

ANTROPOLOGÍAS HECHAS EN ECUADOR

JOSÉ E. JUNCOSA B., FERNANDO GARCÍA S.,
CATALINA CAMPO I., TANIA GONZÁLEZ R.
(EDITORES)

TOMO I

ANTOLOGÍA-VOLUMEN I



ASOCIACIÓN LATINOAMERICANA DE ANTROPOLOGÍA





**ANTROPOLOGÍAS
HECHAS EN ECUADOR**

José E. Juncosa B., Fernando García S., Catalina Campo I., Tania González R. (editores)

Antropologías hechas en Ecuador. Antología-volumen I / José E. Juncosa B., Fernando García S., Catalina Campo I., Tania González R. (Editores)

Ira. Edición en español. Asociación Latinoamericana de Antropología; editorial Abya-Yala; Universidad Politécnica Salesiana (UPS) y la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO-Ecuador), 2022

496p.; tablas.; gráficos; mapas.

ISBN:

978-9978-10-648-8 OBRA COMPLETA

978-9978-10-649-5 Volumen I

ISBN DIGITAL:

978-9978-10-653-2 OBRA COMPLETA

978-9978-10-655-6 Volumen I

Hecho el depósito legal que marca el Decreto 460 de 1995

Catalogación en la fuente – Asociación Latinoamericana de Antropología

© Asociación Latinoamericana de Antropología, 2022

© José E. Juncosa B., Fernando García S., Catalina Campo I., Tania González R. (editores), 2022

Ira Edición, 2022

Asociación Latinoamericana de Antropología

Editorial Abya-Yala

Universidad Politécnica Salesiana (UPS)

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO-Ecuador)

Diseño de la serie: Editorial Universidad del Cauca

Fotografía de portada: *Awame, mujer waorani con mono capuchino blanco*, Bamenó, Yasuní, 2018, Franziska Muller

Diagramación: Editorial Abya-Yala

Diseño de carátula: Editorial Abya-Yala

Editor general de la colección: Eduardo Restrepo

Copy Left: los contenidos de este libro pueden ser reproducidos en todo o en parte, siempre y cuando se cite la fuente y se haga con fines académicos y no comerciales.

Edición 2022

Contenido

Prefacio

Presentación

Nota sobre la edición

1. Antropología amazónica

Dar nombres a los árboles

LAURA M. RIVAL

Un cuerpo para soñar

ANNE-GAËL BILHAUT

2. Antropología andina

El gobierno del pueblo indígena colonial

HUGO BURGOS GUEVARA

El liberalismo del temor y los indios

MERCEDES PRIETO

Las exportaciones y los viajes

JEROEN WINDMEIJER

La construcción de la comunidad indígena

LUIS ALBERTO TUAZA CASTRO

3. Antropología de la Costa

No estaban muertos andaban de parranda: percepciones
y autopercepciones de la identidad chola en la Costa ecuatoriana

SILVIA G. ÁLVAREZ

Los actores del conflicto y sus características socioculturales

PABLO MINDA

4. Antropología y lingüística

Estado del arte de la estandarización de la escritura del quichua ecuatoriano

LUIS MONTALUISA CHASIQUIZA

Sobre la fascinante objetividad

JANIS B. NUCKOLLS

5. Antropología y educación

Aportes de la antropología a las ciencias de la educación

JUAN BOTTASSO, SDB

Racismo en colegios de élite

LYDIA ANDRÉS

6. Cultura y naturaleza

Los criterios del buen vivir

PHILIPPE DESCOLA

Pidgins transespecies

EDUARDO KHON

7. Antropología, economía y desarrollo

Reciprocidad, trueque e intercambio: la moralidad del intercambio
y de los créditos

EMILIA FERRARO

Experiencias de desarrollo rural en la era neoliberal

VÍCTOR BRETÓN SOLO DE ZALDÍVAR

El viaje del chocho, una semilla ancestral: gentes y paisajes que albergan su camino

ALEXANDRA MARTÍNEZ-FLORES, GUIDO RUIVENKAMP Y JOOST JONGERDEN

Sobre los autores

Sobre las instituciones

Un cuerpo para soñar¹

ANNE-GAËL BILHAUT

Introducción

Los záparas dibujan a regañadientes a los no humanos de los cuales me hablan y que contribuyen a la constitución de la persona, a pesar de que los describen la veces con muchos detalles. Sin embargo, durante su visita al museo del Quai Branly, Twáru vio una “representación” de la persona pintada sobre los escudos traídos por Charles Wiener,² en 1880, al regreso de su viaje por el río Napo. La víspera, cuando quería explicarme cómo se hallaban vinculados los humanos con sus almas auxiliares (*alma* en kichwa), había dibujado un hombre que estaba unido a ellas por hilos y luego rodeó el conjunto que representaba a la persona zápara. Al otro día, pasamos más de cuatro horas en una sala con objetos, mirándolos y describiéndolos. En cuanto a los escudos, Twáru tenía una idea de cómo pintaría él este tipo de objetos, ya que lo había hecho una vez. Pero cuando los vio, refiriéndose a una figura recurrente (figura 1), dijo que era *muskuy* (sueño), que era *yachbay* (conocimiento y poder), luego que representaba las almas del dueño (y fabricante) del escudo. Esta figura es una representación de la persona zápara, o más bien: es la persona zápara. Por “persona” designo al conjunto de los seres dotados de un alma, humanos o no humanos, como los espíritus, vegetales, animales y otros objetos como los minerales en particular.

1 Capítulo 2 de *El sueño de los záparas, patrimonio onírico de un pueblo de la Alta Amazonía* (2011, pp. 73-104). Quito: FLACSO; Abya-Yala.

2 Es difícil saber de manera precisa quién recolectó estos objetos traídos por el diplomático Charles Wiener. Las fichas del museo del Quai Branly dan pocos detalles sobre ellos. Con respecto a las “misiones” de Charles Wiener y “la apropiación” de estas donaciones, se puede consultar Riviale (2003), donde el autor muestra que la recolección de los objetos de Wiener era realizada en parte por otras personas.



Figura 1. Detalle de la pintura de un escudo conservado en el Museo del Quai Branly.

Los záparas consideran que las almas están disociadas, pero unidas al cuerpo. Cada persona posee por lo menos dos: la *kikin alma*, el alma propiamente dicha o alma principal, y la *ayak alma*, el alma-sombra, el reflejo de la persona.³ La primera se encuentra en la espalda o en el corazón, mientras la segunda se sitúa en el pie, vale decir la parte del cuerpo donde la sombra es visible bajo el sol. Es más, algunos la llaman también *inti alma*, el alma del sol. Abordar estas nociones a través del sueño se revela especialmente eficaz. Es uno de los momentos privilegiados en que el cuerpo y el alma están disociados. Resulta entonces posible observarlos uno por uno. En la visión onírica, los záparas ven también cómo y de qué están hechas las personas, o cómo se teje el vínculo entre la forma corporal y la unidad interna de la humanidad. También ven la manera cómo las interioridades se encuentran y luego se familiarizan, y cómo las formas corporales fluidas son permutables. Las investigaciones sobre la persona son el incentivo de varios antropólogos que trabajan

3 *Ayak* hace referencia a “espíritu”, “espíritu del muerto”.

en las tierras bajas de América del Sur.⁴ No obstante, se presta poca atención a los casos límite, como el de los záparas, que están en plena búsqueda y reinvención de su cultura, en busca de su lengua y de su lugar en la sociedad regional, nacional e incluso internacional. Cabe añadir que su escaso número y su anunciada desaparición modifican considerablemente la manera cómo se miran a sí mismos.⁵

Desovillar las almas

“Alma” tiene muchas acepciones para los záparas. En efecto, el término designa el alma principal, el alma-sombra y cada uno de los espíritus auxiliares que completan una persona. Ahora bien, todas tienen una relación específica con el cuerpo, pero además están definidas o descritas en función de y con relación al cuerpo. Los recién nacidos ya poseen una *kikin alma*, el alma propia, igualmente llamada *kawsay* (vida, existencia). Cuando la madre espera un niño, una discusión se entabla entre ella y el padre, poco tiempo antes del nacimiento, con el objeto de determinar el alma deseada para su hijo. Es una etapa previa a la ingesta de plantas y al ayuno que harán la madre y el padre, manera a través de la cual actúan sobre sus propios cuerpos y transmiten progresivamente al feto las propiedades obtenidas de los vegetales, correspondientes a las cualidades esperadas. Estas cualidades, llevadas por la *kikin alma*, están asociadas al nombre del niño. La elección del nombre es extremadamente importante ya que refleja las cualidades del que lo lleva y lo llevó anteriormente. La *kikin alma* también es el reflejo de la persona en el ojo del otro.⁶ Es lo que uno ve en ella, es decir la forma o la substancia en la cual la *kikin alma* está inscrita. Este otro aspecto, no antitético con el precedente, muestra cómo dicho principio animado está vinculado con la forma corporal. El alma-sombra o el alma del sol *ayak alma* parece reflejar el principio animado tanto como el cuerpo, porque, cuando alguien está por morir, al *ayak alma*, es decir su sombra, se mueve de tal manera que las personas más cercanas se preocupan por el individuo. Son entonces las substancias corporales las que albergan las almas reflejadas en la sombra, y no la forma corporal en sí.

Cualquier persona, desde su nacimiento, posee por lo menos un alma principal (*kikin alma*) y un alma-sombra (*ayak alma*). Sin embargo, en el transcurso de su vida, algunos adquieren almas suplementarias, igualmente llamadas *alma*, espíritus auxiliares unidos al alma principal por hilos. Proviene de animales, insectos, hombres

4 Ver en particular Kohn (2002), Taylor (1993a/b, 1996, 1998), Surallés (2003), Erikson (1996), Viveiros de Castro (1996, 1998, 2002), Karadimas (2005), Chapuis (1998).

5 Es por ello que no se debería ignorar el rol de la organización política a través de sus líderes: la escena política se volvió central en esta búsqueda. Viatori (2005, 2007) muestra cómo el empleo de la lengua zápara por los líderes es una manera de posicionarse ante los demás como un pueblo indígena “auténtico”.

6 La *kikin alma* se considera como una especie de doble de la persona en cuanto se le parece.

y mujeres que comparten, todos ellos, la misma capacidad de comunicación y de reflexión propia a los humanos. Un chamán puede obtenerlas cuando intercambia el alma de este tipo que él posee por otra de la misma clase que entrega a su comparsa, a menudo durante una toma de ayahuasca (*Banisteriopsis caapi*).

Por otra parte, son poderosamente atraídas por el olor de sujetos humanos vivos. Por eso, en cuanto lo perciben, se “pegan” a él. Como el asunto del olor se impone en las relaciones, es necesario que las personas se deshagan de los olores que les disgustan. Para eso, el uso del tabaco es requerido: permite a la vez “limpiar” el olor y también el olfato. Actualmente, en la Amazonía ciertos perfumes importados son preconizados por los chamanes para desarrollar buenas relaciones con los demás. El objetivo siempre es atraer hacia sí almas benévolas. A medida que una persona las va adquiriendo, estas, “pegadas” al alma principal, se le unen por un hilo de manera permanente. Particularmente rápidas para actuar de manera intencional, son también capaces de tener emociones y de comunicar. A cada alma de este tipo le corresponde una clase de conocimiento y también una corporalidad. Por ejemplo, para responder al ataque de un enemigo, un chamán que posee un alma de loro, hace salir su *kikin alma* por el hilo hasta el alma del papagayo. Entra entonces en medio de la colectividad de loros, y toma el cuerpo de uno de ellos. Desde ese momento es percibido por el enemigo como un jaguar (se encuentra aquí la teoría perspectivista de las tierras bajas según la cual un sujeto ve a otro de manera distinta, según el punto de vista del cuerpo en el cual se encuentra, porque la diferencia de los puntos de vista se debe a diferencias corporales).⁷

Los záparas saben a veces cuáles son las almas de los otros humanos, gracias al sueño. Los escudos que se ven en el museo del Quai Branly también lo muestran. Según Twáru, cada uno de los triángulos coronado por líneas interrumpidas (figura 1) es la representación de las almas que posee el sujeto dueño (o poseedor) del escudo. Al mostrar estas figuras, el enemigo se atemoriza pues constata la fuerza del otro guerrero debido a la cantidad de almas.

El vagabundeo del alma

Durante la experiencia onírica, el alma principal del soñador viaja: en ese momento está disociada del cuerpo. Desde entonces, existe un riesgo para la *kikin alma* de no regresar al cuerpo de donde proviene. Por ejemplo, una persona mal intencionada puede cubrir el cuerpo “onírico” del soñador con un material pesado, como el *batan* de madera en el cual se prepara la chicha de yuca, a fin de que el alma no sea capaz de reintegrar su cuerpo. Si en el sueño la intervención de interlocutores oníricos chamanes no es rápida y eficiente, el soñador muere después de algunos minutos. El cuerpo es además tan separable del alma principal, que algunas personas

7 Ver principalmente Viveiros de Castro (1996, 1998).

que tienen un alma disfuncional viven con un alma prestada. Se asiste en este caso a un trastorno al interior de la persona. Mientras que cada uno nace con un alma forjada por el esfuerzo del padre y de la madre al ingerir plantas y controlar el consumo de carne de caza, trabajo transmitido al feto y luego al bebé, el alma que la “reemplaza” en caso de haber fallas en la original es anónima, ya hecha; es un alma que ya tiene una vivencia puesto que prohíbe a su nuevo dueño comer ciertos alimentos: “la nueva alma pone sus condiciones” y no permite ingerir ciertas carnes. Como otros grupos de la Alta Amazonía, los záparas piensan que existe un número finito de almas. Las almas prestadas provienen de un *stock* de almas “fuertes”, a menudo las de chamanes. Desde ese momento, el que o la que se beneficia de ella debe seguir las dietas alimenticias que requiere el alma.

Con el fin de mantener una continuidad en términos de calidad(es) de persona, el chamán encargado de entregar al enfermo un alma robusta la escoge de manera que sea lo más parecida posible a la anterior. Para esto, cuenta Twáru, durante la toma de estramonio, “en el árbol, desde abajo, [el chamán y el espíritu conectado con su alma principal] escogen un alma parecida. Se esconden como [si fuesen] colibríes, con una red de pesca, [el chamán] atrapa el alma. Entonces retira el alma mala y pone la nueva”. Esta historia es la de Ishtiwara, cuya alma se había ido. Al contagiarse de sarampión, había perdido el conocimiento, solo su corazón seguía latiendo. Hubo que llamar a un *shímamo* del Curaray. A causa del alma puesta posteriormente, Ishtiwara tiene dificultades para levantarse con energía por las mañanas y ya no puede comer ni saínos ni venados, prohibiciones que tienen que ver con la historia del alma nueva. Los conocimientos y destrezas utilizados para el injerto del alma están desvaneciéndose. Mientras hace unos treinta años todos los chamanes sabían hacerlo, hoy en día es mucho más difícil encontrar un *shímamo* capacitado para estas prácticas.

Uno también se puede preguntar cómo será el destino post mórtem del alma prestada. Para los záparas, después de la muerte, el alma principal parte al lugar donde nació la persona para buscar su placenta. Después de varios días regresa al pueblo. Viene a atormentar a su cónyuge en sueño: desea llevárselo y, para esto, primero debe matarlo. Los espíritus de los muertos no hablan, deben contentarse con gemir. Lloran en los sueños. Luego el cónyuge vivo comienza a debilitarse y se pone realmente enfermo. Es el *shímamo* el que ayuda a separar el alma del vivo de la del muerto, fuertemente unidas. La naturaleza del vínculo es afectiva y se ha reforzado cada noche durante el sueño. Es al dormir juntos en la mayor proximidad y al tomar el olor del otro que el hilo que los une se fortalece. Cuando el *shímamo* debe desunir (*anchuchiwa almata*, lit.: “hacer irse el alma”), a menudo no tiene más opción que atar el alma del difunto a un árbol lejos del pueblo. Después de que se haya acostumbrado a la separación, el chamán la desata. Entonces vuelve al pueblo únicamente en ocasiones especiales.

Cuando muere una persona humana, los hilos que unen las almas auxiliares al alma principal se rompen. Las primeras se reúnen entonces y se van a una palmera de

chonta.⁸ Cualquier persona que tenga el oído avezado puede oír su canto, *chis chis chis*... Otras van a un árbol⁹ que tiene lindas flores. Los buenos chamanes saben coger de los árboles estas almas que también son *yachay*, conocimiento y poder del difunto. Lo hacen para ellos mismos y a veces a pedido de sus hijos que buscan conocimiento.

Si, como lo percibe Twáru, el “mundo de las almas” es anterior al “mundo material”, se puede pensar en una distinción neta entre alma y cuerpo, debiendo extraerse las almas de una multitud de caras¹⁰ sin que estén asociadas a cuerpos. Según la concepción descrita, el alma precede al cuerpo, cuya existencia (en la forma fluida) remite a la “materialización” del mundo. Además, los tres tipos de almas examinados pueden ser disociados del cuerpo pero permanecen unidos a una sustancia corporal, humana o no. Juntas, *kikin alma*, *ayak alma* y otras almas auxiliares, contribuyen a la constitución de la persona zápara. Son principios autónomos y reflexivos que poseen o “son” los záparas; su posesión se confunde con su propia existencia. Así, el nombre de la persona asociado a cualidades del alma (*kikin alma*) “hacen” o “son” esa persona. El alma-sombra es un reflejo del individuo bajo el sol. En cierta manera se trata de una “desmaterialización” de la sustancia corporal o su reflejo intangible. Finalmente, las almas auxiliares están unidas por hilos al alma principal y, una vez adquiridas, son nuevas cualidades (o propiedades) del sujeto.

Soñar el cuerpo de los humanos

En la Amazonía, donde los regímenes corporales son fluidos, el cuerpo humano es una manifestación de la persona.¹¹ A partir de la corporeidad humana se producen los demás regímenes. Al experimentar y sentir formas corporales diferentes, los humanos dan cuenta de la existencia de otras corporeidades. Cuando en una visión onírica

8 Según Whitten (1976: 52-53), el alma del *runa* muerto se proyecta en un árbol de *chonta* que produce un hongo y que los *runa* vivos pueden cosechar e ingerir. La continuidad masculina se realiza a través de esta ingesta.

9 No identificado. Cercano al *chuku ruya* (kichwa).

10 En uno de sus sueños, Twáru había visto un mundo redondo y plano. En cada uno de sus lados se encontraba una estrella. Las dos no hacían más que brillar y creaban un equilibrio. En esa época, no había alternancia entre el día y la noche. En ese mundo, una “tela” impedía pasar a los espíritus y llegar a él. Unos relámpagos vinieron a golpear este “muro”, el cual se destruyó, y cayó arena y agua. Entonces apareció una multitud de caras de toda clase (con plumas, sin plumas, con adornos labiales, sin adornos labiales, pinturas faciales, o no, caras de hombres y otras de mujeres, etc.) y en todas las combinaciones posibles. Las caras estaban unas junto con otras, dispuestas en círculo en el borde de este mundo. Se trata de un “stock de apariencias específicas” (Taylor, 1997, refiriéndose a los jíbaros). Los jíbaros comparten esta idea. Para ellos, cada nacimiento supone una muerte previa, de manera que se mantiene un *stock* de siluetas y de caras disponibles para nuevas existencias humanas.

11 Ver Kohn (2002), Viveiros de Castro (1996, 1998), Taylor (1996), Erikson (1996), Fausto (2002), Surallés (2003), Karadimas (2005), Goulard (1998).

o inducida los záparas ven humanos, los que están más preparados distinguen los componentes de los cuerpos y las almas que ellos poseen, en particular la *kikin alma* y las almas auxiliares. El cuerpo, primer lugar de la experiencia del mundo, lo es también en la producción onírica. Soñar el cuerpo es una percepción que va más allá de su visión; la experiencia onírica es igualmente una audición, una emoción y una acción. El sueño es el lugar donde se experimentan las aptitudes para la comunicación de los otros seres existentes. Gracias a la audición y al lenguaje, el sujeto soñador reconoce a las personas entre los otros seres existentes. Las emociones percibidas en la experiencia onírica que tiene relación con el cuerpo están a menudo marcadas por el género. En particular, los záparas describen frecuentemente corporeidades fluidas de animales que llevan un modo de vida solitario y que toman la forma humana del género opuesto al sujeto soñador (como el jaguar o la anaconda, por ejemplo): después de una puesta a prueba del soñador, el animal cambia a la forma corporal humana, adquiriendo simultáneamente la comunicación y el lenguaje humanos. Este proceso, siempre sorprendente, está caracterizado por una satisfacción del soñador, sobre todo porque a menudo la persona vista en sueño, al haber pasado de un cuerpo de animal a un cuerpo humano, entra en una relación afectiva con el soñador, concretada después del acto sexual.

Construir el cuerpo

Según algunos, aun antes de concebir un hijo, los padres preparan su gestación. Una dieta sexual de dos meses precede la procreación a través del coito. Los genitores siguen tomando plantas cuyas propiedades son transmitidas al feto y contribuyen a la constitución del alma del niño. Esta es, de hecho, el producto del esfuerzo y de la elección de los padres. Después de una toma de estramonio, Kiawka cuenta haber visto el siguiente proceso: mientras la pareja estaba dormida, sus almas discutían, se interrogaban sobre lo que iban a hacer por su hijo cuando “un alma muy pequeña se juntó a ellos, la del bebé. [...] Luego la pequeña alma entra en la madre”. Cuando la mujer está encinta, una cierta cantidad de carnes de caza y otros alimentos le son proscritos. Por su parte, el padre se asegura de no perjudicar al niño que va a nacer al no atar, por ejemplo, a los monos que él coja, ya que se correría el riesgo de que muera el niño. Las dietas que ellos siguen cada uno por su lado se complementan mutuamente durante el sueño, ya que en esa proximidad, sus olores se mezclan y los beneficios de los esfuerzos son compartidos. Es durante el periodo de gestación que el alma se forma, conservada en el cuerpo de la madre, alimentada con las dietas del padre. Así, el alma del niño, elaborada a partir de la madre y del padre, se transmite al nacer por la madre.

Algunos vegetales permiten decidir cualidades intrínsecas del niño antes del parto, mientras que las proscripciones alimenticias, a menudo sobre la carne de caza, contribuyen más (pero no solamente) a constituir un cuerpo sin fallas. Los siguientes

cuadros muestran las propiedades que se obtienen por la ingesta de plantas (tabla 1) y las proscripciones alimenticias usadas para que el cuerpo del niño crezca bien (tabla 2).

Ingesta (toma de vegetales)	Efecto buscado para el niño
Hojas de <i>tsintsinbo</i> (nombre zápara) y <i>uchurumba</i> (nombre kichwa) masticadas por el padre, dadas al niño. Simultáneamente, el padre sopla humo de tabaco sobre su hijo para que las propiedades de las plantas entren en el cuerpo. La madre que da de lactar debe seguir una dieta alimenticia.	Ser buen cazador.
Jugo de la hoja de <i>uchurumba</i> o de <i>sinchi caspi</i> (asociado a una dieta de la madre).	Ser fuerte, no tener miedo.
Hoja de <i>tsameruka</i> (nombre zápara): cuando el niño tiene alrededor de dos meses, el chamán toma ayahuasca y luego mastica esta hoja y la pone en la boca del bebé. La madre sigue una dieta de dos meses.	Soñar bien.
Corteza de <i>yutsu</i> (kichwa), un árbol “duro” que crece a lo largo del río. Su decocción se utiliza para el baño de los niños a partir del alba.	Tener huesos fuertes.

Tabla 1. Vegetales prescritos para el niño.

Proscripciones alimenticias	Atributo buscado para el niño
No comer tortuga (<i>tsawata</i> en kichwa).	Ser grande.
No comer cangrejo (o solamente manteniéndose muy recto).	Ser grande y recto (no ser encorvado o jorobado).
No comer frutas (suaves y dulces).	Tener huesos fuertes.
No comer huevos (misma forma que el globo ocular).	Tener buena vista, no ser ciego.
No tomar chicha de yuca agria.	Tener una cabeza “terminada”, completa, bien hecha.
No comer cabeza de mono.	No ser malo.
Comer larvas de coleópteros.*	Ser muy blanco (percibido como bello).
*No es una proscripción, sino una prescripción.	

Tabla 2. Proscripciones alimenticias para el niño.

Las dietas seguidas durante la gestación pueden mantenerse después de haber dado a luz. Cuando nace, el niño va a ingerir plantas masticadas por el padre o la madre, mientras que esta seguirá controlando su propia alimentación: puesto que le da de lactar, el trabajo que ella efectúa sobre su propio cuerpo es provechoso para el que se alimenta de su leche. De tal manera, el vehículo o la substancia que permite la circulación de fluidos y propiedades podría ser la sangre durante la gestación, pues como ya se señaló, es en ese período que el alma del niño se forma en el cuerpo de la madre.¹²

El sueño es una capacidad o una facultad constitutiva de la persona zápara. Introducida en el cuerpo por el demiurgo para comunicarse con él, está presente en cada uno de los záparas. Mientras Piatsaw¹³ vivía entre los hombres, nadie soñaba. Luego él se transformó en viento. “Cuando estaba convirtiéndose en viento, ahí dijo que los de esta generación, los que vienen, van a contactarlo, él estará en contacto a través de los sueños. Entonces, comenzaron a soñar”. Esta especie de saber-soñar incorporado se acompaña de técnicas para su ejecución. Si bien todos los záparas lo poseen, no todos están atentos a sus experiencias oníricas. A causa de los soñadores que fallan, la identidad zápara se ve a veces cuestionada: ¿cómo puede uno no estar atento al sueño siendo zápara?

El cuerpo de los humanos

Los interlocutores oníricos humanos son personas que tienen conocimientos chamánicos. Si aparecen en los sueños de los demás, es porque son capaces de hacer soñar y por ende son un poco chamanes. Porque pertenecen a esta clase de humanos, su cuerpo es sensiblemente diferente al de los otros. Poseen conocimientos *yachay*, que también son poderes, adquiridos con técnicas ligadas al cuerpo por medio de la ingesta de vegetales y de ayunos. Su alma principal está por su parte conectada a almas auxiliares de otras personas no-humanas reconocibles en este tipo de visión. Algunos conocimientos incorporados o prolongamientos del cuerpo de la persona se ven en sueño. La misma carne, percibida de otra manera o hecha

12 En relación a la obtención de cualidades, hay que señalar un último medio para adquirirlas: el águila *pukungu* que es “como una persona” transmite su *yuyay*, es decir su pensamiento, su espíritu y su manera de ser al niño, independientemente de la voluntad de los padres, quienes, sin embargo, siguen prescripciones alimenticias *a posteriori* para favorecer el proceso. Según un relato, cuando los dos padres duermen profundamente, el *pukungu* entra en la casa completamente abierta y se posa en el pecho del niño; ahí habla con él y “entra” en él. Después de esta operación entrevista por el padre, los progenitores y su hijo seguirán un ayuno, mientras que el águila “hará soñar” al padre la noche siguiente para anunciarle su presencia “al interior del corazón de [su] pequeño niño”, lo que vuelve a la criatura una persona buena y generosa.

13 Los záparas lo llaman en español *Dios* o *Yaya Dios* en kichwa.

de un nuevo material, y el color del cuerpo o de lo que lo cubre, dan información sobre la verdadera naturaleza del interlocutor onírico.

A través de las visiones se distinguen, sobre y en los cuerpos de los humanos, los *yachay* y su *banku* (asientos o bancos tallados en madera con la figura de un animal), sus instrumentos, piedras, tabaco, su ropa, capas, coronas, así como los elementos reveladores de la identidad de la persona, que son la “materia” del cuerpo, los órganos no perecederos de este, los colores. El *banku* es normalmente ofrecido por un chamán a un sujeto —a menudo su aprendiz— como un vehículo. Existen tres tipos: águila, anaconda y jaguar. Recibir tal asiento permite viajar respectivamente por el aire, en el medio acuático y subterráneo, y sobre la tierra, de manera horizontal. Los tres animales son solitarios (por oposición a otros con un modo de vida gregario) y forman alianzas con los *shimano*. Algunos atributos parecen sobredimensionados: un jaguar con colmillos grandes y una boca enorme, una anaconda con una lengua gigantesca, etc. Los *banku* tienen formas que fluctúan. Son muy pequeñitos para que quepan en el pequeño bolso *islambu* del chamán. Pero cuando este coge un *banku* y se sienta sobre él (el *banku* aumenta de tamaño hasta tener el de un asiento normal), el *banku* es el propio animal. En el sueño, los asientos pueden ser vistos como si formasen un solo cuerpo con el dueño. Están pegados a él de alguna manera, incluso cuando el interlocutor onírico no lo utiliza. Instrumentos como una cámara de fotos o un cuchillo ofrecidos por un chamán o un espíritu permanecen atados al cuerpo del que los posee. Sucede lo mismo con las piedras oníricas adheridas a la mano o guardadas en el *islambu*. Los que poseen cigarros de tabaco recibidos en sueño los conservan en el mismo lugar. También los obtienen de un chamán amigo, de un ancestro o de espíritus que hicieron una intervención onírica. El tabaco es regalado con una intención intrínseca. Es fumado justo cuando se debe realizar una acción sin demora (especialmente en caso de defensa).

En cuanto a la piel de los interlocutores oníricos, es un tema que no aparece mucho, salvo cuando se nota, después de haberlo tocado, que un cuerpo es de piedra o duro como la piedra, lo que ocurre en forma poco frecuente. Sin embargo, la piel o la carne de los humanos del sueño se asocian con los vestidos¹⁴ y adornos del cuerpo, coronas y capas en particular. Obtenidos en el sueño, son ante todo “defensas”, aunque a menudo se refieren a una acción. Por ejemplo, recibir uno para viajar permite defenderse durante el viaje. No se trata de un medio de locomoción sino más bien de impedir los actos malévolos o de estar protegido frente a ellos. Así, se puede regalar camisas y pantalones. La descripción de estos es muy poco detallada, a excepción del color. Sin importar su función, la ropa es de tono verde luminoso, lo que hace pensar en el poder benévolo, con intenciones terapéuticas y defensivas. Ciertos humanos vistos en sueño aparecen con el mismo verde de la laguna del estramonio o *wantuk cocha*, lugar importante del saber,

14 Con respecto a la noción de *clothing*, ver Kohn (2002).

accesible a través de las visiones. Son vistos como *shímano* enseguida. Esta es frecuentemente la manera en que un soñador descubre quién es realmente el humano vivo —que además conoce—, ya sea que se presente enteramente de verde, o que su cuerpo esté marcado por diversos colores y formas aparentes, saberes incorporados que son visibles en ese momento; por ejemplo, estrellas luminosas rojas o, más globalmente, partes del cuerpo luminosas y de colores. La ropa que se lleva no siempre es floja y puede estar integrada a la misma forma corporal; no se pueden disociar. Algunos llevan en el cuello collares que son serpientes. En la ornamentación onírica, se distinguen las coronas —de plumas o de flores—, las capas y los guantes. Hermosos, incluso suntuosos, con colores vivos, representan a la vez un reconocimiento y un poder. Llevarlos muestra que uno los recibió de un maestro, y por ende que uno es muy poderoso. El conjunto de las señales del cuerpo da lugar a un sentimiento estético que recae sobre la persona a través de las sustancias corporales. “Nunca vi un cuerpo tan bello”: es una expresión formulada con respecto a un cuerpo con varios colores, con estrellas luminosas en la espalda, y cuya lectura se refiere igualmente a un conocimiento impregnado de bondad. Los signos descritos muestran a la vez la fuerza de la persona así como su benevolencia. Su belleza hace pensar en su fuerza y en la diversidad de procedencia de los conocimientos incorporados. Un cuerpo dotado de esta manera, seduce al soñador, fascinado y atraído. En ningún caso puede tratarse aquí de la corporalidad de un enemigo onírico, el cual —aunque teóricamente se pueda distinguir sus sustancias de conocimiento— nunca presenta “su buen lado” en el sueño. Conserva su corporalidad humana, pero no deja ver sus cualidades ni sus debilidades, o toma la apariencia corporal de un humano vivo, engañando con este sutil procedimiento de disimulo y de camuflaje al soñador que no tiene mucha experiencia¹⁵. Así, en la experiencia onírica o inducida, desde el momento en que se recibe bancos, instrumentos, piedras, tabaco, ropa, capas, coronas... se vuelven prolongamientos del cuerpo, indefectiblemente atados a él. Un buen soñador¹⁶ podrá verlos. De hecho, la apariencia soñada permite conocer a un interlocutor onírico y hasta sus intenciones. Entre los miembros del colectivo de humanos vivos soñados se encuentran los *shímano* amigos y enemigos, reconocibles por su cuerpo hermoso y luminoso para los primeros, mientras que los segundos se camuflan bajo otras formas corporales tomando “el cuero” o el vestido de otro humano vivo. Esta facultad de visión no se puede generalizar al conjunto de humanos vivos ni al del cuerpo observado: solo algunos son lo suficientemente clarividentes para ver tan bien y, entre ellos, no todos ven por completo las sustancias incorporadas.

15 El cabello, los dientes y las uñas son las partes duraderas del cuerpo. Por lo tanto, soñar que se las pierde es un presagio de muerte.

16 Los buenos soñadores son personas que adquirieron conocimientos chamánicos, ya sea por el aprendizaje con un maestro o con su compañero sexual, él mismo chamán.

Entre los humanos muertos, a algunos se los ve y se los oye en sueño —los *shimano*—, mientras que a otros no —los *yanga runa* o gente común. Después de su muerte, estos últimos pierden el lenguaje y no aparecen en los sueños, excepto inmediatamente después del fallecimiento: lo que demora su alma en separarse completamente de la de su cónyuge. Solo los buenos soñadores, *shimano* experimentados o camino a serlo, hacen soñar a los demás o son agentes de los sueños de los humanos vivos. Los *shimano* muertos conservan estas facultades de comunicación, así como su cuerpo humano. En el sueño, son todavía agentes, actúan en la experiencia onírica del sujeto soñador y pueden realizar acciones deletéreas o, al contrario, benévolas. En otros términos, su acción sobre la vida de vigilia se mantiene. La visión de los padres y abuelos muertos y de una parte de los ancestros¹⁷ es diferente de la del humano vivo: poseen atributos del mismo tipo y sobre todo se los ofrecen al soñador, pero su saber no se vuelve visible a través de los colores, materias o luces específicas.

Cuando acceden al principio de los tiempos,¹⁸ los záparas observan ancestros, su hábitat y su modo de vida. Salen de esta experiencia onírica con nuevos saberes, gracias a la observación y a veces también gracias a un tabaco que les regalaron. Así, en un sueño, Kiawka vio que los ancestros estaban vestidos con ropa de corteza golpeada. Los hombres llevaban una “pequeña falda” y las mujeres una gran túnica de *llanchama* (kichwa) o *witsake* (zápara).¹⁹ El más viejo quiso

- 17 La palabra “ancestros” se utiliza habitualmente para designar a los ascendientes, reales o no, cuyos nombres se recuerdan y que adquirieron dicha calidad de ancestros a través de los rituales. En el caso zápara, parece que los que se puede nombrar y los sin-nombre y que forman un colectivo, se confunden al ser denominados con el mismo sustantivo, *rukukuna* (plural de *ruku-* para ancestros y ancianos). Sin embargo, se asocia a este término la idea de un conocimiento superior a los humanos contemporáneos. En el caso de Twáru y Kiawka, el padre del padre (Ahēpano) es *ruku* o *apayaya* (abuelo), y el difunto Imatini todavía es llamado *yaya* o padre por sus hijos (término vocativo en los sueños y utilizado en los relatos).
- 18 El principio de los tiempos son los *Callari Uras* (al respecto ver en particular Whitten, 1976 y Reeve, 1988a, 1988b). Para los záparas, hablar de mitos o de tiempos míticos es impropio pues, para ellos, es tiempo histórico que “ocurrió”, hecho de varias “revoluciones”, primero en la era donde todos eran humanos, luego la época en que se volvieron animales, y finalmente el período en el cual algunos de ellos se volvieron de nuevo humanos.
- 19 Antes de vestirse con ropa occidental, los záparas vestían túnicas de *llanchama* (término kichwa que pasó al español y que designa al árbol de donde se extrae el producto terminado). Después de haber cortado la corteza de un ficus, los hombres la lavaban y la golpeaban en el agua con un palo, hasta que la fibra estuviera fina, blanca, flexible. Luego, estas fibras servían ya sea como túnicas (para los hombres), ya sea como pañal. Según Tessmann, se trataba de una vestimenta que se ponía a partir de los 12 a 15 años y durante las fiestas. Hoy en día, los hombres las usan solamente durante las representaciones políticas nacionales o internacionales, o durante encuentros especiales. Hacen valer una “indigeneidad” propia al poner igualmente estas túnicas a sus hijos. Se encontrarán varias ilustraciones: lámina 56, en Tessmann (1990: 177) y Osculati (2000: 288).

transmitir su saber. Tenía un tabaco muy grande y también un bastón de una forma parecida a los contemporáneos, que iba a regalarle.²⁰ Los padres y abuelos chamanes conocidos aparecen con una forma humana. En las experiencias oníricas de Twáru y Kiawka, ellos les dan consejos, les transmiten saberes y poderes y actúan sobre su cuerpo, por ejemplo, efectuando una limpia que tiene como principal propiedad el asegurar la eficiencia del cuerpo y su defensa. Mientras ascendientes o ancestros realicen operaciones de curación o de cooperación que también suponen una relación intercorporal, conservan una corporalidad humana. En cuanto a los ancestros que poseen el conocimiento y la memoria intergeneracionales, ellos ya no tienen cuerpos humanos: su corporalidad es mineral o de esmalte y de marfil, puesto que el diente es, por su composición, el órgano más duro del cuerpo humano o animal. Ya no son más que conocimiento o *yachay*. Son los ancestros de diferentes pueblos, guardianes de la memoria.²¹ En resumen, los ancestros conocidos, con los cuales la relación de filiación es reafirmada de manera regular en virtud de su proximidad temporal, conservan una corporalidad humana, útil además para los intercambios de curaciones. En cambio, los ancestros desconocidos de los tiempos míticos poseen cuerpos mineralizados o resistentes al tiempo. En otros términos, los primeros necesitan una corporalidad todavía fluida y susceptible de interactuar con los humanos vivos, mientras que los segundos, que son puro conocimiento, adquirieron el carácter inmutable de las sustancias minerales.

Cuerpos de piedra

Si bien el cuerpo mineral es a veces el de los ancestros, también contiene otras interioridades. Los *shímano* y los cazadores poseen piedras mágicas que conservan en su *islambu*. En el alto Conambo, las piedras son innumerables en el lecho de los ríos. La erosión del agua sobre el material lítico produce a veces formas poco ordinarias, ya sea por ser particulares y hacer pensar en otras —antropomorfas o faciales, principalmente—, pareciendo ser el trabajo de un escultor, o ya sea porque tienen formas redondas que se distinguen debido a una especie de perfección plena y acabada.

Los záparas identifican las piedras según varios procedimientos. Si encuentran una de forma extraña, sugestiva (que se parece a una cabeza humana, por ejemplo), y que luego se manifiesta como sujeto²² durante una visión onírica o

20 Kiawka rechaza los regalos, respondiendo que ella se encuentra en Perú y que los aceptará en Ecuador. Se trata de una distorsión auditiva en la opinión de los neuropsicólogos del sueño (ver Schwartz *et al.*, 2005). En otro sueño, ella vio a los ancestros desnudos, con el cabello cortado a tazón.

21 Ver capítulo 5.

22 Brown (1985a: 85) describe piedras móviles que toman una forma humana en los sueños.

inducida, comunicándose con el humano, entonces será tratada como un sujeto. Lo más frecuente es que la piedra se manifieste primero en sueño antes de ser encontrada. A través del sueño, en una visión inducida por la toma de una planta alucinógena, “la verdadera naturaleza de las piedras”²³ es revelada. Entonces, en otro sueño aparece su espíritu, una persona de forma humana, que indica el modo operativo de la piedra, cómo tratarla y alimentarla. Se debe ir al día siguiente al lugar donde la persona fue soñada. Allí, el llanto de un niño permite encontrar la piedra que espera a su amo, designado durante la experiencia onírica. Una forma poco común o colores diferentes dejan presagiar sin certeza que se trata de una piedra mágica. En tal caso, la experiencia a la vez personal y privada de los záparas determina en parte su revelación y su uso. Este descubrimiento está sujeto a una condición, que el zápara lleve en él la capacidad de detectar la naturaleza misma del objeto. Para los indígenas, la obtención de piedras mágicas también está ligada a la de un tipo de conocimiento que se adquiere durante las visiones oníricas o inducidas por las plantas. De cierta manera, los záparas que saben soñar disponen de los conocimientos necesarios para comunicarse con el espíritu de la piedra. Al caer la noche, soplar el humo de tabaco sobre este objeto permite soñar lo que es. Los záparas ven la esencia misma de las cosas gracias al tabaco. Les permite conocer la naturaleza de la piedra, saber lo que es verdaderamente.

Para reconocerla e identificarla, para evaluar su agencia, hay que observarla y ponerla a prueba en su capacidad de comunicar. Estas piedras deben ser tratadas como sujetos impregnados de deseos. La tarea principal del *amu* (el amo) es alimentarlas, con tabaco o con su propio soplo. No hacerlo o tratarlas como objetos inanimados podría ser peligroso. Si son controladas o domesticadas por los chamanes, y por lo tanto actúan según los deseos de estos, en un momento de ausencia de control, porque son autónomas, pueden actuar como predadores con los humanos. Luego, el dueño de la piedra siente empatía por ella, a tal punto que esta puede provocar en su *amu* la ira, el hambre, las ganas de chupar sangre, sensaciones que se palian gracias a la alimentación con tabaco.

Las piedras de caza o de pesca *misha* son bezoares. Cuando las mujeres los descubren al preparar el pescado, los entregan inmediatamente a su marido o a un hijo que los guarda en su *islambu*. Las otras piedras se reparten como sigue:

23 Brown (1985b: 374) refiriéndose a *namur* de los jíbaros aguaruna.

Tipos de piedras (nombres en kichwa)	Características
<i>Sumi rumi</i>	Un bezoar encontrado en los pescados. Es también una “piedra de agua”: permite desplazarse en el agua.
<i>Yachak rumi</i>	Piedra que contiene (o es) conocimientos.
<i>Wantuk rumi</i>	Piedra encontrada luego de una toma de estramonio.
<i>Chonta rumi</i>	Piedras que provienen de la laguna del estramonio (<i>wantuk cochá</i>), accesible por el sueño y por la ingesta de la planta.
<i>Urku rumi</i>	Piedra que proviene del interior de las montañas <i>urku</i> , accesible en sueño y por la ingesta de plantas que hacen ver.
<i>Sbunku rumi</i>	Piedra encontrada en el cuerpo de un chamán muerto.
<i>Ayak rumi</i>	Piedra que contiene el espíritu de un chamán muerto.

Tabla 3. Tipología de las piedras de los záparas.

Una piedra puede pertenecer simultáneamente a varias de las categorías indicadas cuando estas se sobreponen: algunas, como la llamada Jotacachi, la *wantuk rumi* del abuelo Ahēpano y luego de su hijo Imatini, ahora incorporada en Kiawka, son descritas de manera más precisa.

Jotacachi era muy redonda, pero tenía un arriba y un abajo. La corona²⁴ estaba arriba y las grietas en el lado. Bajo la corona, y en la parte superior de la piedra, varias líneas horizontales verdes daban la vuelta. Refiriéndose a estas líneas, Kiawka dice que eran “buenas, y ayudaban a la gente, a ver a la gente”. El verde “era vida. Y era adentro como corazoncito, así adentro de la piedra, adentro había como una bolita así, como corazoncito era. Es que era vivo”. Al interior de esta piedra que absorbía “como un torbellino”, se encontraba una araña, me dice Kiawka. El resto de la piedra era rojo: “esa parte es para chupar, cuando la piedra tenía sed. Cuando tiene sed, su dueño también. Por eso chupa a la gente. La piedra enoja, tú enojas también. El rojo era que chupaba sangre”.

24 Por corona hay que comprender habitualmente la parte de arriba del cráneo, sobre la cual soplan los chamanes durante las curas, y que es permeable a los fluidos y a las almas. Más precisamente, la “corona” en español, designa para los záparas la fontanela de los bebés, es decir el espacio en la parte superior de la cabeza que se fortifica progresivamente en el transcurso del crecimiento. Es el lugar por excelencia donde los chamanes introducen con un soplo una fuerza o una defensa.

Para los záparas, el verde es el color del poder y del conocimiento, dos facultades indisociables, mientras que el rojo está asociado al conflicto. Ver en rojo es el anuncio de un enfrentamiento o de hostilidades.²⁵ Además, entre las líneas verdes y el rojo de la piedra, los desacuerdos eran continuos, el verde tenía que detener frecuentemente al rojo que quería tocarlo, “comerlo” y coger su fuerza. Las líneas verdes, me dice Kiawka, son las buenas chontas, y las líneas rojas, las malas chontas.

La piedra descrita se llamaba “chonta”, como la palmera de madera muy dura. Cuando perdió la piedra, Kiawka le preguntó su nombre durante un sueño; tenía dos. Chonta no debía asociarse al árbol, sino a la “laguna” verde del estramonio. Existe una chonta que da frutos y que solo se encuentra en los sueños. Ahí, sobre la laguna, los *sacha supay* y *yaku supay* —espíritus de la selva y del agua— los comen; es decir que la chonta de la laguna alimenta a los espíritus. La piedra tenía otro nombre, Jotacachi. Un nombre que según Kiawka se refiere a un saber completo que contendría: el de *ikaray*, es decir, el soplo mágico, el saber de la montaña (*urku yachay*) y el del río (*yaku yachay*): tres saberes complementarios asociados a poderes. Como los grandes chamanes que reciben de los espíritus un nuevo nombre además del habitual, esta piedra tenía un nombre usual, Chonta, y uno secreto, Jotacachi.

En Quito, Kiawka fue agredida por dos hombres que le arrancaron su bolso. En su interior se encontraba su *islambu*, pequeña bolsa de cuero que contenía la piedra del abuelo. Durante más de diez días, se sintió mal, “vacía”. Excepcionalmente, había puesto en su bolso varios de sus “secretos” o *yachay* —objetos entregados por aliados o encontrados por ella, objetos de poder y agentes—, todos cuerpos con conocimientos, y con qué alimentarlos: fluidos con los cuales se transmiten intenciones, como tabaco y perfume. El *islambu* contenía piedras y algunas otras cosas, como esquirlas de hueso: objetos soñados o preparados por ella y por otros chamanes. A la vez cuerpo, fuerza y saber, intervenían en acontecimientos y también en y sobre cuerpos humanos, a veces de manera voluntaria y autónoma, y en otras ocasiones motivados por los pedidos de Kiawka.

Los ladrones, me contó Kiawka luego de haber soñado la escena, tuvieron miedo ya que, algunos días después de haber intentado utilizar la piedra, la hija de uno de ellos se enfermó y fue hospitalizada. Entonces, con un martillo, sobre un objeto metálico, la rompieron golpeándola en su “corona”. Se quebró, gritó dos veces y “se fue”. “Al romperse salió un *runa*”, una persona.

En el ejemplo de Jotacachi surge la necesidad para este *runa* sin corporalidad de volver a encontrar una. Cabe preguntarse entonces sobre el motivo que alienta a

25 Según Karsten (1935: 428), para los vecinos canelos existe una asociación entre el rojo y la atracción. La pintura facial hecha de achiote actúa como un hechizo para las mujeres (como animales de caza), además de ser defensivo durante un ataque chamánico.

Kiawka a ofrecerle la suya propia. El cuerpo mineral puede contener espíritus de los muertos (*ayak rumi*) o ser un *yachay* animado por un espíritu no humano (como en el caso de los *sumi*, *wantuk*, *chonta* y *urku rumi*). Siempre es un sujeto dotado de comunicación, que teje poco a poco una relación con su dueño y la vuelve indefectible. Sin embargo, cuando Jotacachi se quiebra, el *runa* sin forma corporal (o fisicalidad) ya ni siquiera es una prolongación del cuerpo del *shimano* que lo posee, lo protege y lo alimenta. Existen entonces dos posibilidades, encontrarle un nuevo cuerpo mineral o darle el suyo propio.

En Quito, luego de los martillazos, cuando la persona (*runa*) salió de la piedra, se refugió en un bosque junto a la capital, “ahí donde ahora hay una montaña²⁶”. Entonces, durante una visión inducida por la ayahuasca en Quito, Kiawka lo “tomó”. Él entró a través de su corona, y ella lo incorporó. A pesar de su satisfacción por haberlo encontrado de nuevo, esta modificación afectó considerablemente el modo operativo de Chonta/Jotacachi: el soplo mágico es uno de los primeros modos operativos en el chamanismo amazónico. Permite enviar directamente una intención hacia la persona. Ahora bien, mientras aquel espíritu tenía la piedra como cuerpo, “era como una persona que está al frente, que puede soplar. Por ejemplo, durante una toma de ayahuasca la piedra puede soplarme; ahora ya no”. De hecho, la incorporación impide ciertas relaciones entre los dos sujetos, en particular la relación de curación.

La historia del objeto relatada por Kiawka de una manera asociada a la descripción física y visual, sugiere varias reflexiones. Primeramente, como la piedra en cuestión, los chamanes záparas tienen varios nombres. Además del término vocativo habitual, familiar y usual, poseen otro, dado por los espíritus, que llevan solo en los sueños y en visiones inducidas. La piedra es el cuerpo de un sujeto ambivalente, cuyos dos caracteres son complementarios, como lo son los colores verde y rojo, y opuestos, como los deseos de Chonta y los de Jotacachi. Para los záparas, el rojo de Jotacachi que domina la piedra, evoca la sangre, el conflicto y la guerra. Con respecto a otra piedra recibida en sueño e incorporada, Kiawka dice además: “En mi sueño, tenía mi piedra bien rojo, rojo, rojo, rojo, mi piedra era pura sangre”. En cuanto al verde de Chonta, es el color del saber dado por los vegetales, un verde luminoso, asociado al estramonio, la planta que enseña por excelencia. Por otra parte, la piedra circula desde varias generaciones en línea agnaticia. No obstante, mientras que el abuelo Ahëpano la había transmitido a su hijo de manera directa (“de mano a mano”), permaneció en el grupo de filiación porque Kiawka la soñó. La existencia de piedras que se transmiten por línea agnaticia está comprobada entre los vecinos achuaras.²⁷

26 La montaña (*urku*) es considerada como un lugar de saber. Los chamanes entran ahí y acceden a otros mundos que enseñan otros saberes.

27 Ver en particular Descola (1986: 324) con respecto a las piedras de caza *namur*.

Entre los záparas, una piedra de caza puede ser prestada a un hermano. Una mujer que sueña con este tipo de piedra y encuentra el bezoar de un pescado —propicio para la caza, según un principio de inversión comprobado también en otras sociedades de las tierras bajas—, la entrega a su marido o a uno de sus hijos. La transmisión de las piedras mágicas *yachak rumi* es de otro tipo. Abandonadas a la muerte del chamán, se dejan ver en sueño a la persona que ellas escogen para que se convierta en su *amu*, su dueño. Los záparas consideran que cuando un chamán muere, durante algunos días su alma erra cerca del cuerpo y puede ser captada por otro chamán, puesto que el alma del muerto busca entonces un cuerpo que sea susceptible de mantenerlo animado. Así mismo, sus objetos cargados de afectos tienen la necesidad de ser tratados como sujetos para conservar su agencia. Abandonados a la muerte del chamán, se manifiestan en sueño a las personas vivas susceptibles de volverse su dueño (*amu*).

Las peregrinaciones de un espíritu en busca de cuerpo

La historia de la piedra es también la de su cuerpo. Marcada por los golpes, resulta ligeramente agrietada. Sus grietas son las huellas de un combate ganado, mientras que los dos colores, el rojo y el verde —dos colores que se complementan—, hacen pensar en los dos nombres y en los dos poderes de la piedra, centro de saberes conectados, complementarios y antagonistas. Es tanto contenido como contenedor, y los dos aspectos se interpelan y se interpenetran a causa de la historia y la ontología de la piedra. El cuerpo del chamán tiene las mismas propiedades. Reúne en él saberes diversos, tanto benévolos como malévolos, de varias proveniencias (obtenidos de las plantas, de los ancestros o de los espíritus por los sueños), de sustancias diferentes e incorporadas (piedras incorporadas en sueño o en visiones inducidas, saberes de colores a veces luminosos, o brillantes, ropa que forma parte del cuerpo y que fue recibida igualmente durante visiones).

Rota por ladrones de la ciudad, la piedra se transformó en espíritu puro, “alma sin cuerpo”, durante varias semanas, hasta encontrar uno, el humano vivo de su último *amu*, Kiawka. Algunos meses antes, durante otra toma de ayahuasca, Kiawka había incorporado a su propio abuelo Ahẽpano, antiguo dueño de la piedra. También es un ancestro, el padre de su padre, impulsado por deseos e intenciones teñidos de rojo, es decir ofensivos. Vive en todo el cuerpo de su descendiente. El cuerpo del abuelo llena de manera uniforme todo el cuerpo de su nieta, como si fuera un contenedor hecho a su medida. A través del cuerpo de Kiawka, el espíritu del cuerpo agrietado integra también el cuerpo de su primer dueño, Ahẽpano, tal vez el dueño más notable que haya tenido Chonta/Jotachachi.²⁸

28 No sé si la piedra perteneció a otras personas antes de Ahẽpano.

Desde ese momento, las relaciones entre los dos sujetos (mineral/humano) cambian de forma. De intercorporales pasan a ser intracorporales. De dos cuerpos distintos, mutuamente observables y palpables, incluso prensiles, el uno se vuelve el contenedor del otro. Mientras que en su forma mineral el espíritu parece casi inatacable,²⁹ al ocupar el cuerpo de Kiawka se vuelve vulnerable. Cuando el espíritu tenía un cuerpo de piedra, con Kiawka, estaban de frente, podían tocarse, verse de manera inmediata. En una curación, trabajaban en simbiosis, bajo la responsabilidad de Kiawka. A veces, durante la toma de ayahuasca, ella tomaba la piedra en la mano y la ponía cerca de la cara o del cráneo para que el espíritu soplara y la ayudara a controlar la visión. Ahora bien, desde que Kiawka la lleva en ella, este tipo de entreayuda, de relaciones y de curaciones intersubjetivas ya no son posibles. Kiawka ya no sopla humo de tabaco sobre la piedra para alimentarla. Su propia ingesta de tabaco la nutre. Sin embargo, puede teóricamente ser víctima de las reacciones de la piedra colérica, celosa y ofensiva. Parece entonces que la substancia del cuerpo —según sea mineral, impermeable, dura, o de carne, porosa y blanda— y sobre todo la posibilidad de poner a los cuerpos de los sujetos en perspectiva —es decir de asignarles una posición en el espacio, en relación al observador—, participan en la definición del tipo de relación entre ambos sujetos (la piedra y el chamán). Después de que Kiawka soñara con la piedra y desarrollara sus relaciones intercorporales, al incorporar en ella el espíritu luego de haberse roto el cuerpo, la relación se volvió intracorporal. Por consiguiente, lo que le suceda al cuerpo humano de Kiawka puede alterar el espíritu que lo habita, y más generalmente al conjunto de los cuerpos con conocimiento que contiene.

La piedra como cuerpo

Un animal, una planta, un ente, puede ser percibido como una persona o un sujeto a condición de que esté dotado de una interioridad parecida a la de los humanos. Este enunciado perspectivista no puede ser aplicado a los minerales tratados como sujetos. Aunque algunas piedras sean sujetos con los cuales los humanos se comunican, el tema del punto de vista del cuerpo a través del cual uno se expresa —tema fundamental en la teoría perspectivista— no se plantea. Si bien es cierto que ciertos záparas cambian de cuerpo por un cuerpo y un punto de vista de animal, ninguno de ellos toma el “punto de vista de la piedra”.³⁰ La piedra, especie de cuerpo lleno, no tiene orificio y, *a fortiori*, no tiene órgano visual. Sin embargo, el espíritu de Chonta/Jotacachi escogió, después de haberse establecido en un cuerpo mineral, vivir en un cuerpo humano. El de Kiawka es el de una mujer viva, ocupado ya por varios saberes incorporados y coloridos y, al menos, por un cuerpo humano: el del abuelo difunto. Por otra parte, las piedras mágicas no son “todas

29 Sin embargo, entre piedras animadas, pueden combatir, ganar o perder.

30 Según Chaumeil (1983: 127), los chamanes yaguas pueden transportarse y refugiarse en pequeñas piedras cuyo tamaño crece gracias al humo de tabaco.

las piedras”. Contrariamente a las plantas y a los animales, no son consideradas como una especie que comparta los mismos atributos fisiológicos y morfológicos y que puedan reproducirse entre congéneres.³¹ Las que se manifiestan en sueño, son reconocidas enseguida como sujetos con los cuales se interactúa. Comparten los atributos de la interioridad de los humanos: reflexividad, intencionalidad, sensaciones, capacidad de comunicar durante sueños o visiones inducidas, con los demás sujetos, como humanos, plantas y otras piedras igualmente dotadas de tal interioridad. No se excluye que las piedras puedan comunicarse con los animales. Esto parece ontológicamente posible, a pesar de la ausencia de datos que lo confirmen.

La biografía de la piedra muestra que uno de sus deseos como sujeto es permanecer con forma corporal. Cuando se rompe, se refugia en una montaña poblada de árboles desde donde busca otro cuerpo y escoge al final integrar el de su último *amu*. La corporeidad introduce una discontinuidad en la relación, condición para ser tanto agente como paciente. Sin cuerpo, ¿cómo tocar al otro sujeto, tanto en sentido propio como figurado?

Disociar a los humanos de los no humanos

Aunque adopten una forma humana, los no humanos conservan las huellas de su verdadera esencia. En los sueños, la forma corporal de los dueños de los vegetales o de los animales es alternadamente la de la especie a la cual pertenecen y la forma humana tomada como condición para la comunicación. Como la langosta, que se vuelve un alma auxiliar, la materialidad de estos entes es siempre seductora. Son descritos como hermosos, grandes, con cabello largo, cualquiera que sea el género de los cónyuges espirituales. Los encuentros, cuando son buenos, dan lugar a una relación de una nueva naturaleza que puede desembocar en la constitución de una familia espiritual. Sin embargo, la procreación en el sueño es excepcional.

En los días posteriores a la recepción de un “secreto”, espíritu auxiliar proporcionado por un chamán, este es soñado. Primero pone a prueba al sujeto soñador, luego se presenta y hasta indica a su dueño su modo operativo. Su corporalidad no aparece ni indefinida ni precisa: es su silueta fina y sombría que se observa desde un lado del campo visual onírico. A veces se descubre la naturaleza de esta persona: un chamán del Napo había entregado a Kiawka unas esquirolas de hueso empacadas y presentadas como las de un esqueleto humano de mujer indígena, pero mi

31 En Iquitos, un chamán urbano “mineralista” comparte esta concepción: posee una cantidad importante de piedras *encantos* a través de las cuales cura a los pacientes. Los *encantos* tienen entre ellos relaciones de afinidad y de parentesco ritual (compadrazgo) y forman una sociedad organizada, donde cada uno tiene su función y está vinculado con los demás (ver Bilhaut, 2002).

interlocutora comprendió por la experiencia onírica y la discusión mantenida con el *runa* sobre el secreto, que se trataba de un hombre mestizo. Como todo cuerpo, después hay que alimentarlo con el soplo del humo de tabaco dirigido hacia el pequeño paquete. Después, el *yachay* debe integrar poco a poco el cuerpo de su dueño. La relación de atención mutua hace pensar en los procesos de domesticación hasta poseer las características de los lazos filiales.

Para los záparas, los conocimientos se encuentran en el cuerpo. Todo aprendizaje requiere de un ayuno alimenticio y el saber se incorpora por la toma de tabaco, de ayahuasca o en sueño. Está situado en partes del cuerpo determinadas. Los chamanes pueden entregar “secretos” o conocimientos que son a menudo espíritus que se deben amansar hasta que se incorporen al cuerpo (*aichayanguna*: “se vuelven carne”). La relación entre el espíritu y el sujeto se vuelve entonces paternalista, pues este último se vuelve “como su padre”, o “*yayanchin*” (“se hace [el] padre”). Ocurre lo mismo en el caso de las piedras de caza *misha* y de las piedras mágicas en general. Aunque son conservadas en el *islambu*, la relación es igual, puesto que el *islambu* es percibido como el prolongamiento del cuerpo, un aspecto externo de este. Además, su fabricación se realiza durante un ayuno y después de una toma de plantas cuando está destinado a un chamán. Mejor dicho, es un contenedor: como la piel del cuerpo de los humanos, la fibra de chambira trabajada según la técnica de la red está impregnada de defensas o trampas para quienes tratarían de acercarse. Por ejemplo, el intruso se encontraría confrontado a las hormigas *yuturi* o *wiyu*, las cuales al morder al imprudente le inyectarían su veneno y lo matarían. El espíritu de una anaconda también puede cuidar el *islambu*. Las formas indicadas que tiene el *shimano* para proteger su pequeño bolso, también son puestas en práctica para su hamaca y su asiento.

Experiencias visuales diurnas pueden dar lugar a un encuentro onírico. Durante un desplazamiento a pie, Kiawka vio a mi lado a una “persona”³² (*shuk runa*) invisible a mis ojos. Se trataba de una *sacha runa* (un ser de la selva) que me seguía y me miraba. Con el fin de ir a Pitacocha, habíamos tomado el bus hasta el poblado de Arajuno, desde donde llegaríamos a nuestro destino caminando unas ocho horas. En Arajuno, donde habíamos pasado la noche para empezar a caminar en la madrugada, todas las personas que nos preguntaron sobre nuestro viaje nos advirtieron que un jaguar *yanapuma*³³ estaba atacando desde hace algún tiempo a los viajeros. Además, éramos dos mujeres que no conocíamos el camino (una de las cuales es eternamente novata en la selva). Si nos equivocábamos de ruta, el jaguar podía atacarnos. Al amanecer, Kiawka me dijo que estaba preocupada, pero decidimos continuar de todas maneras. En ciertas partes, el camino parecía

32 Cuando me habló de esto en español, me dijo “una persona”, insistiendo sobre el hecho de que lo que vio sí era “una persona”.

33 Para los záparas como para los kichwas, los *yanapuma* son las reencarnaciones de los chamanes muertos.

un “bulevar”, por lo transitado; cuando penetramos más profundamente en la selva, ella me hizo parar y manifestó de nuevo su inquietud por el jaguar. En el contexto de atención acrecentada por la presencia del predador del cual todos nos habían advertido, Kiawka vio a este *sacha runa*. Nos habíamos detenido a preparar un poco de chicha cerca de un pequeño río, lugar conductor de las relaciones con los no humanos, cuando lo vio. Para no alarmarme, no me dijo nada. Más tarde, cuando nos habíamos puesto en marcha, viendo que yo me había alejado, ella se acercó rápidamente a mí. Me dijo que ya no hiciera esas cosas ese día, y me indicó que pusiera mi mano sobre mi cabeza. Había visto en varias ocasiones a una persona que me seguía, y añadió: “¿No lo viste, para que te hayas alejado así?”. En la noche, antes de ir a dormir, Kiawka fumó un tabaco regalado por nuestra anfitriona Ángela. A la mañana siguiente, me contó lo que había pasado. Había visto a esa persona (*runa*) por primera vez cuando preparábamos la chicha. Se escondía atrás de un árbol, sacando la cabeza; luego, cuando se dio la vuelta para mirarme y verlo a él también, lo observó seguirme, “con sus ojos” ella veía (*ñuka kikin ñawiwán*: “con mis propios ojos”). Le extrañó mi incapacidad para percibirlo, ya que él me miraba. Debería entonces haberlo notado, en virtud de la dialéctica de la visión según la cual, para distinguir el cuerpo de un espíritu, tienen que vernos ellos. Así, los espíritus supremamente observables en visiones alucinatorias pueden a veces dejarse ver en el mundo de vigilia, revelándose al mismo tiempo como no humanos.³⁴ Kiawka había comprendido que aquel *sacha runa* de cabello rubio y de ojos claros quería llevarme porque yo era blanca como ellos. Por la noche, ella soñó con el que nos seguía para explicarle que yo no era de su mundo, sino que venía de muy lejos, razón por la cual tenía mi particular apariencia. Le pidió entonces que ya no nos siguiera. Él le respondió que nos esperaría en el río y que nos acompañaría durante nuestro regreso.

En el ejemplo narrado, la visión onírica del *sacha runa* se da después de un primer encuentro. Permite una comunicación verbal que no existía inicialmente y también posibilita asegurarse de la naturaleza de la persona vista. Este sueño confirma la visión inmediata de Kiawka, lo cual muestra que algunas personas preparadas para tener una buena visión saben distinguir con la vista ordinaria entre los humanos y los no humanos. Dicha clarividencia responde a la dialéctica de la visión y también es una facultad que poseen los tomadores de estramonio. Cuando avanzan por la selva, a veces algunos záparas escuchan ruidos producidos por los no humanos. No se trata de un lenguaje articulado, sino de desplazamientos, de cantos o de gemidos. Al borde de un río, Kiawka tiene la facultad de escuchar a los que se dirigen a ella. Se trata de una escucha que no induce una comunicación dialógica entre los dos términos, que tendrá lugar probablemente en la experiencia onírica. No basta

34 Los jóvenes yanomamis, cuando son mirados por los espíritus, tienen sueños extraños considerados como un signo de elección. Estos sueños son posibles debido a la atención que ya les están prestando los espíritus. En otros términos, si los espíritus no los miran, no conocerán estos sueños, en los cuales podrán ver los espíritus (Albert, 2003: 60).

entonces con oír o ver a los no humanos para entablar una comunicación con ellos, sino que se necesita que el sujeto soñador los localice como interlocutores oníricos.

A veces, durante la experiencia onírica, al igual que los humanos, los no humanos toman la forma corporal de un humano allegado. Así, cuando Kiawka se fue por primera vez a Andoas Viejo³⁵ en el río Pastaza en Perú, me contó su sueño. El dueño del río (*yaku amu*) se había manifestado primero con los rasgos de Ishtiwara, la madre de mi interlocutora. Cuando ella comprendió quién era, él tomó la apariencia de un hombre. Quería que Kiawka fuera su mujer, lo que ella rechazó. Como él insistía, ella acabó diciendo que era “hueso de [su] abuelo” y luego ella se transformó en hombre. El relato, manifestado con inquietud por Kiawka, que iba por primera vez a esta zona, resulta particularmente interesante dado que muestra cómo los sujetos soñadores (en cuanto a interlocutores oníricos, que también son) toman otra forma corporal y humana para engañar a los demás en el sueño. En el ejemplo, el dueño del río y Kiawka modifican su apariencia corporal. El primero comienza por engañar a la segunda y luego toma otra forma humana, mientras que Kiawka se deja ver bajo su verdadera corporeidad y, al sentirse en peligro, cambia de género (y engaña a su interlocutor). La capacidad de cambiar de forma corporal —humana o no— es una propiedad compartida por el conjunto del colectivo de los soñadores. El cambio tiene un costo y solo puede ser realizado en función de las almas auxiliares poseídas en el caso de un cambio a favor de un cuerpo de no humano o de humano muerto. En su narración, Kiawka, como “hueso de [su] abuelo”, toma la forma del abuelo para cambiar de género. Cuando ella se transforma en animal, toma el cuerpo de la anaconda, otro de sus auxiliares. Sin embargo, los interlocutores oníricos que asumen la forma de un allegado para engañar al sujeto soñador no captan por ello la corporeidad de un humano que dormita: solo toman la apariencia que “colocan” sobre su propio cuerpo como un vestido. Estas copias corporales son las de malos soñadores o por lo menos de *yanga runa*, gente común.

Algunos espíritus solo son observados en visiones inducidas u oníricas. Es el caso de Tsamaru, descrito a veces en su forma humana, y otras veces como una lanza muy decorada y con plumas, que corta las malas almas. Raros son los *shímano* que “poseen” tal espíritu auxiliar. Como Tsamaru no existe fuera de la sociedad zápara, es emblemático del chamanismo de este pueblo. Los otros espíritus auxiliares poseídos por los *shímano* son piedras, dardos, arañas, animales predadores y hojas podridas.

En resumen, una de las cosas que enseña la experiencia onírica es la distinción entre los humanos y los no humanos. Mirando cuáles son las formas corporales animadas de almas o cuáles son personas, los záparas descubren la verdadera naturaleza de sus

35 La instalación de la compañía petrolera Oxy en la zona contribuyó a la construcción de una pequeña ciudad, Andoas Nuevo, lo cual hizo que el pueblo de Andoas, antigua misión, pasara a llamarse Andoas Viejo.

interlocutores y proceden a categorizar a unos y a otros. Del mismo modo que con la langosta o el caracol, cuyos atributos humanos de reflexividad, de intencionalidad y la aptitud a la comunicación sorprendieron, los záparas todavía siguen calificando algunos entes. Su entorno social se encuentra habitado por humanos vivos, pero también por el conjunto de las personas, humanas o no, que poseen atributos. Para ellos, los animales que son designados como personas corresponden a los que se comunican entre ellos, tales como los perros, los tucanes o los grandes papagayos. *Allkukuna* *kuintankuna*, *runashina*: los perros conversan, como personas. Así como los perros, los *sacha allku*, literalmente los “perros de la selva”, son personas. Los *sacha allku* son considerados como los perros de los *pasuka supay* (los espíritus *pasuka*). En cuanto a los tucanes, poseen una sociabilidad comparable a la de los humanos en varios aspectos.³⁶

La existencia de la persona está asociada al uso de la primera persona, el “yo”, y por ende a la reflexividad. Sin embargo, la verdadera comunicación entre los humanos y los no humanos pasa por un lugar favorable, que es el espacio onírico, y por la corporalidad. Al respecto, el enfoque comparativo entre los záparas humanos y los objetos que manipulan es particularmente importante. En efecto, el estudio de las piedras mágicas *yachay rumi* o *chonta rumi*, piedras de conocimiento —sujetos con los cuales los chamanes záparas interactúan—, muestra que cualquier persona, humana o no, necesita un cuerpo, condición para la relación entre dos términos.

El conocimiento sobre la constitución de la persona no está repartido igualmente entre todos los záparas: los puntos de vista divergen entre los *shímano* y los *yanga runa*. Los primeros describen varias almas o espíritus auxiliares a los cuales los chamanes se encuentran atados. Para ellos, la persona está hecha a la vez de dos almas iniciales fabricadas por los genitores y entregadas al nacer, y del conjunto de los conocimientos corpóreos de varios orígenes y de almas auxiliares. Los *yanga runa* hablan de dos almas originales y también del destino diferente del alma principal según uno sea chamán o no. Gente común, influenciada por las religiones cristianas, piensa que al morir, el alma principal se quemará después de haber sido juzgada por pecados cuyos orígenes son muy difíciles de comprender, según ellos. Además, una anciana piensa que los záparas tienen tres almas. Después de la muerte, una será quemada para lavar los pecados, la segunda irá al cielo, y la última —“la más fuerte”— permanecerá en la tierra, renaciendo de sus cenizas. Todos hablan del feliz destino de las almas de los chamanes que se reúnen en la montaña Supay Urku, donde se bañan dos veces al día en la laguna verde del estramonio y vigilan a los jaguares para que no vayan a devorar a los humanos vivos. La visión de los buenos soñadores es cercana a esta: distinguen en cada humano dos almas iniciales a las cuales se añaden las auxiliares.

36 Así, cuando un cazador muere, hacen una fiesta, se reúnen y beben juntos (“*stkwankakuna tandanakunan, chasna upinan manchanan*”).

Cada uno, en función de las almas auxiliares que posee, ve el mundo de manera diferente. En función de ellas, también un chamán puede tener varias visiones diferentes del mundo, las cuales son percibidas como antitéticas, pero ofrecen una percepción sintética de puntos de vista particulares. Así, una persona que posee el caracol como alma auxiliar y que lo solicita para una acción, ve entonces el mundo como un espacio plano y finito. Frente a él y hacia él llega una multitud innumerable de caracoles con enormes bocas abiertas, llamando “espinas” que caen “como lanzas” sobre el mundo. Ahora bien, desde donde se encuentra el chamán, su visión parece “total”, tiene la sensación de ver “todo” el mundo frente a él. El chamán que posee al dueño de los monos-araña³⁷ (*Ateles paniscus*), puede mirarlo saltar sobre el mundo plano y redondo al que da la vuelta en tres saltos, siempre precedidos por su mano: “mientras que él salta aquí, su mano está allá”. El chamán ve el mundo pequeño, y varias visiones del mundo pueden cohabitar, tales como las dos descritas anteriormente. El mundo está construido conjuntamente por la acción de las almas auxiliares de los no humanos y la propia percepción del chamán. Algunas personas comunes que poseen almas auxiliares pueden tener otras visiones igualmente válidas y aceptables ya que cada persona está conectada a una clase de espíritus o de almas, y cada uno de ellos marca su presencia de manera diferente en el mundo.

Para los záparas, no hay interés en poseer un espíritu solitario o aislado. Hay que contar con un amo (*amu*), o que él mismo lo sea, ya que solo, el espíritu auxiliar es poco ofensivo. Es la jerarquía y la colectividad de espíritus la que les da su fuerza individualmente y beneficia a los humanos vinculados con ellos. La persona zápara, tal como es observada por los buenos soñadores y los *shímano*, es de geometría variable. Como las corporalidades son fluidas y cada uno es susceptible de estar vinculado a espíritus auxiliares, la constitución de su persona es también variable. La posesión de dos almas (*kikin alma* y *ayak alma*) y la introducción del saber-soñar en el cuerpo de los záparas, son las constantes de su corporalidad humana.

Referencias citadas

- Albert, Bruce. (2003). “Yanomami”. *L'esprit de la forêt*. Arles/París: Actes Sud/ Fondation Cartier pour l'art contemporain.
- Bilhaut, Anne-Gaël. (2002). “La connaissance dans le corps. L'usage du minéral chez un guérisseur d'Iquitos (Amazonie Péruvienne)”. En *Idées à bouturer. Ethno-écologie amazonienne*, Ph. Erikson y M. Lenaerts (comps.): 259-270. Nanterre: Labethno.

37 Recalquemos que el mono-araña o *maquisapa* o *chuba* (kichwa) vive principalmente en la canopea y desciende muy poco al suelo.

- Brown, Michael. (1985a). *Tsewa's gift. Magic and meaning in an Amazonian society*. Washington: Smithsonian Institution Press.
- Brown, Michael. (1985b). "Individual experience. Dreams and the identification of magical stones in an Amazonian society". En *Directions in cognitive anthropology*, J. W. D. Dougherty (comp.): 373-387. Urbana: University of Illinois Press.
- Chapuis, Jean. (1998). *La personne wayana entre sang et ciel*. Disertación doctoral, Universidad de Aix-Marseille.
- Chaumeil, Jean-Pierre. (1983). *Voir, savoir, pouvoir, le chamanisme chez les Yagua du Nord-Est Péruvien*. París: Éditions de l'EHESS.
- Descola, Philippe. (1986). *La nature domestique. Symbolique et praxis dans l'écologie des Achuar*. París: Éditions de la MSH.
- Erikson, Philippe. (1996). *La griffe des aïeux. Marquage du corps et démarquage ethnique chez les Matis d'Amazonie*. París: Éditions Peeters.
- Fausto, Carlos. (2002). "The bones affair: indigenous knowledge practices in contact situations seen from an Amazonian case". En *The Journal of the Royal Anthropological Institute*. 4(8): 669-690.
- Goulard, Jean Pierre. (1998). *Les genres du corps. Conceptions de la personne chez les Ticuna de la haute Amazonie*. Disertación doctoral, EHESS, París.
- Karadimas, Dimitri. (2005). *La raison du corps. Idéologie du corps et représentations de l'environnement chez les Miraña d'Amazonie colombienne*. París, Dudley (Mass.): Peeters/Selaf.
- Karsten, Rafael. (1935). *The bead-hunters of Western Amazonas: the life and culture of the Jibaro indians of Eastern Ecuador and Peru*. Helsingfors: Societas Scientiarum Fennica.
- Kohn, Eduardo. (2002). *Natural Engagements and Ecological Aesthetics Among the Avila Runa of Amazonian Ecuador*. Disertación doctoral, Universidad de Wisconsin-Madison.
- Osculati, Gaetano. (2000[1854]). *Exploraciones de las regiones ecuatoriales a través del Napo y de los ríos de las Amazonas. Fragmento de un viaje por las dos Américas en los años 1846-1848*. Quito: Abya-Yala.
- Reeve, Mary-Elizabeth. (1988a). *Los Quichua del Curaray. El proceso de formación de la identidad*. Quito: Abya-Yala; Banco Central del Ecuador.
- Reeve, Mary-Elizabeth. (1988b). "Cauchu Uras: Lowland Quichua Histories of the Amazon Rubber Boom". En *Rethinking History and Myth: Indigenous South American Perspectives on the Past*, J. D. Hill (comp.): 21-34. Urbana and Chicago: University of Illinois Press.
- Riviale, Pascal. (2003). Charles Wiener o el disfraz de una misión lucida. *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*. 3(32): 539-547.
- Schwartz, Sophie. (2005). *Matière à rêver. Exploration statistique et neuropsychologique des phénomènes oniriques au travers des textes et des images de rêves*. Disertación doctoral, Universidad de Lausanne.
- Taylor, Anne-Christine. (1993a). "Des fantômes stupéfiants. Langage et croyance dans la pensée achuar". En *L'Homme*. (126-128): 429-447.



- Taylor, Anne-Christine. (1993b). "Remembering to forget. Identity, mourning and memory among the Jivaro". En *Man*. (28): 653-678.
- Taylor, Anne-Christine. (1996). "The soul's body and its states. An Amazonian perspective on the nature of being human". En *Journal of the Royal Anthropological Institute*. (2): 201-215.
- Taylor, Anne-Christine. (1997). "Une courte histoire de l'oubli. Perspectives jivaro sur la mémoire des morts et la destinée des vivants". En *Ateliers*. (17): 73-82.
- Taylor, Anne-Christine. (1998). "Corps immortels, devoir d'oubli: formes humaines et trajectoires de vie chez les Achuar". En *La Production du corps. Approches anthropologiques et historiques*, M. Godelier y M. Panoff (comps.): 317-338. Amsterdam: Éditions des Archives Contemporaines.
- Tessmann, Günter. (1990[1930]). *Los indígenas del Perú nororiental, investigaciones fundamentales para un estudio sistemático de la cultura*. Quito: Abya-Yala.
- Viatori, Maximilian. (2005). *The language of 'authenticity': shifting constructions of zapara identity, the politics of indigenous representation, and the state in amazonian Ecuador*. Disertación doctoral, Universidad de California, Davis.
- Viatori, Maximilian. (2007). "Zápara leaders and identity construction in Ecuador: the complexities of indigenous self-representation". En *Journal of latin american and caribbean anthropology*. 1(12): 104-133.
- Viveiros de Castro, Eduardo. (1996). "Os pronomes cosmologicos e o perspectivismo amerindio" En. *Mana*. 2(2): 115-144.
- Viveiros de Castro, Eduardo. (1998). "Cosmological deixis and Amerindian perspectivism". En *Journal of the Royal Anthropological Institute*. 4, 3 (NS): 469-488.
- Whitten, Norman E. Jr. (1976). *Sacha Runa, Ethnicity and Adaptation of Ecuadorian Jungle Quichua*. Urbana/Chicago/London: University of Illinois Press.
- Wiener, Charles. (1883). "Amazone et cordillères, 1879-1882". En *Le Tour du monde*. París.