

Andres natur i vår kultur

Om å oversette og overse kulturvitenskaplig kunnskaps-
historie i kulturteori og økopolitiske allianser i Xingú

John Ødemark

Institutt for kulturstudier og orientalske språk, Universitetet i Oslo.
john.odemark@ikos.uio.no

Abstract

The point of departure is a «totem pole» constructed to oppose the Belo Monte dam in 2012. The artefact was presented as a quotation from an indigenous Juruna tale. The article traces the tale to a printed collection of myths from the Xingú, ending in an eschatological register: «The day our people die out entirely, the sky will collapse». Further, it (i) analyzes how material and textual aspects and traces of folkloric and national discourse furnish conditions for global «green fantasies», and (ii) identifies a lack of concern with such historical traces of cultural contact and translations in recent trends in cultural theory associated with «perspectivism» and the «ontological turn».

Keywords

- *translation*
- *ontological turn*
- *perspectivism*
- *Belo Monte*
- *Villas Boas brothers*
- *Xingú myth*

The Amazon is home to hundreds of indigenous communities with traditions of stewardship dating back thousands of years. And yet the Amazon serves an even greater purpose for all life on Earth: it is the living heart of our planet and the heat pump of our global weather system. Without it, our chances of stopping global climate chaos are zero. For no reason less than the survival of our species, we need your support to protect the Amazon today.

Amazon Watch (2013)

Utgangspunktet for denne artikkelen er et artefakt, omtalt som en «totempæl» og oppført i Brasil i 2012 av de britiske kunstnerne og øko-aktivistene David de Rots-

child og Matthew Grey. Den såkalte totempælen ble deretter dokumentert, kommentert og spredd på internett.¹

Aksjon var en del av en omfattende serie av både lokale og globale protester mot utbyggingen av Belo Monte-dammen – et vannkraftverk i Xingú, en sideelv til Amazonas i delstaten Pará. Planer om en storstilt oppdemning av Xingú og andre deler av Amazonas skriver seg tilbake til militærregimet i Brasil (Davis1977; Hall et al, 2012). I langt mindre skala ble planene gjenopptatt av presidentene Lula da Silva og Dilma Rouseff, begge representanter for *Partido dos Trabalhadores* (Arbeiderpartiet) som også hadde tilbragt tid i militærdiktatu-

1. Art to s save the Amazon.
<https://cricket.yahoo.com/news/paper-jaguar—art-to-save-the-amazon.html?page=all>.

rets fengsler. Belo Monte er slik en del av et vedvarende moderniseringsprosjekt som har blitt støttet av venstre- og høyresiden i Brasiliansk politikk. Etter en rekke protester, samt flere runder i rettssystemet ble det først gitt tillatelse til bygging i 2011 (Hall et al, 2012).

Motstanderne av Belo Monte påpeker at utbyggingen har ødeleggende virkninger på det globale klima så vel som for lokale kulturer og produksjonsformer. Avskoging og oppdemning vil destruere det biologiske mangfoldet i Xingú, noe som videre vil undergrave lokale økonomier og ervervsformer. Samtidig vil også rydningen av regnskogen frigjøre store mengder metan, en drivhusgass som er betydelig mer potent enn CO₂. Endelig vil Belo Monte medføre tvangsflytning av rundt 20 000 mennesker, mange av dem urfolk. Et av disse er jurunafolket, og som vi skal se blir totempælens form motivert med henvisning til en muntlig fortelling tilskrevet juruna.

Ofte blir aksjoner, allianser og performanser som den i Xingú analysert med henvisning til kategorier som det «globale», og fokus settes på hvordan såkalte sosiale medier fungerer som kommunikasjonsplattform (f.eks. Heise 2008; Graham og Penny 2016; Tsing 2008). I denne artikkelen ettersporer jeg den folkloristiske kunnskaps-historien til totempælen i Xingú. Jeg analyserer relasjonen mellom artefaktet og den muntlige fortellingen som begrunner det langs to akser:

For det første skal jeg vise at en serie materielle og tekstlige oversettelser ligger «bak» totempælen i Xingú. Langs denne akse er jeg særlig opptatt av hvordan en global økokulturell diskurs om menneskehetens avhengighet av regnskogen i Amazonas og dens «lokale», innfødte «skogvoktere» fremstår som en *oversettelse* av påstander om Brasils avhengighet av sine urfolk i en

nasjonal og folkloristisk diskurs. Denne oversettelsen er slett ikke rent tekstlig eller diskursiv, den er også podet på, og avhengig av, den fysiske materialiseringen av et rom for før-kolonial, «innfødt» natur og kultur i Xingú nasjonalpark i Matto Grosso. Parken, skulle tjene som et fysisk minne om det opprinnelige Brasil – før den portugisiske koloniseringen.

For det andre viser jeg at det er lite rom for oversettelser av den typen som er i spill i objektivering av totempælen som symbol i dominante trender i nyere kulturteori; trender assosiert med ANT, perspektivisme og den ontologiske vendingen. Dette er paradoksalt (a.) fordi teorien nettopp har sett til Amazonas for å utfordre «vestens» eller «modernitetens» forståelse av kategorier som «natur» og «kultur». Det er imidlertid også paradoksalt (b.) fordi Bruno Latour og ANT, hvor ideer om oversettelse, assosiasjoner og nettverk spiller en betydelig rolle, er en sentral referanse for perspektivismen. Til tross for påstander om at oversettelse er selve mulighetsbetingelsen for all kunnskap og vitenskapelige og andre virkninger (virkninger oppstår når translasjoner og assosiasjoner av ting og tegn kommer sammen i nettverk av naturlige og kulturelle aktører som skaper nye effekter) ser Latour selv Eduardo Viveiros de Castros idé om at en såkalt perspektivisme ligger til grunn for amazonasindianske og videre indianske kosmologier som en «bombe» som underminerer det han kaller den moderne distinksjonen mellom natur og kultur. Perspektivisme refererer til den kosmologiske oppfatningen at alle levende vesener har samme sjel, men at vi, fra hvert vårt kroppslige *perspektiv* ser hverandre som forskjellige naturlige ting og vesener («arter»). Denne kroppslige forskjellen er imidlertid bare et ytre hyls-

ter av materialisert, fysisk forskjell, for vi er alle opptatt av det samme «prosjektet» (som menneskene bor jaguarer i landsbyer, feirer fester, inngår ekteskap og går i krig etc.). I motsetning til den vestlige kulturforskningens kosmologi er det dermed her naturen som er variabel, ikke kulturen som varierer og bygger ut et fellesmenneskelig (og *bare* menneskelig) naturlig grunnlag – som lokale, kulturelle forskjeller og «verdensbilder». Videre er Viveiros de Castros også en inspirasjonskilde for, og en aktør i, den såkalt ontologiske vendingen som ønsker å opprette ontologisk likeverd mellom «våre» og «andres» ontologier, også med fare for å renske ut sin egen faglige tradisjon for å la andre og andres ting komme i tale på egne premisser.

Totempælen er altså god å tenke med langs en lengre kultur- og kunnskapshistorisk linje, som inkluderer både tekstlige og materielle spor fra en brasiliansk og folkloristisk forhistorie. Den aktuelle aksjonen i Xingú viser hvordan det Anna Tsing (2008) har kalt globale, «grønne utviklingsfantasier» i dette tilfellet har nasjonale betingelser av både tekstlig og fysisk-materiell art – og faktisk fremstår som en oversettelse av elementer i en nasjonal og folkloristiske kunnskapspraksis; ikke minst ideen om at trykte samlinger med muntlige tekster «markerer» geo-kulturelle territorier og at innsamleren av slike tekster deler en kulturell identitet med fortellerne.

Folkloristikken som kunnskapsform ble i tiltagende grad marginalisert i løpet av den andre halvdel av det tjuende århundret. Dette både som følge av at «det globale» erstatter «nasjonen» som ny kommonsensisk og ideologiske ramme for elitors selvidentifikasjon så vel som for kulturanalyser – og på grunn av en tiltagende skepsis til søken etter autentisitet og kulturell essens som mange identifi-

serte som folkloristikkens epistemologiske og politiske premiss. En følge av dette er at folkloristikken ofte blir strøket ut av den sammenliknende kulturforskningens historie – hvor faget fra tidlig av utviklet seg sammen med tilstøtende fagområder som antropologi, sammenliknende etnologi og religionsvitenskap. Imidlertid har folkloristikken spilt en betydelig rolle i humanioras og kulturfagenes moderne kunnskapshistorie. Begrep som «kultur», om «erindring» som noe som deles kollektivt (i form av «folkeminnet» som samler og bevarer en «folkeånd») og «informant» blir eksempelvis etablert som studieobjekter og analytiske verktøy i folkloristiske og etnologiske kunnskapspraksiser før de blir gjort til begreper i antropologien. Også ideen om at det som konstituerer «folkekultur» kommer til uttrykk i, og dermed også kan leses ut av, forskjellige former for muntlig diktning, og at disse kan samles inn og bevares som skrift i antologier med både vitenskapelige og litterære ambisjoner ble kalibrert i en folkloristisk fagtradisjon.

I sammenheng med oppsetningen av totempælen i Xingú, og den øko-kulturelle diskursen denne er en del av, er folkloristikkens relasjon til informanten spesielt viktig. Folkloristikkens informant var altså ikke på et entydig vis samlerens kulturelle «andre». Han eller hun var tvert imot også en kilde til samlerens egen kulturelle identitet. Informanten er på en og samme tid

- (i) en *kilde til* samlerens kollektive identitet og
- (ii) sosialt *forskjellige* fra innsamleren.

Denne folkloristiske identitetsmatrisen preger også totempælen i Xingú og deler av den øko-kulturelle diskursen denne er en del av. De Rotschild og Grey fulgte i fotsporene til musikeren Sting – inn i Xingú. Vi skal se at de og andre prominente gjester i Xingú gikk

inn i et fysisk og tekstlig rom, Xingú-parken og samlingen av myter fra Xingú, som allerede var ryddet i en nasjonal, folkloristisk diskurs – og at materielle og tekstlige spor fra denne diskursen, sammen med et dypere bibelsk tekstlag, fortsatt preger globale, økokulturelle forestillinger om fremtiden.

Totempælen som ting, tegn og tekst

Blant urfolkene som trues av Belo Monte utbyggingen finner vi juruna, og det er altså en juruna-tradisjon de Rotschild og Grey påkaller for å forklare totempælens form og betydning. Kunstnerne selv forklarer forholdet mellom artefaktet og muntlig tekst som følger:

Juruna legend purports that Sinaa will bring about the end of the world when he finally decides to pull down the enormous forked stick that supports the sky. 'The day our people die out entirely, I will pull this down and the sky will collapse, and all people will disappear. That will be the end of everything'.²

Utsagnet som begrunner artefaktets materielle fremtredelsesform er et dobbelt sitat av det som her kalles «Juruna legend»:

- (i) først fortelles et bruddstykke fra en «legend» som attribueres til et etnonym (*Juruna*). Innbakt i gjenfortellingen er imidlertid også
- (ii) et sitat, i direkte tale, fra en skikkelse kalt Sinaá, som her ikke blir nærmere presentert, men som vel, i uidentifisert tilstand, fungerer som en markør av en eksotisk taleposisjon.

2. Art to save the Amazon.
<https://cricket.yahoo.com/news/paper-jaguar—art-to-save-the-amazon.html?page=all>.

Totempælen henter slik både retorisk kraft og moralsk autoritet fra det som fremstår som en lokal, tradisjonell fortelling. Med henvisning til Roland Barthes kunne vi si at den begrunnes med referanse til en «gnomisk» eller «kulturell kode». Med dette uttrykket peker Barthes på utsagn i en tekst som blir utsagt:

in a *collective and anonymous voice* originating in *traditional human experience*. Thus, the unit has been formed by a gnostic code, and this code is one of the numerous codes of *knowledge or wisdom* to which the text continually refers; we shall call them in a very general way cultural codes [...] since they afford the discourse a basis in scientific or moral authority (Barthes 1990:18, min kursivering).

Tekstens kulturelle kode blir slik bestemt som en ytring som kommer fra en anonym og kollektiv taleposisjon. På ytringens innholds-nivå er den preget av «tradisjonell, menneskelig erfaring». Som «tradisjonell» er den også en tidsmarkør internt i en gitt tekst; den inneholder utsagn som er *fortidige* i forhold til andre utsagn i den samme teksten.

Hvis totempælens materielle form og betydning begrunnes med henvisning til en fortidig autoritet, legger vi også merke til at fortellingens tradisjonelle innsikt blir forsynt med en profetisk funksjon. Sinaás direkte tale fremstår som en formaning om at totempælens fall, og – mer implisitt – ødeleggelse av regnskogen, er et eskatologisk varsel om alle tings undergang: «The day our people die out entirely, I will pull this down and the sky will collapse, and all people will disappear. That will be the end of everything.» Her bindes jurunafolkets skjebne sammen med menneskehetens, og det som synes å være en «etnisk» endetidsforståelse blir på etnosentrisk vis gjort gjel-

dende for *all people*. Vi skal under se at den representasjonsrelasjonen som etableres her er en viktig ingrediens i en videre økokulturell diskurs om Amazonas: «Vi» er alle avhengige av «de» som lever tradisjonelle liv «der».

Å overse gamle oversettelser for å bryte med moderniteten som tradisjon

I kunstnerens presentasjon av totempælen fremstår den som en direkte oversettelse av levende tale. Sitatet kan imidlertid spores tilbake til en trykt tekst. Det er hentet fra en samling med Xingù-myter. Disse ble innsamlet og utgitt av de brasilianske nasjonalheltene, oppdagerne og indianerforkjemperne Claudio og Orlando Villas Boas under den portugisiske tittelen *Xingù os índios, seus mitos* i 1970. Tre år senere ble boken oversatt til engelsk, og utgitt som *Xingu – The Indians, their Myths*. Her finner vi vendinger som er helt identiske med sitatet som forklarer totempælen form:

Finally Sinaá showed the Juruna visitor an enormous forked stick that supported the sky and said, '*The day our people die out entirely, I will pull this down, and the sky will collapse, and all people will disappear. That will be the end of everything*' (Villas Boas 1973:249, min kursivering).

Dette tekstlige mellomleddet mellom juruna og kunstnerne blir imidlertid rensket bort eller underkommunisert, slik at talen om den mulige enden fremstår som et rent sitat av en muntlig tradisjon. Det er her vi finner en parallell mellom kunstaksjonen og kulturteorien. Også mange teoretiske undersøkelser av kulturoversettelse og krysskulturell forståelse har tatt rene eller renskede objektivering av kultur som utgangspunkt for problemformuleringer og gjenstandsidentifikasjoner. Ikke minst har altså rens-

kede versjoner av kultur i Amazonas blitt gjort til en scene hvor grunnleggende forskjellige syn på naturens kultur og kulturens natur spilles ut mot hverandre i samtidig kulturteori.

Jeg understreker at hensikten her ikke er å kritisere aktivistene for å skjule de intertekstuelle sporene som peker tilbake til den trykte teksten. Snarere er jeg opptatt av å sette aspekter av folkloristisk kunnskapshistorie i sammenheng med et dilemma i skjæringspunktet mellom teori og politikk. Anna Tsing har advart om at den akademiske frykten for, og kritikken av, «simplistic representations of tribal culture» kan underminere noen av de «most promising social moments of our time», nemlig allianser mellom «innfødte» og miljøaktivister (Tsing 2008:392; 409). Samtidig erkjenner hun også at «grønne utviklingsfantasier» ofte er basert på stereotype oppfatninger av «innfødt-» eller «urbefolkningskultur». For å inngå i økokulturelle allianser med vestlige eller internasjonale NGO'er bør man ha «a distinct culture worth studying and saving» (ibid.: 393). Slik fungerer visse stereotype oppfatninger av kulturell særegenhet og autenticitet både som en normativ modell av virkeligheten – det finnes kulturer som er mer autentiske enn andre – og som en modell for politisk handling: Allianser bør etableres med «rene kulturer» som er «nær naturen» og som derfor (mer enn andre) fortjener en redningsaksjon. Ofte innebærer slik internasjonal alliansebygging en nedtoning eller utvisking av omfattende historisk kontakt – eller en utvisking av medierende mellomledd, slik som boken til Villas Boas-brødrene (ibid.).

Den tradisjonelt autoriserte talen om enden fra Xingù kan sees som en taleposisjon etablert i folkloristikkens tidlige kunnskapshistorie. Videre kan denne taleposisjonen delvis forklare med henvisning til det

Richard Bauman og Charles Briggs kaller *a poetics of otherness*:

[O]ral tradition became the foundation of a poetics of Otherness, a means of identifying the premodern Others both *within modern society* (uneducated, rural, poor, female) and *outside it* (savage, primitive, 'pre-literate') (Bauman og Briggs 2003:14).

Her markerer muntlig kultur modernitetens «andre», og både «indre» og «ytre» forskjell innlemmes altså i «annerledeshetspoetikken».³ Bauman og Briggs refleksjoner rundt denne poetikken gir oss også begreper og perspektiver som kan brukes både til å snakke med og mot de kulturteoretiske trender jeg omtalte innledningsvis. De både bruker og setter press på Latours idé om at moderniteten hviler på en såkalt «grunnlov» som setter opp et skarpt skille mellom natur og kultur, men i tilknytning til dette gir de også en beskrivelse av hvordan tradisjonelle tekster etableres ved å renske ut oversettelsene og kulturmøtene som muliggjør dem. Vi gjenfinner slike renselsesprosesser i tekster som proklamerer perspektivisme og ontologiske vendinger.

Bauman og Briggs gir først sin tilslutning til Latour:

[Latour] argues that it was not scientific thinking per se that fueled modernity but rather the construction of cultural domains of 'society' and 'science' as separate and autonomous. One the one hand, science was deemed to be not a social product but to be derived from a

3. «[U]neducated, rural, poor, female» forutsetter motsetninger som «dannelse», «geografi», «økonomi» og «kjønn», dvs. indre distinksjoner i «moderne» samfunn. Samtidig er de «andre» på utsiden av «våre» samfunn også forskjellige fra «oss» som kulturelle *helheter*.

sphere of nature that existed apart from humans; Enlightenment thinkers viewed society, on the other hand, as constructed by humans (ibid.:4).

Ideen her er altså at «moderne» samfunn har to sfærer som blir regulert etter forskjellige retningslinjer som – i det minste i teorien – skaper to separate virksomhetsformer; *samfunnet* eller *kulturen* som produseres av menneskelig skaperkraft og en autonom *natur* hvis lovmessigheter kan beskrives og brukes av mennesker, men som ikke kan endres i sitt materielle vesen gjennom beslutninger i menneskenes parlamenter. Imidlertid er dette skillet en konstruksjon som er avhengig av at såkalte «hybrider» stadig krysser natur/kultur-grensen: «if communities must rigorously separate society from science and nature to be truly modern, the proliferation of hybrids excludes everyone from fully deserving this designation» (ibid.).

Vitenskapens natur blir kontinuerlig «tilsmusset» av kultur gjennom translasjonsprosesser som skaper hybrider i mellomrommet mellom natur og kultur. Som en følge av dette oppstår det et behov for renselser av de sosiale og kulturelle energier som alltid lader opp natur og naturlige gjenstander i naturvitenskap og teknologi; den sosiokulturelle konstruksjonen av laboratoriet må eksempelvis «renskes» bort for at den naturen som produseres der skal fremstå som autonom og allmenngyldig, ikke et «lokalt» bilde av natur produsert på et spesifikt sosialt sted og med en kulturspesifikk representasjonsteknologi (Baumann og Briggs 2003: 4; Latour 1993:10–12).

For Latour er det et skillet mellom menneske og natur som skaper den distinksjonen som fag som folkloristikk og antropologi forsøker å forklare:

In order to understand the Great Divide between Us and Them, we have to go

back to that other Great Divide, between humans and nonhumans [...]. In effect, *the first is the exportation of the second*. We Westerners cannot be one culture among others, since we also mobilize Nature. We do not mobilize an image or symbolic representation of Nature, the way other societies do, but Nature as it is, or at least as it is known to the sciences. (Latour 1993:97, Latours kursivering)

Implikasjonen her er altså at det er den vestlige (eller var det den moderne?) natur/kultur-distinksjonen som også skaper kulturvitenskapenes gjenstand. For med denne trekkes grensen mellom «oss» som lager korrekte vitenskapelige bilder av naturen, og alle andre (kulturer) som kun representerer den *symbolsk*. Paradoksalt nok kunne vi dermed si at «naturfolk» er nettopp naturfolk fordi de *bare har kultur*; deres «animistiske» natur består jo kun av projeksjoner av det menneskelige. Dermed blir også det tradisjonelle kulturvitenskapelige objektet etablert gjennom det Latour kaller en eksport av et overordnet vestlig tankeskjema til alle andre. Det er nå Bauman og Briggs tilføyer at Latour: «left out two of the key constructs that make modernity work and make it precarious! We can refer to them in short hand as *language and tradition*» (Bauman og Briggs 2003:5, min kursivering).

Imidlertid finner Bauman og Briggs også at Latours translasjons- og renselsesprosesser er i spill i dannelsen av muntlig kultur som vitenskapelig – og modernitetens «andre». Muntlig tradisjon og «tradisjonell kultur» er derfor også grunnleggende sett en «hybrid» som i likhet med Latours «vitenskap» må renses for medieringer og translasjoner for å bli et rent objekt for kulturvitenskapelig undersøkelse – eller, kunne vi tilføye, for å bli en ren kilde til nasjonal identitet. Ikke minst dreier det seg, som i totempælens

tilfelle, om at spor av *skrift* i den muntlige tradisjonen renses bort for at den teksten som gjengir talen skal representere en ren muntlig kultur.

Latour insisterer altså på at all kunnskap er basert på oversettelse og opprettelsen av målestokker uten naturlige forbindelser til tingene selv. Oversettelser finner sted, og kunnskap produseres kontinuerlig med referanse til stadig nye målestokker. Til tross for sitt fokus på nettverk hvor det materielle alltid er en medaktør i menneskelig handling og translasjoner er mulighetsbetingelsen for all kunnskap ser Latour perspektivismen til Viveiros de Castro som en «bombe» som truer den «moderne» oppfatningen av skillet mellom natur og kultur. Den innvarsler:

a bright new period of flourishing [...] for [...] anthropology [...] now that nature has shifted from being a resource to become a highly contested topic, just at the time [...] when ecological crisis [...] has reopened the debate that 'naturalism' had tried prematurely to close (Latour 2009:2).

Viveiros de Castro setter det han kaller vestlig multikulturalisme opp mot indiansk perspektivisme og multinaturalisme. Det første uttrykket refererer til oppfatningen om at ulike kulturer produserer lokale verdensbilder og «versjoner» av én underliggende natur. Dette fremstilles som det konvensjonelle verdensbildet til «vestlig» kulturforskning, hvor *naturen* er konstant, mens *kulturer* varierer (derfor «multikulturalisme», som stilles opp mot «mononaturalisme»). På den indianske siden har vi altså oppfatninger om at levende vesener har samme sjel og kultur, men ser hverandre som forskjellige naturer fra sitt artsspesifikke perspektiv:

Animals impose the same categories and

values on reality as humans do: their worlds, like ours, revolve around hunting and fishing, cooking and fermented drinks, cross-cousins and war, initiation rituals, shamans, chiefs, spirits (Viveiros de Castro 2002:315).

Alle levende vesener har sjel og deltar i det samme kulturelle prosjektet; jaguaren drikker offerets blod som mennesker drikker maniok-øl, men i vesenenes blikk på hverandre ser kroppen – det ytre hylsteret rundt en identisk sjel – forskjellig ut. I motsetning til det vestlige systemet gir altså en kultur og sjel som er delt over artsgrensene opphav til forskjellige «ytre» naturer (menneskets kropp, jaguarens kropp). Slik fremstilles også «indiansk» perspektivisme som en strukturalistisk inversjon a la Lévi-Strauss; en perfekt omsnuing av den moderne natur/kultur-distinksjonen. Denne «alternative» posisjonen fremstilles også som uavhengig av fem hundre år med kolonial og nasjonal kontakt av den typen vi skal se at folk i Xingú har vært utsatt for – og som en kulturell essens som kan ekstraheres fra tekster av den typen Villas Boas-brødrene skrev og de møter som ligger til grunn for, og blir oversatt inn i, slike tekster. I likhet med den økokulturelle diskursen ligger det også her en mulig frelse fra vår naturdestruksjon i en essensialisert annerledeshet.

Sitatet over viser også hvordan Viveiros de Castro stryker ut sitt eget tekstarbeid – og oppretter en aural stemme som innsetter oss (alle!) i et fellesmenneskelig «vi», trygt plassert i en kulturpol. For plutselig er forfatter og lesere del av et «vi» som lever i en verden som dreier seg om «hunting and fishing, cooking and fermented drinks, cross-cousins and war, initiation rituals, shamans, chiefs, spirits». Dette gjenetablerer imidlertid også:

- (i) skillet mellom «oss» og de «innfødte» som «egentlig» lever i en verden som dreier seg om «jakt, fiske, krig og shamaner» (bare i en overført betydning dreier «vår» verden seg om «hunting and fishing, cooking and fermented drinks, cross-cousins and war, initiation rituals, shamans, chiefs, spirits»).
- (ii) skillet mellom mennesker og dyr («*Animals* impose the same categories and values on reality as *humans* do: *their* worlds, like *ours*, revolve around [...]»), og dermed også
- (iii) skillet mellom natur og kultur i den teksten som skulle oppløse det.

Viveiros de Castros perspektivisme er en inspirasjonskilde for den såkalte ontologiske vendingen i senere kulturteori. Her underkjennes det «tradisjonelle» kulturbegrepet med henvisning dets implisitte ontologiske antagelser om hva slags ting som egentlig eksisterer. Martin Holbraad argumenterer på følgende vis:

[kulturbegrepet] instantiates a particular ontological position, i.e. a particular set of assumptions about *what kinds of things exist*. There exists *a world*, whose main property is to be single and uniform. And there exist *representations of the world*, whose main property is to be plural and multifarious depending on *who holds them*. Ontologically speaking, this is of course a 'dualist' position, related to a whole field of interlinking dualities: body and mind, practice and theory, noumenon and phenomenon [...]. But what is remarkable is that even though anthropologists have made a name for themselves by arguing against the a priori validity of particular versions of

these dualities, I for one know of no theoretical positions in anthropology that depart from the *basic assumption that the differences in which anthropologists are interested ('alterity') are differences in the way people 'see the world'— no position, that is, other than the ontological one [...] (Holbraad 2010:181–182, min kursivering).*

Særlig suspekt er altså ideen om at kulturer består av *representasjoner* som ligger som en «linse» mellom mennesker og verden, og at kulturer, som i Viveiros de Castros «multi-kulturalisme», utgjør ulike perspektiver på den samme verden (jf. «*the world*» i entall). Det dreier seg med andre ord ikke om forskjellige perspektiver på en underliggende natur alle «egentlig» har tilgang til når man – med den vestlige naturvitenskapens hjelp – tar av seg det Franz Boas kalte «kulturbriller».

Holbraad insisterer på å gjengi informantens tale om ting, ikke som et symbolsk uttrykk *for*, eller representasjoner *av*, en bakenforliggende virkelighet (i entall), men som det som *er*. Kulturforskningens oppgave er derfor å skape nye begreper med utgangspunkt i informantens tale, ikke presse andres virkeligheter inn i medbragte begreper og ontologier. Dette presenteres som et radikalt, faghistorisk brudd:

So what makes the ontological approach to alterity not only pretty different from the culturalist one, but also rather better, is that *it gets us out of the absurd position of thinking that what makes ethnographic subjects most interesting is that they get stuff wrong*. Rather, on this account, the fact that the people we study may say or do things that to us appear as wrong just indicates that we have reached the limits of our own conceptual repertoire. When even our best description of what others

think is something as blatantly absurd as '*twins are birds*' then we have grounds to suspect that there is something wrong with our ability to describe what others are saying, rather than with what they are actually saying, about which we a fortiori know nothing other than our own misunderstanding. The anthropological task, then, is not to account for *why* ethnographic data *are as they are*, but rather to understand *what they are* – *instead of explanation or interpretation, what is called for is conceptualization* (2010:184, min kursivering).

På den ene siden, er dette en nyttig kritikk av det vi kunne kalle den *ontologiske tømningen* av andre verdensbilder for håndfaste ting; «vi» vet hva de tingene de snakker om «egentlig» er, og hvilken verden som «egentlig» er den virkelige. På den andre siden, synes også denne tilnærmingen å utviske kulturforskningens historiske og intertekstuelle forutsetninger. Hva som gjelder som «data» og analysegjensgjenger er nettopp et resultat av fortidige objektiviseringer, tekstualiseringer og foreliggende forklaringer på hvorfor data *are as they are*. Holbraad ser her bort fra de historiske, materielle og tekstlige nettverk som ligger bak etableringen av «tvillinger er fugler» som et emblem for kulturforskningens grunnlagsproblemer – at dette ble etablert som et problem i E.E. Evans-Pritchards nuer-etnografi og reformulert av Claude Lévi-Strauss. Utsagnets emblematiske status er nettopp et resultat av Evans-Pritchards etnografiske gjengivelse og senere refortolkninger (Rosaldo 1986). Nuernes egne ord, som ikke gjengis av Holbraad, er allerede oversatt til engelske, og en del av en kulturanalytisk vitenskapskultur som allerede har utvidet «vårt» begrepsapparat. Det er videre nettopp dets status som et topos i en faglig samtale som gjør at det kan påkalles for å illustrere en

«vending» over i «det nye» – og den ontologiske vendingens avantgardistisk brudd med faghistoriens begrensninger. Hvis man ikke forkaster all hermeneutisk barnetro; eller, for den saks skyld, ideen om konstituerende nettverk og translasjoner i ANT, vil ethvert nytt begrep om nuernes «tvillinger» og «fugler» stå i gjeld til historisk foregående forslag til begrepsfestninger – og de teoretiske rammeverk disse er en del av.

Også den ontologiske tilnærmingen synes å stryke ut de tekstlige prosedyrer som «iverksetter» andres stemmer og ontologier i kulturvitenskaplige tekster. Dette er tekster med egne genrekonvensjoner og teksthistorier. En midlertidig *suspension of disbelief* i møtet med «fremmede» kosmologier og utsagn som virker *blatantly absurd*, er allerede et etnografisk genretrekk. I det hele tatt kunne vi si at dynamikken mellom:

- (i) «bekreftelse av forskjell»: tilgang til den autentiske annerledesheten som ligger til grunn for fremmede kulturer som bare «min» ontologiske etc. teori kan fremstille og
- (ii) «benektelse av en fagtradisjon» (fortidens feilbeskrivelser av andres annerledeshet som den nye teorien opphever) har vært helt sentral i kulturvitenskapelig fagutvikling, og forsøket på å representere den egentlige forskjellen.

Både ønsket om å beskrive andre på mest mulig ufiltrert vis, og å bryte med og ned fortiden gjennom å presentere en ny tilnærming til «andre», rensket for faglig tradisjon, kunne ses som en del av moderne tradisjon for tradisjonsbekjempelse.

Den ontologiske vendingen vender seg bort fra den typen translasjoner som ligger bak artefakter slik som totempælen, mens en form for kulturell essens gjeninnsettes i

ontologiens navn. I likhet med den økokulturelle manifestasjonen mot Belo Monte renskes en rekke tekstlige og andre oversettelser bort for å sette en autentisk annerledeshet i fokus. Selve navnet «juruna» illustrerer hvor vanskelig det i dette tilfellet er å finne eller postulere en ren kildekultur. Etnonymet som totempælen føres tilbake til, gjennom å bli koblet til en tradisjonell taleposisjon, betyr «svartmunn» i *lingua geral*. Dette var et tupi-basert *lingua franca* i kolonitiden, og det ble fremelsket av blant annet jesuittmisjonærer. Følgelig er både den muntlige fortellingen – og den individuelle, menneskelige skikkelsen som Sinaá taler til (i brødrene Villas Boas tekstlige gjengivelse bare omtalt som «en juruna») allerede innvevd i et komplekst historisk system av oversettelser, forflytninger og kulturkontakt.⁴ La oss nå vende tilbake til totempælen for å undersøke hvordan nasjonale og folkloristiske kunnskapspraksiser blir oversatt til en økokulturell diskurs om menneskehetens fremtid.

Devolusjon – en folkloristisk tids- og identitetsmatrise

Som vi har sett begrunnes totempælen med henvisning til en lokal narrativ tradisjon

4. Jf. også den komplekse historien til juruna-språket: «The Yudjá (Juruna) speak a Tupian language that is classified as part of the Juruna linguistic family, which includes the now extinct languages once spoken by the Arupaia, Xipaia, Peapaia, Aoku (not identified), and Maritsawá peoples. Culturally, they are closely related to groups that speak languages of the Tupi-Guarani family. Yudjá oral traditions mention the substitution of some words in the Juruna language with ones used by the Shadí people (not identified). [Etnografen] Nimuendajú considered the languages of the Juruna family (as they were later classified) as an impure form of Tupi that had been subjected to influences from Arawak and Carib languages (besides borrowing words from the *Língua Geral*)». Instituto socioambiental. *Povos indígenas no Brasil. Yudjá/Juruna*. <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/yudja/643>.

som varsler om verdens undergang. Påkallelsen av en tradisjonell autoritet etterfølges umiddelbart av en kommentar som videre forklarer kunstaktivistenes intervensjon:

With help from local children the team built a forked totem pole that depicts visually what will be lost through the flooding of this area. [...]. In the event that the dam goes ahead and the forked stick is taken down it will be the realization of the Juruna legend and a powerful symbol of the end of the world for the Juruna people.⁵

Det er altså snakk om en materiell objektivering av en noe som synes å være en muntlig tradisjon. I den medfølgende kommentarteksten poengteres det at artefaktet ble bygget med hjelp av barna i området, og at det «visuelt avbilder» eller synliggjør det som vil gå tapt som følge av en oppdemning. Samtidig sies det også at den totempælen som ble bygget av kunstnere og lokale barn, i tilfelle oppdemning og stokkens medfølgende dematerialisering, vil bli et «sterkt symbol» på verdens undergang *for the Juruna people*. For det første ser vi at stokken som symbol erstatter og overlever stokken som ting (når denne forsvinner i vannmassene står symbolet tilbake i erindring, tekster og bilder). For det andre er det en spenning her mellom symbolet og dets lokale og globale gyldighet; er det et symbol på «andres» ende (jf. «for the Juruna people») eller på en altopplukende miljøapokalypse som vil fortære oss alle?

I dette knutepunktet mellom materialitet og symbol, lokale og globale fortellinger og skjebner kan vi også begynne å gå opp en materiell og intertekstuell sporavhengighet.

På den ene siden knytter det totempælen i Xingú til en global øko-kulturell diskurs. På den andre siden skal vi altså se at slike globale performanser, objektiveringer og symboldannelse oppstår i fysiske og tekstlige rom som allerede er ryddet i en nasjonal diskurs. Eksempelet Sting viser dette tydelig.

Musikeren Stings intervensjon i regnskogspolitikken og den etterfølgende opprettelsen av The Rain Forest Foundation (Regnskogsfondet) på 1980-tallet er ett viktig intertekstuell spor i formuleringen av en allianse mellom «lokale» kulturer og menneskeheten skjebne. På nettstedet til The Rain Forest Foundation påpekes det at den vitale relasjonen mellom menneske og skog som kunstneren Sting så «intuitivt» på sin første reise til Xingú senere har blitt bekreftet av klimavitenskapen:

Twenty years ago, Sting went into the Xingu region of Brazil for the first time. He observed the deforestation of the Amazon first-hand, seeing vast stretches of barren land that had once been forest. He had the intuition then that the forest was important, and that those who lived there would best protect it. Today, scientists are recognizing that intuition as true, especially in the context of global warming.⁶

Her formuleres et bånd mellom «*de som bor der*», i regnskogen, og menneskeheten og planeten som sådan. «De som bor der» får nærmest rollen som menneskehetens og planetens skogvoktere; i en planetarisk fortelling fungerer de som en hjelper-aktant som verner om de fysiske og materielle livsbetingelsene på jorden – for oss alle.

Rollen som menneskehetens skogvoktere er nært knyttet til en idé om at regnskogsin-

5. <https://cricket.yahoo.com/news/paper-jaguar—art-to-save-the-amazon.html?page=all>: Lest: 2014-09-18.

6. Rainforest Foundation US. <http://www.rainforest-foundation.org/article/sting-reunites-raoni-twenty-years-later>.

dianere i Amazonas lever nær naturen, og har en autentisk, men også gammel kultur fortsatt preget av en form for opprinnelig økologisk innsikt. Hos Sting ser vi at denne kulturelle naturnærheten – og den planetariske skogvokterrollen – også innebærer en tidsdimensjon. Hvis det «innfødte» nærværet, i regnskogen, bidrar til å gi oss alle en *fremtid*, blir også stedet og nærværet i skogen knyttet til fortiden. Reisen inn i Xingú er for Sting en reise i menneskehetens historie:

We are paying homage to our primeval history. We have stepped back to the Stone Age [...]. In some ways Western man is in reverse evolution, we've forgotten our real potential. *The Xingu can remind us of what we really are* (sitert i Oakdale 2005:25, min kursivering).

Med et begrep hentet fra Johannes Fabian kan vi si at Xingú her gjøres til en *allokroni*, en annen tid, og at *samtidig* kulturforskjell blir historisert (Fabian 1983). Denne tendensen til å se andre, samtidige, som levende relikter fra fortiden, og tilhørende «a Time other than the present of the producer of anthropological discourse», mente Fabian var konstituerende for antropologien (ibid.: 31). Imidlertid er det også symbolsk kapital knyttet til denne fortidiggjøring av samtidens kulturer, som Fabian fortrinnsvis ser som en nedvurderingsstrategi. Det er her den folkloristiske faghistorien kan tilby et annet blikk på dannelsen av kulturelle studie- og identifikasjonsobjekter.

I den folkloristiske «annerledeshetspoetikken» finnes det også rom for en idealtypisk og idealisert figur som er i besittelse av en gammel kunnskap som «vi» har glemt, og som «vi» kan bruke, ikke bare til å studere «andre», men som en kilde til vår egen identitet, og som slik «minner oss om hvem vi er». Dette er også en særegen idé om anner-

ledeshet; hvor den andre også er opprinnelsen til selvets kultur og roten til en autentisk kulturell identitet. Ideen er nært knyttet til det som Allan Dundes kalte folkloristikkens devolusjonistiske grunnpremiss.

Den folkloristiske forestillingen om devolusjon er en forestilling om uavvendelighet og tap, en slags kulturalanalytisk variant av forestillingen om et ubønnhørlig syndefall. Den nåværende tilstanden til hele kulturer og kulturelle artefakter er kun fragmenter av en mer gyllen fortid, hvor «fallet» altså kommer som en kulturhistorisk jernlov: «[a] change of any kind automatically moved the item from perfection towards imperfection» (Dundes 1969:8). I denne matrisen er «[t]he noble savage» og «the equally noble peasant» dømt til å miste sin autentiske kultur «as they marched ineluctably towards civilization» (ibid.:12).

Dundes' idé om devolusjon er ikke ulikt den historiseringen av forskjell som Fabian beskriver, men går vi tilbake til den folkloristiske kunnskapshistorien ser vi at de skikkelser eller kulturer som blir koblet opp til «tradisjon» også assosieres med symbolsk kapital, tradisjonell autoritet, og i det hele tatt tilskrives en dyp verdi – selv om tradisjonenes sted også utgjør et *allokront* sted, forskjellig fra vårt eget. Samtidig konstrueres «andre» her som skikkelser som er i besittelse av innsikter eller verdier som «vi» har mistet.

Materielle betingelser og oversettelser

Historien til innsamlerne av myter fra Xingú, Villas Boas-brødrene, setter oss på sporet av de materielle og fysiske betingelser for at folk som Sting kunne reise til Xingú. Totempælen har altså sin opprinnelse i en bok som skriver inn muntlige fortellinger mellom to permer og slik gir dem både en litterær og en geo-kulturell identitet (myter fra Xingú). I tillegg til innsamlingen av

myter, var brødrene også involvert i opprettelsen av det som skulle bli Xingú-parken. Dette fysiske rommet var faktisk assosiert med en opprinnelig, kulturell tid lenge før Stings besøk. Imidlertid var den kulturhistoriske målestokken her nasjonens tid.

På 1940-tallet ledet Villas Boas-brødrene Roncador-Xingú-ekspedisjonen. Hensikten var å kartlegge uutforskede deler av Brasil, og ikke minst, å åpne disse for kolonisering. Xingú nasjonalpark ble etablert i 1961 for å beskytte urbefolkninger mot de kreftene som denne ekspedisjonen banet veien for. Villas Boas-brødrene ble utnevnt til parkens første direktører. Den uttalte intensjon med parken var å bevare natur og kultur fra tiden før koloniseringen. Xingú-indianere skulle tjene som levende vitner om den kulturelle tilstanden det opprinnelige Brasil var i før europeiske samfunnsformer ble innført (Davis 1977:50; Garfield 2004:156; Oakedal 2004: 63). Parken ble administrert blant annet av *Serviço de Proteção aos Índios*, det statlige organet som da hadde til oppgave å ha oppsyn med landets urbefolkninger, og Nasjonalmuseet i Rio (Davis 1977:5).

Slik fikk parken også en dobbelt karakter; den var både noe i retning av et «reservat» og et (utilgjengelig) museum som stilte opp et nasjonalhistorisk nullpunkt som den brasilianske nasjonens senere utvikling kunne måles mot. Parken forsynte også tilreisende med en materiell infrastruktur som lettet besøk til regnskogen, og lenge før berømte besøkende som Sting – og andre – ankom hadde fotobøker med motiver fra parken blitt spredd på det internasjonale bokmarkedet.⁷

7. Leopold III av Belgia gav ut *Indian Enchantment, Memories of a Sojourn among the Indians of the Upper-Xingu* i 1974, og Maureen Bisilliat publiserte en bok med kunstfotografier, *Xingu*, in 1979. Den siste har et forord skrevet av Orlando og Claudio Villas Boas. Bisilliat var senere med filmregisøren John Boorman til Xingú, der sistnevnte spilte inn *The Emerald Forest* (1985).

Allerede i ideen om Xingú som «museum», og i innledningen til boken om myter er Xingú et fysisk rom som karakteriseres av stillstandens tid. Brødrene Villas Boas refererer blant annet til den tyske oppdageren Karl von Steinen som hadde beskrevet Xingú på 1870-tallet, og de påpeker at de skikkene von Steinen beskrev var de samme som brødrene observerte i 1946. Med von Steinens tekst som målestokk kan landskapets innfødte aktører, *Xingúanos*, knyttes til en stedegen tid. De endringene brødrene observerte attribuerte de til ytre krefter, slik som infeksjonssykdommer som hadde desimert befolkningen (jf. Davis 1977:49). På denne måte var parken allerede «ryddet» og definert som et tidløst rom – en målestokk for nasjonal utvikling, men også et nasjonalt «minnesmerke» – lenge før Sting fastslo at «Xingú can remind us of what we really are».

Å oversette enden – som symbol eller realitet?

Boken om Xingú-myter er organisert i henhold til det som kunne kalles en folkloristisk modell for vitens- og identitetsproduksjon. For det første knyttes altså en serie av fortellinger, bestemt med den generiske termen myter, til et spesifikt territorium. For det andre er samlingen rettet mot et allmenn kulturelt publikum i nasjonens «sentrum» som narrative tegn på en identitet som også publikum i metropolene delvis deler – eller blir oppfordret til å dele – med de opprinnelige, muntlige fortellerne. Mytene representerer slik både identitet og forskjell internt i det nasjonale selvet. Denne kunnskaps- og tekstpraksisen har røtter tilbake til Herder og brødrene Grimm. Den er basert på et sirkulært identitetsprinsipp: et sett av fortellinger er *like* fordi de uttrykker en underliggende kulturell identitet hos fortellerne, og denne litterære identiteten

bekrefter igjen at det finnes en kollektiv identitet.

Fortellingen om enden i juruna-myten mister noe av sin nasjonale provinsialitet når den brukes til å motivere reisningen av totempælen. Gjenbrukt i kampen mot Belo Monte utløser totempælen og fortellingen om enden noe som tilsvarer det oversetterteoretikeren Lawrence Venuti kaller en «remainder», dvs. «textual effects that signify only in the history of the domestic language and culture», og som slik uunngåelig gir kildeteksten et meningslag den ikke hadde i første omgang (Venuti 2009:362.). Sett og satt i sammenheng med den globale økokulturelle diskursen om Amazonas og regnskog-indianere, synes den opprinnelig intranasjonale og folkloristisk dannede forbindelsen mellom nasjonen og dens «innfødte» opprinnelse å ta opp i seg en ny og globalisert relasjon; slik som båndet mellom de som lokalisert lever «der» og menneskeheten som sådan hos Sting og Regnskogsfondet. Et utsagn om at nasjonen er avhengig av at en relasjon til sin opprinnelse (Xingú som målestokk for en nasjonal utvikling og en partikulær identitet) transformeres til et bredt antropologisk bånd, og en global avhengighet.

Opprettelsen av et fysisk territorium i en opprinnelig nasjonal diskurs gjorde sitt til at Xingú ble et mulig reisemål for prominente besøkende. Oversettelsen av en lokal eskatologi (Juruna) til en nasjonal og deretter all-antropologisk advarsel, kan også sies å være forberedt i og med Villas Boas-brødrenes opprinnelige tekstbygging. Allerede i den portugisiske kildeteksten er fortellingen om enden satt inn i det som kalles bokens epilog. Budskapet fra Sinaá er faktisk også det siste som leseren leser før han eller hun lukker boken.

Den siste seksjonen i boken om myter er titulert «Sinaá, Flood and the end of the world» (Villas Boas 1973:232–248). Denne epilogen er viet fortellinger fra jurunafolket.

Sinaá, den hvite jaguaren, er i besittelse av medisinske kunnskap som han deler med helbredere. Men i tillegg til denne medisinske kunnskapen har han også den ultimate innsikt; han vet hvor den store, tvedelte stokken som holder himmelen oppe, er gjemt. I boken til Villas Boas-brødrene kalles denne aldri for «totempæl». Denne betegnelsen kommer dermed inn som et forsøk på å innskrive artefaktet og juruna i en bredere kategori av «innfødte» kultur, uttrykt av totempælen som et ikonisk tegn for «indianskhet».

Denne lokale, eskatologiske innsikten blir aktivert og transformert i og med den tekstlige innplasseringen ved boken ende. Enden er selvsagt det stedet hvor tekster bringes til en logisk konklusjon, eller en narrativ kulminasjon – i vestlig logikk og poetikk (jf. Becker 1995). Den tekstlige bruken av enden (i juruna-fortellingen som epilog) forsyner også boken om myter fra Xingú med en myk narrativ struktur. Boken begynner, slik som *Bibelen* også gjør det, med det som blir kalt «skapelsesberetninger», og den avsluttes med en fortelling om – nettopp – enden. Hvis fortellingene fra Xingú er «kalibrert» med utgangspunkt i en folkloristisk vitenspraksis, har boken også en bibelsk struktur som en dypere sub-tekst.

Frank Kermode har undersøkt det han kaller «the sense of an ending» som et narrativt og kulturhistorisk fenomen. Ved slutten av fortellingen forventer vi den narrative ekvivalenten til det «takk» som avslutter den tidlige enheten som begynte med klokken «tikk». Slik er enden allerede forsynt med en konvensjonell kulturell verdi; den er et sted for oppsummering, konklusjon eller kulminasjon (Kermode 1967). Kermode tilføyer at «forventningen om en ende» er preget av jødisk-kristen kosmologi og apokalyptisk frykt eller håp om en endelig ende, den avslutningen som gir narrativ form til frelseshistorien som en helhet.

I epilogen til brødrene Villas Boas' bok blir utsagnet fra Sinaá transformert til en sannhet som i det minste potensielt strekker seg ut over det «lokale» stedet til dem som lever «der», i Xingú, til en nasjonal avhengighet av dem som representerer det førkoloniale Brasil. Samtidig har vi sett at det også sies i kunstnerens kommentar til totempælen at den vil bli et «sterkt symbol» på verdens undergang for jurunafolket. Det er altså grunnleggende spenning her mellom symbolet og dets lokale eller globale gyldighet; er det et symbol på «andres» ende (jf. *for the Juruna people*) eller på en miljøapokalypse som vil ødelegge oss alle?

For å forstå historien bak dette spørsmålet og dets globale implikasjoner bør vi også forstå den folkloristiske kjeden av ting og tegn som har muliggjort «totempælen». Dermed viser også dette eksempelet at det fortsatt kan være relevant å dvele ved den folkloristiske kunnskapspraksisens historie, ikke bare av rent faghistoriske årsaker, men også fordi den har bidratt til å etablere tankemønstre og følelsesstrukturer som er i spill i dramatiseringer av, og forhandlinger om, skjebnen til menneskeheten og urbefolkninger i kampsoner som Xingú.

Litteratur

- Barthes, Roland 1990. *S/Z*. Oxford, Basil, Blackwell.
- Bauman, Richard og Briggs, Charles 2003. *Voices of Modernity. Language Ideologies and the Politics of Inequality*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Becker, Alton. L. 1995. Text-Building, Epistemology, and Aesthetics in Javanese Shadow Theatre. I Becker, A. L. *Beyond Translation. Essays toward a Modern Philology*. Ann Arbor, The University of Michigan Press, s. 23–70.
- Davis, Shelton H. 1977. *Victims of the Miracle. Development and the Indians of Brazil*. New York, Cambridge University Press.
- Dundes, Allan 1969. The Devolutionary Premise in Folklore Study. *Journal of the Folklore Institute*, Vol. 6, No. 1, s. 5–19.
- Fabian, Johannes 1983. *Time and the Other. How Anthropology makes its Object*. New York, Columbia University Press.
- Garfield, Seth 2004. A Nationalist Environment: Indians, Nature, and the Construction of the Xingú National Park in Brazil. *Luzo-Brazilian Review*, Vol. 41, No. 2, s. 139–167.
- Graham, Laura og Penny, H.G. (red.) 2016. *Performing Indigeneity. Global Histories and Contemporary Experiences*. Lincoln og London, University of Nebraska Press.
- Hall, Anthony L. og Branford, Sue 2012. Development, Dams and Dilma: The Saga of Belo Monte. *Critical Sociology*, Vol 38, No. 6, s. 10–12.
- Heise, Ursula K. 2008. *Sense of place and sense of planet: the environmental imagination of the global*. Oxford, Oxford University Press
- Holbraad, Martin 2010. Against the Motion [Ontology is just another Word for Culture]. *Critique of Anthropology* 30, s. 152–200.
- Kermode, Frank 1967. *The Sense of an Ending. Studies in the Theory of Fiction*. New York, Oxford University Press.
- Latour, Bruno 1993. *We have never been Modern*. Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.
- Latour, Bruno 2009. Perspectivism: 'Type' or 'bomb'? *Anthropology Today*, Vol. 25, Issue 2, s. 1–2.
- Oakedal, Suzanne 2005. *I Foresee my life. The Ritual Performance of Autobiography in an Amazonian Community*. Lincoln, The University of Nebraska Press.
- Tsing, Anna Lowenhaupt 2008. Becoming a Tribal Elder, and other Green Develop-

- ment Fantasies. I Michael R. Dove et al. (red.). *Environmental Anthropology. A Historical Reader*. Malden, Blackwell Publishing, s. 393–422.
- Venuti, Lawrence 2009. Translation, Community, Utopia. I Damrosch, D. et al (red.). *The Princeton Sourcebook in Comparative Literature: From the European Enlightenment to the Global Present*. Princeton, Princeton University Press.
- Villas Boas, Orlando og Villas Boas Claudio 1970. *Xingú. Os índios, seus mitos*. Rio de Janeiro, Zahar Editores; distribuidores exclusivos, Livrarias Editoras Reunidas
- Villas Boas, Orlando og Villas Boas Claudio 1973. *Xingú. The Indians, their myths*. New York, Farrar, Straus and Giroux.
- Viveiros de Castro, Eduardo 2002. Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism. I Michael Lambek (red.) *A Reader in the Anthropology of Religion*. Malden, Blackwell Publishing, s. 306–326.
- Nettsider**
- Art to s save the Amazon. URL: <https://cricket.yahoo.com/news/paper-jaguar—art-to-save-the-amazon.html?page=all>. [Nedlastet 18.9.2014].
- Instituto socioambiental. *Povos indígenas no Brasil. Yudja/Juruna*. URL: <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/yudja/643>. [Nedlastet 9.9.2016].
- Rainforest Foundation US. URL: <http://www.rainforestfoundation.org/article/sting-reunites-raoni-twenty-years-later>. [Nedlastet 17.11.2012].