

VITALIDADES Y TRANSMUTACIONES

Animales, plantas y seres plurales en el pensamiento chamánico makuna

Luis Cayón

Departamento de Antropología, Universidad de Brasilia

luiscayon@hotmail.com

Resumen

Este texto es un ejercicio de “etnografía de la traducción” dirigido a mostrar algunos procesos del pensamiento makuna. A partir de un esbozo sobre el sistema de conocimientos, codificado en un lenguaje especial (*ketioka*), se analizan los diferentes campos acción chamánica movilizados por los sabedores para diagnosticar las causas de las enfermedades. Cada uno de esos campos es un código semiótico compuesto por una serie de relaciones que crean imágenes visuales en la mente, y que pueden ser traducidas para otros códigos. Los campos de acción chamánica muestran diversos entendimientos sobre animales y plantas, no propiamente como especies, y sí como seres plurales o múltiples.

Palabras clave: Makuna; Amazonia; traducción inter-semiótica; especies

Introducción

Tan cotidiano como salir a la chagra o a pescar, como preparar casabe o coca, los hombres makuna, en especial los adultos, soplan y rezan sobre cuyas de agua, manojos de ortiga o pedazos de comida, entre otras cosas: los hombres se sientan, comen coca y encienden un cigarrillo, y con una expresión seria se concentran y soplan por intervalos, a veces haciendo algún gesto con la mano sobre las cuyas; los más experimentados realizan los soplos con un aire más relajado e inclusive conversan mientras trabajan. Este performance silencioso, muchas veces discreto salvo cuando se hace en grandes rituales, implica recitar rezos mentalmente y hacer imágenes mentales a partir de éstos, lo cual es una de las maneras en que los hombres aplican sus conocimientos. Esos soplos y rezos hacen parte de un inmenso repertorio de conocimientos conocido como *ketioka*, y aquellas personas que lo dominan con mayor profundidad son reconocidas como *kumua* (chamanes) o sabedores.

Aquellos rezos y soplos que se ven tan frecuentemente en la vida diaria, traducidos al español como “curaciones”, están dirigidos a hacer la comida segura para consumo o para sanar malestares físicos, síntomas y enfermedades derivados de las actividades cotidianas: dolor de cabeza después de regresar de la chagra, dolor de espalda al volver de la pesca, malestar después de comer algún alimento, una picada de hormiga, fiebre, mareo, debilidad, tos, irritación en la piel, etc. Todas las actividades diarias implican relaciones con otros seres, visibles e invisibles, y por ello las causas de los síntomas y de las enfermedades siempre se buscan en alguna forma de interacción: andar por la selva y, sin percibir, respirar “rapé de los árboles”, oír el canto de cierta ave o casi pisar una serpiente; bañarse y ver insectos que se deslizan sobre el agua o sentir pasar algún pez; comer un animal capturado con la ayuda de un perro, por ejemplo. Como es muy difícil saber exactamente las causas de un síntoma o de una enfermedad, existe un protocolo de diagnóstico que comienza con una curación simple; si no funciona, con el transcurrir de los días se harán nuevas curaciones, cada vez más complejas y con otros sabedores y, dependiendo de la gravedad de las cosas, puede llegar a requerir la intervención de un sabedor poderoso porque los rezos y soplos de otros hombres no funcionaron y fueron incapaces de identificar la causa del problema. De igual manera a como ocurre entre nosotros, cuando un paciente va de médico en médico, de especialista en especialista, de examen en examen, sin encontrar un diagnóstico definitivo, un tratamiento eficaz o la curación de una dolencia, hay casos en que los Makuna dicen que le mandaron curar a tal sabedor, a tal otro y a tal otro, pero que “la enfermedad no hizo caso”.

El diagnóstico comienza con la posibilidad menos grave, es decir, que el síntoma o la enfermedad provienen de algo relacionado con la estación del momento (*rodori gaye*). Si la enfermedad no se alivia, se vuelve a solicitar otra curación y se piensa que el problema puede ser resultado de “pago de comida” (*bare waha*), o sea, de comer algo indebido o sin curar. Si no hay solución, en una curación posterior se piensa que el paciente comió algo proveniente de alguno de los “lugares donde los peces causan dolor” (*wai hüna*). Si de nuevo no funciona, ya es algo bastante grave y debe acudirse a algún sabedor más poderoso, un *kumu*, pues puede tratarse de una “enfermedad del mundo” (*üümüari gaye*) en la que debe revisarse minuciosamente todos los seres y lugares que constituyen el universo y de los que puede provenir la enfermedad. Si no hay alivio, entonces se piensa que la dolencia es resultado de

rohor, maldición o hechizo provocado por algún sabedor y la cuestión es mucho más difícil de solucionar.

Entonces, para tener éxito en la curación de las enfermedades, yendo de lo menos a lo más grave, los sabedores makuna usan, para sus rezos y soplos, campos específicos de trabajo en los que consideran cuestiones relacionadas con el tiempo, las especies, los lugares, los orígenes, y las malas intenciones humanas. Esto significa que, para curar una enfermedad o un síntoma, los sabedores deben acudir a conocimientos de diferentes densidades dependiendo del campo chamánico tratado, pues cada campo opera a partir de un conjunto de relaciones propias con sus propios significados que constituye un código semiótico particular. Esto implica que cada campo tiene comprensiones distintas sobre los seres o las especies, las formas como están constituidos, las maneras en que se relacionan entre sí, con los lugares o con sus orígenes. Los sabedores más poderosos son los que transitan entre más códigos semióticos, ya que esta capacidad es producto de la profundización del conocimiento y del pensamiento que sólo se logra con la experiencia. El tránsito entre campos semióticos que hacen los sabedores makuna parece responder a un tipo particular de traducción: la transmutación o traducción inter-semiótica (Jakobson 1995 [1959]: 65), la cual se caracteriza por interpretar signos verbales por medio de signos no verbales. Carlo Severi (2015) trabaja sobre esta forma de traducción, y la elabora aún más, a partir de códigos verbales, iconográficos y acústicos en tres casos amazónicos. Me parece que lo que hacen los sabedores makuna con sus niveles de diagnóstico tiene alguna resonancia con estos ejemplos. Al escoger los campos de acción chámánicos sobre las enfermedades para mostrar lo que cada uno piensa sobre los seres, pretendo hacer un ejercicio de “etnografía de la traducción” ya que ésta, de acuerdo con Severi (2015: 55), nos da la oportunidad de observar las dinámicas del proceso del pensamiento sin perder la riqueza y densidad de los sistemas de pensamiento indígena, frecuentemente reducidos por agendas teóricas. El propósito de este texto, entonces, es mostrar la comprensión de múltiples niveles que los Makuna tienen sobre los seres por medio de los campos de acción chamánica, los cuales nos muestran un poco de la densidad de los procesos de pensamiento que realizan los sabedores makuna.

***Ketioka*, el lenguaje de curación**

Los Makuna, autodenominados *Ide masã*, Gente de Agua, son uno de los 20 grupos pertenecientes a la familia lingüística Tukano oriental que habitan las selvas del Vaupés colombiano, comprendidas entre las cuencas de los ríos Vaupés y Apaporis, cerca de la frontera brasilera. Para todos los Tukano y Arawak del Noroeste Amazónico la filiación es patrilineal, la residencia patri/virilocal y practican la exogamia de grupo; sus clanes están jerarquizados entre hermanos mayores y menores, descendientes de un ancestro epónimo que con frecuencia es una Anaconda ancestral. Su rico repertorio ritual se expresa en las malocas y encuentra su base en los rituales de iniciación masculinas que usan flautas sagradas, conocidas regionalmente como yuruparí. Los Makuna subsisten de la horticultura, la caza, la pesca y la recolección. Se organizan en aldeas de no más de 180 habitantes o en casas y malocas aisladas que se extienden a lo largo de las partes baja de los ríos Piráparaná y Apaporis, donde ocupan un papel importante dentro de dos organizaciones políticas locales en las que comparten preocupaciones con sus parientes y afines Barasana, Letuama, Tanimuka, Taiwano, entre otros.

Los conocimientos de los Makuna y de sus vecinos están formulados en un conjunto de narrativas, cantos y recitaciones que constituyen un lenguaje particular y erudito denominado *ketioka* (lenguaje de curación) que no es otra cosa que una ciencia o sistema de conocimientos codificado en expresiones lingüísticas que plasman una compleja teoría sobre el mundo y sus habitantes: los Makuna afirman que todos los seres están constituidos por diferentes componentes entendidos como pinturas corporales, armas, ornamentos plumarios, etc. (ver Cayón 2013). Una de las características principales de este conjunto de conocimientos, de acuerdo con Stephen Hugh-Jones (2012), es que las narrativas, los cantos y las curaciones son transformaciones de unos en los otros, pues, además de enfatizar en los mismos relatos especificando algunos fragmentos y desdoblamientos, usan formas discursivas diferentes que alternan un lenguaje más cotidiano, como en el caso de las narrativas, y otro más cercano a la poesía, la música y la metáfora, como en los cantos y curaciones, donde se hacen listas de nombres de lugares, seres y objetos, y que se considera que tienen la capacidad de operar transformaciones sobre el mundo. En términos amplios, los cantos, curaciones y narrativas consisten en hacer recorridos o caminos mentalmente nombrando secuencias de lugares, seres, estaciones, etc., en un

orden determinado y jerarquizado. Entonces, cada curación puede pensarse como un viaje que sigue un camino particular (S. Hugh-Jones 2012; Cayón 2012) y que es visualizado mentalmente, donde se recorre un eje lineal compuesto por una secuencia de lugares sagrados que son listados en determinado orden, siguiendo un río o una serranía, pero que también implican secuencias perpendiculares a la lineal, motivo por el cual cada lugar nombrado se desdobra en listas de espíritus, especies animales y vegetales y objetos rituales¹.

Esos recorridos lineales comienzan con frecuencia en la “puerta del agua” (*ide sohe*), lugar de origen del mundo, en el este, siguen en dirección aguas arriba hasta terminar en un lugar llamado “puerta de occidente” (*hüna sohe*). Este punto de origen de la recitación puede hacer referencia, dependiendo del caso, a la selva en general y allí se localiza en la desembocadura del río Amazonas, o al territorio que los Makuna comparten con sus vecinos y que toma como lugar de origen a *Yuisi*, el raudal de La Libertad sobre el río Apaporis. Esa secuencia este-oeste opera en el plano horizontal, tomando un río y sus afluentes como modelo, para marcar jerárquicamente la oposición desembocadura (*hido*)/cabecera (*hode*). Esa oposición es análoga a la del plano vertical que toma la imagen de un árbol para marcar la oposición cepa (*hiido*)/punta (*gaha*). Los Makuna sobreponen todas estas ideas y componen un campo de significado que considera el este, la desembocadura de un río y la cepa de un árbol como marcas de mayor jerarquía y poder, y sus correlatos como de menor importancia. En la región es muy común pensar que los clanes de mayor prestigio y que nacieron primero que los otros son superiores jerárquicamente, deben localizarse en la desembocadura del río (ver C. Hugh-Jones 1979; S. Hugh-Jones 1979, 1993, 1995) y se piensan como la cepa de la vida del grupo (Cayón 2013).

La aplicación de los conocimientos de *ketioka* puede ser flexible ya que los elementos centrales para formar secuencias de recitación son intercambiables. Siguiendo la misma lógica de un eje lineal que implica una relación jerarquizada que conecta el comienzo de la secuencia con el final, y otro perpendicular en el que son nombrados los desdoblamientos de cada punto del recorrido, algunas curaciones, dependiendo del contexto, hacen secuencias que, en lugar de tomar los lugares en el eje lineal, usan a los seres o a los objetos, dislocando los lugares hacia el eje

¹ Jonathan D. Hill (1993: 20-25) afirma que los Wakuenai, pueblo de lengua arawak, denomina estos dos ejes como “amontonar nombres” y “perseguir nombres”.

perpendicular. De esta manera, los cambios en el eje lineal implican traducciones inter-semióticas que sugieren los tipos de imágenes mentales que el sabedor va a producir en cada curación. Para nosotros es más fácil idear una imagen mental evocativa de un viaje que pasa por varios lugares que pensar en una imagen mental cuyo eje sea una planta. Por ejemplo, cuando se va a curar algún dolor usando ortiga (*yusi*), el sabedor imagina un hilo con el que va a hilar todos los tipos de *yusi* que existen, comenzando a nombrarlos desde los límites del universo hasta llegar a los tipos cultivados, concluyendo en la variedad que está soplando sobre sus manos; así, junta con un hilo todas las ortigas del inframundo, de las aguas, de la tierra, de los árboles, del cielo y de los cultivos. La gran mayoría de secuencias de *ketioka* son estandarizadas y memorizadas, pero el paso de un código semiótico a otro, la transmutación entre los elementos de los dos ejes de las recitaciones, abre espacio para la creatividad individual, a buscar soluciones que no parecen evidentes si una enfermedad es difícil de curar y las secuencias usadas no funcionaron. *Ketioka* es un acervo de conocimientos que pueden mezclarse de innumerables formas y que permite realizar nuevas conexiones, tal vez por eso, los Makuna traducen *ketioka* al español como “Pensamiento”.

Rodori gaye, el tiempo

“La enfermedad es por el tiempo”, suelen decir los Makuna. Con ello se refieren al nivel más superficial de síntomas y enfermedades que siempre se repiten durante el año: dolor de cabeza, diarrea, vómito, mareo, debilidad y dolor de cuerpo. Estos malestares son producidos por la acción de los componentes de las estaciones durante el ciclo anual. Dentro de las varias concepciones de tiempo, los Makuna piensan un tiempo cíclico, algo similar a lo que para nosotros es un año, a partir de la sucesión de cuatro épocas o estaciones (*rodori*) principales: época de yuruparí (*he oka rodo*), época de bailes (*basa oka rodo*), época de guerra (*guari oka rodo*) y época de frutas cultivadas (*oté oka rodo*); en el transcurso de las últimas dos épocas y en la transición entre ellas se inserta la época de verano (*küma oka rodo*). Cada época principal está compuesta por unos períodos muy cortos, clasificados igualmente como épocas, en los que florecen frutas silvestres y cultivos específicos como la uva o

cucura, la guama, la pupuña o el umarí, y también aparecen ranas, orugas, hormigas y peces que se recolectan y pescan en abundancia.

La repetición cíclica de la sucesión estacional de frutas silvestres y cultivadas, de las temporadas reproductivas de algunos animales y de los rituales humanos se piensan como la expresión de la “forma de ser del mundo”, la manera como se manifestó el temperamento del demiurgo Anaconda Mata de Mandioca, el yuruparí primordial, por medio de su voz y sus cantos durante la creación del mundo; en otras palabras, el canto de las cigarras, sapos, grillos y los sonidos de las flautas sagradas, entre otros, son las manifestaciones actuales de los cantos del yuruparí primordial, los cuales marcan la sucesión de las estaciones y ayudan a programar ciertas actividades humanas como derribar un pedazo de selva para hacer nuevos campos de cultivo o la preparación de una fiesta. Este campo chamánico encuentra sus referencias centrales en un registro acústico.

Cada época tiene unas características particulares que determinan la manera cómo funciona el mundo durante ese período, pues constituye un tipo de configuración y comportamiento único que se encaja con las de las otras épocas para permitir la realización secuencial y cíclica de los procesos vitales que son compartidos por todas las formas de vida y que los *kumua*, los sabedores más poderosos, controlan por medio de curaciones durante rituales. Cada una relaciona rituales particulares con actividades, artefactos, comidas, bebidas y elementos distintivos que, en conjunto, son sus componentes. Por ejemplo, en la época de yuruparí hay restricciones alimenticias generalizadas, se usan las flautas sagradas y se bebe ayahuasca en los rituales, y florecen las frutas silvestres, mientras que en la época de los cultivos no hay restricciones alimenticias, se hace un ritual con máscaras y disfraces, se bebe jugo de pupuña y predominan los frutos cultivados (ver Cayón 2013).

Cuando se pasa de una época a otra, los componentes de la nueva época se transfieren a todos los seres del mundo para configurar la serie de relaciones establecidas para cada estación. De acuerdo con las épocas, todos los tipos de seres son englobados por el tiempo; en ese sentido, especies, clases o cualquier otro tipo de categoría taxonómica va encontrar en las épocas el principio aglutinador, pues en lugar de enfatizar en las diferencias va a centrarse en las semejanzas producidas por compartir la misma estación. De esa manera, todos los seres “se impregnan” de los

componentes de la época que pueden transferirse a cualquier persona y producirle dolores o malestares. Por ello, el primer camino de curación, y más sencillo, se concentra en las características del momento que se está viviendo mencionando genéricamente a todos los seres de acuerdo con la época, y se nombran tanto el territorio propio del grupo del paciente como el del sabedor que lo está rezando. Si el malestar provenía de alguno de esos componentes, el paciente estará instantáneamente aliviado. Si no, hay que buscar las razones en el próximo campo chamánico.

Bare waha, los seres

“Pago de comida” (*bare waha*) significa que una persona comió algo que no debía, ya sea porque le fue suministrado y no le importó, o porque sin saber comió un pedazo de casabe o bebió en la misma cuya que una persona que comió aquel alimento prohibido para ella, o por causa del método de cocción, en especial si la carne fue asada o ahumada. De esta forma, por contagio (*moahiore*), los componentes del animal consumido se transmiten a una persona y ésta se enferma. Esto implica una delicada etiqueta de manejo de los alimentos que denota a diario un gran respeto por los parientes, ya que ser descuidado con el asunto puede ser particularmente grave para los niños pequeños o para los parientes que se encuentran en momentos de mayores restricciones como después de un parto o de un ritual de iniciación. Los Makuna tienen una serie de prohibiciones alimenticias muy extensa relacionada con las fases del ciclo vital de las personas y con la adquisición de conocimientos relacionados con varias especialidades sociales. De este modo, el aprendizaje adecuado y la buena salud depende de lo que se come y esto es central para evitar las enfermedades.

Cuando se piensa que la enfermedad pudo ser producida por “pago de comida” se entra en un campo de acción chamánico en el que *ketioka* trabaja también con categorías taxonómicas que, a veces, se parecen a las nuestras, como especie, género, clase, etc., y busca resaltar la especificidad de cada ser, así como sus semejanzas y diferencias con otros haciendo referencia a varios niveles como morfología, comportamiento, lugares donde habitan, de qué se alimentan, etc. En general, los Makuna clasifican los seres de este dominio cósmico en: “gente árbol” (*yukü masã*), “gente pez” (*wai masã*), “cacería” (*waibükürã*) y “cultivos” (*oté*). Estos

términos delimitan a grandes rasgos las clases o dominios de seres con que los humanos se relacionan más: los árboles de la selva, los seres acuáticos, los animales terrestres y las plantas cultivadas; cuando se hacen curaciones que tienen en cuenta estos seres siempre se sigue una misma secuencia: comienza con los árboles de frutas silvestres, sigue con los peces, continúa con los animales de caza y termina con los cultivos.

Cada dominio se divide en categorías colectivas. Por ejemplo, la gente árbol se divide en árboles frutales (*herika*) y palmeras (*ñori*), mientras que para los animales terrestres se diferencian los cuadrúpedos (*haka ~gana*), los trepadores (*henirã*) y los voladores (*wütirã*). Cada conjunto tienen su propia configuración de relaciones jerárquicas y distribución de especialidades; por ejemplo, dentro de los cuadrúpedos, el armadillo es dueño de maloca y los puercos son cantores-bailadores; el manatí encabeza a los seres acuáticos, los cangrejos y camarones son sabedores, etc. Cada conjunto está compuesto por diferentes seres, algo que aparentemente se corresponde bien, en un primer nivel, con aquello que nosotros consideramos como especie², tienen un nombre particular, un cuerpo y una forma de ser específica como, por ejemplo, danta (*wekü*), piraña (*muñua*), guacamaya (*mahã*), açái (*mihirika*), pupuña (*hota*). Sin embargo, estos nombres estarían más cerca de lo que consideramos género pues, en muchos casos, los nombres de la especie son compuestos y muestran variaciones y diferencias más detalladas: sólo para usar el ejemplo de los peces, se da un nombre general como sardina, piraña o tucunaré, acompañado de una palabra que puede denotar otro ser (pez guacamaya), una fruta (guaracú umarí), un objeto (pez cerbatana), una sustancia chamánica (palometa ayahuasca), un ser mítico (pez luna), una cualidad de tamaño, color o textura (sardina roja), entre otras. Entonces, las especies parecidas corporalmente o que tienen comportamientos similares se piensan como un clan (*buturi*) o una familia. Cuando se usa un nombre como danta o guacamaya, casi siempre se está refiriendo algo como la categoría género que *ketioka* delimita a partir del miembro jerárquicamente más

² De acuerdo con Queiroz (2007) la noción de especie es muy polémica dentro de la biología ya que puede definirse de varias maneras dependiendo del enfoque (evolutivo, genético, filogenético, morfológico o fenético, ecológico, entre otros). No obstante, varias ideas sobre el asunto apuntan cuestiones fundamentales y que pueblan nuestros imaginarios sobre lo que es una especie: poseer un conjunto genético específico, una compatibilidad reproductiva que genere descendencia fértil, compartir el mismo nicho ecológico o participar de una misma historia evolutiva; sin embargo, estas ideas son insuficientes para explicar las fronteras que definen las especies, su diversidad, sus procesos de divergencia, etc.

importante de un *buturi*. En este contexto, *ketioka* forma secuencias con los nombres de cada familia de seres, desdoblado cada especie y sus componentes particulares, enfatizando al mismo tiempo las semejanzas generales y las diferencias. El registro semiótico pasa aquí por la morfología y el comportamiento.

Muchos de estos conocimientos funcionan como taxonomías de dominio común que son compartidas extensamente por todas las personas, incluyendo a los niños, quienes gradualmente aprenderán varias informaciones adicionales sobre cada especie y familia como los hábitos diurnos o nocturnos, las preferencias alimenticias, los ambientes preferidos en que se encuentran, sus formas de reproducción, la época de los nacimientos, etc. Todas estas informaciones son importantes para aprender y realizar cualquier tipo de actividad, pues se considera que vivir también implica relacionarse con tales creaturas por medio de los conocimientos y de las prácticas productivas. Por ese motivo, es fundamental saber cuáles especies son comestibles (*bana*) o no comestibles (*bana mehe*). Y aquí es donde comienzan a complejizarse las cosas para quién está aprendiendo *ketioka*, pues al meticoloso conocimiento de las especies y familias debe sumarse la enorme variedad de componentes pues los componentes de un tipo de ser pueden transferirse a otro que se alimenta de él. La cantidad y concentración de dichos componentes determina si cada especie es comestible o no, o si su contenido puede ser neutralizado por las curaciones, ya que solamente los humanos deben “arreglar” su comida por medio de rezos y soplos. Esa es una diferencia central entre humanos y no humanos.

En general, todo hombre adulto sabe cómo hacer una “bendición de comida” (*bare keare*), un tipo de soplo y recitación destinado a remover los componentes de las especies para que la comida sea segura (ver Århem 1993, 1996, 1998, 2001; Århem et al 2004; Cayón 2002, 2011, 2013), en especial para aquella persona de la casa que tenga la prohibición de consumir tal especie. En la recitación de *ketioka*, se va a hacer un camino que relaciona al animal que se va a comer con todos los miembros de su *buturi* y con el dominio del que hacen parte. Con ello, por ejemplo, remueve los componentes generales de los animales de caza y los de la especie de la cuál es la presa, así como los componentes de los alimentos que aquella especie consume. Esta forma de “bendición de comida” es relativamente fácil. No obstante, a pesar de ella, la persona puede enfermarse porque adquirió un componente de algún

ser y no se sabe exactamente por qué. En ese caso, es necesario que un sabedor haga una curación de comida más detallada.

Cuando se llega a este punto, la comprensión sobre lo que es un ser o una especie evidencia la porosidad de las fronteras que definen a los seres y se expande a situaciones que difícilmente imaginamos, ya que para *ketioka* un ser de una especie puede transformarse en uno que pertenece a una especie de otro dominio porque tienen componentes iguales. De esa manera, se pasa de un registro que clasifica a las especies de una forma más o menos a similar a la nuestra a uno que contempla la posibilidad de que un ser se manifieste con cuerpos distintos, en dominios diferentes. Por ejemplo, la paca y el pez barbudo tienen exactamente los mismos componentes, pues ambos se originaron de la copa de la palmera en que se convirtió el yuruparí primordial: el pedazo que cayó en el agua originó ese pez y el pedazo que cayó en la tierra dio origen a la paca. Por eso, los Makuna dicen que cuando una paca no encuentra comida en la selva va al río, entra al agua y se convierte en pez barbudo, y viceversa. Así que podríamos decir que hay un ser plural que cuando está en la tierra se manifiesta como paca y cuando está en el agua se manifiesta como pez barbudo. Eso significa que en esas curaciones más complejas se sobreponen los dominios y las especies generando formas de relación más sofisticadas.

La relación entre un tipo de cuerpo y una especie tan sólo son retazos de una idea más amplia de ser plural que no está limitada a relacionar un ser acuático a uno terrestre, o una fruta a un pez, ya que también puede relacionar un ser a un objeto. Por ejemplo, en el Pirá-paraná hay un lugar llamado *Biasioro*, donde los peces dejaron debajo del agua un objeto culinario plano, como un gran plato, para tostar ají durante un episodio de guerra en los tiempos míticos. Ese objeto es al mismo tiempo un *hawa* (cobija), animal monstruoso del río que en ocasiones surge en el agua, hace naufragar las canoas y mata a las personas. Cuando *hawa* quiere salir a pasear, el tostador de ají se transforma en el animal, y cuando regresa al lugar se queda quieto convertido en el plato. De esta manera, hay una transformación alternada entre *hawa* y tostador de ají que depende de la quietud o del movimiento.

Parece que en estos casos en que un ser plural se puede manifestar en más de una manera y cuerpo, por ser mutuamente constituidos al tener los mismos componentes, el pensamiento makuna resalta un principio de identidad y

transformación restringido en el que las relaciones entre dos o más cuerpos distintos son asemejadas por su origen y cualidades, apenas pudiendo se transformar uno en otro. Este fenómeno puede interpretarse de manera análoga a los alófonos en la fonémica, donde cada variación de un mismo fonema no implica un valor diferenciado porque hay entre ellos una distribución complementaria, ya que en una lengua los alófonos son predecibles, son manifestaciones de un único fonema pero, según el contexto, en la posición que se encuentra uno no se encuentra el otro, ni siquiera si dos alófonos se encuentran en la misma palabra (por ejemplo, los alófonos para “d”, en portugués, en la palabra “dedicado”). Así, los Makuna formulan dentro de *ketioka* un principio, digamos, alo-ontológico, donde un único ser tiene variaciones de sí mismo según el dominio cósmico en el que se encuentre y sin crear valoraciones diferenciadas, y teniendo una distribución complementaria. Comprender este fenómeno ya hace parte de niveles más profundos de conocimiento y de curaciones más complejas que siguen caminos que pocos hombres conocen. Si un síntoma no se cura con este tipo de procedimiento, hay que buscar las causas en otro campo de conocimiento.

***Wai hūna*, los lugares**

Si se piensa que la enfermedad proviene de los “lugares donde los peces causan dolor” (*wai hūna*) es porque tal vez alguien tomó algo de un lugar sagrado y alguno de los elementos invisibles del lugar se transfirió al paciente. El término lugares sagrados es una traducción inexacta para los “lugares con nombre” (*wame kūtori*) en los que está prohibido llevar a cabo cualquier actividad productiva. La mayoría de esos lugares se localizan a lo largo de los ríos y en las serranías. En la dimensión visible se caracterizan por ser aglomeraciones de palmas y árboles frutales o por ser accidentes llamativos del paisaje como montañas, raudales, salados, pedregales, piedras con petroglifos, cuevas, sabanas, arenales, etc., pero, en la dimensión invisible, algunos sitios son malocas que pertenecen a espíritus y en las que habitan diversos seres, y otros son objetos como bancos, plumajes, ollas de ayahuasca o de chicha, etc. Estos lugares sirven para realizar diferentes tipos de curaciones, por lo tanto, los grandes sabedores transitan los caminos de *ketioka* (*ketioka ma*), haciendo recorridos que ligan varios sitios, una vez que el espacio

funciona como una gran matriz epistemológica³ en la que están depositados conocimientos y memorias; por ello, la manera en que cada grupo de la región codifica las conexiones entre los lugares y los seres de su territorio constituyen una geografía chamánica (Cayón 2013). Una primera imagen mental de este campo remite a un código espacial que sigue la dirección este-oeste, como subiendo en una canoa desde la boca del río.

Cada sitio tiene una composición propia. Por ello, todos los seres visibles e invisibles, animados e inanimados, que allí se encuentren comparten la misma composición. Luego, un miembro de una especie es distinto a un congénere porque habitan en lugares diferentes: no es lo mismo una danta que vive en el salado de la bocana del río Komeña a una danta que vive en *Wana* en el río Apaporis. Aunque ambos tipos de dantas compartan componentes genéricos, los componentes del lugar pueden manifestarse en aspectos corporales distintos: las dantas que viven en *Wana* son más pequeñas, tienen un pelaje rojizo y se originaron de un grupo humano emparentado con los Tanimuka que se “encantó”, mientras que las del salado de las bocas del caño Komeña tienen un pelaje blanco en las orejas y se originaron de *Yibá*, el ancestro de un grupo de afines de los Makuna. Por vivir en estos lugares, estas dantas no pueden cazarse con frecuencia, sólo ocasionalmente para un ritual y requieren para ello de una negociación entre un sabedor y el espíritu dueño del lugar, una vez que ambos lugares en la dimensión invisible son malocas y, en ellas, esas dantas son humanos. Caso se mate alguna, en la curación deberán mencionarse los componentes del lugar y de la especie, algo que no ocurre con una danta cazada cualquier día en la selva que apenas requiere de la “bendición de comida”.

En este campo chamánico es fundamental pensar que los diferentes seres tienen lugares de origen y malocas en las que viven. Los peces tienen varias malocas a lo largo de los ríos y en ellas conviven diversas especies. Los salados son las malocas de las dantas y los venados, mientras que los saínos, micos y aves viven juntos en otros lugares que se piensan como las malocas de los animales. Así, cuando se hace referencia en *ketioka* a una de esas malocas, cualquier tipo de animal de allí

³ Varios autores como Basso (1996) y Feld y Basso (1996) han resaltado la importancia de la toponimia en la percepción y construcción de lugares, cuyas historias asociadas y significados son fundamentales para codificar conductas morales, construir biografías, establecer principios cosmológicos que crean sentidos múltiples que implican diversos niveles cognitivos y fenomenológicos que evidencian modos específicos de construcción del pensamiento.

comparte componentes con los demás tipos de animales que viven en la misma casa a pesar de ser de especies distintas; o sea, los moradores de una misma maloca de los peces o de los animales son un único tipo gente. Entonces, cuando se pasa de un código semiótico a otro, los lugares asemejan especies diferentes y diferencian dentro de una misma especie: dependiendo de los lugares, al referirse a una especie X de un sitio A algunos componentes de la misma especie van a ser diferentes en otros lugares B, C, etc., al tiempo que al referirse específicamente a una maloca de animales A, las especies X, Y, Z van a compartir componentes por habitar en un mismo lugar.

En este campo chamánico, la preeminencia de la visión de “grupos” o “colectividades” localizados en lugares está por encima de la de las especies, géneros y familias del campo anterior, por lo cuál podemos entender en este registro que las malocas de peces y animales son equivalentes a las malocas humanas. Esto significa que para este campo chamánico también existen imágenes mentales asociadas al registro social, a caminos que ligan varias malocas. Cada lugar y sus habitantes de varias especies forman un único grupo. Esto sugiere que si la enfermedad proviene de *wai hūna* es porque existe algún problema en la relación entre las malocas humanas y no humanas porque alguien, por descuido o no, tomó algo de un lugar; si se hace repetitivamente, por ejemplo, cazar o pescar en exceso en uno de estos lugares sin negociación chamánica, los animales y peces consideran que fueron atacados por guerreros que mataron a sus parientes, lo cual conlleva a una venganza que se traduce en enfermedades para los humanos, e, inclusive, puede morir alguien para pagar o saldar la deuda con los no humanos, ya que no hay nada peor que irrespetar las reglas de los intercambios recíprocos. Entonces, en las curaciones hay que hacer caminos que junten todas las malocas de los animales, de igual manera que hay que nombrar todas las malocas de los peces, aquellos lugares dónde causan dolor, cuando se hace un camino de *wai hūna*. Si no hay alivio después de esto, hay que pasar al próximo campo.

***Ümüari gaye*, los orígenes**

Las “enfermedades del mundo” (*üümüari gaye*) son gravísimas porque están relacionadas con el origen del cosmos y nos remiten a los acontecimientos de la creación del mundo y a los seres primordiales. En este campo de acción, los sabedores

elaboran las maneras como se originaron los lugares sagrados, todos los seres y los múltiples tipos de componentes; aquí, la creación de los lugares se relaciona con la construcción del universo en la forma de una gran maloca, mientras que los seres y sus componentes se relacionan con los cuerpos y actos de los seres primordiales.

Cuando pasamos al registro de la relación seres, lugares y objetos con los seres primigenios, entendemos con mayor claridad lo que son los componentes y la forma como los seres los adquirieron, lo cual también muestra varias transmutaciones. En general, los componentes de los seres son pensados como ornamentos rituales, armas de guerra, pinturas corporales, etc. Cada uno de esos elementos fue recibido por los distintos seres durante las historias de la creación del mundo a partir de las interacciones entre los seres primigenios. A veces, estos componentes se originaron de sus fluidos corporales como el semen de Luna o la menstruación de la Mujer Chamán, otras veces de sus objetos particulares como una corona de plumas, una lanza, etc. En la mayoría de los casos, los no humanos recibieron componentes de varios seres primigenios. Los componentes más fuertes y poderosos se originaron de estos primeros seres y otros se originaron posteriormente a partir de una característica de otro ser, como por ejemplo cuando se habla que un pez recibió “tabaco de las frutas silvestres”; en estos casos, esos componentes son versiones más atenuadas y de menor potencia. Todo ser es producto de una mezcla particular de componentes, y las variadas relaciones entre componentes muestran innumerables conexiones posibles entre los seres. Entonces, podemos pensar que los componentes son la objetificación de algunas cualidades y características agentivas de los seres primordiales, cuyas interrelaciones evocan la actual existencia y presencia de dichos seres.

Si un pájaro tiene unas plumas rojas se puede pensar que obtuvo ese color a partir de la sangre menstrual de la Mujer Chamán (*Romikumu bedi*), o del almidón de achote del yuruparí (*he musa bede*) o del almidón de las frutas silvestres (*herika musa bede*); así, los colores que manifiestan físicamente todos los seres se derivan de los seres primigenios, y alguno de esos colores puede ser el causante de la enfermedad que hasta hora ningún sabedor logró curar. Entonces, en el camino de curación tendrá que nombrar a todos los seres que tienen como uno de sus componentes, por ejemplo, la menstruación de la Mujer Chamán, pues tales creaturas, sin importar la clase o dominio al que pertenezcan están relacionados por su origen y forman un conjunto

que por tal componente produce los mismos efectos y enfermedades, conjunto que es apenas una manifestación particular de la mujer primordial.

Algo semejante ocurre cuando los componentes se originaron a partir de objetos de seres primigenios. Por ejemplo, si una persona está con dolor de cabeza se piensa primero que su causa general es que, por alguna razón, le fue amarrada una corona de plumas en la cabeza. Para eliminar el dolor, en la curación se debe nombrar todo tipo de coronas de plumas que existen y a los seres que les dieron origen; entonces, es posible pensar que cada tipo de coronas de plumas, al igual que los seres que las tienen, son manifestaciones diversas de un único ser-objeto corona de plumas primordial. Así, en la curación, se nombran sucesivamente, en el eje lineal: corona de espinas de Jesucristo, corona de plumas de las flores, corona de plumas de algodón, corona de plumas de las aves, corona de plumas del yuruparí, corona de plumas del Sol, y así por consiguiente, desdoblando cada una todos los seres que las recibieron. Al referirse a la corona de plumas del Sol, por ejemplo, la curación debe nombrar a todos animales que recibieron dicha corona, y que forman un grupo, porque pueden estar relacionados con la causa del dolor de cabeza. Uno de esos causantes puede ser el mojoyoy o tapuru pequeño, una larva comestible, que tiene un círculo amarillo en la cabeza y que es justamente la corona de plumas que recibió del Sol. En ese contexto, el mojoyoy está relacionado con el ser primordial Sol y hace parte del conjunto de todos los seres que recibieron algún componente de éste y que manifiesta alguna cualidad de ese ser mítico, como el fuego o el calor, al mismo tiempo que forma parte en otro registro del ser-objeto corona de plumas. Aquí se hace evidente que los sabedores pueden traducir un código semiótico relacionado al ser primigenio Sol a otro relacionado con el ser-objeto corona de plumas primordial, y viceversa. Inclusive, puede pasarse a otro registro a partir del mismo mojoyoy, el cual va a entenderse como perteneciente a otro grupo cuando se cura para comer: allí este tapuru se relaciona con el mojoyoy grande, el cual recibió sus componentes de las frutas silvestres, y después se relaciona con el resto de larvas comestibles y no comestibles. En el primer caso se enfatiza en las agrupaciones organizadas por el objeto y su origen, coronas de plumas y Sol, mientras que en el segundo se enfatiza en algo aproximado a género, familia y/o orden, pues dentro de las larvas comestibles hay escarabajos (coleópteros), mariposas (lepidópteros) y otros insectos. Entonces, en las curaciones chamánicas las formas como se nombran los componentes dependen de

lo que el chamán quiera hacer exactamente, lo cual implica que debe conocer las diferentes posibilidades de conexiones entre los seres, sus componentes y el origen de éstos, y de ello depende la eficacia de una curación; en otras palabras, debe escoger el contexto pragmático para realizar traducciones entre diferentes códigos semióticos.

Además de los colores y coronas de plumas, dentro de los componentes principales de los seres podemos encontrar lanzas, flechas, fuego, matas de ají, veneno, el algodón, cuyas, entre muchos otros⁴. *Ketioka* puede hacer secuencias tomando como eje lineal un tipo de componente a partir del cuál despliega diferentes especies y seres primigenios. Como en el ejemplo de las coronas de plumas, cuando se hace referencia a un único componente, y dependiendo del contexto, éste puede funcionar como un ser primordial, como un objeto-ser primigenio, o como algo semejante a género o clase si hacemos un paralelo con animales y plantas. Las lanzas pueden ser de frutas silvestres, de yuruparí, de cultivos, de animales de caza y de peces, entre otros; luego, se desdoblan y profundizan en sus orígenes. Por eso, para tomar únicamente el ejemplo de las “lanzas de los peces”, encontramos que éstas pueden ser de yuruparí, de tristeza de Luna, de jaguares de inundación, del lago de día, de peces de engrasamiento, de las estrellas, etc., cada una compuesta por varias especies acuáticas. Con cada tipo genérico de componente ocurre lo mismo que con cada especie: de la misma manera que una danta de un lugar es diferente a la danta de otro lugar, un tipo de lanza o de corona de plumas es diferente de otro.

Pero también *ketioka* puede hacer secuencias a partir de un ser primordial cuando se analiza si la enfermedad está relacionado con uno de ellos. En esos casos se usa la palabra *gaye* (“lo de”, “lo que surge de dentro de”); por ejemplo, si decimos *he gaye* (lo de yuruparí) allí incluimos todos los componentes derivados del yuruparí como almidón de achiote, lanzas, varas, carbón, fuego, barro amarillo, colores, instrumentos, coca, tabaco, así como todas las especies de animales y plantas que los recibieron, lo cual nos demuestra que en el pensamiento makuna todos estos seres primordiales son seres plurales, como también muestra Severi (2015) en otros ejemplos amazónicos. Es por esa misma razón que también algunos lugares sagrados se consideran como propiedad de algún ser primordial, ya que en ellos se encuentran algunos de sus elementos característicos, manifestaciones de su subjetividad, como

⁴ Para unas listas de componentes nombrados en una curación de comida entre los Taiwano y Barasana, ver Langdon (1975: 228-238).

fragmentos de su intencionalidad, que a su vez están dispersos en varios seres distintos pero que lo evocan o, de alguna manera, lo hacen imaginable en la mente del sabedor. Por ejemplo, si se está curando exclusivamente el yuruparí se nombran los lugares en los que están sus componentes derivados, como una cuya de achiote o una de sus coronas de plumas. Al recorrer mentalmente ese camino particular que incluye a todos los lugares del yuruparí, el sabedor logra visualizar mentalmente, si no todo el ser, algunas de sus cualidades.

Los componentes son, ante todo, cualidades agentivas, y las relaciones entre varias de ellas, provenientes de diferentes seres primordiales, generan la diversidad de particularidades de todos los seres actuales, los lugares y los objetos; por este motivo, seres, lugares y objetos son entidades compuestas pluralmente y eso las hace singulares porque la subjetividad e intencionalidad distintiva de cada ser, lugar y objeto es el resultado de la mezcla de varias cualidades agentivas de orígenes diferentes. Nunca hay que perder de vista que todos los componentes son emanaciones o manifestaciones de los seres primordiales de los que se originaron, las cuales se entrecruzan con los componentes de las estaciones y de los lugares de los que provienen, así como con las enfermedades y efectos que producen. A veces, los componentes que producen enfermedades más graves están relacionados con los fluidos corporales de los seres primordiales y con sus objetos rituales, sus principios agentivos más fuertes y poderosos.

Todos los componentes tienen varias manifestaciones que permiten la transformación de unas y otras sin modificar su composición y poder de agencia, son transmutaciones, traducciones inter-semióticas: la sangre y el carayurú (pintura roja en polvo), la orina, el curare y la sal, el agua de los ríos y los bejucos de ayahuasca. En otros casos son más complejas: el Sol se originó del hígado de Anaconda Mata de Yuca, órgano que a su vez era un pedazo de *werea* (cera de abejas de importantísimo uso ritual), y, cómo ya sabemos, luego el Sol dio su corona de plumas - y su propio fuego - a varios seres, como el mojoyo pequeño. Saber hacer este tipo de trasmutaciones es lo que permite curar una “enfermedad del mundo”.

El acervo de conocimientos que manejan los sabedores makuna para realizar los tránsitos entre códigos semióticos parece inconmensurable para nosotros y muestra que todo ese empeño en *ketioka* está dirigido a manipular, potencializar,

neutralizar, minimizar o eliminar las acciones posibles de la agencialidad de los componentes de las estaciones, seres no humanos, lugares y seres primigenios sobre la vida humana. Por eso, si después de revisar en detalle los componentes del mundo el paciente no se cura, la causa está en la hechicería. Y descifrar un mal que tiene como origen una mala intención humana es demasiado difícil ya que cualquier componente puede ser manipulado por *ketioka* de muchas formas para producir un mal. Con todo lo que explicamos hasta aquí no es necesario indagar en las formas cómo funciona la hechicería.

Consideraciones finales

Al analizar de esta manera el material etnográfico makuna, los seres no humanos emergen con un carácter múltiple que, en términos de Severi (2015: 81), es característico de una “ontología plural para seres transmutantes, relacionada con la acción ritual y el pensamiento visual”. En efecto, el performance silencioso que realizan los sabedores makuna durante sus curaciones cotidianas implica la recitación mental de secuencias de expresiones poéticas, la creación de imágenes visuales mentales según diferentes códigos semióticos asociados a los campos de acción chamánica, y la traducción inter-semiótica o transmutación, inclusive aquella “propriadamente dicha” (formulada por Severi 2015: 73-76) en la que se puede traducir la imagen de un código para otro código no verbal (visual, acústico, etc.). De acuerdo con los contextos pragmáticos, los sabedores makuna recurren a su vasto sistema de conocimientos (*ketioka*) para escoger alguno de los registros semióticos asociados al tiempo, los seres, los lugares y los orígenes. Las transmutaciones muestran que el mundo puede entenderse como una maloca o un cuerpo, las estaciones como una sucesión de cantos, los animales y las plantas como objetos, fragmentos de seres primigenios o familias constituidas de múltiples maneras, los lugares como malocas u ollas con ayahuasca.

Algunas de estas ideas aluden a aspectos relevantes formulados por el animismo y el perspectivismo, como pensar a los seres no humanos como sujetos con cualidades de agencia pero, al mismo tiempo, estas teorías contemporáneas son insuficientes para abarcar toda la densidad de ideas que los indígenas tienen sobre plantas, animales y demás seres. Cuando cotejadas con las elaboraciones makuna, el

problema de ambas teorías parece estar en la tendencia a hacer equivalentes un tipo de cuerpo y comportamiento con una especie o con un punto de vista. En el animismo, Philippe Descola (2005: 358) sugiere que cada especie tiene una interioridad humana y una fisicalidad que, más que restringirse a una forma física, hace referencia también al conjunto de instrumental biológico que le permite ocupar un hábitat determinado y llevar a cabo su comportamiento o modo de existencia distintivo; entonces, toda especie tiene un cuerpo físico y un cuerpo social, formando una “tribu-especie”, donde la idea de “especie biológica sirve de modelo analógico concreto para componer los colectivos”. Por su parte, en el perspectivismo, Eduardo Viveiros de Castro (1996, 2002, 2012) afirma que la humanidad es la condición genérica de cada especie y las diferencias entre especies se localizan en las corporalidades y afectos singulares de cada una (multinaturalismo), las cuáles determinan cada perspectiva; o sea, cada especie detenta un punto de vista en que se reconoce como humana y ve a las demás como presas o predadores, lo cual implica que todas las especies ven mundos diferentes dadas las particularidades de sus cuerpos, pero ven cada mundo de una única manera, la humana: dos especies no pueden “ser” humanas al mismo tiempo ni pueden percibirse humanas la una a la otra porque dejarían de ser diferentes porque apenas una puede ocupar la posición de sujeto (humana) y la otra de la de objeto (“animal”).

Estas ideas encuentran algunas resonancias con elementos muy generales traídos por los campos de acción chamánica, como cuando se piensa en especies y géneros o en los lugares como malocas, pero, como vimos, estos son aspectos que están relacionados a otros de su propio código semiótico y que contradicen puntos generales de estas teorías. La existencia de seres plurales cuestiona la identificación entre cuerpo y especie (Severi 2015), central para el animismo y el perspectivismo. *Ketioka* elabora de diversas maneras las semejanzas de corporalidades diferentes y las diferencias entre corporalidades semejantes (Cayón 2013), produciendo ideas en algunos de los códigos semióticos que son completamente incompatibles con lo que entendemos por especie. Entonces, si un ser plural está compuesto por varios seres (especies), su cuerpo no puede ser equivalente ni a una especie ni a una perspectiva.

Al optar aquí por un ejercicio de “etnografía de la traducción”, me uno al apelo de Carlo Severi (2015) por mantener los propósitos teóricos más amplios de la antropología sin reducir la densidad etnográfica encontrando cierto equilibrio entre la

tensión entre universalismo y relativismo, pues, a mi ver, en los últimos años la etnografía profunda parece haber perdido fecundidad y espacio a favor de la generalización teórica que, muchas veces, crea universos teóricos a partir de píldoras etnográficas que no contemplan los contextos ni reflejan la profusión conceptual e imagética generada por los pensamientos indígenas, a los que apenas podemos aproximarnos mediante traducciones cuya calidad depende del trabajo conjunto para hacer inteligibles, en la relación etnográfica, mundos diferentes.

Referencias bibliográficas

- Århem, K. (2001). Ecocosmología y chamanismo en el Amazonas: Variaciones sobre un tema. *Revista Colombiana de Antropología*, 37: 268-288.
- (1998). Powers of place: territory, landscape and belonging in Northwest Amazonia. En *Local Belonging*, N. Lowell (Ed), London: Routledge.
- (1996). "The Cosmic Food-Web: Human-Nature Relatedness in the Northwest Amazon". En *Nature and Society*, P. Descola y G. Pálsson (Ed.), London: Routledge.
- (1993). Ecosofía Makuna. En *La selva humanizada*. F. Correa (Ed.), Bogotá: ICAN- CEREC.
- Århem, K.; Cayón, L.; Angulo, G. y García, M. (2004). *Etnografía Makuna: tradiciones, relatos y saberes de la Gente de Agua*. Bogotá: Universidad de Gotemburgo e Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH).
- Basso, K. (1996). *Wisdom Sits in Places. Landscape and Language among the Apache*. Albuquerque: University of New México Press.
- Cayón, L. (2013). *Pienso, luego creo. La teoría makuna del mundo*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH).
- (2012). Lugares sagrados y caminos de curación. Apuntes para el estudio comparativo del conocimiento geográfico de los Tukano oriental. En *Rotas de criação e transformação. Narrativas de origem dos povos indígenas do rio Negro*, G. Andreello (Ed.). São Paulo: ISA; São Gabriel da Cachoeira: FOIRN.
- (2011). Alianza perpetua. Bases del manejo ecológico en el noroeste amazónico. *Avá. Revista de Antropología*, 19: 135-163.
- (2002). *En las aguas de yuruparí. Cosmología y chamanismo Makuna*. Bogotá: Universidad de Los Andes.
- Descola, P. (2005). *Par-delà nature et culture*. Paris: Gallimard.

- (1996). Constructing Natures: Symbolic Ecology and Social Practice. En *Nature and Society*. P. Descola y G. Pálsson (Ed.), London: Routledge.
- (1992). Societies of nature and the nature of society. En *Conceptualizing society*. A. Kuper (Ed.), London and New York: Routledge.
- Feld, S. y Basso, K. (1996). *Senses of place*. Santa Fe: School of American Research Press.
- Hill, J. (1993). *Keepers of the Sacred Chants: the Poetics of Ritual Power in an Amazonian Society*. Tucson: University of Arizona Press.
- Hugh-Jones, C. (1979). *From the Milk River: Spatial and temporal process in Northwest Amazonia*. London: Cambridge University Press.
- Hugh-Jones, S. (2012). Escrever na pedra, escrever no papel. En *Rotas de criação e transformação. Narrativas de origem dos povos indígenas do rio Negro*. G. Andrello (Ed.). São Paulo: ISA; São Gabriel da Cachoeira: FOIRN.
- (1995). Inside-out and Back-to-front: The Androgynous House in Northwest Amazonia. En *About the House*. J. Carsten y S. Hugh-Jones (Ed.). Cambridge: Cambridge University Press.
- (1993). Clear Descent or Ambiguous Houses? A Re-examination of Tukanoan Social Organization. *L'Homme*, 126-128: 95-120.
- (1979). *The Palm and the Pleiades. Initiation and Cosmology in Northwest Amazonia*. London: Cambridge University Press.
- Jakobson, R. (1995) [1959]. Aspectos lingüísticos da tradução. En *Linguística e Comunicação*. R. Jakobson (Ed.). São Paulo: Cultrix.
- Langdon, T. (1975). Food Restrictions in the Medical System of the Barasana and Taiwano Indians of the Colombian North West Amazon. Tesis Doctoral no publicada, Tulane University.
- Queiroz, K. de. (2007). Species Concepts and Species Delimitation. *Systematic Biology*, 56 (6): 879-886.
- Severi, C. (2015). Transmutating beings: A proposal for an anthropology of thought. En *Translating Worlds. The Epistemological Space of Translation*, C. Severi y W. F. Hanks (Ed.), Chicago: HAU Books.
- Viveiros de Castro, E. (2012). A noção de espécie em antropologia. Traducción al portugués de la entrevista elaborada por Álvaro Fernández Bravo. En <http://hemisphericinstitute.org/hemi/en/e-misferica-101/viveiros-de-castro>.
Accedido el 15 de agosto de 2016.
- (2002). Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. En *A inconstância da alma selvagem*. E. Viveiros de Castro (Ed.). São Paulo: Cosac & Naify.
- (1996). Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*, 2 (2): 115-144.