

Ambigüedad epistemológica y moral en el cosmos social de los yine*

Minna Opas

RESUMEN

Como muchos pueblos indígenas de la Amazonía, también los yine, de la Amazonía peruana, se adhieren a una cosmología social que se puede llamar perspectivista. Incluye una cantidad de seres intencionales que tienen alma y que en diferentes situaciones pueden transformarse en humanos, o ser vistos como tales. En este mundo de fugacidad, lo que más preocupa a los yine es la ambigüedad epistemológica inherente a la situación: nunca se puede estar completamente seguro de la condición humana de otra persona. En este artículo tratamos de examinar el aspecto de moralidad, aspecto que hasta hoy sigue poco analizado en relación con cosmologías perspectivistas. Lo hacemos a través de la investigación de las causas y consecuencias de la ambigüedad epistemológica encontrada por los yine. En el pensamiento yine, ¿cómo se conceptualiza la categoría del humano? En términos de moralidad, ¿qué diferencia a los otros seres con subjetividad de los humanos legítimos? ¿Qué consecuencias tiene la situación ambigua en la vida humana yine? Sugerimos que entre los yine se encuentran diferentes humanidades continuas a las demás. Los distintos seres intencionales ocupan diversos puestos en el continuo moral, sin que existan límites fijos entre ellos. Ejemplos de fallos y diferencias morales se encuentran tanto en la interacción humana como en la existente entre humanos y no humanos.

* La investigación ha sido financiada por la Academia de Finlandia.

Palabras clave: yine – perspectivismo – transformación – cosmología – humanidad

ABSTRACT

Like many indigenous peoples in Amazonia, also the Peruvian Yine people adhere to a social cosmology that can be called perspectivist. It includes a number of intentional beings which in different situations can transform into or be conceived of as being human. In such a transformative world, what most concerns the Yine is the epistemological ambiguity inherent in the situation: one can never be entirely certain of the human condition of the other person. In this paper, I shall discuss one aspect thus far little examined in relation to perspectivist cosmologies, namely morality. I shall do this by studying the causes and consequences of the epistemological ambiguity: How is the category of the human conceptualised among the Yine? In terms of morality, what separates humans from other beings with subjectivity? What consequences does this ambiguity have for the Yine daily life? I will suggest that in the Yine social cosmos a number of different human positions exist which are situated on a moral continuum without any fixed boundaries between them. Examples will be drawn from both the inter-action between legitimate Yine humans and between humans and non-humans.

Keywords: Yine – perspectivismo – transformación – cosmología – humanidad

En los últimos quince años se ha podido observar un cambio en la antropología amerindia, especialmente en cuanto a la Amazonía. Durante un largo tiempo parecía que este continente no había generado ninguna gran teoría antropológica después del trabajo de Claude Lévi-Strauss, y que era muy difícil analizar los mundos sociales amerindios usando las nociones generadas en investigaciones en otros continentes (véase p. ej. Clastres, 1987; Overing, 1981). No obstante, a finales de la década de 1990 América del Sur pasó a tener rápidamente su ‘gran teoría’: el perspectivismo. Este, que en primer lugar influyó en la antropología amerindia, muy pronto empezó a aparecer también en estudios de otros contextos geográficos. A pesar de que el perspectivismo —descrito en mayor profundidad por Eduardo Viveiros de Castro (1998)— nunca fue destinado a ser una ‘teoría’, durante finales de la década de 1990 y principios de la de 2000 fue interpretado como tal.

Los antecedentes del perspectivismo se encuentran en el trabajo de Kaj Århem (1993), pero toman forma en las conversaciones entre los antropólogos brasileños Tania Stoltze Lima (1996, 1999) y Eduardo Viveiros de Castro (1996, 1998). En la formulación de Viveiros de Castro, el eje de las cosmologías perspectivistas es la humanidad compartida. Los diferentes seres son humanos desde su propio punto de vista. Lo anterior no es una cuestión de relativismo: los cosmos amerindios no son multiculturalistas sino multinaturalistas. Quiere decir que los diferentes seres con subjetividad no perciben el mismo mundo desde diferentes puntos de vista, sino mundos diferentes desde un mismo punto de vista: el humano. Todos tienen una cultura humana: viven en casas, tienen fiestas, etc. Sin embargo, sus mundos son diferentes, lo que procede de los distintos cuerpos de los diversos seres. El punto de vista de un ser depende de las disposiciones de su cuerpo. Según

el tantas veces citado ejemplo de Viveiros de Castro, lo que para los humanos es sangre, para los jaguares es masato (cerveza de yuca).

Hoy en día, el perspectivismo ya no es considerado como una teoría universal, sino que la noción generalmente se usa como un concepto paraguas para las diferentes lógicas perspectivistas. Estas lógicas se diferencian, por ejemplo, en cuanto a términos ligados a la importancia que se da al sentido de la vista, la forma en que ocurren las transformaciones o las metamorfosis y la centralidad del eje depredador-presa (véase Fausto, 2004; Rival, 2005; Rosengren, 2006; Santos-Granero, 2006). No obstante, en esta ocasión mi intención no es comparar los diferentes tipos de lógicas perspectivistas. Más bien quiero concentrarme en otro eje general que aún se encuentra poco analizado (sin embargo, véase p. ej. Londoño Sulkin, 2012; Vilaça, 2009b; Viveiros de Castro, 2004) en las discusiones acerca del perspectivismo: el axis ontológico-epistemológico. Hasta el momento, los debates acerca del perspectivismo amerindio se han concentrado en gran medida en teorías ontológicas. Los investigadores han intentado analizar la naturaleza precisa de las diferentes perspectivas cosmológicas y las variaciones entre estas. ¿Nos hemos preguntado, por ejemplo, qué es el ser humano? ¿Qué es el cuerpo y el alma, y cómo interactúan y se relacionan el uno con el otro? ¿Qué es la metamorfosis en términos ontológicos? ¿Cómo puede imponerse la perspectiva de una persona en otras personas? El material para responder a estas preguntas ha sido mayormente extraído de mitologías indígenas o tradición narrativa. Sin embargo, ese tipo de enfoque ha aislado o ignorado el nivel de la práctica diaria de la vida social (véase Overing, 2003). ¿Cómo afectan las lógicas perspectivistas la vida diaria de la gente local? ¿Qué consecuencias prácticas tiene la posibilidad de que la condición humana de un individuo se vea influida por otros?

Nuestro estudio entre los yine de la Amazonía peruana ha revelado que, en relación con las lógicas perspectivistas, es la epistemología y no tanto la ontología lo que preocupa a la gente en la vida diaria. En lugar de reflexionar sobre cuestiones ontológicas, como las mencionadas anteriormente, lo que los yine encuentran como el punto principal del perspectivismo es la incertidumbre epistemológica que este produce. Al darse la posibilidad de que distintos seres sufran una metamorfosis y de que las personas puedan estar en proceso de transformación para convertirse en otros seres, nunca se puede estar completamente seguro de con quién se están interrelacionando y qué efectos esa interrelación traerá consigo al individuo en cuestión. Esta ambigüedad es igual de válida en la vida diaria de los yine tanto para las relaciones entre seres humanos como para las que se dan entre seres humanos y no humanos. En este artículo vamos a examinar ejemplos

etnográficos de ambos tipos de relaciones. Vamos a analizar tanto las dinámicas de las relaciones entre los yine y el venado metamórfico, como las de las relaciones entre los yine evangélicos y los católicos.

Nuestro argumento principal es que tenemos que dar mayor importancia al estudio de las consecuencias epistemológicas y prácticas de las cosmologías perspectivistas para la gente local. Sin embargo, a través de esta exposición queremos también contribuir al debate en un plano ontológico, para reflexionar así en qué se constituye, ontológicamente hablando, la diferencia entre los verdaderos seres humanos y otros seres. Los ejemplos discutidos demuestran, a través de la ambigüedad que caracteriza a las relaciones en el cosmos social de los yine, que lo que se encuentra en el corazón de las lógicas perspectivistas de los yine —tal como ha mostrado Carlos David Londoño Sulkin (2005, 2012; véase también Overing y Passes, 2000) para los muinane— es la moralidad.

LOS YINE Y SU COSMOS SOCIAL

Los yine —también conocidos como piro— son un pueblo indígena que habita en la Amazonía peruana y pertenece a la familia lingüística arawak. Su población es de 5000 a 7000 personas, dependiendo de la fuente consultada. La mayoría de las comunidades de los yine están ubicadas en el Perú central, pero también hay varias comunidades en los departamentos de Loreto y Madre de Dios. En Madre de Dios el principal sustento de los yine sigue siendo la caza, la pesca y la agricultura, aunque las posibilidades de encontrar un puesto de trabajo remunerado van en aumento. Además, casi todas las familias venden, o ellas mismas se dedican a la extracción de la madera. La mayoría de los yine son multilingües, o al menos bilingües. Por ejemplo, en el caso de los más ancianos, hablan yine y matsigenka, pero no español.

Aunque los yine del Perú central tuvieron contacto con misioneros católicos ya en el siglo XVII, el pueblo yine, especialmente del sureste de Perú, no fue cristianizado hasta la década de 1950 por los misioneros protestantes del Instituto Lingüístico de Verano (ILV). El ILV es la organización misionera más grande del mundo, y tiene por objetivo el estudio científico de las lenguas autóctonas, la publicación de diccionarios, gramáticas y traducciones de textos bíblicos en esos idiomas. El ILV se dedica también a difundir el evangelio. En los años 1950, el área del Manu, en el sureste del Perú, los misioneros de ILV fundaron una escuela y así agruparon a los yine que vivían en grupos pequeños por el río Manu en una misma comunidad. Posteriormente, cuando el ILV fue exiliado de la zona

en los años 1970 por causa de su participación en la venta de pieles de animales (Hvalkof y Aaby, 1981; Jungius, 1976; Moore, 1984), los católicos dominicanos se hicieron cargo de la escolarización y así consiguieron establecerse entre el pueblo yine. Por consiguiente, la comunidad yine en la que mayormente hemos trabajado está formada tanto por cristianos católicos como evangélicos.

Aunque los yine son cristianos, en su cosmos social también hay mucho espacio para diferentes seres no humanos que, sin embargo, comparten humanidad con los humanos legítimos, o ‘gente legítima’ —*yinerpotu*, como la llaman los yine—. Entre estos seres no humanos se encuentran, por ejemplo, el venado metamórfico (yine: *kshoteru ksoliru*), la sirena (*gonginro*), la imagen *trickster* que se conoce como ‘silbador’ (*kaxpomyolutu*) y las almas de los muertos (*samenchi*). Estos están separados de los humanos espacialmente: viven lejos, en el ‘monte’, en los remolinos de los ríos o en el cementerio, como es el caso de las almas. Sin embargo, los yine tienen contacto con ellos casi a diario: escuchan sus voces cuando están en las chacras o cazando en el monte, o los pueden ver en la comunidad por las noches. Por este motivo, y porque los seres pueden ser malignos, los yine se interesan en analizar los actos y el comportamiento de los diferentes seres que se encuentran.

TRANSFORMACIONES

La lógica perspectivista es uno de los elementos clave de influencia en la interacción social yine. En la vida diaria esa lógica se materializa en la posibilidad de que los seres puedan transformarse de unos a otros. Es muy común en diferentes cosmologías animistas o shamanísticas en el mundo que especialistas como los shamanes puedan transformarse en otros seres, unas veces en la vida normal, otras bajo la influencia de sustancias psicoactivas. Entre los yine y otros cosmos amerindios es muy común que, además de los shamanes —o mejor dicho los hechiceros—, también las personas humanas y un número indeterminado de otros seres diferentes puedan transformarse.

Las dos características subyacentes del perspectivismo de los yine —y de los pueblos amazónicos en general— que hacen posible las transformaciones y las metamorfosis son, en primer lugar, la humanidad compartida por todos los seres que poseen un alma (completa), y en segundo lugar, la franqueza o fluidez de los cuerpos de estos seres (cfr. Londoño Sulkin, 2012, pp. 24-28).

Como ya mencionamos, varias mitologías amerindias relatan sobre un tiempo en el que todos los seres diferentes eran humanos. Cada ser se comportaba fiel a

su manera característica, por lo que eran reconocidos, pero su apariencia física era humana. En la mitología yine hay varios seres que aparecen como humanos. Por ejemplo, el mito conocido como ‘hermanas Kochmaloto’ cuenta cómo tres mujeres jóvenes se disponen a buscar a otras personas después de un gran diluvio. En el camino se encuentran, entre otros seres, a la abuela unchala —ave zancuda—, que vadea en la orilla del río pescando tal y como sigue haciendo la unchala hoy en día, y la abuela manco —especie de mamífero carnívoro—, que prepara la bebida de yuca y muestra a las tres mujeres dónde tiene su chacra de yuca. Estos animales actúan como es característico de su especie, pero se comunican y aparecen como humanos. En otras palabras, comparten humanidad con las tres mujeres ‘verdaderas’, pero no son iguales. Después de la época mítica, por distintos motivos los diferentes animales han ido perdiendo poco a poco su apariencia humana, pero no su humanidad ‘interna’. Este proceso, en el que los animales se alejan de la humanidad, es un proceso contrario al del naturalismo occidental, en el que es el ser humano el que ha evolucionado de los animales (Viveiros de Castro, 1998).

Esta humanidad compartida, que sin embargo no es un mismo e igual tipo de humanidad en el pensamiento yine, es también una condición previa a las transformaciones que toman lugar en los cosmos perspectivistas. Todavía hoy los diferentes seres pueden transformarse de unos a otros, factor que depende de la fluidez de los cuerpos de los diferentes seres en estos cosmos sociales¹. Como varios autores ya en una época temprana mostraron (véase por ejemplo Conklin, 2001; Conklin y otros, 1996; McCallum, 1996; 1997; Seeger y otros, 1987; Taylor, 1996), el hecho de ser una persona, incluyendo a los seres humanos, no es un estado fijo sino una condición fluida. El proceso de crecimiento o desarrollo de una persona nunca está completo, sino que se encuentra bajo una transformación continua. Para mantenerse humana, una persona tiene que alimentar su condición humana en todo momento. Tiene que comer comida legítima y vivir junto con otros seres iguales, porque siempre existe el peligro de que otros seres diferentes puedan influir y efectuar un cambio en ella. Las transformaciones tienen lugar dentro y a través del cuerpo: cuando las disposiciones y capacidades corporales de una persona cambian, su identidad o forma de ser también cambian.

¹ En términos de Fernando Santos-Granero (2012, pp. 202–203), en el cosmos social de los yine el entendimiento ‘constructivista’ de subjetividad puede ser visto como entrelazado con el entendimiento ‘perspectivista’.

Una cuestión bajo debate es cómo están relacionadas la humanidad ‘interna’ y la animalidad ‘externa’, es decir, qué es lo que ocurre exactamente en la transformación. Ciertamente esta interrelación cambia de una cosmología amerindia a otra (véase Lima, 1999; Rosengren, 2006; Vilaça, 2005). Entre los yine esta relación es versátil y cuenta con lo que nosotros hemos analizado como dos procesos paralelos: la transformación y la metamorfosis. Los yine usan —aunque a veces de modo intercambiable— de estos procesos los verbos *rayineruta*, ‘pertenecer a su grupo’ o ‘(llegar a) ser pariente’ y *manewata*, ‘transformar’ o ‘equiparar’ (Opas, 2008). El proceso principal es el de la transformación. En la transformación, las disposiciones y capacidades de una persona empiezan a cambiar poco a poco a través de la influencia corporal de algún otro ser: cambian, por ejemplo, la vista, los hábitos de comer y de comportarse. Así, poco a poco la persona se transforma en otro ser, hasta el punto de que empieza a parecerse físicamente a él —aunque nunca nos informaron que hubiera habido un caso de este tipo, o sea, el cambio de apariencia comprobado en un pasado muy reciente— (véase Rosengren, 2006). Es, por tanto, que en la transformación las influencias corporales producen también cambios en el modo de ser de la persona, su ‘identidad’.

En la metamorfosis, para los yine, la identidad de una persona no cambia, sino que se trata de un cambio externo de la apariencia física de la persona. Normalmente es algo que solo le ocurre a un venado metamórfico o a los shamanes, pero como veremos a continuación, existe también la posibilidad de que los otros seres humanos puedan sufrir una metamorfosis.

Tanto la transformación como la metamorfosis están orientadas hacia la equiparación del otro. En el cosmos social de los yine, los diferentes seres o personas con subjetividad tienen el propósito de asemejar a los demás con ellos mismos, puesto que es únicamente entre individuos de características parecidas donde las personas pueden ‘vivir bien’ (Belaunde, 2001). Al igual que los propios yine, los seres no humanos hacían lo posible por conservar su humanidad e intentaban mantener relaciones lo suficientemente cercanas con los demás seres para conseguir que estos se les asemejaran. Es, por tanto, que el énfasis en la vida social no se apoya tanto en el eje depredador-presa como en varias otras sociedades amazónicas que aparecen en debates acerca de perspectivismo (cfr. por ejemplo Fausto, 2005; Vilaça, 2009a), sino más bien en las relaciones más pacíficas entre otros potencialmente afines.

Aunque es cierto que los objetivos de los diferentes seres que quieren seducir a los humanos pueden ser conceptualizados como depredación, no es esta la manera en la que los seres en el cosmos social de los yine lo hacen. Los yine

dicen que el objetivo de los animales y varios otros seres es el mismo que el de los yine: buscar un compañero de vida o un niño para criar. Los yine contaban, por ejemplo, acerca de un caso en que una mujer había desaparecido como niña de su comunidad y que después de años su madre la encontró en el bosque. Ella le contó que estaba viviendo allí con su familia de ‘silbadores’ (yine: *kaxpomyolutu*). Tenía un hijo y ya no quería regresar al lado de su madre sino seguir viviendo lejos en el bosque. Por lo tanto, desde su propio punto de vista, siendo humano, los otros seres también quieren vivir bien con sus familias.

AMBIGÜEDAD EPISTEMOLÓGICA

La incesante posibilidad de transformación provoca una incertidumbre epistemológica en la vida diaria de los yine: las personas no pueden estar completamente seguras de que sus amigos humanos, incluso dentro de la comunidad, sean completamente humanos; pueden estar bajo la influencia de un ser no humano. Los seres no humanos son considerados propensos a acercarse a las personas e imponerles su punto de vista corporal-moral, especialmente cuando están solas. Si la interacción puede continuar y no es interrumpida, poco a poco la persona se transformará en un no humano. En el cosmos social de los yine, son varias las personas que pueden producir tal transformación. La sirena [*gonginro*] intenta seducir a los pescadores por las noches y se les aparece bajo forma humana en medio del río entonando bellas canciones. Si el pescador se queda cautivado, la sirena, tal vez después de varios encuentros, se lleva al pescador a su propio entorno bajo la superficie del agua. Esto es algo que les causa miedo a los pescadores yine pero no les impide pescar por las noches. Como un hombre yine me explicó, al escuchar el canto de la sirena solo tenían que escapar y no acercarse a ella.

Igualmente, las almas de los muertos [*samenchi*], en su estado solitario, quieren llevarse a los vivos a su mundo. Esto lo hacen a través de una comida compartida. Si la persona acepta la comida que le ofrece el espíritu de un muerto bajo apariencia humana, perderá el apetito, enfermará y morirá, es decir, pasará a ser igual que su pariente muerto (Opas, 2005). Sin embargo, el ser en el cosmos social de los yine que se presenta con mayor frecuencia, y tiene más posibilidades de producir tal transformación es el venado [yine: *kshoteru ksoliru*]. Según dicen, este adopta la apariencia de alguien conocido por la persona que se encuentra sola en el bosque, quien —en el caso de ser engañado y creerse que la persona representada es real— ya en ese momento acepta —aunque inconscientemente— la segunda posición de la persona ‘tú’ en la relación entre ellos (cfr. Viveiros de

Castro, 1998, p. 483). De esta manera, el venado pasa a dominar la relación. Cuando el venado hace su aparición, su apariencia es exacta a la de la persona de quien la ha adoptado. Como el humano no sospecha nada, la interacción continúa desde estos supuestos, permitiendo al venado ejercer su influencia sobre el punto de vista de esa persona².

En un caso que nos contó una mujer yine, un hombre —el tío de la narradora— había salido a cazar cuando escuchó la voz de su cuñada llamándolo: «¡Espérame!». En breve apareció una mujer igual a su cuñada. Ella quería tener sexo con él, pero el hombre se puso a pensar: «Mi cuñada nunca haría algo así, seguramente es un venado», y la mató. En este momento la mujer se convirtió en venado. Asustado, el hombre regresó a casa y fue a ver a su cuñada. Solo al ver que ella estaba viva se tranquilizó. De no haber sospechado la verdadera identidad de la mujer, el venado se lo hubiera llevado consigo y lo hubiera hecho equiparable.

Por lo tanto, en el día a día de los yine la ambigüedad epistemológica tiene sus efectos en las acciones de las personas. Primero: evitan estar solos en lugares y tiempos conocidos como esferas de los no humanos. Procuran no ir solos al bosque y, por ejemplo, cuando las mujeres van a lavar la ropa en la quebrada del bosque, siempre van en grupo o, si tienen que ir solas, llevan consigo al menos a un niño que las salvaguarde o confirme su punto de vista humano, la perspectiva humana, como en el caso de los wari, según nos muestra también Aparecida Vilaça (2005). En grupo, el punto de vista legítimamente humano sigue siendo fuerte y no deja espacio o posibilidad para influencias externas.

De modo similar, especialmente las mujeres evitan caminar solas dentro de la comunidad en las horas oscuras de la noche por el riesgo de encontrarse con un alma de los muertos. Por ejemplo, fueron varias las veces que las mujeres yine nos pidieron que camináramos junto a ellas en la noche para llegar más seguras a la casa. Segundo: las personas toman mucho interés en analizar el comportamiento de otras, pues, como estudiamos antes y veremos más adelante, aunque alguien parezca un ser humano legítimo, siempre existe la posibilidad de que se esté metamorfoseado o alejando de su condición humana. A esta condición posterior los yine la definen como *locura* [yine: *sepronchi*] (Opas, 2005; véase Gow, 1989). Como señales de este proceso de la locura, se puede incluir el hecho de que la persona se niegue a comer comida legítima, que actúe sin respeto entrando en las casas de otras personas sin permiso, o que se quite la ropa y hable de manera irrespetuosa. Con estas señales, la persona que está bajo la influencia de algún ser

² Sobre decepción en cosmologías amazónicas, véase Basso, 1987.

no humano se delata ante otros. Esta persona ya no es corporalmente tan estable como anteriormente, y va poco a poco transformándose en un no humano.

Un ejemplo de tal alejamiento de la posición humana es algo que pasa después de encontrarse con un alma de los muertos. Es muy común entre los yine que cuando están enfermos, o ya viejos, vean almas de sus parientes ya finados. Estos vienen a llamar a los vivos y les ofrecen comida. Pero en su condición débil, los vivos no entienden que están interactuando con las almas de los muertos y muy a menudo aceptan la comida que estas les ofrecen. Esto lleva a la pérdida de apetito y al desgano de comer la comida legítima ofrecida por los vivos, y en el curso de poco tiempo ocasiona la muerte (cfr. Opas, 2005). Pero si la persona tiene todavía algo de fuerza, puede resistirse a los sentimientos de alegría causados por el reencuentro con el alma de su pariente, negar la ofrenda y sanar. Esto, por ejemplo, le había sucedido poco tiempo atrás a una mujer evangélica yine que estaba gravemente enferma, pero que, después de negarse a aceptar la comida ofrecida por el alma de su tía finada, y con la ayuda de la oración, sanó.

Sin embargo, la ambigüedad epistemológica no concierne únicamente a los efectos de las acciones no humanas en la vida humana, sino que además es parte de las relaciones de humano a humano³. Entre los yine, lo posterior toma una forma explícita de una manera más visible en las relaciones entre los yine católicos y los evangélicos. Aunque los miembros de ambas iglesias coinciden habitualmente en señalar que la única diferencia entre las dos denominaciones o 'religiones' tiene que ver con la manera y el momento en el que rezan y mantienen sus encuentros, y que, por lo demás, las religiones son iguales —ya que es indiferente a qué iglesia pertenezca cada uno, pues 'existe un solo Dios'—, en la vida diaria de la comunidad hay una gran discordancia entre los evangélicos y los católicos. Los miembros de ambas iglesias se culpan los unos a los otros de no ser cristianos legítimos. Aunque los evangélicos encuentran que los católicos son deficientes en los temas relacionados con la fe, los culpan de no ir a misa y de su forma repetitiva de rezar —lo que consideran como no auténtico—, sus críticas se siguen centrando mayormente en el excesivo consumo de alcohol de los católicos y la violencia doméstica que de ello a menudo se deriva. Según los evangélicos, un verdadero cristiano no debería actuar así. Los católicos, por su parte, culpan a los evangélicos por su hipocresía, pues, según ellos, los evangélicos dicen

³ Es solo en los últimos años que se ha empezado a estudiar el perspectivismo como parte de las relaciones de humano a humano (véase por ejemplo Londoño Sulkin, 2012; Rival, 2005; Vilaça, 2006; Virtanen, 2012; Walker, 2009).

vivir decentemente, aunque en la realidad consumen alcohol y tienen relaciones sexuales extramatrimoniales o ilícitas. Tanto para los evangélicos como para los católicos, los cristianos legítimos no actúan así: siendo violentos o mintiendo.

Estas acusaciones no solo tienen que ver con el aspecto social o religioso del mundo de los yine, sino que llevan también significado ontológico. El hecho de que las personas no actúen necesariamente como sería propio para su supuesta condición hace a los yine dudar y evaluar también la condición legítima humana o yine de sus compañeros de la comunidad (cfr. también Vilaça, 2009b; Viveiros de Castro, 2004)⁴. Como veremos más adelante, ambos grupos tienen su propia idea acerca de qué es lo que constituye ser una persona yine legítima —pero los dos sí piensan que la religión es uno de los factores más decisivos en este— y, por eso, no solo la existencia de dos denominaciones o religiones entre el mismo grupo, sino en especial la posibilidad de que algunas personas no sean lo que parecen, genera inquietud.

En el caso de los evangélicos, las acusaciones de los católicos derivan particularmente de esta ambigüedad epistemológica: no pueden saber si una persona realmente es evangélica, ni siquiera yine en una manera legítima, o no. Los católicos nos comentaron que era cierto que, cuando saliera el pastor evangélico de la comunidad, la mayoría de los evangélicos ya no participaría en las reuniones en la iglesia. ¿Pero qué pensarán de ellos? ¿Que el evangelismo de estas personas es un acto nada más? Y si era solo una máscara —o sea, una mentira—, ¿quiénes eran estas personas? Una persona legítimamente yine no mentiría. Las críticas de los evangélicos contra los católicos derivan de la misma ambigüedad, pero interpretada de un modo diferente. Los evangélicos no pueden estar seguros de que los cuerpos de los católicos cumplan los requisitos mínimos para ser considerados como cristianos / humanos yine legítimos, como veremos más adelante.

Dadas las continuas acusaciones —que a menudo pasan a ser acusaciones de brujería— no es extraño que la vida en la comunidad de los yine sea bastante turbulenta. Aun así, no son solo las acusaciones, disputas y evaluaciones que ocurren las que movilizan abruptamente los sentimientos en la vida social de los

⁴ Viveiros de Castro (2004) habla de este proceso como «valorización de equivocación». Como la relación precede la forma en varios cosmos perspectivistas amerindios, Viveiros de Castro (2004, p. 19) observa que «una hermana para mí es una esposa para mi cuñado». Igualmente, alguien que es evangélico para una persona puede tener otro punto de vista en relación con otras personas. Sin embargo, al menos entre los yine, solo existen varias perspectivas humanas que uno puede lógicamente suponer que tenga la otra persona, y que normalmente una de estas llega a ser dominante. El problema para los yine es, entonces, si la forma aparente es la verdadera para esta relación.

yine. El motivo de preocupación viene especialmente dado por el hecho de que las disputas son contrarias al objetivo de ‘la buena vida’ de los yine, que se basa en hacer que los demás sean similares. Como únicamente es una ‘comunidad de similares’ (Overing, 2003; véase Londoño Sulkin, 2012, pp. 101, 124) aquella en la que las personas pueden vivir bien, pero, por otro lado, ni los católicos ni los evangélicos se prestan a dejar atrás su visión acerca de qué es lo que constituye ser una persona yine legítima, esto los hace enfrentarse a un callejón sin salida: la incapacidad de formar una comunidad con un solo punto de vista humano común.

En esta situación, los yine se encuentran atascados en una constante necesidad de evaluar la condición humana de sus compañeros de comunidad para poder seguir adelante. En esas evaluaciones es la moralidad la que juega el papel más importante.

MORALIDAD Y HUMANIDAD LEGÍTIMA

«El comportamiento es mejor guía que las apariencias». Esta observación de Peter Rivière (1994, p. 261) tiene mucho de cierto con relación a los intentos de resolver la ambigüedad epistemológica que produce la lógica perspectivista de los yine. No se trata de que las apariencias no se tengan en cuenta o no se consideren como una importante pauta para las personas en sus intentos de determinar el auténtico carácter de un compañero, pues, como vimos anteriormente, el venado metamórfico puede ser identificado por una de sus patas que, según dicen, permanece sin cambios. Cuando el venado quiere seducir a una persona y se le acerca, siempre esconde su pata en el matorral. Pero si la persona lo nota o sospecha algo y lo mira más detenidamente, se desilusiona, y el venado se transforma en animal. Del mismo modo, una persona humana que se ha alejado de su condición humana puede ser reconocida por los cambios en su piel. Dicen que si una persona tiene relaciones sexuales ilegítimas le saldrán forúnculos en la piel, por lo tanto, la piel funciona como una ventana a la condición humana legítima de la persona (véase también Robbins, 1997; Turner, 1980).

Sin embargo, el problema relativo a la apariencia física es que puede ser completamente engañosa. Nos contaron acerca de un caso que pasó a una de las abuelas ya finadas de la comunidad, en el que el venado había sufrido una metamorfosis para convertirse en el novio de ella cuando era joven y habían viajado juntos algunos días. A pesar del tiempo que habían pasado juntos, ella no se había percatado de ninguna diferencia en su apariencia física, hasta que, precisamente un día, en el que su novio la dejó sola en su casa y se negó a acompañarla en su

vida cotidiana, comprendió que se trataba de un venado y no de su novio real. Un ser humano legítimo habría querido vivir y trabajar juntos. La moralidad, la forma de comportarse y actuar, fue por tanto el indicador más importante de la condición humana de la persona. En otros casos nos contaron, igualmente, que si el venado no era descubierto por su apariencia, era su comportamiento inmoral lo que lo delataba. Se decía, por ejemplo, que el venado quería mantener relaciones sexuales inmediatamente tras conocer a una persona, algo que un ser humano real nunca haría. A pesar de ser persona, la humanidad del venado se destacaba, sin embargo, con respecto a los estándares yine, especialmente en cuanto a la moralidad: eran personas, pero personas de distinto tipo. De una manera similar, Londoño Sulkin (2012) nos muestra que la ‘gente de centro’ de la Amazonía colombiana siempre está evaluando las acciones de sus compañeros en términos de moralidad para determinar su condición humana.

En las relaciones entre católicos y evangélicos, la moralidad juega un papel incluso más importante en la definición de la humanidad yine legítima. Observaciones similares sobre la relación entre la moralidad y la humanidad en pueblos amerindios se han hecho anteriormente, por ejemplo, por Robert Storrie (2003) para los hoti, Harry Walker (2009) para los urarina, Fernando Santos-Granero (2012) para los yanesha y Carlos David Londoño Sulkin (2005, 2012) para los muinane. En lugar de la metamorfosis, el énfasis en este caso reside en la continua modificación de un cuerpo moralmente legítimo. Según los evangélicos, la praxis cristiana es necesaria para hacer y mantener el cuerpo legalmente yine. Esto se hace a través de la participación en los encuentros cristianos. Durante nuestro trabajo de campo, los evangélicos se reunían tres a cuatro veces cada semana en la iglesia para alabar a Dios cantando, orando y leyendo la Biblia. Según ellos, estos actos producían cuerpos entusiastas de participar en tales actividades, pero también cuerpos tranquilos, que no toman alcohol ni pelean ni discuten, y que actúan para el bienestar de las demás personas. Es junto a otras personas que posean un cuerpo similar donde esta similitud pueda ser reforzada y estas pueden acercarse a Dios, pues pueden llegar a asemejarse un poco a él. Como un hombre evangélico nos explicó, los actos de orar, escuchar la palabra de Dios y alabarlo, fortalece e incrementa el alma —o *ruwekinri*, ‘su vida’— de la persona, transformando su cuerpo y su ser y haciéndolo poco a poco más y más cristiano, más y más parecido a Dios. De ahí provienen también sus duras críticas a los católicos, por la nula práctica de su religión y su ausentismo a los encuentros católicos. En opinión de los evangélicos, los católicos tendrían que practicar su religión para llegar a ser cristianos verdaderos. Aunque los católicos no acepten el pensamiento

del padre, los evangélicos piensan que deben asistir a los encuentros y las misas en la capilla. Además, deben leer la Biblia y rezar diariamente.

Sin embargo, según los católicos, un cuerpo yine real y moralmente legítimo no depende de la praxis cristiana, pues una persona puede ser humana, yine y cristiana, aunque no realice prácticas religiosas de forma regular. Para ellos, es suficiente que una persona intente vivir bien, respetando a sus familiares y compañeros y queriendo compartir su vida con ellos. Esto toma lugar principalmente a través de los actos de preparar comida y comer juntos, compartir el masato y vivir con tranquilidad cerca de la familia, como ha sido puesto de manifiesto en varios grupos amerindios (véase por ejemplo Belaunde, 2001; Conklin y otros, 1996; Gow, 2000; Griffiths, 2001; McCallum, 1997).

Esta relación entre el perspectivismo, corporalidad y moralidad nos la demuestra claramente Londoño Sulkin. En su etnografía de los muinane (2012), él señala que es a través de diferentes sustancias, como coca, tabaco, yuca y chile, y actividades productivas realizadas de una manera correcta, que los cuerpos humanos legítimos llegan a ser formados y que los hacen actuar en una manera moral. Este es un proceso parecido al que tiene lugar también entre los yine. Sin embargo, a diferencia de los muinane, las sustancias claves en la formación de una persona entre los yine —masato, carne y fluidos sexuales— no tienen subjetividad propia y no pueden actuar dentro de una persona (o llega a ser la persona, véase Londoño Sulkin 2012, pp. 59-65). Lo que sí pueden hacer es llevar significados morales materializados que influyen la moralidad de la persona. Para los católicos, estas sustancias llevan el significado de ser fundamental para la vida social tranquila y la construcción de personas verdaderas.

Por lo tanto, mientras que para los católicos todas las personas humanas yine que son civilizadas y comen y comparten comida legítima son cristianas⁵, para los evangélicos las únicas personas humanas yine verdaderas son las cristianas (evangélicas) practicantes. Esto no quiere decir que los católicos y los evangélicos no reconozcan las humanidades de los otros como auténticas, sino que se trata más bien de considerar el propio grupo como el de mayor autenticidad humana. Pero esta diferencia produce dificultades en la vida diaria. Aunque en cuanto a ciertos asuntos —por ejemplo, los que tienen que ver con las relaciones con el exterior— el pueblo puede ser unánime, en otros los yine están muy divididos. No

⁵ Según Peter Gow (2006), entre los yine del Perú central la palabra *cristiano* significa 'humano' y se usa para hacer la distinción entre humanos y animales.

quieren compartir sus cosas o su vida con ‘otros’ por el temor de que un cuerpo con un punto de vista distinto pueda influir en el suyo.

Este es especialmente el caso de los evangélicos, quienes temen que una interacción con los católicos los induzca a tomar alcohol y que su interés en temas eclesiásticos disminuya. Por este motivo los evangélicos salen temprano de fiestas comunales y raramente participan en otras fiestas, como en cumpleaños organizados por los católicos. Un hombre recién convertido al evangelismo nos explicó durante nuestro trabajo de campo, en octubre de 2013, que hay muchos cuerpos diferentes, por ejemplo los de los evangélicos, adventistas y católicos, y, entre ellos, es «el cuerpo católico [que] te deja tomar y pelear». De socializarse mucho con los católicos, los cuerpos de los demás podrían poco a poco convertirse en cuerpos con punto de vista católico. Por eso, aquel hombre afirmó que él solo saludaba a sus compañeros anteriores, pero que ya no pasaba el tiempo con ellos como antes.

Por otro lado, para los católicos el asunto es algo diferente. Ellos no ven que haya algo malo en las prácticas cristianas de los evangélicos en sí. El problema es que piensan que no es la manera de formar cuerpos humanos y yine auténticos. Como explicamos, para los católicos es suficiente que una persona se conforme con los ideales sociomorales tradicionales y que sea ‘civilizada’, o sea, que sepa por lo menos leer, escribir y contar. Para ellos, los cuerpos de los evangélicos no aparecen como cuerpos transformados (a la condición legítimamente humana yine) como piensan los evangélicos mismos, sino como cuerpos metamórficos. De la misma manera que en el caso del venado —y como nos muestra la opinión de los católicos presentada anteriormente sobre lo que iba a pasar después de la salida del pastor evangélico de la comunidad— el cuerpo evangélico puede ser engañoso y, por lo tanto, no pueden confiar en él. Escondido detrás de la apariencia física y las capacidades del cuerpo evangélico hay un cuerpo católico. Como hemos mostrado en otro estudio (Opas, 2008, 2009), cuando llegue un momento decisivo —que para los yine es la llegada del anticristo que precede a la segunda venida de Cristo—, los evangélicos ya no podrán mantener sus cuerpos metamórficos y serán católicos. Como nos comentó un hombre católico yine, «en vano [por gusto] tenían cuerpos evangélicos».

EL LADO POSITIVO DE LA AMBIGÜEDAD

Aunque anteriormente hemos presentado los retos que la ambigüedad epistemológica y moral suponen, también se debe examinar esta ambigüedad desde un punto de vista más positivo. La ambigüedad no solo presenta una amenaza para

la gente, sino que juega un papel importante en la construcción, renovación y reproducción tanto de la vida social de los yine como de su subjetividad. Esto ocurre porque una persona en el cosmos social de los yine, y más ampliamente en la Amazonía, no puede llegar a ser o mantenerse como un humano legítimo solo, sino únicamente en relación con otros humanos legítimos, y ese otro humano es fundamental para el proceso de devenir. En este proceso el (peligroso) ‘otro’ es importante (cfr. Albert y Ramos, 2000; Basso, 1987; Fausto, 2005; Vilaça, 2010; Viveiros de Castro, 1992, 2004).

En primer lugar, esto sirve como un recordatorio de la inconclusividad de un ser humano. No se puede ni se tiene que estar acabado, y esto se presenta a la vez como un reto y un alivio. En segundo lugar, a primera vista parece que el otro solo tiene el efecto de alejar a la persona de su condición humana. Sin embargo, el otro lado de la misma moneda es que ofrece el material para un cambio o desarrollo. Aunque el objetivo de los yine es mantenerse como legítimos humanos, según su idea de tal condición, no es justo pensar que este objetivo o ideal nunca cambiará o evolucionará, o que sería posible lograr la meta sin un cambio. Con esta ayuda, el material de la variedad, una persona puede renovarse y cambiar, y puede encontrar nuevas fuentes de humanidad. En este proceso la persona no puede ser pasiva, sino que tiene que progresar activamente en cuanto a su cuerpo y su forma de ser. Tiene que ser sociable y no aislarse.

En la vida diaria de los yine esta búsqueda de influencias de renovación se ve en su inclinación a formar relaciones con la gente de fuera: comerciantes, personal de diferentes ONG, turistas, antropólogos, etc. Pero la formación de estas relaciones no se produce directamente. Especialmente las mujeres —aunque también los hombres— tienen cuidado con las personas del exterior, pero después de la prudencia inicial, son propicios a formar relaciones. El proceso principal para que esto ocurra es a través del intercambio de objetos materiales (cfr. Conklin, 2010). Como ya explicamos, las cosas materiales y físicas juegan un papel importante en la formación de una persona. Es a través de las sustancias, y de los significados que estas les traen, que las personas se forman. Para los yine, la sustancia más común en este sentido es tal vez el masato [yine: *koya*], la bebida procedente de la yuca. Esta bebida es ofrecida a los visitantes, a veces acompañada de frutas de su chacra o recogidas del bosque, como por ejemplo plátanos y aguajes. Como un favor recíproco, los yine esperan recibir diferentes objetos manufacturados a cambio, dependiendo de la persona de la que se trate. Este intercambio establece relaciones sociales y, para los yine, afecta su forma de ser. Sin embargo, es exagerado pensar que tales influencias sean muy visibles o

muy extensas, pero no carecen de importancia, especialmente cuando los objetos en sí representan un significado por provenir del exterior y llegan a ser usados en la vida diaria.

Un buen ejemplo de ello proviene de nuestra propia experiencia personal durante nuestro trabajo de campo en una comunidad yine en la Amazonía peruana en 2012. Durante los casi tres meses en los que estuve en la comunidad, muy a menudo vestía una camisa azul con mangas largas. La camisa no era de muy buena calidad y, finalmente, tras haberla usado mucho y lavarla varias veces se desgastó. A pesar de esto, durante nuestra presurosa partida ya hacia el puerto, una mujer con quien no habíamos trabajado, pero con quien habíamos conversado a veces, nos paró. Quería mi camisa azul como recuerdo, aunque estaba sucia y agujereada. Accedí a dársela y seguí corriendo hacia el puerto, pero pensando con curiosidad en su petición. Al mismo tiempo me di cuenta de que lo más seguro era que —además del propósito de tener una camisa más— aquello tuviese que ver con la lógica de las transformaciones corporales de los yine. Tal vez quiso, a través de la camisa —que, según dicen, contiene una parte de su poseedor—, mantener la conexión conmigo a pesar de la distancia física que suponía mi salida de la comunidad. Esto sería posible por el hecho de que ella me conocía. Porque hay también relaciones que se forman a través de objetos y que no se desea mantener. En las interacciones con personas del exterior, los yine siempre evalúan la calidad de la humanidad de esas personas en cuestión, si se trata o no de alguien con quien quieren continuar interaccionando. En este caso la respuesta pareció ser positiva.

CONCLUSIÓN

Lo que hemos querido demostrar con este artículo es, primero, que a la hora de estudiar la humanidad de las culturas y las sociedades shamanísticas amerindias, la moralidad es algo a lo que hay que prestar más atención (cfr. por ejemplo Londoño Sulkin, 2005, 2012), y segundo, que al estudiarse a los cosmos sociales en esta área geográfica, además de cuestiones ontológicas, nos deberíamos concentrar también en cuestiones epistemológicas u otros aspectos que son de mayor importancia para la gente local en el día a día de sus vidas. Entre los yine del sureste de la Amazonía peruana, el aspecto más importante en la vida diaria en cuanto a su cosmos perspectivista es la ambigüedad epistemológica que este produce, o sea, la incertidumbre sobre la condición físico-moral de los cuerpos humanos.

Esta ambigüedad es una de las características principales de la vida social en esta sociedad. Una persona nunca puede estar completamente segura de que las personas con quienes se está interactuando sean humanos legítimos. Esto se refiere tanto a las personas encontradas en los bosques, que pueden ser, por ejemplo, venados bajo la forma de seres humanos, como a los compañeros comuneros yine que tal vez son gente ya alejada de la condición humana legítima causada por la influencia no humana. Además, el hecho de que en el cosmos social de los yine diferentes personas puedan convertirse a otros, hace que en la vida diaria los yine estén luchando también para saber la verdadera condición corporal tanto de los miembros de su propia confesión religiosa —sea evangélica o católica— como de los de la contraria. ¿Se puede confiar en que lo que se ve sea la verdadera esencia de una persona?

Aunque la apariencia física es un buen indicador de la condición humana legítima de las personas en el cosmos social de los yine, el problema de este es que puede llevar a engaños. Por eso, es la moralidad lo que parece ser el factor definitivo que marca la diferencia entre humanos y no humanos e indica si alguien está alejándose de su punto de vista corporal humano. De esto tenemos ejemplos de otros grupos amazónicos también. Pero la evaluación moral tampoco es algo que soluciona la ambigüedad de una manera definitiva. En las relaciones entre los yine evangélicos y católicos, dicen que es solo en los últimos tiempos, antes de la segunda llegada, cuando se recibe la respuesta a la pregunta sobre la legitimidad de estas religiones: ¿qué características tiene el cuerpo verdaderamente yine? Mientras tanto, los yine siguen luchando con el problema de la ambigüedad epistemológica, que parece ser el aspecto clave que mantiene a esta sociedad en movimiento.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Århem, Kaj (1993). Ecosofía makuna. En F. Correa (comp.), *La selva humanizada: ecología alternativa en el trópico húmedo colombiano* (pp. 109-126). Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología.
- Albert, Bruce y Alcida Rita Ramos (comps.) (2000). *Pacificando o branco. Cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. São Paulo: UNESP.
- Basso, Ellen B. (1987). *In Favor of Deceit. A Study of Tricksters in an Amazonian Society*. Tucson: The University of Arizona Press.

- Belaunde, Luisa Elvira (2001). *Viviendo bien. Género y fertilidad entre los Airo-Pai de la Amazonía peruana*. Lima: CAAAP.
- Clastres, Pierre (1987 [1974]). *Society Against The State. Essays in Political Anthropology*. Nueva York: Zone Books.
- Conklin, Beth (2001). Women's Blood, Warriors' Blood, and the Conquest of Vitality in Amazonia. En Thomas A. Gregor y Donald Tuzin (comps.), *Gender in Amazonia and Melanesia. An Exploration of the Comparative Method* (pp. 141-174). Berkeley: University of California Press.
- Conklin, Beth (2010). For Love of Money? Indigenous Materialism and Humanitarian Agendas. En Frank Hutchins y Patrick C. Wilson (comps.), *Editing Eden. A Reconsideration of Identity, Politics, and Place in Amazonia* (pp. 127-150). Lincoln y Londres: University of Nebraska Press.
- Conklin, Beth A. y Lynn Morgan (1996). Babies, Bodies and the Production of Personhood in North America and a Native Amazonian Society. *Ethnos*, 24(4), 657-694.
- Fausto, Carlos (2004). A Blend of Blood and Tobacco: Shamans and Jaguars among the Parakanã of Eastern Amazonia. En Neil L. Whitehead y Robin Wright (comps.), *In Darkness and Secrecy. The Anthropology of Assault Sorcery and Witchcraft in Amazonia* (pp. 157-178). Durham y Londres: Duke University Press.
- Fausto, Carlos (2005). Se Deus fosse jaguar: Canibalismo e cristianismo entre os Guarani (séculos XVI-XX). *Mana*, 11(2), 385-418.
- Gow, Peter (1989). The Perverse Child: Desire in a Native Amazonian Subsistence Economy. *Man*, 24(4), 567-582.
- Gow, Peter (2000). Helpless – The Affective Preconditions of Piro Social Life. En Joanna Overing y Alan Passes (eds.), *The Anthropology of Love and Anger. The Aesthetics of Conviviality in Native Amazonia* (pp. 46-63). Londres y Nueva York: Routledge.
- Gow, Peter (2006). Forgetting Conversion. The Summer Institute of Linguistics Mission in the Piro Lived World. En Fenella Cannell (comp.), *The Anthropology of Christianity* (pp. 211-239). Durham y Londres: Duke University Press.
- Griffits, Thomas (2001). Finding One's Body: Relationships between Cosmology and Work in North-West Amazonia. En Laura M. Rival y Neil L. Whitehead (eds.), *Beyond the Visible and the Material. The Amerindianization of Society in the Work of Peter Rivière* (pp. 247-262). Oxford: Oxford University Press.

- Hvalkof, Søren y Peter Aaby (1981). Introducing God in the Devil's Paradise. En Hvalkof Søren y Peter Aaby (eds.), *Is God an American? An Anthropological Perspective on the Missionary Work of the Summer Institute of Linguistics* (pp. 9-21). Copenhagen: IWGIA.
- Jungius, Hartmut (1976). National Parks and Indigenous People: A Peruvian Case Study. *Survival International Review*, 1(15), 6-14.
- Lima, Tania Stolze (1996). O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi. *Mana*, 2(2).
- Lima, Tania Stolze (1999). The Two and Its Many: Reflection on Perspectivism in a Tupi Cosmology. *Ethnos*, 64(1), 107-131.
- Londoño Sulkin, Carlos David (2005). Inhuman Beings: Morality and Perspectivism among Muinane People (Colombian Amazon). *Ethnos*, 70(1), 7-30.
- Londoño Sulkin, Carlos David (2012). *People of Substance: An Ethnography of Morality in the Colombian Amazon*. Toronto: University of Toronto Press.
- McCallum, Cecilia (1996). The Body that Knows: From Cashinahua Epistemology to a Medical Anthropology of Lowland South America. *Medical Anthropology Quarterly*, 10(3), 347-372.
- McCallum, Cecilia (1997). Comendo com Txai, comendo como Txai. A sexualização de relações étnicas na Amazônia contemporânea. *Revista de Antropologia*, 40(1), 104-147.
- Moore, Thomas (1984). Manu National Park and Indigenous Peoples Endangered. *IWGIA Newsletter*, 37, 126-135.
- Opas, Minna (2005). Mutually Exclusive Relationships: Corporeality and Differentiation of Persons in Yine (Piro) Social Cosmos. *Tipiti*, 3(2), 7-25.
- Opas, Minna (2008). *Different but the Same: Negotiation of Personhoods and Christianities in Western Amazonia*. Tesis doctoral (no publicada), Universidad de Turku, Finlandia.
- Opas, Minna (2009). Christianities in the Making: Construction of Persons in an Amazonian Social-Cosmos. *Acta Americana. Journal of the Swedish Americanist Society*, 17(1), 69-82.
- Overing, Joanna (1981). Amazonian Anthropology. *Journal of Latin American Studies*, 13(1), 151-64.
- Overing, Joanna (2003). In Praise of the Everyday: Trust and the Art of Social Living in an Amazonian Community. *Ethnos*, 68(3), 293-316.

- Overing, Joanna y Alan Passes (2000). *The Anthropology of Love and Anger. The Aesthetics of Conviviality in Native Amazonia*. Londres y Nueva York: Routledge.
- Rival, Laura (2005). The Attachment of the Soul to the Body among the Huaroani of Amazonian Ecuador. *Ethnos*, 70(3), 285-310.
- Rivière, Peter (1994). WYSINWYG in Amazonia. *Journal of the Anthropological Society of Oxford*, 3, 255-262.
- Robbins, Joel (1997). 666, or Why Is the Millenium on the Skin? Morality, the State, and the Epistemology of Apocalypticism among the Urapmin of Papua New Guinea. En Pamela J. Stewart y Andrew Strathern (comps.), *Millenial Markers* (pp. 35-38). Townsville: Centre for Pacific Studies, James Cook University of North Queensland.
- Rosengren, Dan (2006). Matsigenka Corporeality, a Nonbiological Reality: on Notions of Consciousness and the Constitution of Identity. *Tipiti*, 4(1-2), 81-102.
- Santos-Granero, Fernando (2006). Sensual Vitalities: Noncorporeal Modes of Sensing and Knowing in Native Amazonia. *Tipiti*, 4(1-2), 57-80.
- Santos-Granero, Fernando (2012). Beinghood and People-Making in Native Amazonia: A Constructional Approach with a Perspectival Coda. *HAU-Journal of Ethnographic Theory*, 2(1), 181-211.
- Seeger, Anthony y Roberto da Matta y Eduardo Viveiros de Castro (1987 [1979]). A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. En João Pacheco de Oliveira Filho (comp.), *Sociedades indígenas & indigenismo no Brasil* (pp. 11-29). Río de Janeiro: UFRJ/Marco Zero.
- Storrie, Robert (2003). Equivalence, Personhood and Relationality: Processes of Relatedness among the Hoti of Venezuelan Guiana. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 9, 407-428.
- Taylor, Anne-Christine (1996). The Soul's Body and Its States: An Amazonian Perspective on the Nature of Being Human. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 2, 201-215.
- Turner, Terence (1980). The Social Skin. Cherfas, Jeremy y Roger Lewin (comps.) *Not Work Alone. A Cross-cultural View of Activities Superfluous to Survival* (pp. 112-140). Londres: Temple Smith.
- Vilaça, Aparecida (2005). Chronically Unstable Bodies: Reflection on Amazonian Corporalities. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 11, 445-464.

- Vilaça, Aparecida (2009a). Conversion, Predation, Perspective. En Aparecida Vilaça y Robin Wright (comps.), *Native Christians: Modes and Effects of Christianity among Indigenous Peoples of the Americas* (pp. 147-166). Farnham: Ashgate.
- Vilaça, Aparecida (2009b). Bodies in Perspective: A Critique of the Embodiment Paradigm from the Point of View of Amazonian Ethnography. E Helen Lambert y Maryon McDonald (comps.), *Social Bodies* (pp. 129-147). Nueva York y Londres: Berghahn Books.
- Vilaça, Aparecida (2010). *Strange enemies: indigenous agency and scenes of encounters in Amazonia*. Durham: Duke University Press.
- Virtanen, Pirjo Kristiina (2012). *Indigenous Youth in Brazilian Amazonia: Changing Lived Worlds*. Nueva York: Palgrave Macmillan.
- Viveiros de Castro, Eduardo (1992). *From the Enemy's Point of View. Humanity and Divinity in an Amazonian Society*. Chicago y Londres: University of Chicago Press.
- Viveiros de Castro, Eduardo (1996). Os Pronomes Cosmológicos e o Perspectivismo Ameríndio. *Mana*, 2(2), 115-144.
- Viveiros de Castro, Eduardo (1998). Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 4, 469-488.
- Viveiros de Castro, Eduardo (2004). Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation. *Tipiti*, 2(1), 3-22.
- Walker, Harry (2009). Baby Hammocks and Stone Bowls: Urarina Technologies of Companionship and Subjection. En Fernando Santos-Granero (comp.), *The Occult Life of Things: Native Amazonian Theories of Materiality and Personhood* (pp. 81-122). Tucson: The University of Arizona Press.