

# FUERZA DE RECUERDO, HEDOR DE OLVIDO: HEMATOLOGÍA AMAZÓNICA, VENGANZA Y GÉNERO\*

Luisa Elvira Belaunde

Este artículo coloca los cimientos de una hematología amazónica comparativa con la finalidad de comprender el significado del flujo de la sangre y del sangrado en relación al género, el conocimiento y la cosmología. Sostiene que el flujo de la sangre transporta espíritus, recuerdos y fuerzas a todas las partes del cuerpo, uniendo y al mismo tiempo diferenciando a los hombres y las mujeres. El derrame de la sangre pone en marcha a la fertilidad pero también a procesos de transformación cosmológica incontrolada, que deben ser manejados por medio de rituales de dieta y reclusión para evitar que conduzcan a la pérdida de la memoria humana, a la enfermedad y la muerte. Sangrar es una posición femenina, derivada de la venganza primordial de Luna, que sin embargo ambos géneros pueden ocupar, y que establece el tránsito entre diferentes espacio-tiempos cosmológicos, gentes, plantas, animales y espíritus.

This paper lays the grounds for an Amazonian haematology aiming to unlock the significance of blood flow and bleeding with relation to gender, knowledge, and cosmology. It sustains that blood transports spirits, memories and strength to all body parts, both uniting and differentiating men and women. Bleeding sets in motion fertility, but also processes of uncontrolled cosmological transformation, which must be managed by the means of ritual diet and confinement lest they conduce to loss of human memory, illness and death. Bleeding is a feminine position, derived from the primordial vengeance of Moon, although it can be occupied by both genders, and establishes a transit between different cosmological time-spaces, peoples, plants, animals, and spirits.

---

\* *Publicación original : The Strength of Thoughts, the Stench of Blood: Amazonian Haematology, Vengeance and Gender. Tipiti (Volomen especial en homenaje a Joanna Overing).*

En 1986<sup>1</sup> Joanna Overing advirtió que si queríamos evitar que el estudio de las prácticas menstruales amazónicas cayese en un impasse de tipo “o bien pierdes o bien pierdes” (un *catch 22*), sentenciando a las mujeres a la banca de los perdedores en el juego del prestigio contra los hombres, era necesario apartarnos de las teorías del patriarcado y tomar inspiración directa de la fuente de los conceptos amerindios sobre personas autónomas y pensamientos hechos cuerpos. Su estudio sobre los collares piaroa de “cuentas de conocimiento de la menstruación”, traídos de las celestiales cajas de cristal de los dioses, y usados por las mujeres sobre y “dentro” de sus cuerpos, se convirtió en un clásico de la literatura amazónica, marcando un hito en el estudio de las teorías indígenas de la corporalidad y el pensamiento. La autora sostiene que la belleza, las habilidades, la fertilidad, los productos y los hijos, de los hombres y las mujeres, son pensamientos: son el producto de las capacidades de conocimiento de los dioses cuidadosamente incorporadas por las personas de ambos géneros, y puestas en acción autónomamente en sus trabajos.

*“Para los piaroa toda capacidad cultural es magia, incluyendo la menstruación, que es considerada junto con la cacería, la pesca y la brujería como un conocimiento transcendental adquirido por medio de maripa teau, o lecciones de magia” (Overing 1986:147).*

*“Según la clasificación piaroa, toda creación para la cual una persona es responsable, es llamada ‘a kwa’, o ‘pensamiento’, de esta persona. Por lo tanto, los productos del trabajo de una persona, los hijos de una persona, y una transformación de brujería, tal como la transformación del mago en un jaguar o en una anaconda, todas esas cosas se llaman ‘pensamientos’ de una persona (Overing 1986:148. Traducción propia).*

Veinte años más tarde, nuevas etnografías nos permiten armar una imagen comparativa más completa sobre qué es la sangre para los pueblos amazónicos, y explorar por qué el manejo del flujo de la sangre es tan importante para las personas de ambos géneros. En este artículo, coloco los cimientos de una hematología amazónica con el propósito de comprender el significado de la sangre con relación al género, el conocimiento y la cosmología. Enfoco las siguientes cuestiones: la distinción por género de la sangre y la encarnación en la sangre de los espíritus, el pensamiento y la fuerza de las personas; las técnicas de manejo del flujo de la sangre por medio de prácticas de dieta y reclusión para ambos géneros; y los procesos de “cambio de piel” puestos en movimiento por personas de ambos géneros por medio del sangrado y del hedor de la sangre derramada.

A pesar de las inspiradoras sugerencias de Overing, el estudio de la menstruación no logró entrar a la arena principal de los debates teóricos sobre la Amazonía. Por cierto, lo mismo puede decirse de los estudios de género, un concepto analítico poco popular entre los amazonistas (Descola 2001). Espero que los

---

<sup>1</sup> Me refiero al artículo de la autora “Men Control Women? The Catch-22 in Gender Analysis.”

argumentos reunidos en este artículo ayuden a revertir esta situación y a dirigir los estudios de género hacia su interacción con la cosmología y chamanismo. La mayoría de las etnografías recientes sobre el chamanismo y la cosmología perspectivista amazónica subrayan la multiplicidad transformacional del cuerpo concebido como una “piel” o una “ropa” (Viveiros de Castro 1996) que puede ser cambiada por otra en estados especiales, como los sueños, el trance chamánico, o bajo la influencia de sonidos u olores, perfumados o apestosos. Por otro lado, varias etnografías, recientes y no tan recientes, también contienen estudios sobre las concepciones indígenas de las sustancias del cuerpo, y en particular, de la sangre con respecto a la constitución de la persona (C. Hugh-Jones 1979; Albert 1985; Brown 1985; Crocker 1985; Lima 1995; Reichel-Dolmatoff 1997; Karadimas 1997; Goulard 1998, Surrallés 1999; Guzmán 1997; Conklin 2001a; Gonçalves 2001; Belaunde 2001; Rodgers 2002; Garnelo 2003; Colpron 2004). Es necesario articular estas nociones amazónicas sobre la sangre a las teorías perspectivistas sobre el cuerpo como “piel” cambiable, para poder posicionar las concepciones amazónicas sobre el género dentro de los debates teóricos sobre el conocimiento y la cosmología. Es más, a mi parecer, nuestros acercamientos a las cosmologías amazónicas no darán en el blanco si es que no colocamos en nuestra mira la cuestión de la sangre. En este artículo mostramos que hay evidencias etnográficas sustanciosas que indican que, para una diversidad de grupos culturales, la sangre es concebida como un fluido que encarna a los espíritus personales, el pensamiento y la fuerza, haciéndolos cuerpo de manera diferenciada por género, y transportando conocimientos a todas las partes del cuerpo. Según esta concepción, la sangre circula tanto dentro como fuera del cuerpo de la gente, generando campos de interacción de espíritus, pensamiento y fuerza entre las personas. En particular, la sangre derramada tiene un efecto transformacional sobre la experiencia vivida por las personas, y abre las cortinas de comunicación y percepción que usualmente separan la experiencia diaria de los otros ámbitos, o espacios-tiempos, del cosmos. El entrelazamiento del sangrado con el chamanismo es, por lo tanto, fundamental. En toda la Amazonía, el sangrado es el “cambio de piel / cuerpo” *par excellence*, y son las mujeres quienes lo llevan a cabo de la más sobresaliente manera durante la menstruación y el post-parto.

Para abordar qué es la sangre para los pueblos amazónicos regreso a la inspiración del trabajo de Overing. En el artículo mencionado arriba, la autora (1986:140) sugiere que las relaciones de género, como todas las otras relaciones sociales, se articulan alrededor de una “noción filosófica sobre qué significa ser diferente e igual”, un principio pan-amazónico que mantiene la mezcla apropiada de cosas diferentes e iguales para la creación de la existencia social. Este principio sustenta la concepción amazónica de la reciprocidad entendida a la vez como “una relación de igualdad y de diferencia” presente en todas las dimensiones, desde la vida diaria hasta la cosmología (Overing 1981). La mezcla de diferencia e igualdad sustenta todas las relaciones de reciprocidad, incluyendo las relaciones entre parejas de mismo género y de género cruzado. Los hombres y las mujeres están unidos por

lazos y transacciones recíprocos en la hermandad, la seducción, el matrimonio, y otros aspectos rituales. Por lo tanto, sus relaciones también responden a una dinámica de igualdad dentro de la diferencia, y de diferencia dentro de la igualdad.

Antropólogos pertenecientes a una diversidad de escuelas teóricas han adoptado la sugerencia de Overing, pero lo han hecho principalmente con respecto a las relaciones de envergadura política y cosmológica entre hombres afines. Con respecto a las relaciones entre hombres y mujeres, la investigación se ha limitado en gran parte a los alumnos de la autora. Por ejemplo Gow (1991), McCallum (2001), Lagrou (1998), y Londoño (2001) han demostrado consistentemente que las relaciones de género están entretnejadas por medio de procesos entrecruzados de diferencia e igualdad. Mi estudio entre los airo-pai (Belaunde 2001) es probablemente el más extremo puesto que mantengo que los hombres y las mujeres son, según desde donde uno se encuentre, ya sea una misma especie o dos especies diferentes. No dos especies de humanos, sino dos especies de pájaros. El género atraviesa la cosmología perspectivista airo-pai.

Desde el punto de vista de los dioses airo-pai, los hombres son oropéndolas (*Icteribus sp.*), pájaros cantores carnívoros y tejedores de nidos que cuelgan como grandes bolsas de paja del alto de las ramas de los árboles. Las mujeres son habladores loros verdes (*Amazona sp.*), que se nutren de semillas y anidan en los huecos en lo alto de los troncos. Por lo tanto, cada género, o más bien cada especie de pájaro, tiene su propio nido donde cría a sus pequeños, así como sus propias tecnologías materiales, su comida, sus estrategias defensivas y sus concepciones sobre las relaciones de poder y de género dentro de su propia especie. Como son dos especies que se reproducen separadamente, los hombres son los hijos de sus padres y las mujeres son las hijas de sus madres. Sin embargo, aunque parezca contradictorio, esta diferenciación radical por especie de los hombres y las mujeres saca a relucir la igualdad entre los géneros, puesto que tanto los hombres como las mujeres tienen las mismas responsabilidades hacia la crianza de sus pequeños. Es decir, los hombres y las mujeres son igualmente agentes “criadores”, aunque de manera diferente.

Inversamente, desde el punto de vista de los vivos, los hombres y las mujeres son una misma *pai* “gente”, y su diferenciación es culturalmente construida a partir de su igualdad. A los pocos días después del parto, los genitales de las niñas recién nacidas son operados, y el borde oscuro de la *canihuié neanco* «piel/cuerpo» de sus labios menores es cortado, causando el primer episodio de sangrado. La vagina de las niñas es abierta – al igual de un nido de loro – porque se considera que de no ser así la niña permanecería *ëmëje paiye*, “parece hombre”, es decir, incapaz de sangrar. La habilidad de sangrar, culturalmente construida por medio de la manipulación física y ritual de la piel/cuerpo de los genitales femeninos, establece la distinción culturalmente significativa entre los géneros, pero no lo hace de una manera rígida ni definitiva. La atribución femenina varía según los estados del sangrar. Se dice

que las mujeres “parecen hombres” cuando no llevan ningún rastro de sangrado, es decir ningún rastro visible pero tampoco ningún rastro del hedor de la sangre. Se dice que los hombres “parecen mujeres” cuando tienen algún rastro, o el mal olor, de su propia sangre o de la sangre de otros. Aunque el sangrado es concebido como un atributo femenino, por definición, ambos géneros son susceptibles de sangrar, y para ambos el derrame de sangre está inextricablemente unido a procesos de cambio de *canihuë* “piel/cuerpo”. Esta muda de piel=sangrado es necesaria para obtener fertilidad y renovación, pero también vuelve a los hombres y a las mujeres vulnerables al ataque de espíritus sedientos de sangre. El respeto de periodos de dieta y de reclusión es la técnica cultural elaborada para manejar el flujo de sangre de ambos géneros y regular la dinámica transformacional puesta en marcha por el sangrado y el hedor de la sangre.

Partiendo de la etnografía airo-pai con la finalidad de colocar los cimientos de una hematología amazónica en general, sostengo que la sangre constituye el vehículo principal, tanto de la igualdad como de la diferencia, entre los géneros. La sangre es una relación que une y que divide a los seres humanos en hombres y en mujeres. En efecto, una variedad de etnografías muestra que la sangre es concebida como una relación porque circula por el cuerpo, poniendo a todas sus partes en comunicación y llenándolas de pensamiento y fuerza para llevar a cabo acciones con propósitos socialmente significativos. Nadie expresa mejor esta idea que Brown (1985) en su introducción al estudio de la magia awajun (aguaruna), cuando le hace a Shajián Wajai una pregunta aparentemente trivial: “La gente piensa con la cabeza o con el corazón?”

*Él tomó una vasija de masato que su esposa le entregó y dijo deliberadamente: La gente que dice que pensamos con nuestras cabezas está equivocada porque nosotros pensamos con nuestro corazón. El corazón está conectado con las venas, que llevan los pensamientos en la sangre para todo el cuerpo. ¿El cerebro solo está conectado a la espina dorsal, no es así? ¿Entonces, si pensáramos con nuestro cerebro, solamente seríamos capaces de mover el pensamiento hasta nuestro ano!’ (Brown 1985:19. Traducción propia)*

Con característico sentido del humor amazónico, Shajián Wajai deja claro que la sangre no es algo que debe ser constantemente derramado, sino que debe ser transportado por las venas llevando pensamientos a todas las partes del cuerpo. El corazón es el centro que propulsa los pensamientos para que alcancen a todos los órganos, y permitan que la persona actúe en el mundo en interacción con los demás. La comida, los objetos, las palabras, la música, los olores, los hijos, son la manifestación de la buena circulación de los pensamientos de una persona, los cuales se exteriorizan en la realidad física por medio del trabajo hábil y esforzado. En awajun, así como en muchos idiomas amazónicos, “pensar” implica la noción de recordar con compasión a los que uno ama y hacer algo para aliviar o evitar que pasen

necesidades y pesares<sup>2</sup>. Por lo tanto, los pensamientos que circulan en la sangre se traducen en actos productivos para prodigar cuidados a los parientes.

Nociones similares se encuentran en la mayoría de los otros grupos culturales. En yine (Piro), *giglenshinikanuta* significa “memoria, amor, pensamiento, y pensar en alguien”. El recuerdo de los cuidados recibidos de los demás sustenta los verdaderos lazos de parentesco y el sentido de la experiencia vivida y la historia. En cambio, la falta de generosidad acarrea la ruptura del parentesco (Gow 1991:150). En cadoshi, la expresión característica *magochino* “mi corazón piensa” significa más explícitamente “mi corazón piensa en alguien o en algo con respecto a alguien”, puesto que los pensamientos siempre están dirigidos hacia el beneficio efectivo de alguien que uno lleva en mente, o más bien, en el corazón (Surrallés 1999:128). Entre los wari y los airo-pai, se dice que los perezosos, tacaños y envidiosos, incapaces de prodigar cuidados a los demás, “no tienen corazón” porque “no saben pensar” (Conklin 200a1:143; Belaunde 2001:107). Esta falta de corazón implica una falta de cuerpo, dado que las personas sin pensamientos no realizan ningún tipo de actividad corporal productiva hábil. Sus cuerpos “no valen”, según el decir airo-pai. La falta de pensamiento, la falta de cuerpo y la falta de parientes están, por lo tanto, inextricablemente entrelazadas, un punto que es a menudo explícito en las semánticas de las lenguas amazónicas, como, por ejemplo, en el idioma sharanahua en el que la expresión “mis parientes” significa literalmente “mi carne” (Siskind 1973:22).

Aunque el corazón es el centro de pensamiento de una persona, esto no significa que monopolice todos los procesos de pensamiento. Los pensamientos también pueden residir en otras partes del cuerpo, pero el corazón los junta todos bajo un mismo latido y flujo de sangre. Pensar con el corazón significa pensar como un todo fluido, y no como pedazos desconectados. Es más, el centro del pensamiento no está necesariamente confinado a un órgano definido fisiológicamente. Entre los cashinahua, por ejemplo, se dice que todas las partes del cuerpo tienen pensamiento puesto que todas tienen espíritus *yuxin* llevados en el flujo de sangre y el aliento, y moldeados en el cuerpo humano. Un cuerpo viviente se sustenta de sus capacidades espirituales de conocimiento y acción, y está continuamente aprendiendo en interacción con los demás en la medida en que se exterioriza en sus productos de trabajo. Por esta razón, una persona plenamente conocedora, *una haida haiyaki*, es alguien cuyo cuerpo entero es conocedor y que es trabajador y generoso con los productos de su trabajo (Kensinger 1995:246; Lagrou 1998:78; McCallum 2001:5; Deshayes & Keifenheim 2003:105).

<sup>2</sup> Para comparar, en iquito, una lengua Zápara del Perú, el concepto indígena de pensamiento es expresado por *saminíjuuni* “preocuparse por alguien” y *tar++ni* “extrañar a alguien”. Es de anotar que “brindar comida” es *saminini*, evidenciando el lazo profundo entre pensamiento y cuidados alimenticios (Beier and Michael 2003, 2004, 2004; Sullón 2005: 9).

Entre los muinane, el centro del pensamiento se ubica en el “canasto de conocimiento” de una persona, correspondiente a la caja torácica, y se alimenta de la escucha de las palabras de consejo de los antiguos y del consumo de alimentos espirituales, tales como el tabaco y la coca para los hombres, y la yuca, la pimienta y las plantas perfumadas para las mujeres (Londoño 2004:28). Entre los macuna, *iisi*, un espíritu vital unido al aliento reside en el corazón donde se combina al *tiioiare*, una capacidad de aprendizaje basada en el oído y la imitación. Los pensamientos son grabados en los “algodones de los oídos” y guardados en varios “bancos de pensamiento”, uno de los cuales, en el caso de las mujeres, se encuentra en el útero, y en el caso de los hombres, es una extensión del cuerpo masculino – un banco ceremonial usado para sentarse en las noches de mambadero, hablando y tomando coca y tabaco (Mahecha 2004:160). Entre los wari, la fisiología del corazón está inextricablemente unida al afecto, a la digestión y al aliento. El corazón transforma la comida en sangre por medio de la respiración. Cuando una persona hace un esfuerzo físico, sus latidos se aceleran, lo cual facilita la transformación de comida en sangre y una buena circulación, lo cual a su vez, lleva a la acumulación de grasa corporal y de fuerza para poder continuar a trabajar produciendo comida para uno mismo y los parientes. Las personas con pensamientos son trabajadoras, robustas y saludables, mientras que los perezosos, tacaños y envidiosos, son flacos y enfermizos. La tristeza también contrae el corazón, impidiendo la buena circulación y conduciendo a la pérdida de grasa y, finalmente, a la muerte (Conklin 2001a:143).

El corazón y el flujo de la sangre son, por lo tanto, el eje de la existencia de la persona constantemente en transformación a lo largo de su ciclo de vida. Esta idea también es prominente en el trabajo pionero de Crocker (1985:45) sobre la “hidráulica” bororo del *raka*. La sangre y sus derivados, el semen y la leche, son *raka*, el sitio de unión de los *bope*, principios de transformación orgánica, con los *aroe*, las almas-nombres eternas que son recicladas por las generaciones y que sustentan a todos los seres vivientes con su vitalidad espiritual. La sangre carga en su flujo a las inmortales almas-nombres, llevándolas por el curso irreversible de la vida e historial social de una persona, y permitiendo que la persona pueda aprender, trabajar y moverse según sus apetitos depredatorios específicos a ser, género y subjetividad. Como explica el autor, debido a sus sangres, los hombres cazan, las mujeres recolectan, los pájaros vuelan y los jaguares matan (Crocker 1985:36).

El estudio de Crocker sobre los bororo proporciona elementos claves para una hematología amazónica, que también son encontrados en las etnografías de otros pueblos, y que presento en lo siguiente de manera muy resumida. Los bebés nacen con poca sangre. Por esta razón sus espíritus están débilmente conectados a sus cuerpos, tienen poco conocimiento, y pueden enfermarse y morir fácilmente. La conexión de sus espíritus aumenta a medida que adquieren más sangre, al comer y al incorporar nombres y otras capacidades de fuentes espirituales. Durante la infancia, el aprendizaje por imitación y la escucha de palabras de consejo sigue líneas

definidas por género, y culmina en la pubertad, cuando los muchachos y las muchachas alcanzan el mayor potencial de sus sangres. A partir de ese momento, ambos géneros deben de ejercitar sus capacidades “copulando, llevando a cabo trabajo físico, bailando y cantando” (Crocker 1985:42). En su juventud, los hombres y las mujeres tienen diferentes sangres, conocimiento, fuerza y apetitos, y la sangre menstrual y de post-parto derramada por las mujeres es peligrosa para los hombres, ya que perturba el flujo interno de la sangre masculina. Por lo general, las enfermedades son asociadas a un desequilibrio que afecta el volumen, la velocidad, la temperatura, el color, el olor, y/o la textura de la sangre. Los estados emocionales también son estados de la sangre y pueden terminar en enfermedad. La rabia, en particular, implica una aceleración y un calentamiento de la sangre, y debe de ser manejada con cuidado. El respeto de periodos de dieta y reclusión, incluyendo abstinencia sexual, es una técnica clave de regulación del flujo de la sangre. Los períodos de dieta y reclusión son observados por hombres y mujeres individualmente, y en menor medida, colectivamente por todas las personas relacionadas a ellos<sup>3</sup>. La sangre corre de generación en generación, y por medio de sus sangres y sus derivados, semen y leche, los hombres y las mujeres transmiten a sus hijos de ambos géneros sus características personales “físicas, morales y espirituales” (Crocker 1985:109). La sangre también une a los que comparten residencia en círculos de apoyo y de venganza en caso de prejuicio y/o muerte de un ser querido. A medida que pasa el tiempo, los que viven juntos comparten sus fluidos y se van volviendo semejantes. Pero con la edad, la sangre de ambos géneros se debilita y la conexión de sus espíritus se atenúa. Los hombres y las mujeres pierden su pulsión depredatoria, lo cual se manifiesta en la pérdida de los dientes. Finalmente, los ancestros nunca pelean, nunca se enferman porque no tienen sangre (Crocker 1985:117).

Varias etnografías más recientes establecen nuevos y más detallados lazos entre la sangre, el género y el conocimiento, que nos permiten continuar avanzando en nuestro intento de plasmar una hematología amazónica. En su estudio sobre la constitución de la persona cashinahua, McCallum sostiene (2001:5) que el cuerpo y el género son inseparables porque no hay un cuerpo pre-existente al género. Más bien, el “género es conocimiento hecho cuerpo”. Siguiendo la línea de este argumento, propongo que la encarnación del conocimiento en el cuerpo de personas diferenciadas por género va de la mano con la diferenciación de la sangre por género. Por ejemplo, Guzmán (1997:57) menciona el caso de un hombre quichua canelo que tuvo una transfusión sanguínea después de un accidente. Cuando se despertó, preguntó preocupado si había recibido la sangre de una mujer o de un hombre, porque si hubiese recibido la sangre de una mujer habría incorporado aspectos de

<sup>3</sup> Respetar un periodo de dieta y reclusión juntos es una afirmación de los lazos de parentesco (De Matta 1976). Durante la gestación, el parto y el post-parto, la dieta y reclusión son instrumentales en la construcción de la paternidad responsable de los hombres, usualmente llamada covada, que asegura el bienestar del feto y la madre (Ladeira 1997; Rival 1998; Belaunde 2005:271).

esta mujer. Lo que diferencia la sangre de una mujer de la sangre de un hombre no es una esencia de género inmutable, sino más bien las experiencias de vida de tal hombre y tal mujer: lo que aprendieron, comieron, hicieron, y con quien; los poderes espirituales y los nombres que recibieron, y de quien; la compañía que compartieron la mayor parte del día y en sueños. Todas esas experiencias vividas se hacen cuerpo en la sangre, diferenciando a los hombres de las mujeres y diferenciando a una persona de la otra de una manera única. Las diferencias entre hombres, por un lado, y entre mujeres, por el otro, son altamente significativas y no pueden ser reducidas a identidades de género *en bloc* pre-definidas ni estáticas. Cada persona encarna en su cuerpo ser hombre o ser mujer de manera propia y única a su experiencia vivida.

Las etnografías también muestran que, por lo general, la sangre masculina es considerada más espesa, oscura, caliente, y lleva pensamientos más fuertes que la sangre femenina, debido a que usualmente el trabajo de los hombres requiere más concentración de esfuerzo físico y valor para enfrentar el peligro. Pero esto depende del trabajo efectivamente llevado a cabo por cada hombre. La vista de las venas de un hombre latiendo de manera protuberante bajo su piel es una prueba de sus pensamientos masculinos. Esto no significa que la sangre masculina sea mejor que la sangre femenina. Más bien, quiere decir que cada persona tiene el tipo de sangre correspondiente a sus propios espíritus, pensamientos y trabajos personales. Es más, las mujeres trabajadoras tienen más fuerza en la sangre que muchos hombres. Por cierto, mucha más fuerza que los moradores urbanos que se la pasan sentados detrás de un escritorio el día entero (Colpron 2004:202; Goulard 1998:119; Surrallés 1999:103). Se podría argumentar que el término “vitalidad” es más apropiado para describir el concepto amazónico. Sugiero, sin embargo, que la vitalidad y la fuerza se refieren a dos nociones diferentes aunque íntimamente relacionadas. La vitalidad se refiere a los espíritus, las almas y/o nombres, que infunden vida, conocimiento y fuerza en la sangre (ver Rosengren 2006 y Santos-Granero 2006); mientras que la fuerza es más específicamente la habilidad de llevar a cabo un trabajo hábil que requiere concentración, disciplina y sudor, es decir, “aguante” y “sufrimiento”, como a menudo dicen los pobladores amazónicos cuando hablan en castellano. La fuerza es, por lo tanto, una demostración crucial de vitalidad espiritual. Esta idea está claramente presente, por ejemplo, en las palabras uitoto de conocimiento, llamadas *rafue*. El *rafue* de los hombres, infundido con la vitalidad espiritual de la coca y el tabaco no es sino puro *bakaki* “cuento” si es que los hombres no “hacen amanecer la realidad” con el sufrimiento y el sudor de su trabajo (Candre & Echeverri 1993:162; Echeverri 2000:43). El sudor es “el camino del nacimiento”, tanto del nacimiento de los productos como del nacimiento de los hijos. Como explican las mujeres yine, “hacer fuerza”, sudar y aguantar el dolor solitas son los medios por los cuales las mujeres hacen amanecer a los hijos en este mundo (Belaunde 1993:134)<sup>4</sup>.

<sup>4</sup> En iquito *m+ra* «hijos» y *m+r++ni* “engendrar, tener hijos”, están semánticamente relacionados a *m+r+taani* “aguantar, resistir”; *cut++ni* es “nacer”, *cut++t++ni* “cuidar a una mujer que está dando a luz”, and *.cut+t++ni* “amanecer” (Sullón 2005:7; Huamancayo 2005:8).

Sin embargo, es justamente la demostración de fuerza y pensamiento de las mujeres durante el parto lo que más significativamente separa la sangre de las mujeres de la de los hombres. En toda la Amazonía, se considera que la sangre del post-parto es la forma de sangrado que acarrea los mayores peligros para el padre, el recién nacido y la madre, así como para las personas que comparten su existencia. La menstruación ocupa el segundo lugar, y las etnografías indican que la sangre menstrual es considerada como una forma de sangre de parto en la medida en que a menudo es atribuida a una interrupción del embarazo y/o a la purga de un exceso de sangre excesiva y/o sucia necesaria para iniciar un nuevo embarazo. Por cierto, la menstruación no es concebida como un proceso orgánico “natural”. Es producida por otros, por medio de intervenciones rituales y manipulaciones físicas de los genitales femeninos, incluyendo relaciones sexuales. Además, las ideas que las relaciones sexuales causan la menstruación, que las mujeres sexualmente inactivas se “secan”, y que se requiere acumular grandes cantidades de semen - de uno o más padres - en el útero para que se lleve a cabo el embarazo, son comunes entre los pueblos amazónicos (Reichel-Dolmatoff 1997:62; Albert 1985:580; McCallum 2001:17; Conklin 2001b:53; Rodgers 2002:107). También se suele atribuir la menstruación al carácter reptil de las mujeres, por el que mudan de “piel/cuerpo”, y a la sincronización entre la menstruación y los ciclos de la luna.

Es de anotar que entre los diferentes grupos culturales, así como dentro de un mismo grupo cultural, es común que los hombres y las mujeres tengan varias concepciones, no necesariamente consistentes e integradas, sobre la menstruación. Desafortunadamente, hay pocos estudios etnográficos sobre este tema específico. Sin embargo, las evidencias de las que disponemos indican que, por lo general, según las visiones amazónicas, la menstruación, el embarazo, el parto, la lactancia, la contracepción, y el aborto espontáneo o provocado, forman etapas entrelazadas de la fertilidad femenina, concebida como un proceso amplio en que el sangrado tiene un papel principal<sup>5</sup>. Metodológicamente, esto implica que toda etapa del proceso de la fertilidad debe de ser comprendida con respecto a las otras (Belaunde 1997). Para captar el significado del sangrado menstrual y de post-parto debemos, por lo tanto, situar el sangrado dentro del proceso de la fertilidad. A partir de las etnografías sugiero que este proceso puede caracterizarse de la manera siguiente: La menstruación marca la posibilidad del embarazo, por lo que podemos decir que el embarazo se inicia como una posibilidad con la menstruación. A partir de esa posibilidad, el embarazo es efectivamente llevado a cabo con la acumulación de semen en el útero de la mujer, y llega se completa después del parto con el sangrado del post-parto. Es decir, el sangrado marca tanto el principio como el término de un proceso de desdoblamiento y generación de un nuevo ser. Por cierto, a través de la

---

<sup>5</sup> El sangrado de las mujeres ocupa una posición central en las cosmologías y la concepción de la persona aún entre los pueblos que consideran que el feto es formado únicamente de semen, como es el caso de los pueblo tupi. (ver Lima 2006 para los Yudjá)

Amazonía, el sangrado menstrual y de post-parto de las mujeres es concebido como un peligroso proceso de desdoblamiento efectuado a través de un “cambio de piel/cuerpo”<sup>6</sup>.

Para adentrarnos en el estudio del sangrado, por lo tanto, debemos dirigir la atención hacia esos grandes maestros del desdoblamiento que son las serpientes y la luna. En toda la Amazonía, el sangrado de las mujeres es atribuido a la íntima relación entre las mujeres y la anaconda. La anaconda es, en efecto, un maestro de desdoblamiento porque tiene una lengua y un pene con dos puntas, vive tanto en el agua como en la tierra y los árboles (Lagrou 1998:241), y encarna en su cuerpo a la serpiente cósmica, tanto subacuática como celestial arco iris, que es la “madre” o “dueña” de todas las serpientes. Así como las serpientes, las mujeres mudan de piel/cuerpo y producen sustancias venenosas. Su veneno es, según Guss (1990:67) sostiene para los yekuana, “el más tóxico y salvaje de toda la cultura”. Pero para un pueblo de los bosques tropicales acostumbrado a derivar su mantenimiento del uso de los venenos, la menstruación es un precioso don. Más que cualquier otro veneno utilizado por los Yekuana en el día a día - *curare* veneno de cacería, *barbasco* veneno de pesca, yuca amarga, sustancias sicoactivas de origen animal y vegetal, etc - el sangrado de las mujeres acarrea las transformaciones más dramáticas y requiere de procesamientos cuidadosos. También tiene el poder de volver ineficiente a los demás venenos, una idea que es compartida por varios otros grupos culturales. El *curare* y el *barbasco*, y hasta el veneno de las serpientes, son malogrados por la menstruación (Brown 1985:65). El masato se vuelve hediondo y peligroso. Los instrumentos materiales, las cerbatanas, las canastas, las trampas de pesca y caza, se vuelven inútiles. Los cazadores fallan sus tiros y se vuelven irritables (Lima 1995:203; Rivas 2004:15). Los chamanes también son afectados. Sufren dolores de cabeza, hemorragias nasales e hinchazones del bazo, y se vuelven incapaces de contactar a las divinidades. Durante las sesiones chamánicas atraen a espíritus sedientos de sangre y tienen enloquecedores “malos viajes” (Arévalo 1986:155; Fausto 2001:342; Langdon 2004; Belaunde 2001:53). Por lo general, la contaminación con la sangre de las mujeres es considerada como una de las principales causas de enfermedad (Garnelo 2003). Según los macuna, el hedor de la sangre de las mujeres “mata los pensamientos de la gente”, ensuciando sus “algodones de los oídos” con calor y volviendo a la gente rabiosa (Mahecha 2004:06; Árhem *et al* 2002:207). En otras palabras, la sangre derramada del cuerpo de las mujeres afecta a la sangre que circula dentro del cuerpo de hombres y mujeres, destruyendo su capacidad de transportar espíritus, pensamientos y fuerza a todas las partes del cuerpo. Retomando la expresión macuna, se podría argumentar que la sangre derramada por las mujeres es un “matador de pensamientos” y de agencia hábil, y es, por lo tanto, altamente negativa. Al mismo tiempo, el respeto de

<sup>6</sup> En iquito, *Qu+raqui*, “menstruación” es la forma radical de la que deriva *qu+raani*, “pelar, sacar la piel”. *Qu+racama* es una choza utilizada por las mujeres durante sus periodos que es considerado un lugar peligroso, y *qu+rana* significa “peligro”. (Sullón 2005:5).

periodos de dieta y reclusión limpia y restaura el flujo de la sangre de las mujeres, haciéndolo más fuerte y lleno de pensamientos. También confiere a las mujeres una vida más larga que la de los hombres (C. Hugh-Jones 1979).

El buen desarrollo de la transformación de las mujeres cuando están sangrando depende del respeto de estrictas restricciones, por ellas mismas, principalmente, y también en menor medida por sus parejas. Por lo general, las mujeres sangrantes interrumpen casi todas, o por lo menos algunas, de sus actividades diarias, y observan un periodo de abstinencia sexual, alimentándose solamente de comida considerada “blanda”, como vegetales y carne de animales y pescado caracterizados por tener “poca sangre”. Su dieta excluye la carne de animales caracterizados por tener “mucho sangre”, como el tapir. Las mujeres también evitan ir al río o al bosque, tocar cualquier pieza de cultura material, y acercarse a los hombres, o andar por los caminos por los que ellos andan. Las restricciones son respetadas con particular rigor durante la menarquia y el post-parto, pero también son respetadas de menor manera en cada periodo de sangrado menstrual. Actualmente, entre muchos grupos culturales, existe una tendencia a abandonar estas prácticas, así como otras prácticas reproductivas indígenas tales como la contracepción y el espaciamento del nacimiento de los hijos (Belaunde 2005:141; Mahecha 2004:162). En el pasado reciente, sin embargo, en una gran variedad de grupos, la pubertad femenina era investida de la mayor significación social, y era celebrada en extraordinarias festividades en las que se reunían extensas redes de parientes para beber y danzar (Gow 1999:235; Valenzuela & Valera 2005:60, Guss 1990:165).

Los hombres participaban plenamente de la organización de la festividad de la menarquia y también eran ritualmente responsables por el cuidado de las mujeres cada vez que estas se encontraban en reclusión. Entre los macuna, hasta el día de hoy, los hombres curadores tienen por responsabilidad cantar y suministrar a las mujeres pintura corporal roja *carayurú* (*Bigmonia chica*), para cubrir el mal olor de su piel/cuerpo cambiante con un halo de imperceptibilidad espiritual, protegiéndolas contra el ataque de espíritus sedientos de sangre<sup>7</sup>. Las muchachas escolares que estudian lejos de casa, reciben regularmente paquetes de *carayurú* cantado por sus parientes curadores en la comunidad. A menudo, los hombres cocinan y cuidan a los niños mientras sus esposas se encuentran recluidas (Mahecha 2004:170; Áñez et al 2004:210). Por lo tanto, el sangrado de las mujeres establece una arena en la que los conflictos y el equilibrio de las relaciones de poder y la interdependencia entre los géneros son puestos en evidencia.

De todos los aspectos relativos al sangrado de las mujeres, el único tema que ha generado una profusión de escritos antropológicos es la supuesta subordinación ritual de las mujeres a los hombres. La existencia de una variedad de ritos

<sup>7</sup> Ideas semejantes sobre la pintura corporal roja (*carayurú* *Bigmonia chica* y/o *achiote* *Bixa orellana*) se encuentran en toda la Amazonía (ver Vilaça 1992:67 sobre los wari).

amazónicos en los que el origen de la menstruación se remonta a la pérdida del poder femenino, expresado, por ejemplo, en las historias que cuentan que anteriormente eran los hombres, no las mujeres, los que sangraban, ha servido de material a muchos antropólogos para sustentar la idea que las mujeres tienen universalmente un estatus social subordinado al hombre. No obstante, algunos autores han argumentado que esta subordinación ritual de las mujeres no se transpone a la vida diaria (Murphy y Murphy 1974; Ladeira 1997; Garnelo 2003; Franchetto 1999; Lasmar 2002; Jackson 1992; Coimbra y Garnelo 2003). Sea cual sea la posición que uno tome, que estas narraciones míticas sean, o no sean, consideradas índices de una jerarquía masculina, es innegable que categóricamente asignan el sangrado a las mujeres, sancionando la imposición de restricciones severas sobre ellas. Pero es igualmente innegable que estos relatos asignan a los hombres la difícil responsabilidad de “curar al mundo” y de cuidar a las mujeres sangrantes en un cosmos lleno de peligro y de venganza<sup>8</sup>.

Por lo tanto, en vez de leer estos mitos como meros índices de subordinación femenina, sugiero, siguiendo las huellas de Overing (1986), leerlos como relatos sobre el proceso de diferenciación de género de los cuerpos y de las responsabilidades rituales. En el repertorio mítico de cada grupo cultural, los relatos sobre la menstruación no existen aislados del resto, sino que pertenecen a ciclos míticos más amplios que cuentan la adquisición de las agencias propiamente femeninas y masculinas. Algunos relatos cuentan la adquisición de la menstruación o del sangrado del post-parto, otros de los genitales, otros de la lactancia, otros cuentan cómo las mujeres aprendieron a dar a luz por la vagina, y así sucesivamente. A lo largo del proceso de diferenciación por género, lo masculino y lo femenino se enfrentan el uno al otro llevados por sus apetitos de comida y sexo, moldeando sus cuerpos, y adquiriendo conocimientos y responsabilidades.

El mito de origen de la menstruación piaroa, (Overing 1986) es un buen ejemplo. *Buok'a* tenía un pene tan largo, que solía cargarlo enroscado alrededor de los hombros. Las mujeres lo adoraban, pero en lugar de satisfacer su deseo, las volvía insaciables de sexo. Lleno de celos, *Wahari*, esposo de las mujeres y hermano menor de *Buok'a*, rebanó el pene *Buok'a* hasta que quedó de un tamaño más pequeño. Cómo las mujeres copularon con *Buok'a* sangrante, adquirieron la menstruación. Cuando menstruaron, las mujeres pararon todas sus labores y *Wahari* “se quedó con todo el trabajo por hacer”. Entonces *Wahari* decretó: “Los hombres no deben menstruar, las

<sup>8</sup> Según los macuna, la menstruación apareció cuando los cuatro *Ayabara* “Seres Vivientes” masculinos robaron las flautas del *yuruparí* a *Rōmi Kumu*, la “Mujer Curadora del Mundo”. Entonces ella los maldijo de la siguiente manera: “Ya que me quitaron esa ‘cosa’, aunque ustedes sean buenos curadores y tengan mucho conocimiento, ustedes van a vivir en problemas con otras tribus, hasta el fin del mundo” (Mahecha 2004:158). Durante los rituales de la pubertad masculina, los muchachos son sujetos a restricciones semejantes a las de las mujeres sangrantes y los hombres homicidas. Se considera que si rompen su dieta y reclusión los muchachos podrían quedar embarazados del *yuruparí*, enloquecerse y/o morir (Århem et al 2004:224).

mujeres deben hacerlo”. El mito airo-pai sobre la *vagina dentada* (Belaunde 2001:63) proporciona un relato complementario. Las esposas de Luna tenían un par de mandíbulas titiritantes en la vagina que amenazaban con castrar a cualquiera que se acercara. Luna utilizó el mordisco de las vaginas de sus esposas para hacerse palmas en las manos y los pies. Después, con sus nuevas manos, torció un pedazo de fibra de chambira (*Astrocaryum tucume*) e hizo un hilo, con el que arrancó sus mandíbulas de las vaginas de sus esposas, causándoles sangrado. Estos dos relatos, que algunos antropólogos atribuirían a una versión amazónica de la ansiedad de castración (Gregor 1985), son, más precisamente, historias sobre el moldeado mutuo de cuerpos y apetitos moderados y diferenciados por género. Mientras que las mujeres piroa tenían un apetito insaciable de sexo, las mujeres airo-pai lo rechazaban ferozmente. Al final, *Buok'a* no es castrado, sino que adquiere un pene de tamaño normal, y Luna usa la amenaza de castración de sus esposas para obtener manos y pies hábiles, y para desarmar a las feroces vaginas. Al mismo tiempo, ambos relatos colocan con claridad que la adquisición de cuerpos conocedores e diferenciados por género va de la mano con la instauración de la rivalidad y la venganza: la venganza de la sangre.

El significado de la venganza con relación a las transformaciones acarreadas por el sangrado se entiende mejor cuando tomamos en consideración el hecho que el ciclo de las mujeres también está íntimamente asociado a la luna. La luna gobierna las mareas, las crecientes y menguantes de todos los líquidos, incluyendo la sangre, que corren por serpenteantes ríos, venas y nervios, respectivamente, en el paisaje, en los cuerpos y en las plantas. Luna es un personaje principal de la cosmología y mitología amazónicas, a menudo emparejado a la serpiente anaconda, así como en la figura cashinahua de *Yube* “Luna/Serpiente” (Lagrou 1998:240). Sin embargo, esta figura ha sido dejada de lado por la mayoría de los debates teóricos. En particular, existe un gran vacío con respecto a un tema mítico presente en toda la Amazonía, y que podríamos llamar “la historia del incesto de Luna”. En otro texto (Belaunde 2005), emprendo la tarea de comenzar a llenar este vacío llevando a cabo un análisis comparativo de este tema. Con característico sentido del humor amazónico, numerosos relatos – ya sea relatos cortos separados o secciones de relatos más largos – cuentan como el origen del sangrado de las mujeres se remonta a la relación incestuosa entre Luna y su hermana<sup>9</sup>. Típicamente, la historia cuenta lo siguiente. Luna visita a su hermana de noche, escondiendo su identidad en la oscuridad. Deseosa de saber quien es su amante, su hermana le marca la cara con huito (*Genipa americana*). Las andanzas incestuosas de Luna, son reveladas cuando ella reconoce la huella de su palma en la cara de su mano. Entonces Luna es avergonzado y/o

<sup>9</sup> Entre los desana, la mujer incestuosa es la hija de Luna (Reichel-Dolmatoff 1997:165). Entre los iquito, es la suegra de Luna (Huamancayo 2005:3). Entre los uitoto (Belaunde en imprenta) el deseo de la muchacha de conocer la identidad de su amante es instigado por su madre, y entre los shipaia, (Lévi-Strauss 1964:318), es instigado por su hermano no-incestuoso. El análisis comparativo del significado social de estas variaciones aún debe ser llevado a cabo.

puesto a muerte, a menudo por decapitación, literalmente perdiendo la faz y dejando su cabeza decapitada suspendida en el cielo en recuerdo de sus hazañas. La versión sharanahua documentada por Siskind es un buen ejemplo.

*“Escucha, te voy a contar”, me dijo Basta:*

*En la oscuridad, Luna le hizo el amor a su hermana.*

*Era de tarde y siguió haciéndole el amor.*

*Ella se preguntó quién era su amante. Entonces, en la oscuridad, le pintó la mitad de la cara con huito negro. Al día siguiente, fue a mirar a los hombres por el camino. De pronto, vio al hombre.*

*- No, no puede ser, es mi hermano mayor el que está con huito en una mitad del rostro!*

*- Qué te mueras!, le dijo. Que un extranjero (nawa) te mate!*

*Èl se escapó corriendo de su rabiosa hermana, llorando ...*

Como nuestro en otro escrito (Belaunde 2005:261-80), las numerosas variaciones del relato del incesto y la puesta a muerte de Luna encontradas a través de la Amazonía tienen como tema común una búsqueda de conocimiento: el deseo de saber quién es el amante, un deseo satisfecho por medio del primer acto de escritura de una mujer, el cual acarreó la muerte de Luna y su retirada de este mundo. Pero, antes de partir para el cielo, Luna deja la sangre de su muerte en recuerdo a las mujeres, en venganza por el hecho que una mujer marcó su cara con la palma de la mano. Varias versiones del mito en diversos grupos culturales, cuentan también que después de sangrar la barriga de las mujeres crecieron embarazadas, estableciendo una relación directa entre la menstruación y el comienzo de la gestación. Luna, brillante en el cielo con la escritura del incesto en el rostro, es el padre muerto primordial que rompe la oscuridad de la noche y de la ignorancia, y que impone su venganza sobre los vivos por medio de la sangre derramada por las mujeres durante la menstruación y el post-parto. Su vergüenza y muerte generan la condición *sine qua non* para la existencia y permanencia del parentesco a lo largo del tiempo: la memoria del incesto y la matanza primordial del hermano incestuoso, que es reactualizada en la sangre por la que nacen los hijos.

De estos relatos míticos sale a relucir la idea que las diferencias entre las sangres de los hombres y de las mujeres reflejan sus diferentes conocimientos sobre Luna y el incesto. Por cierto, entre varios grupos culturales, cuando las mujeres sangran se dice que “ven a Luna”, reactualizando en el flujo de su sangre los eventos míticos del incesto y la matanza de Luna<sup>10</sup>. Sin embargo, la gran mayoría de los estudios antropológicos siguen el paradigma del incesto dominante de la teoría de la alianza,

<sup>10</sup> El escuchar la narración de la historia del incesto de Luna tiene un efecto preformativo sobre las mujeres y puede efectivamente causarles un sangrado, tal como señala Siskind (1973:57) para los sharanahua. Kensing (1995:35) también menciona que a cada menstruación “los hombres y las mujeres recuerdan las consecuencias del incesto”.

y excluyen a la menstruación de su análisis. Este es el caso en las *Mitológicas* de Lévi-Strauss' (1964:318) y en la etnografía sharanahua de Siskind (1973). En ambos casos, la menstruación sólo aparece brevemente como un dato etnográfico sin mayores implicaciones teóricas. A excepción de los estudios sobre los barasana (C. Hugh-Jones 1979; S. Hugh-Jones 1979), el énfasis es casi unilateralmente colocado sobre la instauración del intercambio de mujeres entre hombres afines: un intercambio que es indirectamente implicado por los antropólogos, ya que rara vez es mencionada en los relatos, a partir del rechazo hacia el hermano incestuoso. Mi propia lectura de la historia del incesto de Luna sigue las explicaciones de Tomás Román, un líder uitoto de Colombia. En una charla dada en noviembre de 2004 en la Universidad de Colombia con Sede en Leticia, explicó claramente en castellano que aunque los animales, refiriéndose a los mamíferos terrestres, especialmente las huanganas, eran gente en los tiempos míticos y aún eran muy similares a los uitoto en la medida en que cuando andaban por la selva vivían organizados en grupo siguiendo a un líder, también eran muy diferentes de los Uitoto porque: "No recuerdan a sus padres. Cuando están crecidos no reconocen a sus padres. Por eso cometen incesto" (Belaunde 2005:255).

Seguendo las explicaciones de Tomás Román, sugiero que la historia del incesto de Luna es un relato de cómo la memoria hace posible que las mujeres diferencien a sus hermanos de sus esposos. Al sangrar, las mujeres afirman de manera hecha cuerpo, su conocimiento del incesto y su habilidad de reconocer a sus parientes. Por lo tanto, el mito coloca la diferenciación entre el hermano y el esposo desde la posición femenina, y no la posición masculina tal como lo hace la teoría de la alianza. Sangrar es una capacidad de conocimiento que implica consecuencias con el mayor significado social, y por esto, puede ser vista como una forma de poder femenino y no como un índice de subordinación femenina. Al mismo tiempo, el conocimiento del sangrado no está restringido solamente a las mujeres, puesto que los hombres también nacen de la sangre derramada por las mujeres y también pueden sangrar o causar sangrado en sí mismos y los demás. Aunque es prohibido entre los humanos vivientes, el incesto primordial de Luna es la instancia fundadora del parentesco humano porque impone el dominio de la memoria. Es decir, impone el dominio de un conocimiento duradero. O más bien, de un conocimiento que regresa – que no se pierde – como la luna encuentra su camino de vuelta en el cielo, como la gente regresa a la conciencia, recuerda y reconoce a sus parientes y su entorno al despertar de mañana. Es de anotar que en varios idiomas amazónicos, la palabra para "luna" es polisémica y, entre otros significados, se traduce como "tiempo/estación" (Reichel-Dolmatoff 1997:65). El incesto y la matanza de Luna, por lo tanto, establecen los tiempos de la memoria humana.

Esta idea es crucial para las concepciones amazónicas del conocimiento, ya que, como hemos visto en este artículo, en las lenguas amazónicas "pensar" significa acordarse de sus parientes, sentir falta de ellos y actuar de manera a prodigarles alimentos y cuidados. La habilidad de reconocer a los parientes, inscrita en la sangre

gobernada por Luna es determinante del pensamiento humano y de su ejercicio en las actividades productivas diarias. Es más, el incesto y la matanza de Luna permanecen presentes en la vida diaria y engendran a los hijos. Periódicamente, la sangre derramada por las mujeres durante la menstruación y el post-parto reactualiza el episodio de la venganza de Luna. Por lo tanto, las relaciones incestuosas y las no-incestuosas coexisten, de igual manera como también coexisten las realidades míticas y diarias. Los hijos nacen de las relaciones sexuales que las mujeres tienen con los hombres – es decir, con los padres no-incestuosos de sus hijos – y con Luna – es decir, con el padre primordial incestuoso, y muerto, de sus hijos<sup>11</sup>.

Aunque el sangrado de las mujeres es la forma de “cambio de piel/cuerpo” más sobresaliente entre los pueblos amazónicos, los hombres también atraviesan transformaciones similares. En el área del Xingu, por ejemplo, cuando llegan a la pubertad los muchachos sangran de las orejas que les son perforadas con la finalidad ritual de abrir sus capacidades de escucha y comprensión moral. Tanto la retención como el derrame excesivo de la sangre, el calor y el frío, son considerados dañinos, por lo que el sangrado es utilizado como una técnica de manejo de la salud masculina a lo largo de la vida. En particular, la escarificación, es frecuentemente utilizada por los luchadores para volverse fuertes y para expulsar el exceso de sangre acumulado en el estómago, causando pereza (Seeger *et al* 1979). La acumulación de sangre en la barriga también es una condición que afecta a los hombres homicidas, quienes, se considera, “ingieren” la sangre de sus víctimas en el acto de herir y matar. Se dice que la sangre del enemigo penetra la barriga de su matador “en venganza” por la herida hecha (Århem *et al* 2004:224; Lima 1995:132; Albert 1985:375; Conklin 2001b:161; Fausto 2001:467; Viveiros de Castro 2003:47). Las etnografías de varias regiones, muestran que los pueblos amazónicos establecen un paralelo explícito entre la reclusión de los hombres homicidas y la reclusión de las mujeres durante la menstruación y el post-parto. Como señala Viveiros de Castro (2003), la reclusión de los homicidas revela la feminización del hombre matador, en la medida en que el matador que sufre la venganza de la sangre de su enemigo es, de cierto modo, impregnado por esta sangre y espiritualmente unido al cadáver y el destino *post-mortem* de su víctima. Después de observar un periodo de dieta y reclusión, el matador emerge de su reclusión con un nuevo cuerpo, nuevos espíritus y conocimientos, listo para reiniciar una alimentación normal, el trabajo, y las

<sup>11</sup> La paternidad múltiple (Beckerman and Valentine 2002) puede involucrar a varios padres vivos, cuyo semen se acumula en el útero de una mujer, y también a varios padres muertos o espíritus. Luna no es el único padre espiritual encontrado entre los pueblos amazónicos. Entre los shipibo, los hijos pueden ser engendrados conjuntamente por padres vivos y por espíritus celestiales *cháiconibo* (Colpron 2002:267). Entre los grupos culturales que practican rituales de reclusión homicida, los espíritus de los enemigos muertos contribuyen a engendrar a los hijos de sus matadores (Viveiros de Castro 2003:47; Fausto 2001:467). Entre los pirahã, la gestación comienza con un “susto” sufrido por una mujer menstruante debido a la venganza de los animales de caza con mucha sangre (Gonçalves 2001:227).

relaciones sexuales, y engendrar de esta manera un hijo nacido de la transformación ritual conjunta de su sangre y la sangre de su enemigo.

Dicha feminización del matador, hay que decir, no implica que los hombres homicidas corran el riesgo de volverse mujeres en sanción por no haber seguido las restricciones debidas durante su reclusión (Belaunde 2005:187). Más bien, la feminización hace recalcar el hecho que los hombres homicidas están en un estado en el que “parecen mujeres”, utilizando la expresión Airo-Pai también común entre muchos otros grupos culturales, porque el sangrado opera un desdoblamiento similar al de las mujeres cuando están «cambiando de piel/cuerpo» durante la menstruación y el post-parto. La asociación inextricable entre el sangrado y el ser mujer no es sorprendente ya que es categóricamente formulada por las mitologías amazónicas de numerosas maneras. Sangrar implica ocupar la posición femenina y sufrir venganza, lo cual es necesario para ser fértil y renovarse. Algunos dirán que el sangrado de los hombres homicidas no es de su propia sangre. Es la sangre de sus enemigos. Pero, las mujeres tampoco sangran de su propia sangre. Sangran sangre de Luna. Tanto los hombres homicidas como las mujeres sangrantes se encuentran bajo la venganza de la sangre de su enemigo y son vulnerables a peligros semejantes. Para protegerse de estos peligros, y procesar adecuadamente la sangre de sus enemigos para obtener fertilidad y renovación, ambos géneros deben respetar rituales semejantes de dieta y reclusión.

La lista de los peligros que asechan a los hombres homicidas y las mujeres sangrantes que rompen su dieta y reclusión varía de grupo cultural en grupo cultural, pero existen algunas líneas comunes. Algunos peligros son más severos que otros, incluyendo catástrofes meteorológicas, tales como diluvios, inundaciones, vientos y oscuridad, y peligros personales, tales como mala postura, pereza, gula, envejecimiento precoz, enfermedad, locura, seducción y rapto por espíritus, embarazo por espíritus, y muerte (Århem *et al* 2004; Lima 1995; Albert 1985; Conklin 2001b; Fausto 2001; Viveiros de Castro 2003, Reagan 2003). Una idea común recorre todos estos peligros. Cuando están “cambiando de piel/cuerpo”, los hombres y las mujeres son susceptibles de sufrir una transformación incontrolable que los podría transformar en seres “otros”, alienándolos de sus parientes, ya sea parcialmente o completamente. En el peor de los casos, esta alienación los mataría o los volvería totalmente incapaces de reconocer a sus parientes: Perdiéndose (Belaunde 2005:187).

*La mujer está cambiando de piel con la menstruación; por eso, no puede salir al monte o al sol o al río (...). Si sale al monte, la ven toda clase de animales y la atacan, hasta los palos (yukii masã) y las hojas (...). Si anda por el río, se desata un viento muy brusco, en los árboles hay una especie de pencas llamadas butuasenas que bajan a la tierra y toman la forma de cualquier animal. Éstas se bajan de los árboles para atacar a la mujer que está con la menstruación y se la pueden llevar a su casa; en ese momento la mujer se vuelve local al ver cómo salen por todas partes unos animales que van por ella para raptarla (palabras de curadores Macuna. Århem *et al.* 2004:211-213).*

De manera pan-amazónica los hombres y las mujeres consideran que la sangre derramada, y especialmente su hedor, tienen un efecto transformacional sobre la experiencia vivida, semejante a las sustancias psicoactivas, y abren las cortinas de la percepción y la comunicación que generalmente separan la experiencia diaria de los otros ámbitos de espacios-tiempos cósmicos. Pero, a diferencia de las sustancias psicoactivas vegetales, se considera que el hedor de la sangre no permite establecer la comunicación con los espacio-tiempos divinos para llevar a cabo curaciones. El hedor de la sangre solamente acarrea la apertura a ámbitos de espacios-tiempos de una multiplicidad transformacional incontrolable, en los que los animales-plantas-espíritus toman forma humana – semejante a la forma primordial que tenían en los espacio-tiempos míticos – y toman venganza de los humanos, seduciendo y robando a los que tienen hedor de sangre, y haciéndolos semejantes a ellos mismos, pero ajenos, enfermos o muertos, es decir, perdidos, para sus parientes humanos.

El lazo entre los efectos alienantes del hedor de la sangre y la separación de los animales-plantas-espíritus de los humanos de la actualidad narrada en las mitologías amazónicas, se comprende mejor si es que tomamos en consideración lo que perderse significa en las vidas diarias de los pueblos amazónicos. Como Varese (1973) indica para los asháninka, perderse, y perder todo el conocimiento, son posibilidades muy reales.

*La misma expresión usada en los mitos para indicar la transformación de la gente en animales es usada en el lenguaje diario para indicar la posibilidad de perderse en el bosque, una muy frecuente eventualidad (...)*

*El conocimiento salva, la ignorancia pierde (Varese 1973:82).*

La aproximación asháninka entre tener conocimientos y poder reconocer el camino de vuelta a los parientes en casa, sugiere que, como Tomás Román explicó para los uitoto, una de las diferencias claves entre los animales y los asháninkas es que, cuando crecidos, los primeros son incapaces de reconocer a sus padres, y que, por lo tanto, existen en un espacio-tiempo incestuoso fuera de la memoria humana, así como Luna copulando con su hermana. Los animales están “perdidos”. Esta también es la suerte de los hombres y las mujeres que no respetan debidamente la reclusión del sangrado.

Los rituales de homicidio asháninka ilustran bien la alienación que amenaza a los hombres bajo el efecto del hedor de la sangre (Regan 2003). Para el *míronti*, un espíritu con la forma de un tapir que tiene una visión invertida de los géneros, los hombres homicidas son atractivas mujeres, a las cuales seduce en sueños. Por esta razón, es crucial que los matadores se mantengan en vigilia durante su reclusión. Se considera que si el matador se duerme, cae bajo el conjuro del *míronti* y adopta su percepción del mundo, embarazándose del *míronti* y dando a luz a monos y lagartijas. Locamente enamorado, el matador pierde la memoria de sus parientes, huyendo de ellos, llorando por el amor de *míronti*. La única manera de deshacerse del *míronti*

que asecha a un pariente, es que una mujer los chisguetee con la leche de sus senos, ya que en su visión invertida de los géneros, para el *míronti* los senos son dos enormes testículos que le causan horror. Sin embargo, es probable que el matador enamorado del *míronti* nunca recobre la memoria de quién era, y quiénes eran sus parientes, antes de caer bajo el hechizo. Algunos dirán que esta concepción ritual enfatiza la extrema feminización del matador. Pero es importante subrayar que el matador seducido por el *míronti* no se vuelve una mujer asháninka, madre de niños asháninka. Se vuelve un ser alienado, incapaz de reconocer a sus parientes y madre de monstruos.

Un semejante peligro de fertilidad descontrolada y alienante amenaza a las mujeres sangrantes que rompen su reclusión, entre los asháninka así como entre muchos otros grupos culturales. Historias de mujeres sangrantes que se fueron al río y cayeron bajo el hechizo de un bufeo, quedando embarazadas y dando a luz a un hijo de bufeo, proliferan entre los pobladores indígenas y mestizos. Se dice que algunas mujeres seducidas por el bufeo se enloquecen e irreversiblemente perdiendo la memoria de sus parientes, y llegan a ahogarse por el amor de un bufeo. En varias partes de la Amazonía, tanto rurales como urbanas, los hijos de padres desconocidos – un estado social en crecimiento en la actualidad pero prácticamente inexistente en el pasado reciente – son llamados “hijos del bufeo”, y si son de tez clara, son llamados “hijos del bufeo colorado”, ya que este animal-espíritu es considerado como la manifestación de los muertos blancos. La figura del bufeo ha sido reacomodada para interpretar desde la cosmología amazónica los cambios demográficos que atraviesan los pueblos indígenas en la actualidad, sobre todo el abandono de las responsabilidades rituales paternas, el mestizaje y la seducción ejercida por los “blancos”, sus estilos de vida y su dinero, y la desilusión que a menudo acarrea las relaciones con estos «otros» evasivos y llenos de trucos (Cárdenas 2005:6; Gonçalves 2001:371; Slater 1994:202; Valenzuela y Valera 2005:43; Lasmar 2002:28; Regan 1983:80).

Los aspectos de la hematología amazónica que hemos abordado en este artículo revelan lo que podríamos llamar una “teoría reptil de la sangre”, articulada alrededor de la noción de “cambio de piel/cuerpo” central al chamanismo y a las cosmologías perspectivistas amazónicas. Si, como mantiene Viveiros de Castro (1996:128), el cuerpo es el origen de las perspectivas, entonces sugiero que la sangre es un operador de perspectivas. En la Amazonía la sangre es una sustancia sicoactiva, probablemente, la más poderosa de todas. Lleva pensamientos y fuerza, y encarna los espíritus y los conocimientos en el cuerpo de las personas, dándoles la memoria de quiénes son y quiénes son sus parientes. La sangre, a la vez, une y divide a los seres humanos en hombres y mujeres. Primero, porque la sangre transporta conocimientos hechos cuerpo diferenciando a las personas por género, y segundo, porque sangrar es explícitamente una posición femenina, aunque no es ocupada solamente por las mujeres. El sangrado de las mujeres es el recuerdo del incesto

matanza de Luna, y de su venganza sobre los seres humanos. El sangrado es la instancia primordial que funda la memoria humana, el parentesco y la fertilidad, las cuales, a su vez, derivan del adecuado manejo de la agencia transformadora de la venganza de Luna. Los hombres también pueden “parecer mujeres” cuando se encuentran bajo la venganza de la sangre de su enemigo, semejantes a las mujeres sangrantes bajo la venganza de Luna. Sangrar es, se puede decir, una prerrogativa femenina primordial compartida por ambos géneros, porque ambos géneros son fértiles y porque sangrar es “la posibilidad de dar surgimiento a otros seres” (Gonçalves 2001:233). Pero, es una posibilidad que debe de ser manejada con cuidado para obtener una fertilidad que otorgue continuidad a la memoria humana. El hedor de la sangre, que indica un sangrado aún cuando no puede ser visto o tocado, pone en movimiento la multiplicidad transformacional de la venganza de espacio-tiempos cosmológicos “otros”, acarreado el peligro de la pérdida de la memoria humana, semejante a la pérdida de humanidad narrada en los mitos sobre cómo la gente de antes fue convertida en animales-plantas-espíritus.

Dado el lugar sobresaliente que ocupa el sangrado en la cosmología, sugiero que el chamanismo amazónico debería de ser más correctamente caracterizado como un complejo chamánico-reproductivo. Estudiar el chamanismo como si existiese fuera de las prácticas de manejo de la sangre de los hombres y las mujeres es una amputación de su envergadura<sup>12</sup>. Aún cuando las mujeres no asisten a las sesiones chamánicas, lo que es común debido a las restricciones acarreadas por su sangrado, ellas manejan el flujo de su sangre juntamente con sus parejas. Los hombres tampoco pueden asistir a las sesiones después de tener relaciones sexuales, cuando llevan el olor a semen, una sustancia derivada de la sangre, cuyo hedor también ahuyenta a los espíritus celestiales y atrae a los espíritus sedientos de sangre. El manejo llevado a cabo por la pareja de sus sangres en conjunto tiene grandes consecuencias sobre su vida reproductiva (Reichel-Dolmatoff 1997:65). Además, entre varios grupos culturales, las mujeres conocen técnicas para manipular el flujo de su sangre, adquirir conocimiento chamánico, asistir a, y hasta dirigir, sesiones chamánicas cuando “parecen hombres”, protegidas del riesgo de perder la memoria humana, acarreado por la multiplicidad transformacional del hedor de la sangre (Belaunde 2001; Colpron 2004; Perruchon 1997; Madder 1997). Ser un hombre, ser una mujer, no es una dicotomía rígidamente definida. Utilizando las palabras de Overing, es una cuestión de diferencia dentro de la igualdad, y de igualdad dentro de la diferencia.

<sup>12</sup> Las serpientes y la luna también ocupan un lugar central en el chamanismo amazónico. Entre los pueblos bebedores de ayahuasca (*Banisteriopsis caapi*), como los cashinahua, se considera que el ayahuasca es la sangre de Yube “Luna/Serpiente”. También es llamada *nawa himi*, es decir “sangre del enemigo”. El ayahuasca embaraza a los que la toman de mundos de imágenes que emergen de sus barrigas (Lagrou 1998:98). Las semejanzas con los rituales de sangrado de las mujeres y de los hombres homicidas son claramente identificables.

*Agradecimientos*

La investigación para este artículo fue financiada por la Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Ensino Superior (CAPES, Brasil) y el Instituto de Saúde Coletiva (ISC) de la Universidad Federal de Bahía, Brasil. Estoy muy agradecida a Fernando Santos-Granero y George Mentore por sus comentarios y por organizar la edición del volumen de *Tipiti* en homenaje a Joanna Overing.

**Bibliografía**

Albert, Bruce

1985 *Temps du sang. Temps des cendres. Représentations de la maladie, système rituel et espace politique chez les Yanomami du Sud Est (Amazonie Brésilienne)*. Tesis de doctorado. Université Paris X.

Árhem, Kaj, Cayón, Luisa, Angulo Gladis,  
y García, Maximiliano

2004 *Etnografía makuna. Tradiciones, relatos y saberes de la Gente del Agua*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

Beckerman, Stephen and Valentine, Paul

2002 *Cultures of Multiple Fathers: The Theory and Practice of Partible Paternity in South America*. Washington: Smithsonian Institute

Belaunde, Luisa Elvira

En prensa

- Mujer. Cosmovisión Uitoto en la pintura de Rember Yahuarcani. *Boletín de la Maestría en Estudios Amazónicos*. Lima: UNMSM.
- 2005 *El recuerdo de luna: género, sangre y memoria entre los pueblos amazónicos*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- 2003 Yo solita haciendo fuerza: historias de parto entre los Yine (Piro). *Amazonía Peruana*. 28-29:125-147.
- 2001 *Viviendo bien: género y fertilidad entre los Airo-Pai de la Amazonía Peruana*. Lima: CAAAP.
- 1997 Looking After Your Woman. Contraception amongst the Airo-Pai (Secoya) of Western Amazonia. En *Anthropology and Medicine* 4(2): 131-144.
- Beier, Christine and Lev Michael
- 2003 *Estudios del idioma Iquito. Working Papers of the Iquito Language Documentation Project Manuscript*. Austin: University of Texas.
- 2004 *Estudios del idioma Iquito. Working Papers of the Iquito Language Documentation Project Manuscript*. Austin: University of Texas.
- 2005 *Estudios del idioma Iquito. Working Papers of the Iquito Language Documentation Project Manuscript*. Austin: University of Texas.
- Brown, Michael
- 1985 *Tsewa's Gift. Magic and Meaning in an Amazonian Society*. Washington: Smithsonian Institution Press.
- Candre, Hipólito and Echeverri, Juan Alvaro
- 1993 *Tabaco frío. Coca dulce. La palabra del anciano Kinerai de la tribu Cananguchal para sanar y alegrar el corazón de sus huérfanos*. Bogotá: Colcultura
- Cárdenas, Flor
- 2005 Sangre: connotación de vida, rituales y peligro entre los pueblos amazónicos». Manuscrito sin publicar. Lima: Universidad Mayor de San Marcos.
- Crocker, Christopher
- 1985 *Vital Souls. Bororo Cosmology, Natural Symbolism and Shamanism*. Tucson: The University of California Press.
- Coimbra, Carlos E.A and Garnelo, Luiza
- 2003 *Questões de saúde reprodutiva da mulher indígena no Brasil*. Documento de trabalho 7. Rio de Janeiro: Fundação Oswaldo Cruz.
- Colpron, Anne Marie
- 2004 *Dichotomies sexuelles dans l'étude du chamanisme: le contre exemple des femmes «chamanes» Shipibo-Conibo Amazonie Péruvienne*. Tesis de doctorado. University of Montréal.

Conklin, Beth

2001a Women's Blood, Warrior's Blood and the Conquest of Vitality in Amazonia. *Gender in Amazonia and Melanesia: An Exploration of Comparative Method*, T. Gregor and D. Tuzin, editors, pp. 141-174. Berkeley: University of California Press.

2001b. *Consuming Grief: Compassionate Cannibalism in an Amazonian Society*. Austin: University of Texas.

Deshayes, Patrick and Keifenheim, Barbara

2003 *Pensar el otro entre los Huni Kuin de la Amazonía Peruana*. Lima: IFEA/CAAAP.

Descola, Phillipe

2001 The Genres of Gender: Local Models of Global Paradigms in the Comparison of Amazonia and Melanesia. *Gender in Amazonia and Melanesia: An Exploration of Comparative Method*. T. Gregor & D. Tuzin, editors, pp. 91-114. Berkeley: University of California Press.

Echeverri, Juan Álvaro

2000 The First Love of a Young Man: Salt and Sexual Education Among the Uitoto Indians of Lowland Colombia. *The Anthropology of Love and Anger. The Aesthetic of Conviviality in Native Amazonia*. Joanna Overing and Alan Passes, editors, pp 33-45. Londres: Routledge.

Fausto, Carlos

2001 *Inimigos fieis. História, guerra e xamanismo na Amazônia*. São Paulo: EDUSP

Franchetto, Bruna

1999 Dossier mulheres indígenas. *Estudos Feministas* 7(1):225-8

Garnelo, Luiza

2003 *Poder, hierarquia e reciprocidade: saúde e harmonia entre os Baniwa do Alto Rio Negro*. Rio de Janeiro: Fiocruz

Gonçalves, Marco Antonio

2001 *O mundo inacabado. Ação e criação em uma cosmologia amazônica. Etnografia Pirahã*. Rio de Janeiro: UFRJ

Goulard, Jean Pierre

1998 *Le genre du corps*. Tesis de doctorado. Paris: École des Hautes Études en Sciences Sociales.

Gow, Peter

1991 *Of Mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazonia*. Oxford: Clarendon Press.

- 1999 Piro Designs as Meaningful Action in an Amazonian Lived World. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 5(2):229-247.
- Gregor, Thomas  
1985 *Anxious Pleasures: The Sexual Lives of an Amazonian People*. Chicago: University of Chicago Press.
- Guss, David  
1990 *Tejer y cantar*. Caracas: Monte Ávila Editores.
- Guzmán Maria Antonieta  
1997 *Para que la yuca beba nuestra sangre. Trabajo, género y parentesco en una comunidad Quichua de la Amazonía Ecuatoriana*. Quito: Abya-Yala.
- Huamancayo, Edinson  
2005 Las relaciones de género entre los antiguos iquito. Manuscrito sin publicar. Lima: Universidad Mayor de San Marcos.
- Hugh-Jones, Christine  
1979 *From the Milk River: Spatial and Temporal Processes in Northwest Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hugh-Jones, Stephen  
1979 *The Palm and the Pleiades*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Jackson, Janet  
1992 The Meaning and Message of Symbolic Sexual Violence in Tukanoan Ritual». En *Anthropological Quarterly*, 65(1):1-18.
- Karadimas, Dimitri  
1997 *Le corps sauvage: idéologie du corps et représentation de l'environnement chez les Miraña de l'Amazonie Colombienne*. Tesis de doctorado. Universidad Paris X.
- Kensinger, Kenneth, M.  
1995 *How Real People Ought to Live. The Cashinahua of Eastern Peru*. Prospect Heights: Waveland Press.
- Ladeira, María Elisa  
1997 Las mujeres Timbira: control del cuerpo y reproducción social. *Mujeres y relaciones de género en la antropología latinoamericana*, S. Gonzales Monte, editor, pp.105-120. Mexico: Colegio de México.
- Lagrou, Elsje M.  
1998 *Caminhos duplos e corpos. Uma abordagem perspectivista da identidade e alteridade entre os Kaxinawa*. Tesis de doctorado. Universidade de São Paulo.

Langdon, Jean

- 2004 A tradição narrativa e aprendizagem com yagé (ayahuasca) entre os índios Siona da Colômbia. *O Uso Ritual da Ayahuasca*. Labate B. & Araújo W. (eds.), Capinas: FAPESP, pp. 69-96.

Lasmar, Cristiane

- 2002 *De volta ao Lago de Leite. A experiência da alteridade em São Gabriel da Cachoeira (alto Rio Negro)*. Tesis de doctorado. Universidad Federal de Rio de Janeiro.

Lima, Tânia Stolze

- 1995 *A parte do caíum. Etnografia Juruna*. Ph.D. dissertation. Museu Nacional da Universidade Federal do Rio e Janeiro.

- 2006 *Um peixe olhou para mim. O povo Yudjá e a perspectiva*. Rio de Janeiro: Unesp.

Londoño Carlos

- 2004 *Muinane: Un proyecto moral a perpetuidad*. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia.

Madder, Elke

- 1997 Waimiakú: Las visiones y las relaciones de género en la cultura shuar. *Complementariedad entre hombre y mujer: las relaciones de género desde la perspectiva amerindia*. M. Perrin and M. Perruchon, editors, pp. 23-46. Quito: Abya-yala.

Mahecha, Dany

- 2004 *La formación de Masa Goro, personas verdaderas: pautas de crianza entre los Macuna del Bajo Apaporis*. Master's dissertation. Universidad Nacional de Colombia.

McCallum, Cecilia

- 2001 *Gender and Sociality in Amazonia. How Real People are Made*. Oxford: Berg.

Murphy, Yolanda and Murphy, Robert

- 1974 *Women of the Forest*. New York and London: Columbia University Press.

Overing, Joanna

- 1986 Men Control Women? The Catch-22 in Gender Analysis. *International Journal of Moral and Social Studies*, 1(2): 135-56.

Overing (Kaplan) Joanna

- 1981 Review Article: Amazonian Anthropology. *Journal of Latin American Studies* 13(1):151-64.

Perruchon, Marie

- 1997 Llegar a ser una mujer-hombre. *Complementariedad entre hombre y mujer. Relaciones de género desde la perspectiva amerindia*. M. Perrin and M. Perruchon, editors, pp. 47-108, Abya-Yala: Quito,.

Regan, Jaime

- 2003 Mironti y los guerreros embarazados: relaciones de género en dos ritos Asháninka. En *Amazonía Peruana* 28-29:73-86.
- 1983 *Hacia la Tierra sin Mal: Estudio sobre la religiosidad del pueblo de la Amazonía*. Iquitos: Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía.

Reichel-Dolmatoff, Gerardo

- 1997 *Chamanes de la selva pluvial*. Londres: Themis Books.

Rival, Laura

- 1998 Androgynous Parents and Guest Children: The Huaorani Couvades. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 4(4): 619-42.

Rivas, Roxani

- 2004 *El gran pescador. Técnicas de pesca entre los Cocama-Cocamilla de la Amazonía Peruana*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Rodgers, David

- 2002 A soma anômala: A questão do suplemento no xamanismo e menstruação Ikpeng. En *Mana* 8(2):91-125.

Seeger, A., Da Matta, R. and E Viveiros de Castro

- 1979 A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. Rio: *Boletim do Museo Nacional* XXXII:2-19.

Siskind, Janet

- 1973 *To Hunt in the Morning*. New York: Oxford University Press.

Sullón, Karina

- 2005 Relaciones de género en la comunidad Iquito. Manuscrito sin publicar. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Surrallés, Alexandre

- 1999 *Au coeur du sens. Objectivation et subjectivation chez les Candoshi de l'Amazonie Péruvienne*. Ph.D. dissertation. Paris: École des Hautes Études en Sciences Sociales.

Valenzuela, Pilar y Valera, Agustina

2005 *Koshi Shinanya Ainbo. El testimonio de una mujer Shipibo.* Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Varese, Stefano

1973 *La Sal de los Cerros. Una Aproximación al Mundo Campa.* Lima: Retablo de Papel.

Vilaça, Aparecida

1992 *Comendo como gente: formas do canibalismo Wari.* Rio de Janeiro: UFRJ.

Viveiros de Castro, Eduardo

2003 La inmanencia del enemigo. *Amazonía Peruana* 28-29:41-72.

1996 Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana* 2:115-144.