

Comparación de sistemas analogistas mesoamericanos y animistas del noroeste amazónico

Alfonso Manuel Otaegui

RESUMEN

Partiendo de ideas de Descola (Par-delà Nature et Culture: 2005), comparamos un sistema típicamente analogista: el de los nahuas de México con sistemas del noroeste amazónico, que generan problemas en la clasificación, ya que —aunque descritos como animistas— algunos de sus rasgos recuerdan al analogismo. El objetivo principal es determinar qué tipos de sistemas pueden generar los diversos modos de identificación, y si esas configuraciones sistémicas pueden explicar las similitudes entre los casos mencionados. Luego de destacar sus componentes lógicos describimos los sistemas que los organizan. Si bien ambos —nahuas y noroeste amazónico— coinciden en noción de causalidad circular, fuerte idea de orden que organiza las relaciones entre los componentes del mundo, la idea de que las acciones individuales afectan peligrosamente la totalidad, estos serían efectos de superficie de sistemas cuyos elementos están excesivamente relacionados. No obstante, hay una diferencia de grado entre ambas conformaciones, y es la más rígida la de los nahuas —un solo sistema, elementos inferiores a la individualidad, noción de equilibrio— que la del noroeste —sistemas con subsistemas, elementos equivalentes a la individualidad, noción de estabilidad—. Argumentamos que esta diferencia de grado nace en sus diversos modos de identificación.

Palabras clave: analogismo - animismo - reciprocidad - sistema

RESUMO

Partindo das idéias de Descola (Par-délà Nature et Culture: 2005), comparamos um sistema tipicamente analógista: aquele dos nahuas do México com sistemas do noroeste amazónico, que geram problemas na classificação, já que —ainda descritos como animistas— alguns dos seus rasgos lembram o analogismo. O objetivo principal é conhecer qué tipos de sistemas podem gerar os diversos modos de identificação, e se esas configurações sistémicas podem explicar as semelhanças entre os casos mencionados. Depois de destacar os componentes lógicos deles describemos os sistemas que os organizam. Mesmo se os dois —nahuas e noroeste amazónico— coincidem em noção de causalidade circular, idéia forte da ordem que organiza as relações entre os componentes do mundo, conceito de que as ações individuais afeitam peligrosamente a totalidade, estes seriam efeitos de superfície de sistemas onde os elementos estão excessivamente relacionados. No obstante, há uma diferença de grado entre ambas conformações, e a más rígida é a dos nahuas —um só sistema, elementos inferiores à individualidade, noção de equilíbrio— que a do noroeste —sistemas com subsistemas, elementos equivalentes à individualidade, noção de estabilidade—. Argumentamos que esta diferença de grado parte dos modos diversos de identificação.

Palavras-chave: analogismo - animismo - reciprocidade - sistema

ABSTRACT

Starting from Descola's ideas (Par-délà Nature et Culture: 2005), we make a comparison between an analogic system, the Nahuas from Mexico, and the systems from the Northwest Amazon that create problems in the classification because —although described as animists— they resemble the analogists ones. Our main goal is to find out what kind of systems could be generated by the different modes of identification, and if these configurations can explain these similarities. After underlying their logic components, we describe the systems that organise them. Although both of them —the Nahuas and the Northwest Amazon— have the ideas of circular causality, an order organising the relationships between the components of the

world, the notion that individual actions dangerously affect the whole, these would be just surface effects from systems whose components are too closely related. Even though there is a difference of intensity between both configurations, the harder version would be the Nahuas—one system, components below the level of individuality, idea of balance—and the softer one the Northwest Amazon-system and sub-systems, components at the level of individuality, idea of stability—. We believe this difference of intensity is based on their difference in their modes of identification.

Key words: animism - analogism - reciprocity - system

I INTRODUCCIÓN

En este trabajo realizaremos una comparación entre el régimen socio-cosmológico de los nahuas del altiplano central de México y aquellos de los desana, makuna y barasana del noroeste amazónico.

Nuestro punto de partida está constituido por las ideas de Philippe Descola desarrolladas en su último libro *Par-delà Nature et Culture* (2005). El objetivo principal consiste en comparar un sistema típicamente «analogista» como el de los nahuas con sistemas que —aunque hayan sido clasificados como «animistas» por el autor— poseen rasgos que recuerdan al analogismo. A lo largo de este trabajo, intentaremos encontrar una explicación a dicha semejanza.

Hemos elegido a los nahuas del altiplano mesoamericano porque constituyen el caso analogista por antonomasia, aquel en el cual los rasgos de este modo de identificación y sus consecuencias lógicas (conformación de colectivos, modos de relación, etcétera) son más explícitas. De la inmensa riqueza del noroeste amazónico hemos elegido tres grupos que participan de un circuito regional de intercambio —cuyas regularidades son coherentes con la relación establecida con los seres no humanos—, que constituyen los ejemplos más claros de animismo con un modo de relación de reciprocidad. Veremos que tanto los nahuas como los grupos del noroeste amazónico comparten algunos rasgos (noción de causalidad circular, fuerte idea de orden que organiza las relaciones entre los componentes del mundo, concepto de que las acciones individuales afectan peligrosamente la totalidad, entre otros). Intentaremos dilucidar en qué consiste esta semejanza y en qué se origina.

Par-delà Nature et Culture es una obra de reciente aparición. En ella, el autor emprende un ambicioso estudio de los modos de vinculación del hombre con el

entorno. El libro constituye un largo desarrollo lógico, del cual los modos de identificación no son más que uno de los primeros pasos. En su obra, Descola (2005: 13) parte de una constatación proveniente de casos etnográficos: la oposición entre naturaleza y cultura (y la atribución a la primera de una autonomía independiente de la segunda) carece de la universalidad que siempre se le ha atribuido en la disciplina. Antes bien, los no humanos suelen participar en la esfera de las relaciones sociales. Sin embargo, esto no implica que no haya regularidad en las maneras en que los humanos perciben su vinculación con el mundo. Descola sostiene que los esquemas que organizan la objetivación del mundo y del «otro» por parte de los diversos grupos pueden ser referidos a dos modalidades de estructuración de la experiencia individual y colectiva, que él llama identificación y relación (Descola 2005: 163). La primera consiste en la imputación o no a los no humanos de una interioridad y una fisicalidad análogas a las que los humanos se atribuyen a sí mismos. Veamos en palabras del autor:

Par intériorité, [...] la gamme des propriétés ordinairement associées à l'esprit, à l'âme ou à la conscience — intentionnalité, subjectivité, réflexivité, affects, aptitude à signifier ou à rêver —, mais aussi les principes immatériels supposés causer l'animation, tels le souffle ou l'énergie vitale, en même temps que des notions plus abstraites comme l'idée que je partage avec autrui une même essence, un même principe d'action ou une même origine. Par contraste, la physicalité concerne la forme extérieure, la substance, les processus physiologiques, perceptifs et sensori-moteurs, voire le tempérament ou la façon d'agir dans le monde en tant qu'ils manifesteraient l'influence exercée sur les conduites ou les *habitus* par des humeurs corporelles, des régimes alimentaires, des traits anatomiques ou un mode de reproduction particuliers (2001-2002: 627).¹

De acuerdo a la imputación a los no humanos de una interioridad y fisicalidad idénticas o distintas a las de los humanos, se obtiene un cuadro de doble entrada en el que aparecen los cuatro modos de identificación: animismo, totemismo, analogismo y naturalismo. De él nos interesan el analogismo, que consiste en que

¹ «Por interioridad [entendemos] la gama de propiedades ordinariamente asociadas a la mente, al alma o la conciencia —intencionalidad, subjetividad, reflexividad, afectos, aptitud para significar o para soñar— pero también a los principios inmatériales que se supone causan la animación, tales como el aliento o la energía vital, al mismo tiempo que nociones más abstractas como la idea de que comparto con otro una misma esencia, un mismo principio de acción o un mismo origen. En contraste, fisicalidad concierne a la forma exterior, la sustancia, los procesos fisiológicos, perceptivos y sensorio-motores, incluso el temperamento o la manera de actuar en el mundo en tanto que manifestarían la influencia ejercida sobre las conductas o los *habitus* por humores corporales, regímenes alimentarios, rasgos anatómicos o un modo de reproducción particular (nuestra traducción, cursivas originales).

los humanos atribuyen a los no humanos propiedades distintas tanto a nivel de interioridad como de fisicalidad, de las atribuidas a sí mismos; y el animismo que implica la atribución a los no humanos de similitud a nivel de interioridad, pero heterogeneidad a nivel de fisicalidad.

Cada uno de estos modos permite un determinado tipo de «colectivo» (término que corresponde solo en parte al de «sociedad», ya que incluye además a los no humanos) adecuado a esa distinción operada en el modo de identificación. Como en el analogismo, cada componente del universo es distinto de otro: hay una gran multiplicidad de seres diversos que resulta casi intolerable. Es por ello que se generan lazos entre todos los «existentes» —que son distintos en interioridad y fisicalidad— sobre todo a través de la analogía. Esto da como resultado un único gran colectivo que es co-extensivo con el mundo, donde cosmos y sociedad son equivalentes. En el caso del animismo, los colectivos de no humanos forman comunidades similares a las humanas: tienen jefes, clanes, leyes de alianza, artefactos y modos de subsistencia. Aquí tenemos varios colectivos y cada especie forma uno.

Luego de establecer los modos de identificación, Descola propone los modos de relación, es decir, diversos modos en que los existentes pueden establecer lazos entre sí. Un mismo modo de identificación puede permitir diversos modos de relación. En el caso del animismo, el modo de relación en el que nos centraremos es el de *reciprocidad*, del cual los tres casos del noroeste amazónico constituyen ejemplos. Este modo de relación implica que los humanos realizan intercambios con los no humanos (por ejemplo, con los dueños de los animales) a quienes deben dar una contrapartida por aquello que toman (fundamentalmente, presas de caza).

Nuestra intención no es describir cómo diversos ejemplos etnográficos encajarían en uno u otro modo de identificación, sino efectuar una puesta en práctica de estas ideas. Tomaremos el recorrido lógico de Descola como punto de partida para ver qué nos permite comprender en cada caso particular. A este recorrido extraído de *Par-delà Nature et Culture* agregaremos otra herramienta lógica para proponer las descripciones y comparaciones pertinentes: la idea de sistema —sobre todo en el sentido propuesto por Bateson en *Mind and Nature* (1979)²—. Si bien la noción de sistema está presente en numerosas descripciones etnográficas, creemos que la posibilidad de extraer consecuencias lógicas de ella no ha sido verdaderamente aprovechada. Intentaremos demostrar que algunos rasgos de estas sociedades encuentran su significación —o parte de ella— cuando son destacadas sus conexiones sistémicas.

² Hemos tomado la fuente deliberadamente en inglés. Hemos encontrado dificultades de interpretación, señaladas por los mismos traductores. Basta como ejemplo que «mental process» es traducido por «proceso espiritual», lo que a nuestro entender suma ambigüedades innecesarias.

Es necesario precisar lo que entendemos cuando hablamos de «sistema». Si bien no seguimos a Dumont (1997 [1971]) cuando sostiene que un sistema es, en primer término, un todo fundado sobre oposiciones complementarias entre sus elementos, este autor nos aporta un concepto esclarecedor: no hay que considerar solamente la oposición distintiva, sino pensar en la oposición jerárquica, ya que cuando se refiere a un todo orientado hacia un fin hay una subordinación de la parte al conjunto. Consideramos que la idea de sistema no sirve solamente para prestar más atención a las relaciones que a los elementos, sino que implica un todo rector que da sentido a la organización de las partes. ¿Cuál puede ser, entonces, esta idea-todo que organiza las partes, y da justamente a las partes este status? Esta idea-todo, que emerge del análisis de las relaciones entre las partes, es, basándonos en Bateson (1979), la reproducción del sistema. Por el momento, no podemos escapar a esta función rectora que, holista y organizadora de las relaciones entre las partes, no es otra cosa que una tautología: el sistema organiza las partes para mantenerse a sí mismo, es decir, lo que Bateson ha llamado «a self-healing tautology»³ (1979: 227).

Intentaremos mostrar que lo que hace que el objeto de la descripción sea un sistema que puede ser descrito como tautológico no implica que la explicación acerca de él sea de la misma naturaleza. De hecho, esta cualidad auto-implicante de la tautología está frecuentemente presente en muchas descripciones etnográficas bajo la forma de «reproducción social», es decir, un conjunto de mecanismos sociales que sirven para mantener la forma a pesar del reemplazo de individuos. Todo sistema que intenta parecerse a sí mismo a pesar de —o gracias a— los cambios efectúa, en efecto, una tautología.

La noción de sistema nos permite tomar en cuenta elementos de naturaleza diversa y proponer comparaciones del funcionamiento de las relaciones a pesar de la heterogeneidad de los elementos. Es necesario, sin embargo, precisar en qué nivel de abstracción deseamos situar el análisis. Por «sistema» nos referimos a conjuntos de partes organizadas para reproducirse como un todo, que están al mismo nivel de abstracción que los «schèmes de la pratique» de Descola (2005: 139) o lo que Arhem ha llamado «eco cosmology» (1996: 185) o bien Fausto «regime socio cosmologico» (2001: 533). La noción de sistema de Bateson, *mind*, es la que ha emergido como la más potente desde el punto de vista descriptivo y explicativo después del análisis de los casos etnográficos mencionados. Los criterios que estos sistemas siguen serán discutidos e ilustrados con ejemplos a lo largo del texto.

Como mencionamos, según Descola cada «modo de identificación» prefigura un tipo diferente de colectivo. Ahora bien, ¿la noción de colectivo puede ser

³ Dejamos el término en inglés para subrayar que es un funcionamiento —el -ing lo indica— y no una esencia, lo que integra las partes en un conjunto.

descrita como un sistema? En *Par-delà Nature et Culture*, el autor toma la noción de colectivo de Bruno Latour, quien la define como una «collecte' des humains et des non-humains dans un réseau d'interrelations spécifiques» (Descola 2005: 573).⁴ Latour (1991) se interesa más en los procesos de «colección» que en el funcionamiento de los conjuntos colectados. Sin embargo, aun si esta estructuración interna de colectivos no es mencionada directamente, está implicada de cierta manera. Si pensamos que estos colectivos funcionan como un conjunto y logran perpetuarse a través del tiempo, solamente es necesario ver si sus elementos se organizan para dar este resultado. Será más claro con los ejemplos etnográficos.

Muy brevemente, podemos aclarar que un colectivo —distinguido e implicado por un modo de identificación determinado— más las relaciones al interior de él —si hablamos de un solo colectivo, como es el caso en el analogismo— o con otros colectivos —como en el animismo— constituye uno o varios sistemas. Su funcionamiento será nuestro objeto de análisis.

Las fuentes que hemos elegido constituyen estudios profundos de las sociedades a las cuales hacen referencia. Hemos tomado como referencia para los nahuas la obra de A. López-Austin, por considerarla el ejemplo mas claro de analogismo en el sentido desarrollado por Descola. En esta ocasión, intentaremos ver qué nos permiten comprender las ideas de Descola aplicadas a gran escala, comparando dos áreas etnográficas tan inmensas como complejas. En un análisis posterior, más localizado pero más minucioso, sería interesante comparar el modelo de López-Austin con bibliografía posterior, y ello, a su vez, con los rasgos y mecanismos que —según Descola— caracterizan al analogismo. Lo mismo se puede pensar también para los casos del noroeste amazónico. Hemos decidido tomar en cuenta las descripciones que remiten a los aspectos más «tradicionales» de los grupos y dejar de lado los cambios causados a raíz del contacto con la sociedad neo americana. No se trata de una búsqueda de pureza de instituciones. De hecho, pensamos que la manera de hacer frente a los cambios e incorporarlos forma parte de la idiosincrasia de cada sociedad.⁵ Dado que estamos tomando en cuenta grupos cuyo conocimiento nos llega de fuentes muy diferentes entre sí (López-Austin sobre los nahuas prehispánicos por un lado, Reichel-Dolmatoff, S. y C. Hugh-Jones, y Arhem sobre tukanos actuales por otro), ese énfasis puesto en los rasgos y mecanismos más tradicionales tiene por fin atenuar los efectos de tal diversidad bibliográfica para posibilitar la comparación.

⁴ «'colección' de humanos y no humanos en una red de interrelaciones específicas» (Descola 2005: 573) (nuestra traducción).

⁵ *Inimigos Fieis* de Carlos Fausto (2001) es un excelente ejemplo de ello.

Si tomamos este estudio como un paso preliminar de un estudio más detallado, es necesario considerar estos sistemas a partir de una idea de tiempo un poco abstracta, tal como está implicada en las monografías que trataremos: el presente etnográfico. No se puede estudiar un sistema sin una idea de tiempo. Hacerlo llevaría a contradicciones de orden lógico ya que estos sistemas implican cadenas circulares —o más complejas— de causalidad. Sin embargo, la idea de tiempo de este trabajo no es histórica —muy cerca de eventos particulares— como es el caso en la obra de Fausto (2001). Por el momento intentamos solamente describir el funcionamiento de ciertos sistemas presentes en Mesoamérica y en las Tierras bajas sudamericanas.

Presentaremos los diversos grupos a partir de las descripciones de los autores. Comenzaremos por los nahuas y luego continuaremos por los desana, los makuna y, finalmente, los barasana. Luego realizaremos una comparación entre ellos desde la noción de sistema y concluiremos con una discusión sobre las diferencias entre los sistemas descritos.

II

Los nahuas

En lo que respecta a los nahuas, tomamos como fuente la excelente investigación de Alfredo López Austin (1980). En su obra, el autor reconstruye el pensamiento nahua de la época prehispánica, no solo en lo referido a la cosmovisión, sino también a la noción de cuerpo y persona. López Austin encara el estudio de las concepciones del cuerpo humano como aquellas que han guiado y estructurado —y de un cierto modo, justificado— las prácticas de los diferentes componentes de la sociedad nahua y que han servido para reproducir las relaciones sociales.

Entre los nahuas había comunidades que eran propietarias colectivas de la tierra, pero que tenían un gobierno poderoso y centralizado. Este gobierno recibía el tributo de los productores directos a través de las comunidades a las que estos pertenecían. Según López Austin, no había verdaderamente esclavitud porque la explotación era sufrida por hombres libres y miembros de comunidades propietarias de tierras. Los explotados mantenían el orden social siguiendo la idea de una obligación «natural» basada en el orden divino. El autor busca la justificación ante los explotados de las relaciones de producción de esta sociedad en la manera en la que sus individuos concebían sus propios cuerpos.

En esta cosmovisión encontramos que el universo y la persona están imbricados de una manera muy minuciosa. La multiplicidad de relaciones simultáneas entre los diversos componentes del sistema nahua torna difícil su descripción. Es notable la complejidad del universo. Existía un principio dual que lo organizaba

en oposiciones complementarias: cielo y tierra, frío y caliente, luz y oscuridad, y que correspondían a las dos mitades del universo, la del Padre y la de la Madre. El cosmos estaba dividido en trece niveles celestes y nueve subterráneos, en cada uno de ellos habitaban dioses y seres sobrenaturales. La superficie de la tierra estaba dividida en cruz, en cuatro segmentos, a cada uno de los cuales correspondía un color, un animal u otro símbolo. El centro era representado como una piedra verde a la que se unían cuatro pétalos de una flor gigantesca. En cada uno de los extremos del mundo había soportes del cielo —representados como árboles— que constituían los caminos por los cuales los dioses viajaban para llegar a la superficie de la tierra. La influencia de los dioses irradiaba desde estos cuatro árboles al punto central. Esta multitud de detalles se repite al nivel del cuerpo y está vinculada con él.

También el tiempo era de una complejidad remarcable. Este tenía diversas dimensiones que coexistían alejadas, como el tiempo de los hombres —que se desarrollaba sobre la tierra— y el del mito —que se desarrollaba entre los dioses—. Este tiempo del mito interactuaba con el del hombre y así determinaba lo que pasaba en él. Cuando un momento del tiempo humano coincidía con un momento siempre presente del tiempo mítico, el primero recibía la influencia del mundo de los dioses. La secuencia de correspondencias entre uno y otro daba como resultado ciclos de diversas dimensiones. Las representaciones de los momentos de contacto entre ambos tiempos eran los fundamentos de la actividad ritual. A través de los ritos, los nahuas revitalizaban los seres divinos, obtenían de ellos gracias indispensables para subsistir y se liberaban de sus influencias dañinas. Este tipo de temporalidad compleja hacía de cada instante del tiempo humano una confluencia de una pluralidad de entidades divinas, además de numerales y signos del calendario. Cada día era el resultado de una combinación que le daba sus características particulares. La vida normal del hombre y de las especies naturales no era concebible sin la intervención adecuada de seres sobrenaturales, intervención que no podía ser esperada sin la comunicación del rito.

Los procesos fisiológicos del cuerpo estaban ligados al movimiento de los astros y el universo era concebido a través un modelo corporal. Por ejemplo, varios existentes —plantas y animales— venían del desmembramiento de un dios y conservaban relaciones metafóricas con los órganos originarios.

Los datos que presenta López-Austin son suficientes para sostener que en la concepción del cuerpo hay una idea de correspondencia entre macrocosmos y microcosmos. En efecto, una de las palabras para nombrar al cuerpo (*chicomoztoc*) era también el nombre de la montaña madre, origen mítico de los pueblos nahuas. Al hecho de que el término «cabeza» en los textos de Sahagún aparezca como sinónimo de «cielo» López-Austin no lo considera como una simple metáfora, sino que observa en él una correspondencia real.

López-Austin describe la interioridad de los nahuas como un complejo de fuerzas anímicas, substancias vitales y procesos proveedores de vida. Cuando estas fuerzas anímicas se concentran y adquieren una unidad estructural que las vuelve independientes de su asiento orgánico, hablamos de entidades anímicas. Para los nahuas, tres son las entidades anímicas del cuerpo: el *tonalli*, el *teyolia* y el *ihiyotl*.

El *tonalli* reside en la cabeza y es el lazo con los dioses, representado en la iconografía por un hilo saliendo de aquella. Algunos de sus rasgos nos indican su relativa independencia respecto al individuo. En primer lugar, es introducida en el niño en un ritual y después ella permanece alojada en él como una de sus entidades anímicas. Existe la posibilidad de perderla y su fuerza —*tona*— depende de su relación con el sol. Puede ausentarse temporalmente del cuerpo durante el sueño o el estado de ebriedad, pero una ausencia excesiva puede implicar enfermedad o muerte. El *tonalli* de un recién nacido recibe la fuerza a través de los cuatro árboles divinos (ubicados en las cuatro esquinas del mundo). No es algo fijo, debe proveérsele la energía necesaria. En el caso del niño, este trabajo de mantenimiento es llevado a cabo por otras personas. El *tonalli* mismo tiene caprichos —para contentarlo hay que poner las bebidas o comidas pedidas sobre la frente del individuo— y puede también dañar a las otras entidades anímicas. Si la conducta del individuo es inmoral, el *tonalli* recibe un castigo divino. También puede ser introducida en una persona que no es su propietario para darle más fuerza. Finalmente, hay que agregar que hay *tonalli* en las plantas, los animales, las cosas y aún en las colinas.

El *teyolia* es la entidad que va al mundo de los muertos. Ella reside en el corazón (pero no es el corazón) y no puede abandonar el cuerpo en vida. Etimológicamente, está ligada a las ideas de interioridad, sensibilidad y pensamiento. Entre los mayas actuales, los padres-madres que viven en las montañas ponen esta entidad en los niños en el momento en que entran en el vientre de la madre. El *teyolia* es caliente en vida y frío luego de la muerte. En las fuentes —escritas y etnográficas— los diferentes tipos de corazones definen el carácter de las personas (por ejemplo, «corazón duro» para alguien que es constante). Además, de los que están dotados de algún talento —por ejemplo, artistas o adivinadores— se supone que han recibido en el corazón una fuerza divina. El *teyolia* puede también ser dañado por una conducta inmoral, por la influencia de seres acuáticos y también por el ataque de hechiceros. Para curarlo, es necesario exponer sus pecados al sacerdote y, de esta manera, el corazón vuelve a ocupar su lugar. Una vez más, no son solamente los humanos y animales quienes tienen *teyolia*, sino también los pueblos, las colinas, el cielo y el mar.

El *ihiyotl* es la más difícil de definir en las fuentes. Está asociada generalmente al hígado e identificada con «el aire de la noche». Tiene una naturaleza gaseosa: es asociada entre los nahuas actuales con las emanaciones del parto. El *ihiyotl* es

incorporado como las otras dos, insuflado por Citlalicue en el momento de ofrecer el niño al agua. Ella debe ser constantemente revitalizada por las fuerzas de la naturaleza, ya sea por el aire aspirado o por la energía de los alimentos. Esta entidad está asociada al deseo, la ambición y también a la ira. El *ihiyotl* es fuerza de energía pero, al igual que las otras entidades, es ambivalente: puede ser tan benéfica como peligrosa. El aliento sirve para vitalizar el maíz, pero también los hechiceros soplan sobre sus víctimas para dañarlas. Hay muchas menciones en las fuentes de daños causados por estas emanaciones. Las descripciones de las personalidades tienen también sus correlatos con el *ihiyotl*: una persona virtuosa tiene un hígado limpio. Una vida inmoral —sobre todo en relación al sexo—, en cambio, ensucia esta entidad que irradia su mala influencia. Las consecuencias las sufren el cónyuge inocente, los niños que el pecador toca, sus amigos, etcétera. Hay otras consecuencias importantes que afectan el universo: las ofrendas a los dioses se echan a perder, los campos de cultivo se secan y los comerciantes no pueden vender sus objetos.

En las descripciones de las entidades anímicas vemos que ellas tenían lazos con otras entidades externas al individuo. Las tres eran incorporadas al niño y mantenían una relación con una divinidad (entre otras entidades) o con otros componentes del universo menos personalizados. El *ihiyotl*, por ejemplo, servía para dar fuerza al grano antes de cocerlo, para que no tuviera miedo. El *teyolia* (y no la totalidad de la persona) permanecía en contacto con el padre de la montaña que lo había puesto en el individuo. Esta relativa independencia de los componentes internos del individuo, esta conectividad de las ínfimas partes de la persona con otros existentes del universo, es muy clara en relación con el *tonalli*: «El *tonalli* del ser humano, integrado a él como algo íntimo [...], no solo era exógeno, sino que se conservaba como vínculo con lo externo, como vehículo que llevaba al hombre más allá de los precisos límites de su organismo, y a través del cual penetraban las influencias del mundo de los dioses» (López Austin 1980: 401).

Así, la acción humana sufría influencias exteriores que alteraban el comportamiento. Este comportamiento, a su vez, podía suscitar —a causa de los valores morales implicados— la respuesta divina bajo la forma de un castigo. Las enfermedades eran concebidas como el resultado de la interacción de factores internos y externos que desequilibraban al organismo. Hay que recordar que un comportamiento inmoral podía provocar un desequilibrio en el universo (caso del *ihiyotl*).

Lo que nos gustaría destacar es que, en el pensamiento nahua, la persona no administraba directamente su interioridad.⁶ Además, las consecuencias de un des-

⁶ Nos referimos exclusivamente a aquello que está implicado en la cosmología. No es nuestra intención hacer consideraciones de orden psicológico. En todo caso, preferimos quedarnos

equilibrio individual implicaban también los otros componentes del mundo a los que estaba vinculado. Todas las fuerzas debían estar en equilibrio en el interior del cuerpo, pero para lograr ese estado el individuo en cuestión debía actuar conforme a las reglas, y era este comportamiento el que ayudaba a generar esta armonía en su interior. Para mantener un cierto control sobre sí mismo debía actuar sobre esos elementos a los cuales sus entidades estaban ligadas.

Esta imbricación de la idea de cuerpo —pensado como un pequeño cosmos— y el universo —pensado como un cuerpo— no constituye una metáfora para facilitar la descripción causal. En efecto, hay relaciones causales entre la menor parte del cuerpo y la más alejada entidad del mundo. Estas relaciones dan al individuo y a la sociedad la obligación de mantener el orden establecido. Las cosas debían estar en el lugar correcto: *aompayot* que significa «desgracia» quiere decir «lo que no está en su lugar».

Con esta idea de una red de relaciones causales entre diversas entidades podemos ahora describir el sistema nahua. Entre los nahuas encontramos un solo colectivo que incluye todas las entidades de diversa naturaleza. Todos los componentes del mundo tienen relaciones unos con otros. El elemento mínimo de este sistema no es una persona sino uno de sus componentes: una entidad anímica. Estas entidades —interiores a la persona— no son completamente administradas por el individuo donde se encuentran. Sin entrar en los detalles de la noción de agencia, observamos que la acción de estos componentes no está sometida directamente a la voluntad de la persona.⁷ El individuo debía lograr la armonía buscada por una vía indirecta, pero coherente con la conformación de este sistema. Debía comportarse correctamente desde un punto de vista moral, es decir, trabajar, hacer los sacrificios y respetar los ritos. Este camino indirecto para lograr una armonía interna implicaba justamente la armonía universal. Del mismo modo, el desequilibrio en un individuo podía causar el desequilibrio del universo. El caso del *ihiyotl* de vida inmoral que seca los campos con su mala influencia es muy ilustrativo. Estas dos ideas —un lazo entre el hígado y el maíz y la amenaza constante del caos— están conectadas lógicamente desde el punto de vista del funcionamiento del sistema.

Para mantener su forma frente al cambio, un sistema puede o bien corregir el cambio o bien desencadenar procesos para incorporarlo. Este último caso implica un margen de tolerancia a los cambios de valores de las variables. Si una variable

con la idea de Mauss de la certeza de todo individuo de su integridad corporal y espiritual a la vez (2006 [1950]: 335).

⁷ «En las funciones anímicas, como centro de conciencia y razón, imbricaba la intimidad humana con los agentes cósmicos para hacer de la voluntad del hombre una potencia en la que era imposible discernir con precisión lo interno de lo externo» (López-Austin 1980: 401-402).

sobrepasa los límites de su margen, se ponen en marcha mecanismos de restitución de valores. Estos mecanismos pueden implicar o no la totalidad del sistema, según la conformación de este. Si está organizado en subsistemas relativamente (pero jamás completamente) independientes, los mecanismos no afectarán más que el subsistema implicado. Sin embargo, si todas sus partes están ligadas por relaciones igualmente importantes, un cambio excesivo de una variable puede poner en peligro la totalidad del sistema. Si, como en este caso, el sistema es co-extensivo con el mundo (Descola 2005: 369), es el mundo que está en peligro a causa del cambio cometido por una de sus ínfimas partes. Dado que en el sistema nahua relaciones influyentes como aquella entre un astro —el sol— y una entidad anímica —el *tonalli*— son tejidas por todos lados, hay consecuencias totalmente lógicas en relación con el funcionamiento de un sistema de tal tipo.

En primer lugar, un cambio en cualquier parte produce —aun si es pequeño— consecuencias en la totalidad. La infidelidad de un hombre puede —a través del *ihiyotl*— echar a perder las ofrendas a los dioses y secar el maíz y así provocar el fin del mundo. En segundo lugar, un sistema así implica un rango menor de variación de los valores de las partes: la presencia constante del premio y el castigo es una manifestación de la libertad limitada del hombre. La moderación se imponía al placer, el mínimo exceso implicaba un castigo. El equilibrio era considerado el estado ideal para el hombre (López Austin 1980: 283). En tercer lugar, en un sistema siempre a riesgo de colapsar, la idea de equilibrio debe estar destacada. Efectivamente, sea en el interior de la persona, sea al nivel del cosmos (muy ligados entre sí), el equilibrio es siempre algo buscado o que está en riesgo de perderse. Finalmente, de todas estas consecuencias extraemos otra: la persona está sometida en sus acciones más insignificantes por miedo a poner en riesgo este equilibrio.⁸

Veremos en los casos siguientes que, si bien parece haber rasgos similares, ellos no llegan a tener el grado de intensidad del sistema nahua.

Los desana

La población desana está constituida por aproximadamente diez mil individuos que habitan en la cuenca del Japurí, en la zona del Vaupés de la Amazonía colombiana. Están divididos en treinta clanes exógamos y patrilineales, cada uno con su

⁸ «La concepción del hombre en estas sociedades era la de un ser que colaboraba en el mantenimiento del orden cósmico a través de su trabajo y sus sacrificios. Su integridad física estaba en la estrecha correlación con el equilibrio cósmico, fundiéndose como factores interactuantes las condiciones de salud y cordura, las relaciones del individuo con el resto de los miembros de su comunidad, el cumplimiento de sus obligaciones sociales, el respeto a los superiores y la observancia de los actos píos» (López-Austin 1980: 481).

ancestro mítico. Cada clan habita en una o varias malocas. El casamiento se lleva a cabo con mujeres de otras tribus o fratrías y es monógamo con residencia virilocal. Hay un sistema de reciprocidad regional de intercambio de mujeres que tiene su correlato en el intercambio de objetos manufacturados. Cada tribu se especializa en un producto en particular (piraguas, piezas de alfarería, etcétera).

Si bien la caza provee solo el veinticinco por ciento de la alimentación cotidiana —el resto corresponde a la pesca y la horticultura— es la actividad más valorada. Para los desana solo la vida de cazador es digna de un hombre (Reichel-Dolmatoff 1973: 34).

Lo que analizaremos de los desana serán las ideas de su cosmovisión que organizan su relación con el medio. Describiremos el universo, sus componentes, sus relaciones y sus reglas de funcionamiento. Luego indagaremos si los componentes de la persona constituyen o no los elementos mínimos de ese conjunto.

El universo funciona como un gran sistema que debe seguir ciertas reglas específicas para poder persistir como tal. Fue creado por el Padre Sol, quien estableció el modelo cíclico de la vida y las normas que debe seguir el hombre en sociedad (Reichel-Dolmatoff 1973: 65). Este universo consiste en un circuito cerrado de energía o *boga*, que circula entre la naturaleza y la sociedad. La oposición entre estos dos dominios (que detallaremos luego) es definida justamente por las negociaciones a propósito de esta circulación. *Boga* —para Reichel-Dolmatoff es fundamentalmente «energía»— puede ser traducida por «circuito» o «corriente» y también es aquello que recibe el embrión de su madre durante el embarazo. Posiblemente, la definición más clara sea: «[...] a fundamental life force of an essentially spermatic character»⁹ (1996: 32). Ella circula cíclicamente entre los seres vivos y constituye las relaciones entre los componentes del sistema.

Para los desana, el funcionamiento del universo consiste en un circuito de energía —cuya cantidad es fija— que circula entre hombre y el animal, la sociedad y la naturaleza. Encontramos aquí un sistema cuyas relaciones consisten en transacciones de energía y cuyos elementos se organizan en círculo. Hay que destacar que en este caso encontramos un solo círculo constituido por todos los existentes —humanos y no humanos— del mundo. Como la cantidad de energía es fija, es necesaria una administración. Al interior del sistema hay una oposición, aquella entre sociedad y naturaleza, utilizada por Reichel-Dolmatoff. Podemos precisarla con la terminología de Descola. «Sociedad» corresponde a «colectivo humano» y «Naturaleza» a diversos colectivos, compuesto cada uno por una especie determinada de animales. La oposición entre el colectivo humano y los otros de no-humanos es definida por la administración de energía, que sigue un modelo de reciprocidad.

⁹ «Una fuerza vital fundamental de un carácter esencialmente espermático» (nuestra traducción).

Esta reciprocidad implica reglas y también mediadores. De parte de los humanos, este rol es confiado al *payé*, uno de los dos tipos de chamán. De parte de los animales, el que negocia con el *payé* es *Wai-maxsë*, el Dueño de los Animales, que vive en su maloca, la Casa de la Colina. El *payé* llega hasta allí por medio del uso de *vixo*, una sustancia alucinógena. Allí habla con *Wai-maxsë* y le pide que libere algunos animales para el cazador. El *payé* se compromete a hacer llegar a la Casa de la Colina algunas almas en forma de pago. El *payé* desana se encuentra también con sus pares de otras tribus —barasana, kuripako, cubeo, etcétera— y con ellos se pone de acuerdo sobre la identidad de los que deben morir para proveer ese pago. Los animales cuelgan de los postes de la maloca. Para liberar lo acordado con *Wai-maxsë*, el *payé* sacude los postes y algunos animales —el número pactado— se despiertan y se van a la selva, donde serán capturados por el cazador.

La relación entre el cazador y la presa es de naturaleza esencialmente erótica. Todos los preparativos del cazador tienen por objetivo seducir los animales —uso de pintura facial atractiva, hierbas aromáticas—. Además, debe abstenerse de relaciones sexuales al menos un día antes. Vemos que por la negociación hecha con *Wai-maxsë* y por la naturaleza erótica del lazo cazador-presa, la relación con los animales está fundada en la oposición entre dadores y tomadores de mujeres. Dicho de otro modo, la misma relación estructura los intercambios con los colectivos humanos y con los colectivos no humanos.

Hay dos modos fundamentales en que los humanos reenvían la energía que toman de los animales para equilibrar el circuito. En primer lugar, el cazador debe abstenerse de relaciones sexuales antes de partir a la caza. Esta energía pasa a los animales de dos maneras: de una manera indirecta no bien precisada por el autor, y a través de los sueños, donde los hombres fecundan los animales. En segundo lugar, al morir, la mayoría de las almas de los hombres van a las malocas donde están los espíritus de los animales (la Casa de la Colina) o de los peces (casa subacuática del *Wai-maxsë* de los peces) para volverse ellos mismos también animales, y así equilibrar el circuito. Solo algunas pocas almas tienen un destino diverso, el *Axpikon-dia*, suerte de paraíso, lo que es comprensible dada la configuración del sistema. De las almas que van a la Casa de la Colina, algunas lo hacen como un castigo por desobediencia a ciertas reglas y otras son enviadas por el *payé* como pago a *Wai-maxsë*.

En relación con la noción de persona desana, tenemos diversos componentes: el alma¹⁰ —*simpora*—, la mente —*ka'i*— y el bienestar físico —*diroa*—. El alma es concebida como un pequeño tejido animado por el aliento que la agita y puede

¹⁰ Estas tres traducciones son hechas por Reichel-Dolmatoff. Lamentablemente, la descripción de las propiedades y del comportamiento de estos elementos no es suficientemente precisa para sugerir otra traducción.

separarse del cuerpo en ciertas ocasiones, como en el éxtasis alucinatorio. La mente reside en la cabeza y constituye la inteligencia, la razón y la acumulación de experiencias. Los animales no tienen alma, pero como piensan y reaccionan se supone que tienen mente. *Diroa*, finalmente, es un principio común a humanos y animales que está relacionado con la idea de salud. Lógicamente, desaparece con la muerte. Encontramos entonces una noción de persona compleja, pero bastante diferente de aquella de los nahuas. Tiene componentes en su interior, pero estos no logran el estatus de independencia que veíamos en Mesoamérica y que permitía llamarlas «entidades anímicas». No actúan sobre la voluntad del individuo, ni provocan catástrofes por su acción individual. No hay esa determinación recíproca entre microcosmos y macrocosmos, ese tejido causal omnipresente.

Vemos que, en el caso de los desana, el hombre tiene una serie de obligaciones para asegurar la continuidad del mundo. Pero, si bien este sistema no parece estar a punto de colapsar, tampoco es autónomo, ya que sin la intervención humana no podría perdurar. Los desanas tienen una responsabilidad fundamental frente al mundo, pero que carece de ese detallismo obsesivo de los nahuas. El hombre es en este caso, como señala Reichel-Dolmatoff (1996: 32) el *manager* de la biosfera. En la conclusión mencionaremos con detalle los fundamentos sistémicos de esta configuración.

Los makuna

Los makuna, en sus rasgos generales —modo de subsistencia, organización social y participación en el circuito de intercambio regional—, coinciden notablemente con los desana y, aunque también constituyen un ejemplo de animismo con relación de reciprocidad, difieren en el modo de concebir esta relación.

Entre los makuna también está presente la idea de mantener un circuito de reciprocidad que implica toda la biosfera, pero este está organizado de otro modo. Aquí, en vez de encontrar un solo gran círculo que implica de un lado los humanos y del otro los no humanos animales, cada especie efectúa una especie de círculo al interior de su colectivo. Los makuna consideran a todos los seres vivientes como personas, distinguidas por la posesión de «armas» (garras, picos, etcétera). Les atribuyen facultades como conocimiento, razonamiento y *agency*, además de concebir sus comunidades como análogas a las humanas. Los frutos y los animales contienen elementos mortales —las «armas»—, que vienen de la sustancia primordial de la que emergieron en el tiempo de la creación. Esas armas son la propiedad ritual de los no humanos (flautas de Yuruparí, coronas de plumas, sustancias chamánicas, etcétera). Arhem asimila estas posesiones a la idea de alma: «Thus animals have their own spirit possessions, ritual dances, and knowledge—in

short, their own soul» (1998: 114). Las almas de los animales cazados son liberadas —en un acto inmediatamente posterior a su captura, el *bare keare* o «bendición de la comida»— para que vuelvan a la casa de nacimiento de su especie y reencarnen en nuevos individuos. El *bare keare* consiste en tomar cuidadosamente los objetos sagrados de los animales muertos y devolverlos a la casa de nacimiento. Esas armas-alma tienen un carácter nocivo si son ingeridas; además, deben continuar un ciclo intraespecífico. Ahora bien, también es necesario que el chamán ofrezca coca, tabaco y cera de abejas —sustancias asociadas a la fertilidad— a los dueños de los animales como compensación por la caza y el pescado.

Aquí los humanos —al contrario de lo que ocurría con los desana—, luego de su muerte, no van a la casa de nacimiento de alguna especie animal, sino que su alma es capturada por los dioses que la envían de nuevo a la casa de su clan. Ahora bien, cada uno de estos ciclos intraespecíficos no es autónomo. Es un deber del hombre efectuar esa liberación luego de la caza para permitir la perpetuación del ciclo de la especie de la presa obtenida. La reciprocidad entre el colectivo humano y los no humanos no consiste en el equilibrio de esa energía-fuerza vital (mediante la toma del número adecuado de presas o el envío de almas humanas al Dueño de los Animales), si bien hay algo que pasa a los que consumen la presa, una especie de fuerza vital, pero que no constituye un alma, ni circula al estilo desana. Esta reciprocidad consiste en una interdependencia funcional: el hombre juega un rol en los ciclos de los no humanos. Si el cazador no lo hace les sustrae un alma. Como consecuencia los animales vendrán a buscar almas humanas en compensación y se las llevarán a sus Casas, lo que se expresará como enfermedades o muerte.

El hombre es el único ser —con excepción de los dioses— que hace *bare keare*, que perpetúa los círculos intraespecíficos del universo. Esta responsabilidad es, a su vez, su detalle distintivo:

Human life is geared to a single, fundamental and socially valued goal: to maintain and reproduce the interconnected totality of beings which constitute the living world; ‘to maintain the world’, as the Makuna say. In fact, this cosmological responsibility towards the whole —and the accompanying shamanic knowledge—is, according to the Makuna, the hallmark of humanity (Arhem 1996: 201).¹¹

¹¹ «La vida humana se organiza adecuada a un solo objetivo, fundamental y socialmente valorizado: mantener y reproducir la totalidad interconectada de seres que constituye el mundo viviente; ‘mantener el mundo’, como dicen los makuna. De hecho, esta responsabilidad cosmológica hacia el todo —y el conocimiento chamánico acompañante— es, de acuerdo a los makuna, la marca distintiva de la humanidad» (nuestra traducción).

Los barasana

Los barasana son uno de los grupos que habitan en la región del Pira-Parana del Vaupés colombiano. Constituyen un grupo de filiación patrilineal cuyos miembros descienden de un mismo ancestro anaconda y se consideran hermanos. El grupo se divide en sibs jerarquizados correspondientes al orden de nacimiento-separación de los hijos de la anaconda, que son a su vez fragmentos del cuerpo de esta. Esta organización tiene su manifestación espacial en el territorio: el sib más importante se ubica hacia la desembocadura del río y el menos importante hacia las nacientes. Ello también se reproduce al interior de la maloca: el hermano mayor —que debería casarse primero y ser el jefe— vive en el compartimiento más cercano a la parte posterior de la maloca. Sus hermanos menores viven en compartimientos que van desde el fondo hacia la parte frontal, según el orden de nacimiento. Además cada sib tiene un rol asignado en el *He wi* —el rito de iniciación masculina—, que corresponde a su vez a una etapa de la vida.

Según S. Hugh-Jones, podemos considerar que la maloca —un patrilineaje con sus esposas— reproduce a escala de un microcosmos la estructura y la expresión espacial del grupo de filiación y sus afines. Los barasana expresan que la maloca representa el universo en miniatura: el techo es el cielo, las columnas que lo sostienen son las montañas y el suelo es la tierra. Las malocas están orientadas según el eje este-oeste. La puerta frontal —la puerta de agua— al este es la de los hombres y la otra al oeste es la de las mujeres. El centro de la casa es la región del Pira-Paraná, el centro de la tierra. La gente al interior de la casa equivale a los *He masa*, los primeros humanos, los hijos del ancestro anaconda y ancestros de cada sib.

Esta serie de correspondencias estructurales permitirá reproducir el universo en la maloca y la sociedad con el grupo dentro de ella para poder manipularlos durante el rito *He wi* y conseguir el efecto deseado: la vinculación directa con el tiempo original y la perpetuación de los ciclos de la vida.

A través del tiempo, la maloca barasana crece y se divide: los hijos de un hombre se casan y tienen hijos, que a su vez partirán para formar nuevas malocas. Este proceso de dispersión hace que los integrantes de una maloca original estén cada vez más separados de la fuente. Los barasana comparan las generaciones a las hojas que se posan una sobre otra en el suelo de la selva. En la base están los ancestros; en la superficie ellos mismos, las generaciones actuales. Esta pila de hojas representa la separación de la sociedad contemporánea del pasado mítico, separación que es peligrosa y que debe ser disminuida por los ritos. Es justamente ese el objetivo del *He wi*, la ceremonia más importante para los barasana. Ellos señalan que este rito hace la pila más pequeña, hace que cada generación de iniciados se ponga en contacto directo con los primeros ancestros y sean adoptados por ellos.

A través de una serie de correspondencias metonímicas en el rito, la maloca deviene el universo y es reproducido el viaje del ancestro anaconda y su desmembramiento en los sibs. Al comienzo, entra una fila de hombres tocando las flautas del Yurupari (manifestación de los ancestros) que representa el cuerpo de la anaconda. Los primeros son la cabeza, los últimos la cola. Entran por la puerta de los hombres —la puerta de agua por donde el ancestro entró al mundo en el mito— representando el viaje de la anaconda.

Los participantes del rito —los ancianos, los jóvenes, los iniciados y los chamanes— y los excluidos —las mujeres y los niños— también son identificados con los sibs. Los ancianos, que en el contexto ritual se vuelven *He masa*, representan el sib de cantores y danzantes y efectúan esas actividades en todas las ceremonias. Los jóvenes representan el sib de los guerreros y los chamanes el sib homónimo. El de los sirvientes está representado en cierta manera por las mujeres y los niños que son dejados de lado —fuera de la casa o detrás de un panel— durante la celebración. Las categorías de participantes del rito tienen un paralelo con las clases de edad: están los ancianos, los jóvenes, los iniciados (los chamanes asociados a ellos), los niños (y sus madres). Las acciones efectuadas durante el *He wi* representan también lo ocurrido en el tiempo mítico y actúan sobre este tiempo. Tiempo, universo y sociedad son reproducidos y manipulados.

En la parte central del *He wi* son reunidos objetos sagrados que representan partes de la anaconda. Los chamanes hacen que estos objetos se transformen en el ancestro vivo. Este es el clímax del rito. Dos hombres caminan lentamente al centro de la maloca mientras tocan las flautas. Los barasana dicen que representan el primer ancestro, vivo de nuevo, que viene y adopta a los iniciados como sus hijos. En ese momento, la maloca está completamente identificada con el universo y la gente en su interior, que están en contacto directo con el ancestro anaconda, adquieren el estatus de *He masa*, los primeros humanos y ancestros de los sibs (Hugh-Jones 1979: 13). El tiempo es reorganizado de tal manera que la segmentación de la sociedad barasana es reducida a su nivel más simple y más elevado: una sociedad de hombres que tiene solamente dos generaciones de profundidad.

El estudio de Christine Hugh-Jones se centra en la organización social (el parentesco) y la cosmología, y presta particular atención a las formas lógicas subyacentes a las representaciones. La autora retoma el mito del viaje de la anaconda (los sibs indiferenciados). Esta remonta el río de este a oeste, luego gira y comienza a desarrollarse al revés, y genera un círculo con un movimiento del centro a la periferia.

Estas dos estructuras lógicas, la línea recta y el círculo se repiten en diferentes niveles del universo (la tierra, la maloca y su entorno, el interior de la maloca, el cuerpo y el útero). Lo más importante es la dinámica implicada. La continuidad

lineal, acumulativa e irreversible es asociada al desarrollo del grupo de filiación, mientras que el círculo (con su desarrollo del centro a la periferia) es coherente con los movimientos de las mujeres en los intercambios y concepción de la menstruación. Según Christine Hugh-Jones, la línea representa la continuidad masculina irreversible y el círculo los ciclos femeninos.

Dicho de otro modo, existen dos tipos de temporalidad. La primera es asociada a lo femenino, cíclico, regenerador, más cerca de la inmortalidad (representada por la menstruación, la pintura de urucú en el rostro de Romi Kumu, la mujer chamán ancestral). Esta asociación ha sido también claramente señalada por Stephen Hugh-Jones: «Menstruation is shown to be associated with a change of skin; the power to change skins is contained within the wax gourd and is in turn related the theme of rebirth and immortality» (1979: 12). El segundo tipo de temporalidad es asociada a lo masculino, a una línea irreversible que va de la unión e indistinción primera al desmembramiento del grupo. Como hemos visto, en el rito *He wi* los hombres intentan detener esta línea masculina, o más bien, se apropian de los poderes femeninos de reproducción perdidos en el tiempo mítico.

Los ritos *He wi* hacen que cada generación sea puesta en contacto con la fuente de creación y que sea identificada con los ancestros. Así, el tiempo es alterado simbólicamente y la microestructura de la maloca es identificada con la macroestructura del grupo de filiación —dicho de otro modo, un regreso a la situación del pasado mítico—. La separación espacial y temporal implicada por la filiación es disminuida y la sociedad, por medio del contacto con el poder ancestral, es creada de nuevo en cada generación. Aquí de nuevo encontramos que si bien este rito es fundamental para «apretar la pila de hojas» y asegurar la continuidad de los ciclos vitales, este se celebra cada cierta cantidad de años. Es indispensable que se realice, ya que de él depende la perpetuidad de la sociedad barasana y su cosmos, pero esa obligación no participa de la vida cotidiana como en el caso nahua, marcando su ritmo.

A continuación, realizaremos una comparación de las configuraciones sistémicas subyacentes a estas cosmovisiones. Mostraremos que, si bien el caso de los nahuas y el del noroeste amazónico parecen semejantes, hay una diferencia de grado importante que, según sostenemos, se debe a sus respectivas bases ontológicas: los modos de identificación.

III. COMPARACIÓN ENTRE EL SISTEMA DE LOS NAHUAS Y LOS DEL NOROESTE AMAZÓNICO

Como mostramos a lo largo del texto, el sistema de los nahuas se constituye como un tejido por muchas partes con infinidad de relaciones. En este sistema encontramos una imbricación causal de la idea de cuerpo —que es pensado como un cosmos— y del universo, descrito como un cuerpo. Existen relaciones importantes entre todos los componentes del mundo. Su modo de identificación —el *analogismo*— le provee, a nuestro entender, una base particularmente propicia para esta estructura. En efecto, tal como sostiene Descola (2005: 280), la distinción original entre todos los elementos del mundo es la causa de las relaciones que son tejidas entre los elementos. Como la herramienta lógica es la analogía pueden tejerse relaciones entre entidades de naturaleza muy heterogénea.

También intentamos mostrar que el elemento mínimo de este sistema es un componente de una persona: una entidad anímica. Estas entidades no son completamente controladas por el individuo donde se encuentran y pueden desencadenar procesos que impliquen la totalidad del sistema. Esta configuración tiene el origen estructural de su fragilidad en el exceso de relaciones entre todas las partes. Además, la armonía universal depende de la armonía interna del individuo. En la medida en que este no controla su propia interioridad, lo único que puede hacer es cumplir obedientemente sus tareas para propiciar el equilibrio interno y externo.

Como en el caso nahua, todos los componentes del mundo —de naturaleza y escala muy diversa— tienen relación unos con otros. Otros rasgos del sistema serán las consecuencias lógicas de esta configuración particular. Un cambio en cualquier parte del sistema puede traer consecuencias en la totalidad. Lógicamente, solamente se tolera un margen muy estrecho de variación de valores de las partes. El sistema corre siempre el riesgo de colapsar, está a un paso del caos y, entonces, la idea de equilibrio suele ser destacada. En efecto, sea en el interior de la persona, sea al nivel del cosmos (niveles que están muy ligados), el equilibrio es siempre buscado o se encuentra en riesgo de ser perdido. Finalmente, de todas estas consecuencias extraemos otra: la persona está sometida en sus acciones más insignificantes por temor a poner en peligro el equilibrio. El individuo en este sistema está atravesado por relaciones que no controla. Del punto de vista de la gestión de la información, él no puede verdaderamente administrar lo que pasa en su interior. Influencias entran y salen de la persona, sin que él las pueda controlar completamente.

En el caso del noroeste amazónico, hemos tomado tres ejemplos de animismo que, siguiendo el argumento de Descola, poseen un modo de relación de reciprocidad. A primera vista, los ejemplos utilizados podrían dar la impresión de

parecerse al analogismo, tal vez por una especie de fuerte interdependencia con los animales, ideas cercanas a la de equilibrio y una cierta noción de causalidad circular. Describiremos brevemente estos sistemas y los compararemos con el de los nahuas.

En relación con los componentes de estos sistemas, cabe destacar que el elemento mínimo es claramente el individuo o la persona. Para los desana, la persona tiene subdivisiones, por supuesto, pero estos fragmentos no juegan un rol tan importante como el de las entidades anímicas nahuas. Según Reichel-Dolmatoff, son los animales y los humanos —en tanto que individuos— los elementos implicados en el funcionamiento del sistema. El hombre, por ejemplo, se abstiene de relaciones sexuales para que esta energía sea transmitida a los animales. Cada presa constituye un elemento de negociación entre el *payé* y el *Wai-maxsë*. Es un individuo humano quien debe ser dado si una presa de más ha sido tomada. Mencionamos que los fragmentos de la persona —el alma, la mente y el *diroa*— no constituyen los elementos mínimos del sistema. Ahora bien, el elemento que va a la Casa de la Colina para equilibrar el stock de *Wai-maxsë* es precisamente el alma. Sostenemos, sin embargo, que el individuo —y no el alma— es aún el elemento mínimo. De hecho, a lo que aludimos cuando nos referimos a «elemento mínimo» es a la parte menor que es susceptible de tener una incidencia sobre el funcionamiento del sistema. El alma, en este caso, es algo que es enviado a la Casa de la Colina o al paraíso, según el comportamiento del individuo en vida, una vez que este murió. Durante la vida, ella no tiene incidencia en la circulación de energía, no afecta otros componentes del universo de una manera autónoma —como era el caso entre los nahuas—, ni es afectada por otros elementos de una manera que pueda traer cambios relevantes en el sistema. Ella es, más bien, el vehículo de la energía que los humanos deben devolver al colectivo animal. A propósito de los animales, podría señalarse que las almas son los elementos de negociación entre el *payé* y el *Wai-maxsë*. Efectivamente, ellas lo son, pero, a decir verdad, no parecen ser más que una manera de pensar esta negociación. No hay independencia señalada entre el alma y su individuo propietario, entre ellos no hay conflicto. El *Wai-maxsë* otorga un número de almas al *payé*, estas salen de la Maloca de la colina y constituyen las presas acordadas. Ellas no son instancias que puedan cambiar la decisión del Dueño de los Animales o del individuo al que pertenecen.

Se observa, entonces, una primera diferencia importante en lo que concierne a la constitución de estos sistemas. Entre los desana, el individuo puede administrar la información que pasa por él. Por información queremos decir, por el momento, una diferencia que produce una diferencia —por ejemplo, un cambio en el sistema (Bateson 1979: 250). El individuo, por abstinencia sexual y por ser medido en la caza, puede administrar las relaciones de energía entre su colectivo y el de los ani-

males. De hecho, habíamos determinado que en el caso de los desana el concepto de energía constituía la relación entre los elementos del sistema. Encontramos aquí otra diferencia importante con los nahuas, que creemos es consecuencia de la diferencia entre los modos de identificación respectivos. Por medio de la analogía, una infinidad de tipos de relación pueden ser tejidas entre los componentes, relaciones complejas que pueden tener manifestaciones diversas (como el calor y el frío). Entre los desana encontramos, también, manifestaciones de esto; pero lo que constituye las conexiones del sistema es más bien la idea de energía. Esta energía, aun si ella es compleja y tiene manifestaciones diversas, circula en un circuito cerrado siempre en el mismo sentido (no se puede, por ejemplo, darle energía a un animal al comerlo).

Otra diferencia que también es consecuencia de modos de identificación diferentes es que en el caso de los desana existen subsistemas claramente definidos. Entre los nahuas hay un solo colectivo con una infinidad de elementos y de relaciones y esta vez la manera de organizar la información no consiste en la distribución en subsistemas relativamente —pero jamás totalmente— independientes. Sostenemos que el hecho de que todas las partes estén ligadas le impide resolver de esta manera el problema. A su vez, encontramos una fuerte idea de jerarquía, lo que nos parece muy coherente en las condiciones dadas. La organización en subsistemas por parte de los desana, en cambio, da al sistema la posibilidad de tolerar mucho más los cambios sufridos. Dicho de otro modo, un sistema con subsistemas puede hacer frente a los cambios con mecanismos que impliquen solamente reconfiguraciones locales.

Estas diferencias nos conducen a otra que es el resultado de aquellas que acabamos de señalar: equilibrio y estabilidad en el funcionamiento de un sistema. Estabilidad significa que el sistema puede tolerar cierto margen de variación de las variables. Este tipo de sistemas hace frente a los cambios a través de mecanismos que involucran solamente algún subsistema, no la totalidad de los mismos. Equilibrio, por el contrario, implica una fuerte rigidez, un estado fijo de variables que están integralmente ligadas con muy escaso margen de variación. A causa de esta tolerancia limitada de las variables y sus innumerables conexiones, un cambio excesivo en una de ellas puede causar una reconfiguración de la totalidad del sistema o su desintegración. El equilibrio está siempre a un paso del caos.

El caso de los desana es ciertamente, por su configuración, un ejemplo de estabilidad. La tarea del hombre es asegurar la continuidad de los ciclos, pero no está sometido a la manera de los nahuas. Entre estos últimos, como los hemos mostrado, el individuo tiene una gama muy estrecha de acciones posibles sin poner en peligro el mundo. Además, este número limitado de acciones tiene por fin sustentar el débil equilibrio. Entre los desana, el sistema de la biósfera no es autó-

nomo, requiere la administración humana para poder perdurar. Su funcionamiento corresponde efectivamente a la idea de estabilidad que hemos mencionado. Los desana deben prestar atención a no excederse en la caza, a asegurar la continuidad de las plantas, pero estas obligaciones tienen por fin mantener valores dentro de cierto margen. Tal como hemos señalado, el hombre es en este caso el *manager* de la biósfera.

Entre los makuna señalamos algunos elementos que hemos observado también entre los desana, pero relacionados de otra manera. Hay una idea de continuidad entre humanos y no humanos. Todos son personas y, por ende, comparten el mismo status ontológico y poseen las mismas facultades. En consecuencia, sus comunidades se organizan según los mismos principios que las de los humanos y tejen relaciones cuya base es la reciprocidad. Hay también funcionamientos cíclicos con una cierta idea de energía o de vitalidad que debe circular para asegurar este funcionamiento.

Observamos que el sistema de los makuna coincide con el de los desana en las diferencias que los dos tienen en relación con el sistema nahua. No encontramos elementos mínimos del sistema que tengan una autonomía de acción y que sean inferiores en jerarquía a la idea de individuo. Si bien las «armas» de los animales (plumas, uñas, surgidas de sustancias divinas) son equivalentes a la idea de alma, estas no tienen su propia *agency*. De hecho, aun si Arhem les atribuye este status de alma, mientras que son tratadas como armas que se atan juntas y se las tira, no son más que un objeto. Sin embargo, ellas son almas en potencia ya que una vez que vuelvan a su Casa de nacimiento serán reincorporadas en otro individuo. Pero, para lo que nos interesa resaltar en este trabajo, estas armas no constituyen instancias que administran el funcionamiento del sistema. Antes que ello, ellas constituyen elementos indispensables para su funcionamiento, pero es tarea del hombre (del cazador o del chamán) realizar operaciones con ellas.

La configuración de este sistema es bastante diferente de la de los desana. Aquí, tenemos circuitos cerrados al interior de cada colectivo, sea el de los humanos (cada clan es un colectivo) sea el de los animales o el de las plantas (cada especie es un colectivo). Si bien hay una interdependencia entre los sistemas, el lazo no es constituido por —o no consiste en— la energía que pueda pasar de uno a otro. Se menciona lo que circula del animal al humano (una fuerza vital), pero no se especifica si su cantidad es finita o si implica una circulación recíproca. Lo que se subraya como importante —aquello cuya administración imprecisa conlleva consecuencias lógicas en el sistema— es la obligación del *bare keare*, es decir, el deber de reenviar las armas—alma de la presa a su Casa de nacimiento, retorno que las armas-alma no pueden hacer por ellas mismas. Lo que encontramos aquí como lazo entre el colectivo animal y el humano es una interdependencia funcional: el

hombre es el catalizador de un funcionamiento al cual él no pertenece.¹² Todas las especies realizan circuitos cerrados, cada uno de ellos con su ciclo. El colectivo humano no escapa a esta realidad circular y esta vez corresponde a los dioses cumplir el ciclo. Son ellos lo que comen al muerto y reenvían su alma a la Casa de nacimiento de su clan. El hombre es el único que actúa como un mecanismo para los otros sistemas que, evidentemente, no son autónomos.

En este sistema existen, por supuesto, consecuencias nefastas si el hombre no realiza su función. Si el subsistema de una especie particular no recibe el alma que se le ha quitado, el colectivo no puede continuar su ciclo al faltarle una reincorporación. Lógicamente, los animales capturan entonces un alma humana, lo que se evidencia por la enfermedad y la muerte. Si la muerte es una venganza de los animales, el alma capturada sale del grupo hacia el colectivo no humano que acaba de perder un elemento por la omisión del *bare keare*.

Nos encontramos de nuevo con la idea del hombre como administrador del entorno y como quien garantiza su continuidad. El mundo no funciona solo, pero no se encuentra tampoco a un paso del caos. Hay reglas que el hombre debe seguir para mantener el movimiento de la biosfera. Hay limitaciones, por supuesto, y la enfermedad y la muerte son consideradas como castigos por el exceso de caza o la falta de reciprocidad. Como hemos señalado, la tarea distintiva del hombre es «mantener el mundo» (Arhem 1996: 201). Nos encontramos de nuevo ante un sistema menos rígido que el de los nahuas, organizado en subsistemas, cuyos elementos son individuos y con un funcionamiento estable.

Según Cayón (2002), el sistema descrito por Reichel-Dolmatoff es demasiado rígido y no corresponde a las ideas de los nativos. Cayón señala también diferencias con la obra de Arhem. No es nuestra intención centrarnos en este debate. A pesar de lo mencionado, la argumentación central de este trabajo no cambia. El modelo de Cayón presenta un sistema aún más flexible que el propuesto por Reichel-Dolmatoff (que constituye la versión más rígida), puesto que para cada presa tomada, dos animales son engendrados en el colectivo no humano. Si la población humana se torna demasiado numerosa, la población animal sufre el mismo aumento para colmar las necesidades humanas. Acerca de Reichel-Dolmatoff, Cayón señala que su sistema rígido implica la idea de equilibrio. Él, en cambio, sostiene que el

¹² Según S. Hugh-Jones cada compartimento de la maloca es una futura maloca en potencia: «Like daughters of women who become mothers in their turn, each compartment contains within it the germ of a future house» (1995: 233). Si consideramos que las mujeres constituyen la posibilidad de desarrollar una maloca, podríamos pensar que hay aquí otra manifestación de interdependencia funcional entre los clanes —que intercambian hermanas por esposas— para perpetuarse.

concepto que describe mejor el sistema tukano es el de orden.¹³ La oposición de Cayón entre «equilibrio» y «orden» es casi la misma que la que nosotros proponemos entre equilibrio y estabilidad. Él constata, como lo hemos mostrado para los nahuas, que un sistema más rígido implica la idea de equilibrio y que un sistema más libre permite variaciones internas. En su crítica a Reichel-Dolmatoff, Cayón señala que su predecesor ha debido estar influenciado por sus trabajos entre los Kogi. Eso no es incoherente con las ideas sostenidas aquí, ya que los Kogi son otro ejemplo de analogismo. Dicho de otro modo, cuando se señala a los tukanos como parecidos a los analogistas la idea de equilibrio es destacada. Sin embargo, creemos que, aun si la versión de Reichel-Dolmatoff es la más rígida, su sistema permanece entre aquellos cuyo funcionamiento puede ser descrito con la idea de estabilidad.

Los casos del noroeste amazónico muestran sistemas en los que la causalidad circular es resaltada, aunque no alcancen la complejidad y rigidez de Mesoamérica. En cuanto a los barasana, la noción de ciclo aparece más bien vinculada a otros no humanos, los ancestros *He masa*.

Hemos señalado que los barasana, en el rito *He wi*, entran en contacto con el tiempo mítico, momento en el cual el sistema cósmico fue creado. En las descripciones que hacen del momento inicial, podemos ver el funcionamiento del sistema con una idea de tiempo un poco abstracta:

When barasana tell myths which refer to the creation of this order, to the division of the cosmos into layers, to the alternation of day and night and of one season with another, to the regular succession of the constellations across the sky and to the establishment of human society, they continually emphasise its goodness, perfection and changelessness (S. Hugh-Jones 1979: 248).¹⁴

Queremos retomar ahora la última línea. Los barasana destacan la calidad que tiene el sistema de no cambiar. Más específicamente, no creemos que el sistema no sufra ningún cambio, sino que es su identidad la que permanece invariable. Dicho de otro modo, los elementos y las relaciones internas mantienen la misma configuración. En la cita hay referencias a cambios, pero se encuentran dentro de procesos

¹³ «[...] una cosa es el orden y otra el equilibrio. El orden presupone que cada cosa debe estar en el lugar que le corresponde, mientras que el equilibrio implica la permanencia en un estado ideal o neutro que es susceptible a la alteración si alguna de las fuerzas que lo mantienen cambia de repente. Creo que el orden es un término más apropiado que el de equilibrio» (Cayón 2002: 212)

¹⁴ «Cuando los barasana cuentan mitos que se refieren a la creación de este orden, a la división del cosmos en capas, a la alternancia del día y la noche y de una estación con otra, a la sucesión regular de las constelaciones a través del cielo y al establecimiento de la sociedad humana, continuamente enfatizan su bondad, perfección e inmutabilidad» (nuestra traducción).

cíclicos (el día y la noche, las estaciones del año y las constelaciones). Esta idea de ciclo está asociada en el pensamiento barasana a la inmortalidad. En efecto, la idea es la de un tiempo repetitivo que asegura la continuidad —más que permitir el retorno a un estado precedente—. Habíamos mencionado en la introducción que la noción de sistema es contradictoria si es concebida sin una idea de tiempo. Este tiempo del mito, cíclico, reversible e inmortal es la idea mínima de tiempo que es necesaria para que los procesos dentro del sistema puedan tener lugar. Este tiempo cíclico es identificado en el pensamiento barasana con la posibilidad de cambiar de piel de las serpientes y con la menstruación de las mujeres.¹⁵

Hemos visto en el estudio de Christine Hugh-Jones que hay dos temporalidades. La temporalidad femenina es más cercana al funcionamiento del pasado mítico. La que está asociada a lo masculino es la manifestación de la irreversibilidad. El fin del *He wi* es detener esta acumulación y retomar el contacto con el mundo *He*, de temporalidad cíclica. En efecto, durante el *He wi*, los hombres son comparados a las mujeres que tienen sus reglas. Pensamos que la temporalidad masculina expresa el funcionamiento del sistema cuando toma en cuenta datos empíricos. Dicho de otro modo, ella corresponde a la temporalidad cotidiana, fuera del tiempo mítico y fuera de este paréntesis que es el *He wi*. Esta empiria corresponde, sobre todo, al desarrollo de los miembros de una maloca que se casan y tienen niños, quienes a su vez harán lo mismo y formarán otras comunidades. Es contra esta dispersión que luchan por medio del rito y una ideología de reciclaje de almas. Durante el rito, la temporalidad se torna cíclica de nuevo y se ponen en contacto con el momento primero del sistema: este se vuelve cerrado y no tiene más que dos generaciones de profundidad.

El rito pone en contacto la sociedad con el mundo y el tiempo *He*. Hay otra función muy importante que cumple este rito: no solamente la sociedad es reproducida (reestablecida a su forma ideal, con dos generaciones de profundidad), sino que la continuidad de todos los ciclos del universo está igualmente asegurada. Si bien la realización del *He wi* es indispensable, no se trata de una tarea que deba ser llevada a cabo todo el tiempo, como en los nahuas. Una vez más el hombre es el *manager* del sistema, pero no el esclavo de un tejido excesivo de determinaciones.

¹⁵ «The barasana say that women are semi-immortal: through menstruation, they continually renew their bodies by an internal shedding of skin [...]» (S. Hugh-Jones 1979: 250). «Los barasana dicen que las mujeres son semi-inmortales: a través de la menstruación, continuamente renuevan sus cuerpos en una muda interna de piel [...]» (nuestra traducción).

IV CONCLUSIÓN

Tal como hemos intentado demostrar, existen semejanzas entre el sistema analógico de los nahuas y los sistemas anímicos con relación de reciprocidad del noroeste amazónico. Podemos señalar la noción de causalidad circular, una cierta idea de orden que organiza las relaciones entre los componentes del mundo, el concepto de que las acciones de un individuo pueden afectar la totalidad, finalmente, la responsabilidad del elemento hacia el todo. Sin embargo, sostenemos que estas semejanzas no son más que un efecto de superficie, algo que emerge de configuraciones similares, pero no idénticas. Como lo hemos mencionado en varias oportunidades, hemos intentado describir estas cosmologías como sistemas. La idea de sistema que hemos utilizado como herramienta es aquella de *mind*, que efectúa operaciones para mantener su forma. Estos procesos implican cadenas de causalidad circular de diversa complejidad. Lo que encontramos como similar en la base de los sistemas comparados es el importante grado de conexiones entre las partes. Cuando hay muchas conexiones entre las partes, esta cualidad de auto regulación del sistema es más evidente: el sistema está más cerca de desencadenar procesos de tipo «homeostático». Está más cerca de manifestar la oposición jerárquica que Dumont señalaba: la parte está subordinada al todo y el comportamiento de la primera está más claramente relacionada al segundo.

Los casos del noroeste amazónico —notablemente el de Reichel-Dolmatoff— constituyen los ejemplos más cercanos a un funcionamiento que permite un modo analógico, por el tejido de relaciones que hacen entre los componentes del universo, la idea de un *status quo* que hay que mantener. Sin embargo, ellos no podrán jamás igualar el grado del sistema nahua. Los elementos son individuos administrables por los humanos, el mundo está organizado en colectivos que administran los cambios internos y las relaciones entre los elementos tienen un sentido y son bastante simples (lo que implica: controlable). El sistema nahua está constituido por un solo colectivo, el universo, cuya parte menor es un fragmento de una persona. Estas partes menores tienen demasiado poder y son difícilmente manejadas. Los cambios, generalmente incontrolados, pueden tener consecuencias en la totalidad del sistema. Este funcionamiento es totalmente coherente con su fundamento ontológico, el analogismo. En efecto, un modo que provee infinidad de partes y una «maquina relacionadora ilimitada» como la analogía deberían generar sistemas frágiles como el de los nahuas. La reciprocidad como modo de relación conlleva una conexión bastante exigente entre las partes. Ella define de entrada la necesidad de la idea de ciclo para pensar las compensaciones e implica la noción de grupo de intercambio. Esta última noción relaciona el individuo con

su grupo ante los otros colectivos: será el grupo que pagará la falta de un individuo. Finalmente, reciprocidad trae consigo la noción de estabilidad. Descola había sugerido que un modo de relación (si la reciprocidad y la analogía pueden ser pensadas como una relación de alta conectividad entre las partes) podía hacer que dos modos de identificación diferentes presentaran «un cierto aire de familia» (Descola 2005: 459).

Esperamos haber mostrado que este «aire de familia» entre estos tres casos del noroeste amazónico y el de los nahuas es solamente un funcionamiento similar desde el punto del vista del sistema. Sin embargo, hay claramente una diferencia de grado entre estos dos sistemas. La diferencia entre equilibrio y estabilidad —y las configuraciones implicadas— nos parece ser la manifestación más clara de la heterogeneidad de base.

BIBLIOGRAFÍA

ARHEM, Kaj

1996 «The cosmic food web. Human-nature relatedness in the Northwest Amazon». En P. Descola y G. Pálsson (editores). *Nature and Society. Anthropological perspectives*. London: European Association of Social Anthropologists, Routledge, pp. 185-204.

2001 *Makuna: Portrait of an Amazonian People*. Washington: Smithsonian Institute.

BATESON, G

1979 *Mind and Nature. A Necessary Unity*. Toronto: Bantam Books:.

CAYÓN, L.

2002 *En las aguas de Yuruparí. Cosmología y chamanismo makuna*. Bogotá: Editorial Uniandes.

DESCOLA, Ph.

2001-2002 *Anthropologie de la Nature. Résumé des cours et travaux*. París: Annuaire du College de France.

2005 *Par-delà nature et culture*. París: Gallimard.

DUMONT, L.

1997 [1971] *Groupes de filiation et alliance de mariage. Introduction à deux théories d'anthropologie sociale*. París: Gallimard.

FAUSTO, C.

2001 *Inimigos Fieis: História, Guerra e Xamanismo na Amazônia*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.

HUGH-JONES, Christine

1979 *From the Milk River. Spatial and temporal processes in Northwest Amazonia.* Cambridge: Cambridge University Press.

HUGH-JONES, Stephen

1979 *The Palm and the Pleiades. Initiation and Cosmology in Northwest Amazonia.* Cambridge: Cambridge University Press.

1995 «Inside-out and back-to-front: The androgynous house in Northwest Amazonia». En J. Carsten y S. Hugh-Jones (editores). *About the house: Lévi-Strauss and beyond.* London: Cambridge University, pp. 227-252.

LATOUR, B.

1991 *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique.* París: Editions La Découverte.

LÓPEZ AUSTIN, A.

1980 *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas,* México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México.

MAUSS, M.

2006 [1950] *Sociologie et anthropologie.* París: Puf.

REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo

1973 [1968] *Desana. Le symbolisme universel des Indiens Tukano du Vaupés.* París: Gallimard, «Bibliothèque des Sciences Humaines».

1996 *The Forest Within. The World-View of the Tukano Amazonian Indians.* Dartington (UK): Themis Books.