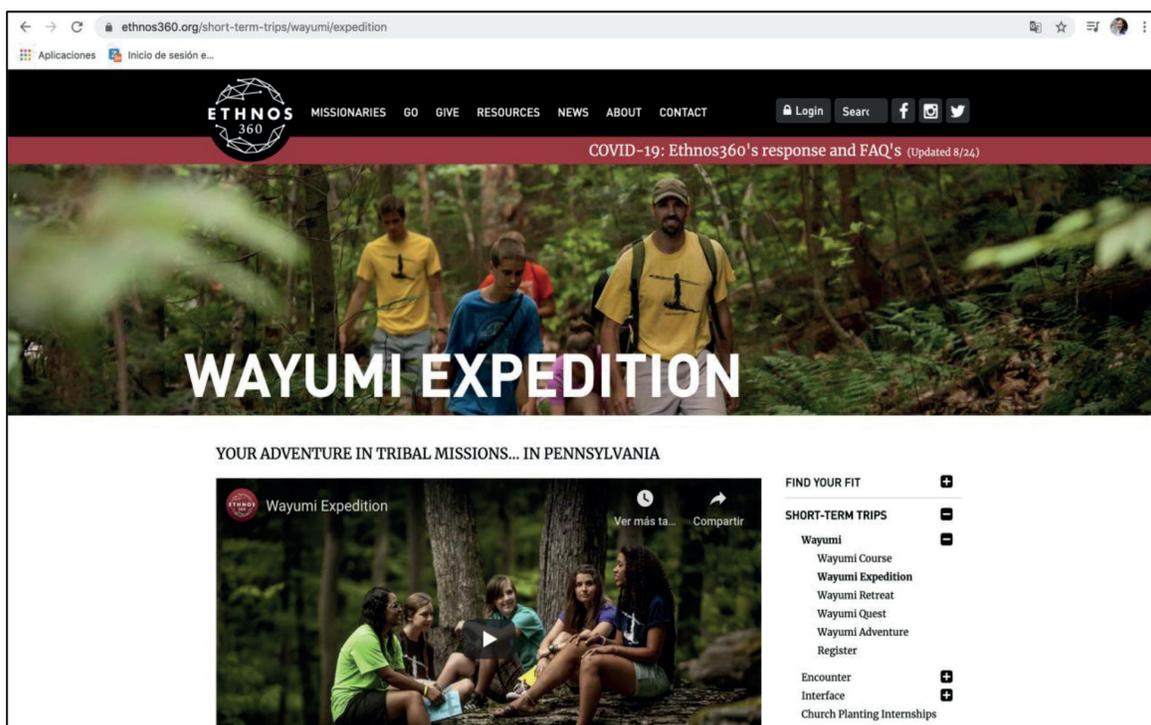


Imagen 4. Sitio web de Wayumi. (<https://ethnos360.org/short-term-trips/wayumi/expedition>).

El director de comunicación del sitio web de la MNT menciona respecto de *Wayumi*:

Wayumi es solo una experiencia de una semana o un fin de semana para mostrarle a la gente cómo es la vida en un lugar remoto y cómo funciona la MNT en ese entorno. Personas experimentadas, quienes han vivido en esas condiciones, contribuyen a la autenticidad y la enseñanza. Por supuesto, solo una parte de nuestro trabajo se encuentra en ese tipo de entornos. Pero es una gran aventura (mensaje privado en Facebook, agosto de 2015. Trad. propia).

Paralelamente, internet me permitió acceder a algunos usuarios de Facebook que participaron de *Wayumi*. Estas interacciones virtuales permitieron contextualizar la investigación y conocer el punto de vista de personas que participaron de las actividades en el campus. A continuación copio dos fragmentos de chats:

Juan Fabbri (JF): ¿Y quiero preguntarte si participaste en Wayumi? ¿Y cómo fue tu experiencia? Muchas gracias, Juan.

Participante de Wayumi (PW): ¡Sí fui a Wayumi! ¡Fue increíble! ¡Fue una experiencia muy divertida! ¡Recomiendo mucho a Wayumi!

JF: ¿Qué fue lo más sorprendente para ti?

PW: ¡Realmente me abrió los ojos a las misiones!

JF: ¿Visitaste el pueblo de prueba? el video sobre Wayumi es increíble!

PW: ¡Sí, es muy divertido!

JF: ¿Viste el desempeño de los pueblos tribales? ¿Cómo están?

PW: ¡Es muy interesante! ¡Hacen un muy buen trabajo! (participante de Wayumi, mujer, mensaje privado de Facebook, mayo de 2015. Trad. propia).

En otra conversación, en este caso con un participante de *Wayumi*, él me indicó:

La experiencia en Wayumi fue increíble. Creo que fue en 2010, y realmente me abrió los ojos a las misiones internacionales. También hice algunos grandes amigos mientras estuve allí (...).

Sin entrar en demasiados detalles (¡definitivamente es algo que tienes que ver por ti mismo!), Wayumi es administrado por misioneros que han ido directamente a selvas similares y lugares remotos para compartir la palabra de Dios, y cuentan sus experiencias. Animar a las personas que vienen no solo a considerar las misiones internacionales, sino que también se enfoquen en ser misioneros donde actualmente vives. Esa fue una de las cosas principales que obtuve de mi experiencia, mantener una mentalidad misional a lo largo de la vida (participante de Wayumi, varón, mensaje privado de Facebook, julio de 2015. Trad. propia).

Las personas con las que pude conversar o intercambiar mensajes electrónicos fueron contactadas por medio de Facebook; varias me comentaron que *Wayumi* les abrió los ojos y que me recomendaban formar parte de los programas. Si bien nuestras conversaciones giraron en torno a su experiencia en el campus, sus comentarios constituyen un escenario propicio para contextualizar el análisis del video, que desarrollo en los próximos subtítulos.

### La autenticidad en la historia de la antropología

Uno de los rasgos destacables del video de *Wayumi* es la utilización de elementos culturales indígenas. A continuación reflexiono sobre el concepto de *autenticidad* en la historia de la antropología, con el fin de construir un sistema analítico de interpretación y comprender la transformación (o reinención) de los discursos de exotismo y buen salvaje en la MNT.

Si bien la historia de las representaciones indígenas en antropología dista contextualmente del estudio de los misioneros religiosos, propongo este acercamiento para rescatar perspectivas críticas que me permitan plantear un marco analítico para leer las imágenes. Las representaciones antropológicas de la otredad indígena creadas a fines de los siglos XIX e inicios del XX fueron cuestionadas por la propia disciplina, sin embargo, esta mirada crítica me permite llevar ciertas categorías al campo de los misioneros, toda vez que en la representación visual de lo indígena de la MNT se encuentran similitudes con la práctica de la creación de imágenes coloniales sobre lo indígena de parte de la temprana antropología.

La utilización, “apropiación” o “tráfico” de elementos culturales indígenas en la historia de la antropología relacionó la disciplina con diferentes campos de producciones visuales. Varios autores problematizan los vínculos, por ejemplo, entre la antropología y la fotografía (Edwards, 1992, 2011a, 2011b, 2012; Edwards y Hart, 2004; Pinney, 2011), entre la antropología y el cine,

o entre la antropología y el arte (Andrade, 2007; Schneider y Wright, 2005; Schneider, 2011). Dependiendo de los diferentes campos de estudio, los autores y las autoras interpretaron este espacio de encuentro como “relaciones ilícitas”, “enredos”, “tráficos” o cruces.

Pinney (2011) plantea que en la confluencia histórica entre antropología y fotografía se articuló una matriz compleja entre autoridad, deseo y poder. Por su lado, Edwards argumentó que uno de los elementos importantes de análisis sobre el poder, la autoridad y el deseo en la antropología puede ser leído en las maneras en que la disciplina representó a los pueblos indígenas. En varios momentos de la historia de la antropología se usaron elementos indígenas. Para ejemplificar estas formas de representación menciono dos casos históricos: el de Franz Boas, y el de Alfred Kroeber y su esposa Theodora Kroeber.

Franz Boas, en una especie de performance, recreaba rituales indígenas que conocía durante su trabajo de campo, pero no solo producía una pose, sino que él “posaba” para compartir sus datos. Utilizaba la fotografía, la pose y los elementos culturales indígenas con el fin de demostrar la forma exacta de la ceremonia *Hamatsa* o *Hamat'sa* para que los escultores del Museo Americano de Historia Natural produjeran representaciones “científicas” de las prácticas indígenas (Edwards, 2011b, p. 167; Schneider, 2011, p. 113). La pose y los elementos indígenas utilizados por Boas eran reconocidos por el museo como “científicos”, y también como auténticos. Boas construyó su credibilidad a través de su autoridad como etnógrafo o antropólogo.

Por otra parte, la forma como la antropología representaba a los pueblos indígenas es constitutiva de la historia de dicha disciplina. Para el historiador y antropólogo James Clifford, la representación de los pueblos indígenas por medio de etnografías es el principio de la “autoridad etnográfica” (Clifford, 2001[1988], p. 43). Sobre la base de diarios de campo, notas, conversatorios y una extensa documentación, los antropólogos y las antropólogas acostumbraron a recoger información para hablar sobre los pueblos indígenas. Gabriela Vargas-Cetina explica cómo funciona este modo de representación en la práctica:

Representar a otras personas en el momento implicaba al menos cuatro tipos diferentes de actividades: (1) documentación, para los archivos privados del antropólogo; (2) describir en artículos y libros, para un público mayor; (3) exhibir/exponer; y (4) hablar por ellos en foros públicos. (...) Ishi y Nisa son recordatorios constantes de los poderes y los peligros de la representación antropológica (T. Kroeber 1961; K. Kroeber and Kroeber 2003; Shostak 1981) (2013, p. 11. Trad. propia).

La historia de la antropología es más compleja aún. El caso de Boas es uno de entre muchos antropólogos y antropólogas que hicieron uso de elementos culturales indígenas para museos o para presentar sus propias investigaciones.

Otro ejemplo es el de Ishi, que se vincula a los esposos Kroeber y al Museo de Antropología de California. En este caso emblemático y controversial Theodora y Alfred Kroeber hicieron de este indígena “yahi” su informante clave, capturado por el sheriff local (alguacil) como el único sobreviviente tras la invasión y masacre de su pueblo. La representación de los yahi producida por el matrimonio Kroeber no era de objetos, sino del propio sujeto llamado Ishi, quien fue exhibido y fotografiado. Ishi era considerado un auténtico representante de los yahi, y los escritos sobre los yahi e Ishi de Alfred y Theodora Kroeber fueron considerados auténticos.

En el marco de la propuesta de la invención de las tradiciones de Hobsbawm y Ranger (2002[1983]), la estudiosa canadiense Kirshenblatt-Gimblett propone desplazar la discusión de la autenticidad o de qué es lo auténtico hacia la autenticación (Kirshenblatt-Gimblett, 1987, p. 62).

Su argumento es que el establecimiento o la búsqueda por establecer algo como auténtico es otro ejercicio de poder por parte de quienes tienen el poder de producir la representación.

En este sentido, Kirshenblatt-Gimblett propone que el hecho de que algo sea considerado auténtico responde a un proceso social. Los elementos culturales indígenas usados por varios antropólogos y antropólogas responden al poder de la antropología, que en parte está sostenido en el trabajo de campo etnográfico. Este desplazamiento de lo auténtico a la autenticación me permite pensar en el poder que se halla detrás del uso de elementos indígenas en la representación.

### Negación de la coetaneidad: *"pretty typical village"*

El problema del poder en la "autenticidad" de los elementos indígenas puede ser complementado con la negación de la coetaneidad en las representaciones de indígenas propuesto por el antropólogo polaco Fabian. En referencia a la representación antropológica, Johannes Fabian comenta: "Hemos visto en detalle cómo la antropología ha podido mantener la distancia, más que nada manipulando la coexistencia temporal a través de la negación de la coetaneidad" (Fabian, 1983, p. 121. Trad. propia). Es importante diferenciar que la representación de los pueblos indígenas antropológica es parte de otro contexto que la representación que hicieron de



Imagen 5. Escenografía de Wayumi.  
(Pantallazo del video de Wayumi, <https://usa.ntm.org/mission-trips/wayumi>).

estos los misioneros cristianos; sin embargo, realizo este tránsito de trasladar ciertas categorías conceptuales de un campo a otro para fines analíticos.

Si volvemos a nuestro caso de estudio, el video de *Wayumi* nos presenta una "caverna" como locación principal. Es una reconstrucción "auténtica" donde "habitan" los "no alcanzados". Esta edificación fue elaborada en un campus de los misioneros en Pensilvania (EE.UU.) para representar los territorios de los "no alcanzados", sujetos que la

MNT contacta y evangeliza. Las imágenes registran cuidadosamente un espacio interior (Imágenes 5-8), mientras el audio narra:

Wayumi es un pueblo muy típico. En realidad, es como uno de los muchos pueblos que están en todo el mundo. Está lleno de vistas y sonidos que no son familiares y son diferentes a los que yo estoy acostumbrado. La verdad es que realmente este lugar me ha forzado a redefinir lo que es "normal" (Transcripción de audio. Trad. propia).

En el audio transcrito, la MNT recurre a la frase "aldea bastante típica" (en inglés *"pretty typical village"*), acompañada de las imágenes que la muestran. De esta forma, el video presenta al territorio de los "no alcanzados" como una típica aldea, pero este lugar resulta inmutable, imposibilitado de experimentar transformaciones, es un lugar atemporal. Como sugiere Fabian, es esta manera de representar y anunciar los territorios de los "no alcanzados" la que anula la coetaneidad de las naciones indígenas y niega sus cambios históricos, políticos y culturales.

Asimismo, la MNT, al decir “se parece mucho a aldeas de todo el mundo” mientras vemos la típica aldea (“*typical village*”), logra aplanar la diversidad étnica en el mundo. Este aplanamiento está muy vinculado con las formas de imaginar la otredad, como han observado Alvarado y Giordano:

Las maneras en que se ha definido la “otredad” visual de estos grupos están sometidas a ciertos mecanismos de construcción e interpretación de identidades y etnicidades, y de transmisión de imaginarios pre-moldeados en donde se manifiestan características visuales específicas para organizar la diferencia y, por lo tanto, diversas formas de “imaginarizarlas” (Alvarado y Giordano, citado en Carreño, 2012, p. 96).



Imagen 6. Escenografía con hamaca en Wayumi.  
(Foto de pantalla al video de Wayumi).

Considero que la representación y la forma de anunciar el espacio de los “no alcanzados” en *Wayumi* es una “idealización” sobre el Otro y que esta forma de construir la representación es un rasgo característico del discurso colonial, que niega la agencia de los sujetos representados y su contemporaneidad. Durante todo el video interpreto la construcción de la distancia entre el tiempo de los visitantes a *Wayumi* y los “no alcanzados”. Un momento clave ocurre cuando los productores presentan en su escenografía o simulacro del “typical village” por dentro una choza de madera, hamacas, fogata y luz tenue, en tanto que el exterior es una edificación de cemento en el campus en Pensilvania (Imágenes 5 y 6). En la puesta en escena se busca recrear artificialmente la autenticidad, en términos de ambiente, sensorialidad o iluminación, como si pudieran transmitir la experiencia de estar ahí. En su discurso, se muestra binariamente el territorio de los “no alcanzados” como opuesto a la totalidad del campus de *Wayumi*. Incluso el uso de tecnologías como su sitio web o de plataformas como GodTube o YouTube refuerza el discurso de la MNT como moderno.

El pensamiento binario que construye la MNT, en que los misioneros se presentan en oposición a los “no alcanzados”, es parte de su discurso. El lugar del “no alcanzado” es construido en oposición al lugar de la MNT: luz tenue, choza de madera, el humo que despierta cierto misterio. De esta manera, los productores del discurso anulan la coetaneidad del Otro e inscriben a través de la escenografía “aquellos” espacios y tiempos por fuera de la modernidad. En este contexto, la utilización de cultura material como la hamaca, la fogata, arte indígena o amuletos de las poblaciones indígenas es una manera de cifrar lo “no moderno”.

Retomamos la conceptualización de exotismo del escritor mexicano Weisz, según la cual “el sujeto exótico se ubica en un lugar misterioso y remoto. Desde esta perspectiva, las culturas industrializadas crean su propia ficción de otredad” (Weisz, 2007, p. 17). Entonces, podemos pensar que en *Wayumi* se presenta una construcción de ficción de otredad que responde a la elaboración de un espacio exótico. En *Wayumi*, la otredad es imaginada y creada. Los productores representan a los “no alcanzados” y acuden a los estereotipos de la diferencia, omitiendo la posibilidad de autorrepresentarse de los pueblos indígenas.

Fabian desarrolla la idea de que la representación como praxis tiene consecuencias: “El principal problema no será principalmente la reproducción precisa de las realidades, sino cómo lo llamaremos: repetición, recreación” (Fabian, 1990, p. 756. Trad. propia). En nuestro estudio de

caso, nos enfrentamos a una recreación de la no coetaneidad. El “convincingness”, retórica o lógica al que se refiere Fabian, permite entender la escenografía como un acto de recreación cuidada, es decir, una puesta en escena que tiene el control de la situación, el cual construye desde el poder un escenario exótico donde el espacio del Otro es un simulacro<sup>7</sup>.

El argumento central es que en *Wayumi* se ficciona o recrea la otredad indígena, lo que reinstaura discursos y prácticas coloniales de la historia de la antropología, en la actualidad profundamente cuestionadas por la antropología contemporánea. La imposibilidad de coetaneidad dentro de la cuidada ficción no hace más que conducirnos a las prácticas vinculadas a los zoológicos humanos (Blanchard y Deroo, 2002) o al turismo de experiencia.

### La invención del territorio del buen salvaje en *Wayumi*

Reflexionando sobre las propuestas de Rousseau, Defoe y Montaigne en el apartado previo, considero que el buen salvaje es aquel punto de vista o discurso que considera a los indígenas “buenos” por naturaleza o por estar más cerca de la naturaleza. El “buen salvaje” sería aquel indígena dócil al mensaje o a las prácticas occidentales. Se trata de aquella percepción que considera al indígena como alguien que acepta el mensaje foráneo sin generar resistencia o tensiones al poder.

En el video de *Wayumi*, una locación que destaca es la “village” (aldea), la cual está representada bajo una estética sombría. Podemos apreciar en la penumbra las paredes de madera, semejantes a una caverna, y varios elementos culturales que representan al “no alcanzado”: máscaras, amuletos, pinturas indígenas o costillas de animales. Todos estos elementos u objetos culturales, algunos de ellos simbólicos, son filmados en primeros planos. Hay momentos en el video en que incluso se usan efectos especiales, como humo sobre el arte indígena (Imágenes 8a y 8b). El lugar que presentan es misterioso, lo que me hace recordar el comentario de Weisz: “El sujeto exótico se ubica en lugar misterioso y remoto” (2007: 17). En esta línea, considero que en la “village” del video de *Wayumi* confluyen los discursos del buen salvaje y del sujeto exótico.

La “typical village” en *Wayumi* es el lugar donde habita el buen salvaje. Este espacio está construido e inventado a partir de estereotipos, donde los objetos de cultura material son centrales para su representación. Para Hall, “el estereotipo reduce la gente a unas cuantas características simples, esenciales, que son representadas como fijas por parte de la Naturaleza” (2010, p. 429). Es así como la representación basada en estereotipos evidencia una relación desigual de poder en que es el grupo dominante el que representa e inventa al Otro, reduciéndolo a “simples” elementos que, en este caso, son las máscaras, los amuletos, las hamacas, la fogata, las vasijas de cerámica, etc. *Wayumi* estereotipa los lugares donde habitan los “no alcanzados”.

Gustavo Malo, en la introducción al texto de *El espectáculo del otro* de Stuart Hall, se centra en esta noción de estereotipo:

Hall define al estereotipo como una práctica representacional que esencializa y naturaliza la diferencia, fija una serie de características específicas a los individuos que lo definen. El estereotipo, por ser una práctica representacional de la diferencia, divide lo que es normal de lo anormal, lo que

<sup>7</sup> Algunas producciones cuestionan la no coetaneidad entre lo indígena y la modernidad, como *O Mestre e o Divino*, de Tiago Campos (2013) o el performance irónico de *Couple in The Cage: Two Undiscovered Amerindians Visit the West*, de Coco Fusco y Guillermo Gómez-Peña (1992).

se acepta de lo que se rechaza, marca la diferencia en base a la inferioridad, por eso esta práctica solo surge donde hay situaciones desiguales de poder y se construye desde los grupos dominantes, porque son ellos quienes tienen acceso a los diferentes medios para legitimarlo (Malo en Hall, 2003, p. 4).

*Wayumi*, en una información textual con fines promocionales, plantea: "El hecho es que este lugar realmente me ha obligado a redefinir lo que es 'normal'"<sup>8</sup> (*Wayumi*. Trad. propia). La relación entre la "aldea bastante típica" ("*pretty typical village*") y redefinir qué es normal ("*redefine what 'normal' is*") nos propone la construcción binaria del discurso de la MNT. Ellos diferenciarán entre lo normal y lo anormal, lo típico y lo atípico, nosotros y los otros. Lo "normal", para Foucault, es opuesto al "ilegalismo", al delincuente, y "surge llevando en sí como un fragmento salvaje de naturaleza; aparece como el malvado, el monstruo, el loco quizá, el enfermo y pronto el 'anormal'" (Foucault, 2002 [1975], p. 106). Siguiendo esta línea, la construcción de *Wayumi* es, ante las necesidades de los productores, una reconstrucción de lo anormal bajo sus "propias necesidades". Por lo dicho, el lugar representado en *Wayumi* se convierte en el territorio "anormal".

Foucault plantea que existe todo un aparato de poder que se ejerce frente a lo anormal:

La división constante de lo normal y de lo anormal, a que todo individuo está sometido, prolonga hasta nosotros y aplicándolos a otros objetos distintos, la marcación binaria y el exilio del leproso; la existencia de todo un conjunto de técnicas y de instituciones que se atribuyen como tarea medir, controlar y corregir a los anormales, hace funcionar los dispositivos disciplinarios a que apelaba el miedo de la peste. Todos los mecanismos de poder que, todavía en la actualidad, se disponen en torno de lo anormal, para marcarlo, como para modificarlo (2002 [1975], p. 203).

La representación del "no alcanzado" es la construcción del Otro, indígena, disciplinado, quien es la representación del "buen salvaje". Siguiendo a Muratorio (1994), la representación del Otro nos habla de los productores (imagineros) más que de los indígenas. Por eso, la producción de otredad, de anormalidad, que buscan los productores de *Wayumi* para sus visitantes se halla atravesada por sus propias necesidades como productores. Por lo tanto, en *Wayumi* encuentro el "invento" de los misioneros del buen salvaje totalmente disciplinado.

La "típica aldea" ("*typical village*") o la escenificación del video de *Wayumi*, es la invención del territorio del buen salvaje. A través de elementos estereotipados señala el territorio de los "no alcanzados", a la vez que construye este espacio como uno que representa los lugares lejanos. Nuevamente recorro a Weisz: "Segalen describirá lo exótico como algo lejano en el espacio" (2007, p. 21). La MNT utiliza su poder para producir imágenes con el objeto de inventar la otredad. Según el discurso de la MNT, el territorio de los "no alcanzados" es dócil, estereotipado, aplanar las diferencias culturales y es misterioso, en otras palabras, es el espacio donde construye la ficción del buen salvaje.

Pasemos ahora del territorio a la representación del buen salvaje en el video de *Wayumi*. Es mi impresión que el discurso del buen salvaje se materializa durante el video en la representación de los indígenas "no alcanzados". Estos personajes aparecen en las partes en que se aplica una estética de video documental sobre lo que sucede en el campus en Pensilvania, pero nunca se presentan fuera de la aldea o "village" (que en el presente estudio se analizó como escenografía), sino que todo su performance se desarrolla en el interior de este espacio, son los habitantes de este territorio.

<sup>8</sup>"The fact is this place has really forced me to redefine what 'normal' is" (*Wayumi*).

Estos personajes “indígenas” son parte de una puesta en escena: están aparentemente desnudos, con collares en el pecho. Sus prácticas se reducen a hablar en su idioma nativo, afilar una madera, cuidar la fogata, estar sentados en las hamacas y, sobre todo, ser observados por los visitantes a *Wayumi*.



Imagen 7. Fragmentos del video de *Wayumi*; en detalle, un “indígena” afilando madera. (<https://usa.ntm.org/mission-trips/wayumi>).

Según mi parecer, estos indígenas representados pueden ser interpretados como la invención del indígena buen salvaje. En primer lugar, son una invención de la MNT, que permite las visitas en su territorio e incluso que los visitantes convivan en la intimidad de su hogar, omitiendo el conflicto en la “zona de contacto” (Pratt, 2010). En segundo lugar, no oponen resistencia ni se disgustan ante la presencia de los misioneros en sus hogares; son complacientes ante los visitantes y mantienen una posición de sujetos para ser observados.

### Amuletos, máscaras y la neoextirpación de idolatrías

En los dos puntos anteriores abordé la típica aldea (“typical village”) de manera general. Ahora profundizaré en los elementos que componen este espacio. Como argumenté, *Wayumi* representa el territorio del buen salvaje y, para lograr esta representación, la MNT hace uso de la cultura material de varias naciones indígenas, al parecer de manera aleatoria, sin importar a qué cultura o de qué época provienen. Entre todos los objetos que utiliza en esta escenografía, quiero destacar el uso de objetos culturales simbólicos e incluso algunos vinculados a religiones indígenas. Cabe aclarar que otros objetos del video pertenecen a la cultura material cotidiana, como las hamacas, vasijas, asientos, entre otros, los cuales no serán tomados en cuenta en este análisis. A continuación presento dos capturas de pantalla donde se muestran con claridad estos objetos: a mano izquierda vemos pequeños objetos antropomorfos de color negro y a mano derecha una máscara blanca zoomorfa.



Imágenes 8a y 8b. Fragmento del video de *Wayumi*. En detalle, la cultura material “indígena”. (<https://usa.ntm.org/mission-trips/wayumi>).

En el video podemos apreciar la prioridad de grabar estos objetos exóticos, algo que no es nuevo en la historia. Por ejemplo, para Weisz los objetos exóticos cobran “valor” en el siglo xvi con el descubrimiento de América y un emergente coleccionismo en los llamados “gabinetes de curiosidades”, pero será a finales del siglo xix cuando surgirá un sentimiento nostálgico por

regresar a la naturaleza y al “primitivismo”. Un representante de este movimiento es Gauguin. Más adelante, durante el siglo xx, los surrealistas fueron importantes coleccionistas de este tipo de objetos (2007, pp. 139-143). Es decir, estos objetos enmarcan la discusión en la construcción del Otro exótico o del sujeto exótico. James Clifford propone vínculos entre el surrealismo, el coleccionismo de objetos exóticos y la etnografía francesa (Clifford, 2001 [1988], pp. 149-186).

Paralelamente al discurso del sujeto exótico se activa el discurso del buen salvaje. Recordemos que el objetivo de los misioneros es evangelizar a la mayor cantidad de pueblos “no alcanzados”. Como vimos, una de sus premisas es: “De los 6.500 grupos étnicos del mundo, 2.500 aún no han sido alcanzados. New Tribes Mission asiste a las iglesias locales en la capacitación, coordinación y envío de misioneros a estas etnias tribales”<sup>9</sup>. Esta agenda misionera, que lleva más de 60 años en ejecución, adoptó nuevas formas y consolidó otras. Una muestra del establecimiento de su práctica es la enunciación pública de su método misionero, el cual circulan a través de su portal web:

#### **Método**

##### **Ministramos a etnias no alcanzadas:**

En 2.500 de las 6.500 etnias del mundo no hay ninguna iglesia local ni está en pie ningún trabajo para lograr su establecimiento. New Tribes Mission trabaja entre estas personas.

##### **Trabajamos en la lengua autóctona de la etnia y en términos de su cultura:**

Las culturas e idiomas de estas etnias les han aislado del evangelio. El misionero debe aprender su lengua y comprender su cultura para presentar claramente el evangelio y plantar iglesias de manera eficaz.

##### **Presentamos enseñanza bíblica fundamental:**

Los pueblos no alcanzados no tienen ningún concepto del Dios de la Biblia, por tanto, la enseñanza bíblica parte del mismo punto que comenzó Dios con su pueblo escogido: “en el principio”. La enseñanza bíblica cronológica presenta cimientos firmes para comprender el sentido de la muerte y resurrección de Jesús.

##### **Establecemos iglesias maduras:**

Siguiendo del modelo de Hechos donde vemos a los seguidores de Jesús llevando a cabo la Gran Comisión, los misioneros trabajan para establecer iglesias maduras capacitadas para desempeñar su cargo como **agentes de transformación** en sus propias comunidades y compañeros en el cumplimiento de la Gran Comisión (<http://espanol.ntm.org/somos>).

Para Josef Estermann (2014), en la historia las religiones cristianas se relacionaron de distintas maneras con las religiones autóctonas (indígenas). Aclara que por lo menos hay seis maneras de clasificar el “relacionamiento entre los conquistadores (catolicismo español renacentista) y la religión autóctona de Abya Yala (religiosidad indígena)” en los más de 500 años desde la llegada de los españoles y portugueses al continente (Estermann, 2014, p. 20): 1. Negación total de la religión y espiritualidad autóctonas. 2. Paralelismo o yuxtaposición religioso. 3. Incorporación de la religión autóctona por aquella de los conquistadores. 4. Intentos de aculturación: adaptación de la religión autóctona a la foránea. 5. Intentos de inculturación: contextualización del Evangelio en los universos religiosos autóctonos. 6. Diálogo interreligioso. En la actualidad estas tendencias continúan paralelamente. No se puede hablar de posiciones superadas, sino de transformaciones o adaptaciones de los discursos a los tiempos actuales. Sin embargo, este autor pone énfasis en cómo las iglesias neopentecostales de origen norteamericano, durante el siglo XX, buscan la “negación total de la religión y espiritualidad autóctonas” (Estermann, 2014, p. 20).

<sup>9</sup><http://espanol.ntm.org/creemos>

La estrategia de la “negación total” no es un asunto del pasado oscuro. Hoy en día, iglesias evangélicas neo-pentecostales y de vertiente fundamentalista intentan recuperar lo que la Iglesia católica en el siglo xviii no había podido hacer. Sobre todo en el área rural con un predominio de una religiosidad sincrética y autóctona, se lleva a cabo, con el liderazgo de iglesias evangélicas de EE.UU., una verdadera reedición de las “campañas de extirpación de idolatrías” (Estermann, 2014, p. 24).

En este contexto, podemos suponer que, para la MNT, el indígena es aquel Otro al cual hay que evangelizar, dominar, disciplinar. La ideología de la MNT niega las religiones o espiritualidades locales. Paradójicamente, su discurso visual tecnológico utiliza los elementos culturales indígenas para generar una ficción sobre la otredad.

Considero que en la práctica de usar estos elementos indígenas se presenta un “deseo” por el Otro. La paradoja se manifiesta entre su discurso de “extirpación de idolatrías” y la importancia que le otorgan a los objetos indígenas en el video. Es importante darse cuenta de que la cultura material usada en *Wayumi* solo funciona como una forma únicamente decorativa, pues los objetos pierden todo su contenido simbólico cultural, es decir, encontramos el signo pero no el significado. Una máscara chamánica dentro *Wayumi* es solo un objeto que adorna el espacio, pero que, a la vez, tiende a perder su sentido cultural. Por eso, me parece que el estereotipo funciona al eliminar su contenido cultural, simbólico y político para convertirlo en un mero elemento decorativo. Además, como podemos interpretar tras leer su “método” misionero, ellos buscan la mejor manera de evangelizar.

Por tanto, propongo que el caso de *Wayumi* nos enfrenta a una neoextirpación de idolatrías. Ya no se basa en la eliminación física de los elementos religiosos o espirituales indígenas. No hay más quemas de estos objetos, sino que esta eliminación consistirá en su producción, apropiación y disciplinamiento; y su búsqueda final conllevaría a des-significar el símbolo. Puesto de otro modo, el discurso de la MNT se apropia de los elementos culturales indígenas, al tiempo que elimina los sentidos endoculturales indígenas. La neoextirpación de idolatrías consistiría en la domesticación del signo indígena, manifiesto en su cultura material. Esta neoextirpación de idolatría tiene dos caras: por un lado, aparenta celebrar la diferencia cultural y, por el otro, simultáneamente elimina la fuerza política, simbólica y religiosa de los objetos.

Toda la potencia significativa de los objetos culturales indígenas es controlada y transformada por un discurso misionero que lleva estos objetos al enfriamiento del símbolo y, con esto, a la ahistoricidad y la apolítica. La descontextualización de los elementos indígenas no es más que una práctica neocolonial en que los elementos no tienen ningún significado y son apropiados incluso para funcionar en su contra. Es más. Los elementos indígenas en el video de *Wayumi* cumplen un papel que va en contra de sus poblaciones: son los objetos los que les dan la espalda a sus culturas de origen. Es lo que llamo *signos traidores*, toda vez que atacan a su religión de procedencia, quebrantando toda fidelidad o lealtad a sus orígenes. Evidentemente, no son los signos *per se* los que traicionan, sino el discurso del que ahora son parte, en tanto son elementos de un discurso evangelizador. Quizá sea una especulación, pero pensar que elementos culturales religiosos de otras culturas ahora son usados como parte de la escenografía y puesta en escena del discurso misionero evangélico cristiano es cambiarle el sentido y desvirtuar su agencia en sus culturas de procedencia.

El discurso visual tecnológico de la MNT se apropia de la cultura material de los pueblos indígenas y los exhibe en sus espacios virtuales. Hay una aparente celebración de la diferencia. Pero simultáneamente esta diferencia es controlada, disciplinada y evangelizada. Por eso, estamos frente a un paradigma colonial, posmulticultural, en lo que puedo enunciar como *neocolonialismo*

*de traición*, en que las expresiones materiales de la diferencia cultural y religiosa son usadas por quienes detentan el poder contra la propia diferencia. Es decir, la cultura material indígena reafirma la posesión de la MNT sobre los “no alcanzados”.

Si trasladamos el discurso del buen salvaje al uso de los objetos indígenas según el punto de vista de la MNT, considero que hay una domesticación, un disciplinamiento de los objetos, es decir, la evangelización se concretó. Esto implica que la espiritualidad cambió y, por lo tanto, hay una resignificación de su materialidad.

### **El deseo por el Otro: Máscara negra**

Revisemos a los personajes indígenas del audiovisual. El video presenta dos tipos de indígenas. Primero, un indígena que es un componente narrativo creado para el video que no aparece como registro, sino como un personaje de la trama. Segundo, muestra a varios indígenas que son parte del registro del performance del lugar. Ambos tienen en común que están reconstruidos por la MNT. En el presente análisis me detendré en el primero, el personaje con pintura corporal negra de las Imágenes 1-3. Este personaje cobra relevancia porque acompaña los títulos principales de la grabación. Por ejemplo, al inicio aparece el título: “WAYUMI your adventure into tribal missions”, el cual, como vemos en la Imagen 1, es acompañado por el indígena, quien aparece al lado de una escultura tribal blanca. De la misma manera, el crédito final del filme, que menciona “New Tribes Mission presents WAYUMI”, tiene como fondo la imagen de este personaje o alguien muy parecido, quien en la penumbra apunta a la cámara con arco y flecha. Es una escena de amenaza, de interpelación, pero domesticada. Reducida a fines simplemente estéticos, pierde toda posibilidad de agencialidad política o religiosa.

El historiador del arte Hans Belting explica en torno a las máscaras que “el rostro verdadero no es aquel que la máscara oculta, sino aquel que la máscara solo puede generar cuando se la considera verdaderamente en el sentido de la intención social” (2007, p. 47). Esto nos permite preguntarnos si cuando vemos a este personaje observamos verdaderamente una máscara. Belting menciona explícitamente que el cuerpo pintado funciona como una máscara. ¿Pero es una máscara lo que vemos cuando observamos a este personaje?

Recordemos que Fabián sostuvo que:

Las representaciones (en plural) se considerarán como actos o secuencias de actos, en resumen, como performances. Las performances necesitan actores y audiencias, escritores y lectores. Por lo tanto, las representaciones deben extraer su convencimiento principalmente de la comunicación, la retórica y la persuasión, y solo secundariamente los ajustes sistémicos o las pruebas lógicas (1990, p. 756. Trad. propia).

Desde mi punto de vista, se trata de una máscara compleja de interpretar, ya que los productores me parece que no buscan que el personaje (signo) cumpla el rol de indígena. Me pregunto si el “verdadero sentido de la intención social” es reconocer al blanco, quien se apropia de la cultura indígena. La máscara es el blanco que se adueña del performance y la estética indígena. Con este análisis no estoy buscando la autenticidad o la esencia del ser de quien posee la máscara, sino reconocer que la máscara es lo que vemos, la superficie y la intención social.

El indígena representado no corresponde al universo simbólico/cultural por donde el video circula. Es decir, esta máscara en el territorio indígena de origen, en el lugar y cultura donde fue creada, permite que los lectores decodifiquen y entiendan el “sentido de la intención social” y los

significados. Pero fuera del contexto indígena, la máscara en el ciberespacio dentro el discurso de la MNT pierde su sentido cultural original, lo que implica una resignificación de la imagen.

Considero importante que pensemos que los verdaderos espectadores del producto no son la población indígena; al contrario, son internautas cuya lengua es el inglés (el video originalmente circula en inglés y no hay traducciones a otros idiomas) y que además visitan los espacios virtuales de la MNT. La máscara, en el sentido conceptual de Belting, no es únicamente propiedad de los pueblos indígenas, sino que también es un concepto que nos puede servir para leer la sociedad occidental. Los productores de la MNT elaboraron esta máscara para un público occidental que desconoce (o desconocemos) el sentido social de su cultura de origen. Pero, dentro la cultura occidental, lo que sucede es que la máscara es reinterpretada en otros sentidos, en otra "intención social". Para mí, la máscara del video de *Wayumi* está activa y representa al sujeto exótico, la diferencia, el Otro, el "no alcanzado".

Por eso, pregunto si hay una intencionalidad en presentar la "máscara" con los ojos verdes y el porte occidental del personaje, que son visibles explícitamente en el video. De esta manera, la máscara nos permite preguntarnos si en este personaje hay una intención o solo una casualidad de mostrarlo como un blanco que se apropia de los signos del Otro. Las interpretaciones de esta máscara giran en torno al poder del blanco de vestirse como un indígena sin dejar de ser el blanco. Es así como se logra asesinar la diferencia cultural con los propios elementos de la diferencia. En este punto retomo el concepto de "neocolonialismo de traición", según el cual los signos indígenas son extraídos, apropiados, vaciados de contenidos, descontextualizados y finalmente exhibidos por la MNT en sus espacios *on-line*.

Si consideramos que "la máscara es un *pars pro toto* de la transformación de nuestro cuerpo en imagen" (Belting, 2007, p. 44), lo que logra es mostrar el poder sobre los "no alcanzados" que tienen los misioneros, no solo de llegar a sus territorios y evangelizarlos, sino también de apropiarse de su imagen (de sus máscaras), vaciarlas de contenido, producirlas y exhibirlas para sus espectadores virtuales. Este ejercicio de poder se vincula al conocimiento que se arroga la MNT sobre los pueblos indígenas y su representación, como institución que ha logrado evangelizar territorios indígenas, "estar ahí", pero también por su ideología de superioridad sobre los "no alcanzados".

## Conclusiones

Considero que las políticas de representación sobre los "no alcanzados" en el contexto religioso de la MNT reactualiza los discursos de construcción del sujeto exótico o extraño, usando la cultura material como elemento central para la producción de la diferencia a través de la recreación del mundo indígena. A través de toda una puesta escenográfica, elabora ficciones de otredad con el objeto de situar al mundo indígena por fuera de la modernidad y elaborar un pensamiento binario, donde el Otro se opone a la modernidad y al cristianismo. Los elementos culturales son descontextualizados y situados como una homogeneidad a pesar de la amplia diversidad de las culturas de donde provienen.

Por otra parte, se reactualizan los discursos del buen salvaje. El "no alcanzado" es inventado como alguien que está dispuesto a ser evangelizado y disciplinado. El buen salvaje se relaciona con aquel indígena que acepta disciplinadamente la imposición religiosa. Esto trasciende el presente de los pueblos indígenas en aislamiento, varios de los cuales tienen una historia de resistencia y lucha frente a los diversos procesos de contacto y colonización. La construcción

visual de los pueblos indígenas como “buenos salvajes” dispuestos a la evangelización se opone a la historia de estos pueblos, que siguen refugiándose en la profundidad de sus territorios para evitar el contacto.

La conclusión final es que se ha construido un neocolonialismo de traición donde el Otro es desposeído de su cultura, y sus elementos culturales extraídos, apropiados, vaciados de contenidos, descontextualizados y finalmente exhibidos por la MNT en sus espacios *on-line*. A través de lo visual, podemos interpretar que la meta de la construcción del Otro y su diversidad cultural es llevarlo a una norma, es decir, ser evangelizado. En este caso, la diversidad cultural termina siendo un juego perverso de intervención ideológica. Conocer la diversidad cultural implica tener herramientas para dominarla, desestructurarla y generar la evangelización religiosa. La apropiación de la cultura material por parte de la MNT es otra estrategia del ejercicio de su poder. La construcción neocolonial a través de las imágenes se basa centralmente en construir una fantasía colonial en el campus de Wayumi, donde se omite la voz propia de los pueblos indígenas y los contextos culturales de donde proviene la cultura material. La diversidad religiosa busca ser organizada por un discurso cristiano evangélico que es incapaz de ver en las otras culturas diversas maneras de comprender la vida. La MNT construye un discurso de superioridad que justifica sus fines evangélicos.

## Referencias bibliográficas

- Andrade, X. (2007). Del tráfico entre antropología y arte contemporáneo. *Estudios de Historia del Arte. Procesos*, 25, 121-128.
- Belting, H. (2007). *Antropología de la imagen*. Buenos Aires: Katz.
- Blanchard, P., y Deroo, É. (2002). *Zoos Humains*. París.
- Carreño, G. (2012). Sobre balsas y mujeres desvestidas: representación y estereotipo en la fotografía sobre changos. En M. Alvarado, P. Mege, M. P. Bajas y C. Möller (eds.). *Andinos. Fotografía del siglo XIX y XX. Visualidades e imaginarios del desierto y el altiplano* (pp. 87- 98). Santiago: Pehuen.
- Cabrera, G. (2007). *Las nuevas tribus y los indígenas de la Amazonía. Historia de una presencia protestante*. Bogotá: Litocamargo.
- Campos, T. (dir.) (2013). *O Mestre e o Divino*. Ficción histórica/Documental. Brasil.
- Clifford, J. (2001). *Dilemas de la cultura*. Barcelona: Gedisa.
- Edwards, E. (comp.). (1992). *Anthropology & photography: 1860-1920*. Londres: Yale University Press / Royal Anthropological Institute.
- (2011a). Replantear la fotografía en el museo etnográfico. En J. Naranjo (comp.). *Fotografía, antropología y colonialismo (1845-2006)*. Barcelona: Gustavo Gili.
- (2011b). Tracing photography. En M. Banks y J. Ruby (eds.). *Made to Be Seen: Historical Perspectives on Visual Anthropology* (pp. 159-189). Chicago: The University of Chicago Press.
- (2012). *The camera as historian: amateur photographers and historical imagination, 1885-1918*. Londres: Duke University Press.
- Edwards, E., y Hart, J. (eds.) (2004). Introduction. *Photographs objects histories: on the materiality of images*. Nueva York: Routledge.
- Estermann, J. (2014). *Cruz y coca. Hacia la descolonización de la religión y la teología*. Quito: Abya-Yala.
- Fabian, J. (1983). *Time and the Other. How Anthropology Makes Its Other*. Nueva York: Columbia University Press.
- (1990). *Presence and Representation: The Other and Anthropological Writing. Critical Inquiry*, 16(4), 753-772.
- Foucault, M. (2002 [1975]). *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo XXI.

- Fusco, C., y Gómez-Peña, G. (1992). *Couple in The Cage: Two Undiscovered Amerindians Visit the West*. Performance. Recuperado de [www.archivesandcreativepractice.com/coco-fusco-guillermo-gomez-pena](http://www.archivesandcreativepractice.com/coco-fusco-guillermo-gomez-pena)
- Hall, S. (2003). ¿Quién necesita identidad? En Stuart Hall y Paul du Gay (eds.). *Cuestiones de identidad cultural* (pp. 13-39). Buenos Aires: Amorrortu.
- (2010). *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Lima, Bogotá y Quito: Instituto de Estudios Peruanos, Universidad Javeriana y Universidad Andina Simón Bolívar.
- Hobsbawm, E., y Ranger, T. (2002 [1983]). *La invención de la tradición*. Barcelona: Crítica.
- Kirshenblatt-Gimblett, B. (1987). Authenticity and Authority in the Representation of Culture. En I.-M. Greverus, K. Kostlin y H. Schilling (eds.). *Kulturkontakt. Kulturkonflikt* (pp. 59-70). Frankfurt: Instituts fur Kulturanthropologie, Universitat Frankfurt.
- La Nación* (23 de agosto de 1999). Las anécdotas más divertidas de Borges. Recuperado de [www.lanacion.com.ar/150648-sus-anecdotas-mas-divertidas](http://www.lanacion.com.ar/150648-sus-anecdotas-mas-divertidas)
- Muratorio, B. (1994). *Imágenes e imagineros: representaciones de los indígenas ecuatorianos, siglos XIX y XX*. Quito: Flacso.
- Pratt, M. L. (2010). *Ojos imperiales. Literatura de viajes y transculturación*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Pinney, C. (2011). *Photography and anthropology*. Londres: Reaktion Books.
- Schneider, A. (2011). Unfinished dialogues: Notes toward an alternative history of art and anthropology. En M. Banks y J. Ruby (eds.). *Made to Be Seen: Historical Perspectives on Visual Anthropology* (pp. 108-135). Chicago: The University of Chicago Press.
- Schneider, A., y Wright, C. (eds.) (2005). *Contemporary Art and Anthropology*. Oxford: Berg.
- Teijeiro, J. (2007). *Regionalización y diversidad étnica cultural en las tierras bajas y sectores subandino amazónico y platense de Bolivia*. La Paz: Plural.
- Vargas-Cetina, G. (2013). Introduction: Anthropology and the Politics of Representation. *Anthropology and the Politics of Representation* (pp. 8-17). Tuscaloosa: Universidad de Alabama.
- Weisz, G. (2007). *Tinta del exotismo. Literatura de Otrredad*. México: Fondo de Cultura Económica.