

LA SELVA DE CRISTAL: NOTAS SOBRE LA ONTOLOGÍA DE LOS ESPÍRITUS AMAZÓNICOS*

Eduardo Viveiros de Castro

Este texto desarrolla algunas hipótesis sobre el modo de existencia de los espíritus en el discurso y las prácticas chamánicas de la Amazonía indígena. El foco de análisis es una narración hecha por Davi Kopenawa, pensador y líder político Yanomami, al antropólogo Bruce Albert. El argumento general del artículo es que el concepto de “espíritu” se refiere, en el caso amazónico, menos a una clase extensiva de «seres» sobrenaturales que a una multiplicidad virtual intensiva donde lo humano y lo no-humano se relacionan por síntesis disyuntiva.

This paper develops some hypotheses on the mode of existence of spirits in shamanic discourses and practices in indigenous Amazonia. Its analytical focus is a narrative told by Davi Kopenawa, yanomami thinker and political leader, to the anthropologist Bruce Albert. The paper's general argument is that, in the Amazonian case, the concept of “spirit” refers not so much to an extensive class of supernatural “beings” as to an intensive virtual multiplicity where the human and the non-human relate to one another by disjunctive synthesis.

* Título original *La forêt des miroirs: sur l'ontologie des esprits amazoniens*. In: F. Laugrand, org., *La nature des esprits*. Québec: Presses Universitaires de l'Université de Laval, 2006, en imprenta. Traducido del portugués por Luisa Elvira Belaunde.

*Ces citoyens infinitésimaux de cités mystérieuses...
(Esos ciudadanos infinitesimales de ciudades misteriosas...)*

GABRIEL TARDE

Introducción

Las ideas esbozadas en este artículo se remontan a mi trabajo con los yawalapíti y los araweté en los años 1970s y 80s, cuando, como cualquier etnógrafo, tuve que encarar diferentes nociones indígenas sobre la agencia no-humana y la constitución de la persona.¹ Sin embargo, el acontecimiento que les sirvió de catalizador inmediato – el pretexto, si quieren – fue la lectura, mucho más reciente, de dos fragmentos de una notable narración proveniente de otra cultura amazónica. Se trata de la exposición que Davi Kopenawa, pensador y líder político Yanomami, le hace al antropólogo francés Bruce Albert acerca de los *xapiripë*, los ‘ancestros animales’ o ‘espíritus chamánicos’ que interactúan con los chamanes de su pueblo (Kopenawa 2000, Kopenawa & Albert 2003). Estos textos forman parte de un diálogo en proceso entre Kopenawa y Albert, en los que el primero le presenta a los blancos, en la persona de su interlocutor-traductor, una concepción detallada del mundo y de la historia, que es al mismo tiempo una reivindicación indignada y orgullosa del derecho a la existencia de los yanomami.² A seguir, transcribo la versión más corta de la narración, publicada en portugués en 2001.

Sueños de los orígenes

Los espíritus xapiripë bailan para los chamanes desde el primer tiempo y así continúan hasta hoy. Parecen seres humanos pero son tan minúsculos como partículas de polvo centellantes. Para poder verlos, hay que inhalar el polvo del árbol yākōanahi muchas, muchas veces. Toma tanto tiempo como para que los blancos aprendan a dibujar sus palabras. El polvo del yākōanahi es la comida de los espíritus. Quien no lo ‘bebe’ permanece con ojos de fantasma y no ve nada.

Los xapiripë bailan juntos sobre grandes espejos que descienden del cielo. Nunca son cientos como los humanos. Son siempre magníficos: el cuerpo pintado de achiote y recorrido de diseños negros, sus cabezas cubiertas de plumas blancas de buitre rey, sus brazaletes de chaquiras repletas de plumas de loros, de pavas de monte y papagayos rojos, la cintura envueltas de colas de tucanes... Miles de ellos llegan para bailar juntos, agitando hojas de palmera nuevas, soltando gritos de alegría y cantando sin parar. Sus caminos parecen telas de araña brillando como el claro de luna y sus ornamentos de pluma se mecen lentamente al ritmo de sus pasos. ¡Da alegría ver lo bonitos que son!

¹ Ver Viveiros de Castro 2002 [1978]: cap. 1, sobre los Yawalapíti, y Viveiros de Castro 1992, sobre los Araweté.

² El diálogo completo entre Kopenawa y Albert va a ser publicado próximamente. Además de los dos fragmentos citados arriba, ver los varios otros textos por Kopenawa y Albert en Albert & Chandès 2003, así como los dos artículos fundamentales por Albert (1988 y 1993).

Los espíritus son así tan numerosos porque son las imágenes de los animales de la selva. Todos en la selva tienen una imagen utupë: los que andan en el suelo, los que andan en los árboles, los que tienen alas, los que viven en el agua ... Son estas imágenes que los chamanes llaman y hacen bajar para que se conviertan en espíritus xapiripë. Estas imágenes son el verdadero centro, el verdadero interior de los seres de la selva. Las personas comunes no los puedes ver, sólo los chamanes. Pero no son imágenes de los animales que conocemos ahora. Son imágenes de los padres de estos animales, son imágenes de nuestros antepasados.

En el primer tiempo, cuando la selva era todavía joven, nuestros antepasados eran humanos con nombres de animales que acabaron convirtiéndose en animales de caza. Son ellos los que flechamos y que comemos hoy. Pero sus imágenes no desaparecieron y son ellas las que bailan ahora para nosotros como espíritus xapiripë. Estos antepasados son verdaderamente antiguos. Se convirtieron en presas de caza hace mucho tiempo pero sus fantasmas permanecen aquí. Tienen nombres de animales pero son seres invisibles que nunca mueren. La epidemia de los blancos puede tratar de quemarlos y de comerlos, pero ellos nunca desaparecerán. Sus espejos siempre brotan de nuevo.

Los blancos dibujan sus palabras porque su pensamiento está lleno de olvido. Nosotros guardamos las palabras de nuestros antepasados dentro de nosotros hace mucho tiempo y continuamos pasándolas a nuestros hijos. Los niños, que no saben nada de los espíritus, escuchan los cantos de los chamanes y después quieren ver a los espíritus por sí mismos. Así es como, a pesar de ser muy antiguas, las palabras de los xapiripë siempre vuelven a ser nuevas. Son ellas las que aumentan nuestros pensamientos. Son ellas las que nos hacen ver y conocer las cosas de lejos, las cosas de los antiguos. Es nuestro estudio, lo que nos enseña a soñar. De este modo, quien no bebe el soplo de los espíritus tiene el pensamiento corto y lleno de humo; quien no es mirado por los xapiripë no sueña — sólo duerme como una hacha en el suelo.

Esta narración de Kopenawa — y aquí me refiero tanto al texto citado arriba como a la versión más extensa intitulada *‘Les ancêtres animaux’* (‘Los ancestros animales’, Kopenawa & Albert 2003) — me parece un documento realmente extraordinario. Antes que nada, impresiona por su riqueza y su elocuencia, calidades que se deben a la implementación deliberada, por parte de los dos co-autores, de una estrategia discursiva de un alto contenido informativo y una gran densidad poético-conceptual. En este sentido, estamos frente a un proyecto de ‘invención de la cultura’ (*sensu* Wagner) que es al mismo tiempo una obra prima de política ‘interétnica’. Si el chamanismo es esencialmente una diplomacia cósmica dedicada a la traducción entre puntos de vista ontológicamente heterogéneos,³ entonces el discurso de Kopenawa no es solamente una narración sobre ciertos contenidos chamánicos — específicamente, sobre los espíritus que los chamanes hacen hablar

³ Viveiros de Castro 1998; Carneiro da Cunha 1998.

y actuar —; también es una *forma* chamánica de por sí, un ejemplo de chamanismo en acción, en el que un chamán le habla a los blancos sobre los espíritus, y así como sobre los blancos a partir de los espíritus, y ambas cosas por medio de un intermediario blanco.

Pero la narración es igualmente excepcional por su ejemplaridad cosmológica. Articula y desarrolla ideas que se encuentran en un estado más o menos difuso en diversas otras culturas de la región. El texto nos presenta una ‘versión fuerte,’ en el sentido Lévi-Straussiano, de la mitología (explícita e implícita) de los espíritus amazónicos. Es esta ejemplaridad que me interesa en este artículo, cuyo propósito es llamar la atención sobre algunos rasgos relativamente comunes del modo de existencia y manifestación de los espíritus en la Amazonía indígena. El discurso de Kopenawa expresa una concepción pan-amazónica en la que las nociones que traducimos por ‘espíritu’ se refieren a una *multiplicidad virtual intensiva*.

El plano de inmanencia chamánico

Varios personajes prominentes y contextos impregnantes de la cosmología yanomami se encuentran evocados en el texto de arriba: los espíritus, los animales, los chamanes, los muertos, los blancos; mitos y sueños, drogas y festivales, cacerías y selvas. Empecemos por los *xapiripë* propiamente dichos. La palabra designa al *utupë*, a la imagen, principio vital, verdadera interioridad o esencia (Kopenawa & Albert 2003: 72 n. 28) de los animales y de los otros seres de la selva, y al mismo tiempo imágenes inmortales de una primera humanidad arcaica, compuesta de Yanomami con nombres de animales que se transformaron en los animales de la actualidad. Pero *xapiripë* también designa a los chamanes humanos, y la expresión ‘convertirse en chamán’ es un sinónimo de ‘convertirse en un espíritu’ (*xapiri-pru*). Los chamanes se conciben a sí mismos como de la misma naturaleza que los espíritus auxiliares que traen a la tierra durante su trance alucinógeno. El concepto de *xapiripë* señala, por lo tanto, una *interferencia* compleja, una distribución cruzada de la identidad y la diferencia entre las dimensiones de la ‘animalidad’ (*yaro pë*) y la ‘humanidad’ (*yanomae thëpë*). Por un lado, los animales poseen una esencia invisible distinta de su forma visible: los *xapiripë* son los ‘verdaderos animales’ — pero son humanoides; es decir, los verdaderos animales no se parecen mucho a los animales que los *xapiripë*, literalmente, *imaginan*. Por otro lado, los chamanes se distinguen de los otros humanos por ser ‘espíritus,’ y aún más, ‘padres’ de los espíritus (quienes, a su vez, son imágenes de los ‘padres de los animales’). El concepto de *xapiripë*, menos o antes que designar a una clase de seres distintos, habla así de una región o un momento de *indiscernibilidad* entre lo humano y lo no-humano (principalmente, pero no exclusivamente, los ‘animales,’ una noción que discutiremos más tarde): habla de una humanidad molecular de fondo, escondida por formas molares no-humanas, y habla de múltiples afectos no-humanos que *deben* ser capturados por medio de los chamanes, puesto que es en esto que consiste el trabajo del sentido: ‘son las palabras de los *xapiripë* las que aumentan nuestros pensamientos.’

La reverberación entre las posiciones de chamán y de espíritu se verifica en diversas culturas amazónicas. En el alto Xingu, por ejemplo, los grandes chamanes son llamados ‘espíritus’ por la gente común, mientras que ellos mismos se refieren a sus espíritus asociados como ‘mis chamanes’ [Viveiros de Castro 2002a:80-1]. Para los ese eja de la amazonía boliviana, ‘todos los *eshawa* [espíritus] son *eyamikekwa* [chamanes], o más bien, el *eyamikekwa* tiene el poder de *eshawa*’ [Alexiades 1999: 226]. Entre los ikpeng del medio Xingu [Rodgers 2002], el término *pianom* designa a los chamanes, a sus varios espíritus auxiliares, y a los pequeños dardos potencialmente auto-intoxicantes que estos espíritus introducen en el abdomen de los chamanes y que son el instrumento del chamanismo. Esta observación de Rodgers es importante, puesto que indica que, si el concepto de espíritu designa esencialmente a una población de afectos moleculares (ver más adelante), a una multiplicidad intensiva, entonces lo mismo se aplica al concepto de chamán: ‘el chamán es un ser múltiple, una micro-población de agencias chamánicas abrigadas en un cuerpo’ (ibid. n.18). Entonces, lejos de ser un súper-individuo, un chamán — por lo menos los chamanes ‘horizontales’ [Hugh-Jones 1996] más comunes en la región — son seres super-divididos: federación de agentes supernaturales entre los ikpeng, cuerpo anticipado y víctima caníbal potencial entre los Araweté [Viveiros de Castro 1992], cuerpo repetidamente perforado entre los ese eja [Alexiades 1998: 221]. Además, aunque el chamán es efectivamente ‘diferente,’ como dicen los Ikpeng (Rodgers ibid.), la diferencia entre ellos y la gente común sigue siendo una cuestión de grado, no de naturaleza. ‘Todo el que sueña tiene algo de chamán’ dicen los Kagwahiv (Kracke, 1987), en cuyo idioma, así como en muchos otros idiomas amazónicos, las palabras que nosotros traducimos como ‘chamán’ no designan algo que uno ‘es,’ sino algo que uno ‘tiene’ – una cualidad o capacidad adjetival y relacional más bien que un atributo sustantivo, cualidad que puede estar intensamente presente en muchas entidades no-humanas; que abunda, va de por sí, entre los ‘espíritus’; y que hasta puede constituir un potencial genérico del ser (Campbell 1989).⁴ Por lo tanto, el ‘chamán’ humano no es un funcionario sacerdotal – una ‘especie’ –, pero alguien más parecido al filósofo socrático – un ‘funcionamiento’ –, en el sentido en que si todo individuo capaz de razonar es filósofo, amigo potencial del concepto, como Sócrates diría, entonces, todo individuo capaz de soñar es chamán, ‘amigo de la imagen.’⁵ En las palabras de Kopenawa: ‘[Es] nuestro estudio, lo que nos enseña a soñar. De este modo, quien no bebe el soplo de los espíritus tiene el pensamiento corto y lleno de humo; quien no es mirado por los xapiripë no sueña — sólo duerme como una hacha en el suelo’. (De paso, obsérvese que si el estudio y la razón en vigilia – despierta y

⁴ Se puede decir lo mismo de las muchas nociones amazónicas de ‘alma,’ como Surrallés ha mostrado en el caso de los candoshi (2003: 43-9).

⁵ Para el contraste entre el chamán y el sacerdote en la Amazonía, ver Hugh-Jones 1996b y Viveiros de Castro 2002b.

vigilante - son la alucinación propia de los blancos, entonces, la escritura es su chamanismo: '*Para poder verlos, [a los xapiripë] hay que inhalar el polvo del árbol yākōanahi muchas, muchas veces. Toma tanto tiempo como para que los blancos aprendan a dibujar sus palabras.*'⁶

Como se sabe, buena parte de la mitología amazónica trata sobre las causas y consecuencias de la encarnación específica a cada especie de diferentes agentes, todos ellos concebidos como originalmente compartiendo una condición inestable generalizada en la que los rasgos humanos y no-humanos están indiscerniblemente mezclados. Todos los seres que pueblan la mitología despliegan este enredo ontológico o ambigüedad entre especies, y esto es precisamente lo que los hace semejantes a los chamanes (y a los espíritus):

'Los animales de la Tierra de hoy no son para nada tan poderosos como los originales, y se dice que son tan distintos de ellos como los humanos comunes lo son de los chamanes. [...] La Gente Primera vivía así como los chamanes de hoy, en un estado polimorfo ... Después de retirarse de la Tierra, cada una de la Gente Primera se convirtió en un 'Dueño' o *arache* de las especies que engendraron' (Guss [1989: 52], sobre los Ye'kuana de Venezuela).

Ver también a S. Hugh-Jones [1979: 218] sobre los *barasana* del Vaupés: 'Los chamanes son la gente *He par excellence*;' donde el concepto de *He* designa el estado original del cosmos, al que los humanos regresan por medio del ritual. Sobre los *akuriyó* del Suriname, F. Jara [1996: 92-4] observa que los chamanes — humanos o animales, puesto que las especies no-humanas también poseen chamanes — son los únicos seres que 'mantienen las características primitivas de antes de la separación entre los humanos y los animales,' especialmente el poder de la mutación inter-específica (y el 'poder' en la Amazonía indígena es, esencialmente, *este poder*).

Por lo tanto, la interferencia sincrónica entre humanos y animales (más generalmente, no-humanos) expresada en los conceptos de **chamán** y de **espíritu** posee una dimensión diacrónica fundamental, remitiéndose a un pasado **absoluto** (es decir, un pasado que nunca fue presente, y que por lo tanto nunca pasa, así como el presente nunca deja de pasar) en el que las diferencias entre las especies 'todavía' no habían sido actualizadas. El mito es un discurso sobre este momento:

[— '¿Qué es un mito?'] — 'Si usted le preguntase a un indio americano, hay muchas chances que le contestase: es una historia del tiempo cuando los hombres y los animales todavía no eran distintos. Esta definición parece ser muy profunda' (Lévi-Strauss & Eribon 1988: 193).

⁶ Ver Gow 2001: 191-218 para un análisis del chamanismo y la escritura entre los piro.

La definición es de hecho profunda; entonces, zambullámonos en ella. Pienso que se puede definir al discurso mítico como consistiendo, primera y principalmente, en un registro del proceso de actualización del presente estado de las cosas a partir de una condición pre-cosmológica virtual dotada de *transparencia* perfecta — un ‘caosmos’ donde las dimensiones corporales y espirituales de los seres todavía no se ocultaban la una a la otra. Este pre-cosmos, lejos de desplegar cualquier ‘indiferenciación’ o identificación originaria entre humanos y no-humanos, como suele ser caracterizado, está recorrido por una diferencia *infinita*, aunque (o porque) *interna* a cada personaje o agente, al contrario de las diferencias *finitas* y *externas* que constituyen las especies y calidades de nuestro mundo actual (Viveiros de Castro 2001). De donde viene el régimen de la ‘metamorfosis,’ o multiplicidad cualitativa, propio del mito: la cuestión de saber si es que el jaguar mítico, digamos, es un bloque de afectos humanos con forma de jaguar o un bloque de afectos felinos bajo forma humana es rigurosamente indecidible, puesto que la metamorfosis mítica es un ‘acontecimiento’ o un ‘devenir’ heterogénico (una superposición intensiva de estados), no un ‘proceso’ de ‘cambio’ (una transposición extensiva de estados homogéneos). La línea general trazada por el discurso mítico describe la laminación de los flujos pre-cosmológicos de la indiscernibilidad al entrar en el proceso cosmológico: De ahí en adelante, las dimensiones humanas y felinas de los jaguares (y de los humanos) funcionarán alternadamente como fondo y forma potencial la una para la otra. La transparencia originaria, o *complicatio* infinita donde todo da acceso a todo, se bifurca o se explica a sí misma, a partir de este punto, en una *invisibilidad* (las almas humanas y los espíritus animales) y una *opacidad* (el cuerpo humano y las ‘ropas’ somáticas animal)⁷ relativas que marcan la constitución de todos los seres actuales — invisibilidad y opacidad relativas porque reversibles, y reversibles, ya que el fondo de virtualidad pre-cosmológica es indestructible o inagotable. Como decía Kopenawa (2003: 73, 81) al hablar de los ‘ciudadanos infinitesimales’ de la arque-*polis* virtual, los *xapiripë* ‘nunca desaparecen [...] sus espejos siempre brotan de nuevo [...] son poderosos e inmortales.’

Acabo de mencionar que las diferencias pre-cosmológicas son infinitas e internas, en contraste con las diferencias finitas y externas entre las especies. Aquí estoy refiriendome al hecho que lo que define a los agentes y los pacientes de los hechos míticos es su capacidad *intrínseca de ser otra cosa*; en este sentido, cada ser mítico difiere de *sí mismo*, visto que inicialmente es ‘puesto’ por el discurso mítico solamente para ser ‘substituido,’ es decir, transformado. Es esta auto-diferencia la que define al ‘espíritu,’ y que hace que todos los seres míticos sean ‘espíritus’. La supuesta ‘indiferenciación’ entre los sujetos míticos es función de su radical irreductibilidad a esencias o identidades fijas, sean éstas genéricas, específicas, o individuales (piénsese en los cuerpos destotalizados o ‘desorganizados’ que abundan en los mitos). En suma, el mito propone un régimen ontológico comandado por una

⁷ Sobre los cuerpos animales como ‘ropas’, ver Viveiros de Castro 1998.

diferencia intensiva fluida absoluta, que incide sobre cada punto de un continuo heterogéneo, en el que la transformación es anterior a la forma, la relación es superior a los términos, y el intervalo es interior al ser.⁸ Cada ser mítico, siendo pura virtualidad, ‘ya era antes’ lo que ‘iba a ser después,’ y por esta razón *no es* — puesto que no permanece siendo — nada actualmente determinado. En contrapartida, las diferencias extensivas introducidas por la especiación (*sensu lato*) post-mítica — la celebrada transición del ‘continuo’ hacia lo ‘discreto’ que constituye el gran tema de la filosofía estructuralista⁹ — cristaliza bloques molares de identidad interna infinita (cada especie es internamente homogénea, sus miembros son idénticos e indiferentemente representativos de la especie como un todo) separada por intervalos externos cuantificables y mesurable (las diferencias entre las especies son sistemas finitos de correlación, proporción y permutación de caracteres del mismo tipo u orden). El continuo heterogéneo del mundo pre-cosmológico da lugar, de esta manera, a un ‘discreto’ homogéneo, en el que cada ser es solamente lo que es, y es solamente lo que es al no ser lo que no es. Pero los espíritus son el testimonio de que no todas las virtualidades fueron actualizadas, y que el flujo mítico continúa por debajo de las discontinuidades aparentes entre los tipos y especies.

Humanos, animales, espíritus

Por lo que sabemos, todas las culturas amazónicas poseen conceptos que describen a seres análogos a los *xapiripë* Yanomami. En realidad, las palabras indígenas que se traducen como ‘espíritu’ generalmente corresponden a una ‘categoría’ fundamentalmente heteroclita y heterogénea, que admite un número de subdivisiones y contrastes internos (a veces más radicales que las que los que oponen los ‘espíritu’ a otros tipos de seres). Con respecto a los Yanomami, los *xapiripë* o ‘espíritus chamánicos’ serían solamente una especie del género *yai thëpë*, que Albert traduce como ‘seres no-humanos invisibles,’ una noción que incluye a los espectros de los muertos, *porepë*, y a los seres maléficos llamados *në wāripë* (Kopenawa & Albert 2003: 68 n.2). Y aunque los *xapiripë* son epitomizados por las imágenes de los humanos-animales primordiales, Kopenawa deja claro que los chamanes también movilizan, entre otros, a las imágenes *xapiripë* del trueno, el rayo, la lluvia, la noche, el ancestro caníbal, el algodón, el fuego, y de los blancos, así como una multitud de *në wāripë* (ibid: 79-81). Los *xapiripë* no son siempre bellos y magníficos, puesto que también pueden ser terribles y monstruosos; y comparten la condición fantasmal de los muertos, ya que son ‘formas espectrales,’ es decir, imágenes (ibid: 73). La noción genérica de ‘no-humanos invisibles’ parecería unificar de manera suficientemente adecuada a la diversidad interna de esta ‘categoría,’ pero el problema es que estos no-humanos poseen determinaciones humanas fundamentales, ya sea a nivel de su forma corpórea básica, o a nivel de sus capacidades intencionales y agenciales. Es

⁸ ‘Todo intervalo, pequeño y grande, todos han sido dados alma’ — Enneads, V, 1, 2.

⁹ Para un desarrollo de este tema en el contexto de la mitología, ver Lévi-Strauss 1964: 58-63, 286-87, 325-27; 1971: 417-21, 605. También ver, por supuesto, el excelente estudio de Schrepff 1992.

más, mientras que estos no-humanos son normalmente invisibles para la gente común, para los que están despiertos y los que tienen ‘pensamiento corto y lleno de humo’, en el contexto de la alucinación chamánica son supremamente visibles, y visibles en su *verdadera* forma humana (son ‘el verdadero interior’ de los seres de la selva). Recíprocamente, hay algunas situaciones críticas en que la persona encuentra a un ser que comienza por dejarse ver como humano – en un sueño, en un encuentro solitario en la selva —pero termina revelándose súbitamente como no-humano; en esos casos, los no-humanos son los que son supremamente capaces de asumir una *falsa* forma humana ante los verdaderos humanos. En otras palabras, mientras son (normalmente) invisibles, estos no-humanos ‘son’ humanos; mientras son (anormalmente) visibles, estos humanos ‘son’ no-humanos.¹⁰

Y para completar el cuadro, anótese la naturaleza algo paradójica de una *imagen* que es a la vez no-icónica y no-visible. Lo que define a los espíritus, en cierto sentido, es el hecho que son índices de afectos característicos de aquello de lo que son la imagen sin, por esto, parecerse a aquello de lo que son la imagen: son índices, no íconos. Y por las mismas, lo que define a una ‘imagen’ es su eminente visibilidad: una imagen es algo-para-ser-visto, es el correlativo necesario de una Mirada, una exterioridad que se posiciona como el blanco de una mirada intencionalmente dirigida; pero los *xapiripë* son imágenes interiores, ‘moldes internos,’ inaccesibles a ejercicio empírico de la visión. Por lo tanto, son el objeto de un ejercicio superior y trascendental de esta facultad: imágenes que son como la *condición* de aquello de lo que son la imagen; imágenes activas, índices que nos interpretan antes que nosotros los interpretemos, imágenes que deben vernos para que nosotros podamos verlas — ‘quien no es mirado por *los xapiripë* no sueña — sólo duerme como una hacha tirada en el suelo’ —, e imágenes *por medio de las cuales* nosotros vemos otras imágenes — ‘solamente los chamanes pueden ver [a los espíritus], después de tomar polvo *yākoana*, pues se convierten en otros y pasan a ver a los espíritus igualmente con ojos de espíritu (Kopenawa & Albert 2003: 77).¹¹

Dichas no-iconicidad y no-visibilidad empíricas, en suma, me parecen apuntar hacia una dimensión importante de los espíritus: son imágenes no-representacionales, ‘representantes’ que no son representaciones. ‘Todos los seres de la selva tienen sus propias imágenes *utupë* ... En sus palabras, ustedes dirían que son los “representantes” [en portugués] de los animales’ (Kopenawa & Albert 2003: 72-73). Albert señala (ibid: n. 29) que el término ‘representante’ forma parte del vocabulario político habitual de los líderes indígenas en el Brasil. Al introducir en su trabajo *Art & Agency* (Arte & Agencia) la idea de símbolos anicónicos como ‘representantes’,

¹⁰ Los espíritus son no-humanos, y no ‘no son humanos.’ En otras palabras, la extra-humanidad de los espíritus es un caso marcado (Valeri 2000: 28) con relación al estatus sin marca de lo humano como el modo de ser referencial.

¹¹ Ver ibid: n. 39, en que Albert observa que el chamán sólo puede ver a un espíritu por medio de los ojos de otro espíritu.

Alfred Gell (1998: 98) usa el ejemplo de un diplomático: '[E]l chino en Londres ... no se parece a la China, pero en Londres, la China se parece a él.' De la misma manera, los *xapiripë* no se parecen a los animales, pero en el contexto mítico-chamánico, los animales se parecen a ellos.

Ni tipos, ni representaciones. Lo que estoy sugiriendo, en suma, es que los conceptos amazónicos de 'espíritu' no designan una clase o género de no-humanos sino una cierta relación de vecindad oscura entre lo humano y lo no-humano, una comunicación secreta que no pasa por la *redundancia* (la 'comunidad'), sino por la *disparidad* (la 'incomunidad') entre ellos:

No hay más un sujeto que se eleva hasta la imagen, lográndolo o fallándolo. Diríamos más bien que una zona de indistinción, de indiscernibilidad, de ambigüedad se establece entre dos términos, como si hubiesen alcanzado el punto inmediatamente precedente a su respectiva diferenciación: no una semejanza, sino un resbalón, una vecindad extrema, una contigüidad absoluta; no una filiación natural, sino una alianza contra-natura ... (Deleuze 1993: 100).

Podríamos decir, entonces, que *xapiripë* es el nombre de la síntesis disyuntiva que conecta-separa lo actual y lo virtual, lo discreto y lo continuo, lo comestible y lo caníbal, la presa y el depredador. En este sentido, efectivamente, los *xapiripë* 'son otros'.¹² Un espíritu en la Amazonía es menos una cosa que una imagen, menos un término que una relación, menos un objeto que un acontecimiento, menos una figura representativa trascendente que un signo de un fondo inmanente universal — el fondo que emerge a la superficie en el chamanismo, en sueños y en alucinaciones, cuando lo humano y lo no-humano, lo visible y lo invisible *cambian de lugar*.¹³ Un 'espíritu' amazónico, en fin, es menos que un 'espíritu' por oposición a un cuerpo inmaterial que una corporalidad dinámica e intensiva, la cual, como Alicia, no cesa de crecer y encogerse al mismo tiempo: un espíritu es *menos* que un cuerpo — los *xapiripë* son partículas de polvo, miniaturas de los humanos con micro-penes y manos sin dedos (Kopenawa & Albert 2003: 68)¹⁴ — y *más* que un cuerpo — *apariencia* magnífica, a veces aterradorante, ornamentación corporal estupenda, brillo, perfume, belleza, en conjunto un carácter *excesivo* con relación a las especies de las que son la imagen ... (ibid. 73 n. 32; ver también Viveiros de Castro 2002a). En suma, una transcorporalidad constitutiva, y no una negación de la corporalidad: un espíritu es

¹² 'Ustedes los llaman "espíritus", pero son otros' (Kopenawa & Albert 2003: 68).

¹³ '[L]a afirmación que alguna entidad no-humana es "humana" es una marca de un discurso específico, el chamanismo', escribe Gow (2001: 67) acerca de los piro, mientras que Urban (1996: 222) observa que el arte de la interpretación de los sueños Shokleng consiste en identificar una figura soñada como un espíritu en disfraz.

¹⁴ El imaginario de los espíritus amazónicos se complace en construir especies invisibles corporalmente deformes, con miembros invertidos, articulaciones inexistentes o apéndice gigantes, interfaces sensoriales atrofiadas, etc. Un buen ejemplo son los *abaisi* de los pirahã (Gonçalves 2001: 177).

algo que solamente tiene *muy poco* cuerpo en la medida en que posee *demasiados cuerpos*, capaz como lo es de asumir diferentes formas corporales. El intervalo entre dos cuerpos cualesquiera en vez de un no-cuerpo o un ningún cuerpo. Pero si los conceptos amazónicos de ‘espíritu’ no son rigurosamente entidades taxonómicas, sino nombres de relaciones, movimientos y acontecimientos, entonces es probablemente igualmente improbable que nociones tales como ‘animal’ y ‘humano’ sean elementos de una tipología estática de géneros del ser o macro-formas categóricas de una clasificación ‘etnobiológica’. Esto me lleva a imaginar, al contrario, en un único dominio cósmico de transductividad (Simondon 1995), un campo anímico basal dentro del cual los vivientes, los muertos, los blancos, los animales y los otros ‘seres de la selva’, las personas míticas antropomórficas y terionímicas, y las imágenes chamánicas *xapirip*, son solamente diferentes vibraciones o modulaciones intensivas. Imagínese, entonces al ‘modo humano’ como la frecuencia fundamental de este campo anímico que podríamos llamar globalmente de meta-humano — ya que la forma humana (interna y externa) es la referencia aperceptiva de este dominio, toda entidad situada en una posición de sujeto percibiéndose a sí misma *sub specie humanitatis*¹⁵ —; imagínense a las especies vivientes y a los otros seres naturales (incluso nuestra propia especie) como habitando el dominio de visibilidad de este campo; e imagínese a los ‘espíritus’, en cambio, como modos o grados de vibración del campo anímico que se encuentra por bajo (pequeñez granular, tamaño diminuto) y por encima (animalismo, exceso) de los límites perceptuales del ojo humano desnudo, el ojo no potencializado por la droga alucinógena.

Una nota sobre la noción de ‘animal’

La evidencia etnográfica disponible sugiere que las cosmologías amerindias no tienen un concepto general, colectivo de ‘animal’ opuesto a ‘humano’. Los humanos son una especie entre otras, y a veces las diferencias internas a la humanidad van de la par con las diferencias entre especies: ‘Los jívaro ven a la humanidad como una colección de sociedades naturales; la comunalidad biológica del hombre les interesa menos que las diferencias entre formas de existencia social’ (Taylor 1993: 658; cf. también Surrallés 2003: 111).¹⁶ De ser esto verdad, entonces, por lo menos un sentido básico de la oposición estándar entre Naturaleza y Cultura debe ser descartado cuando nos movemos en contextos amazónicos y otros semejantes: la naturaleza no es un dominio definido por la animalidad contrastado a la cultura como un dominio de la humanidad. El problema real con el uso de la categoría ‘Naturaleza’ en estos contextos, por lo tanto, reside no tanto en el hecho que los animales también tienen (o están en) ‘Cultura’, sino más bien en asumir que existe un dominio no-humano *unificado* (Gray 1996: 114).

¹⁵ Ver Viveiros de Castro 1998, y abajo, sobre ‘perspectivismo’ amerindio.

¹⁶ También ver Monod sobre los Piaroa: ‘Los Piaroa no se piensan a sí mismos como humanos de la misma manera que lo hacemos nosotros: se piensan a sí mismos como una especie entre otras. Hay todo tipo de especies humanas así como hay todo tipo de especies animales y vegetales’ (1987: 138).

Es por cierto raro encontrar lenguas amazónicas que posean un concepto co-extensivo con nuestro concepto de '(no-humano) animal', aunque no es extraño encontrar términos que corresponden, más o menos, en extensión a uno de los significados informativos de 'animal' en castellano: los animales terrestres relativamente grandes, típicamente no-humanos — en oposición a los peces, los insectos y otras formas de vida.¹⁷ Sospecho que la mayoría de palabras indígenas que han sido traducidas por 'animal' en las etnografías regionales, denotan algo análogo a esto. Tomemos tres ejemplos, entre muchos: (1) La palabra *gê* del norte *mbru* o *mru*, que es usualmente traducida por 'animal' y a veces utilizada como una sinecdocta de 'Naturaleza' (Seeger 1981), no es, ni lo uno ni lo otro, porque no subsume estas formas de vida: se refiere prototípicamente a los mamíferos terrestres, y tiene el sentido pragmático y relacional de 'víctima', 'presa', 'animal de cacería', y en *este* último sentido puede también aplicarse a los peces, las aves, etc. (Seeger com.pers). (2) La palabra *wari* (Txapakuran) aplicada a los 'animales,' *karawa*, tiene el sentido básico de 'presa', y como tal puede ser aplicada a enemigos humanos: el par contrastivo *wari*/*karawa*, que en la mayoría de los contextos puede ser traducido por 'humano/animal, tiene el sentido lógicamente envolvente de 'depredador/presa' o agente/paciente'. Los humanos (*Wari'*, i.e. *wari'*) pueden ser los *karawa* de depredadores, animales, humanos y espirituales, quienes en su función o 'momento' depredatorio son definidos como *wari'* (Vilaça 1992). (3) El tercer caso es precisamente el del idioma yanomami, en el que *yaro*, un término encontrado en el concepto *yaroripë* — a la vez, los 'seres humanos con nombres animales' que fueron transformados en animales, y las imágenes chamánicas animales *xapiripë* — significa esencialmente 'animal de cacería' (*gibier* en francés; cf. Albert in Kopenawa & Albert 2003: 73 n. 32); es decir, cuerpo-carne definida por su destino alimenticio:

Las huanganas Yanomami [i.e. humanas] se convirtieron en huanganas, los venados Yanomami se convirtieron en venados, los agutí yanomami se convirtieron en añuje, los papagayos yanomami se convirtieron en papagayos. Tomaron la forma de las huanganas, los venados, los añujes, los papagayos que viven en la selva hoy en día. Son estos antepasados transformados los que cazamos y matamos [...] Los animales que comemos son diferentes [de sus imágenes chamánicas]. Eran humanos y se convirtieron en presas de cacería. Nosotros los vemos como animales, pero ellos son yanomami ... Son simplemente habitantes de la selva; no son otros. Somos semejantes a ellos. Nosotros también somos animales de caza. Nuestra carne es idéntica, sólo que llevamos nombres de seres humanos. Antes éramos todos humanos... Después estos antepasados se transformaron en animales de cacería. Sin embargo, para ellos seguimos siendo siempre los mismos, también somos animales; somos los animales que viven en casas, mientras

¹⁷ Estoy consciente que existen 'categorías encubiertas', i.e. formas conceptuales no-lexicalizadas. Pero mi contienda es que en la mayor parte (posiblemente en todos) de los casos amazónicos no hay una noción submergida que signifique 'no-human animal' (en nuestro sentido técnico de 'animal').

que ellos son los habitantes de la selva. Pero nosotros, los que quedamos, nos los comemos, y ellos nos encuentran asustadores, porque tenemos hambre de su carne... (ibid: 75-6).¹⁸

Pero aunque lo que ha sido llamado ‘animal’ significa primero y antes que nada ‘presa’, ‘animal de cacería’ o simplemente ‘carne’, en algunos casos significa exactamente lo opuesto: espíritu incomedible. Los yawalapíti (alto Xingu Arawak) usan la apelación *apapalutapa-mina* para una variedad de animales, la mayoría criaturas terrestres — y todos, sin excepción, considerados inadecuados para comer por los Xinguanos (Viveiros de Castro 2002a). La legítima dieta xingwana es el pescado, y algunas especies de aves. La palabra *apapalutapa-mina*, que está en el mismo nivel de contraste que el término para ‘ave’ o ‘pez’, es muy probablemente un compuesto de la palabra *apapalutapa*, ‘espíritu’, seguida por un modificador que denota algo como ‘miembro no-prototípico de una clase,’ ‘símbolo inferior de un tipo,’ pero también ‘de la misma sustancia/naturaleza corporal que [el concepto modificado]’. Por lo tanto, los animales ‘terrestres’ y los mamíferos son ‘semejantes a espíritus,’ ‘casi-espíritus,’ ‘sub-espíritus.’ Esto se parece a la concepción barasana según la cual los animales de cacería son referidos como ‘viejo pez’ (Hugh-Jones 1996b) — el término ‘viejo’ (o ‘maduro’) connota aquí el superlativo del exceso. Si los tukano conciben a los animales de cacería como ‘super-peces’, implicando por lo tanto que los animales terrestres son un tipo de pez particularmente potente y peligroso, los yawalapíti conciben a los animales de cacería como ‘sub-espíritus,’ y mientras los tukano pueden reducir eufemísticamente (pero también chamanísticamente) a los animales de cacería que comen a ‘peces’, los xinguanos, que no comen animales de cacería, no pueden des-espiritualizar a estos animales, y, por lo tanto, están empíricamente ‘reducidos’ a comer (principalmente) pescado. Podemos, entonces, extender el ámbito del continuo amazónico de la comestibilidad (dentro del dominio de la carne) propuesto por Hugh-Jones, para que abarque desde los peces hasta los espíritus, no solamente a los seres humanos. Los tukano comienzan

¹⁸ Sobre las huanganas yanomami que se convirtieron en huanganas etc., comparar con el mito de origen animal Shokleng (Urban 1996: 181-2), a más de tres mil kilómetros de distancia al sur de los yanomami: ‘Mientras tanto, algunos de los que se habían convertido en humanos [lit., “convertirse en emparentados a nosotros”] se fueron [como animales]. La huangana se convirtió en una huangana, y se fue. Después la huangana que había sido humana [lit., “nosotros los vivientes”] se fue etc.’ En el verso #88 de este mito, la palabra como ‘animal’ es la única palabra en portugués empleada por el narrador: el genérico ‘bicho’. A parte de la fascinante tautología de ‘la huangana se convirtió en una huangana,’ idéntica al ejemplo yanomami, llamo la atención hacia dos expresiones que Urban traduce como ‘humano’: ‘convertirse en emparentado’ y ‘nosotros los vivientes’. La primera parece implicar que si ser(convertirse) humano es convertirse emparentado, entonces convertirse animal es ser(convertirse) no-emparentado (ser afines potenciales, cf. Viveiros de Castro 2002b). La segunda sugiere que ser(convertirse) animal es ser(convertirse) ‘no-nosotros los vivientes’— ¿por lo tanto convertirse en muerto? Si ‘nosotros los vivientes’ es la expresión shokleng para ‘humano,’ como Urban traduce el término varias veces, entonces: (1) todos los vivientes son hasta cierto punto humanos; (2) todos los no-humanos vivientes son hasta cierto punto muertos (i.e. espectros, como dirían los yanomami).

conceptualmente del polo ‘pez’, definiendo a la cacería como una sub-clase de los primeros; los yawalapiti empiezan desde el otro polo, tomando a los animales de cacería como una sub-clase de espíritus. Esto sugiere que los espíritus son tipos de seres supremamente incomedibles — lo que los hace ya sea supremos caníbales del universo, o, como en el caso de los *xapiripë* en el relato yanomami, seres que viven de anti-comidas (la droga alucinógena *yākoana* y tabaco) y de ‘anti-excreta’ radical (comidas dulces, perfumadas y no-poluidas que no se pudren dentro del cuerpo, como la carne que comemos — Kopenawa & Albert 2003: 81, 84-5).¹⁹

Perspectivas

Mi referencia, más arriba, a los espíritus y animales como remitiéndose a un campo anímico universal del que serían, respectivamente, los ‘modos’ visibles e invisibles de ‘vibración’, no es una analogía visualista enteramente arbitraria. La narración de Kopenawa habla, con efecto, sobre los ‘ojos de fantasma’ de los no-chamanes. Aquí hace alusión a los espectros de los muertos (*porepë*), y a la inversión perspectival entre diferentes modulaciones ontológicas de lo meta-humano — un tema clave en las cosmologías amerindias (Viveiros de Castro 1998):

Cuando el sol se eleva en el cielo, los xapiripë duermen. Cuando comienza a ocultarse, en la tarde, para ellos la madrugada comienza. Entonces ellos despiertan a todos los innumerables seres de la selva. Nuestra noche es su día; mientras nosotros dormimos, ellos se divierten y bailan. Y cuando hablan de nosotros, es llamándonos de ‘espectros’. A sus ojos parecemos fantasmas, porque somos parecidos. Nos dicen así: ‘ustedes son extranjeros y fantasmas puesto que mueren’ (Kopenawa & Albert 2003: 68).

Los espíritus ven a los no-chamanes bajo la forma de espectros: igualmente, la invisibilidad usual de los espíritus a los ojos humanos (no-chamanes) es expresada diciendo que estos últimos poseen ‘ojos de espectro.’ (los blancos, por lo tanto, son *todos* espectros, y *siempre* espectros, puesto que son supremamente incapaces de ver a los espíritus). De igual manera, es *‘muriendo’* bajo el efecto de la droga alucinógena *yākoana* que los chamanes son capaces no solamente de *ver a los espíritus*, sino de *ver como espíritus* (ibid: 68 n.2, 84 n.64): ver, precisamente a los humanos como espectros. En este sentido, por lo menos, los chamanes son muertos, i.e. espectros, o por lo menos, humanos que han dejado de ser completamente humanos: los Ikpeng, por ejemplo, los conciben como ‘ex-gente,’ *tenpano-p’in* (Rodgers 2002: 112). Los *xapiripë*, por su lado, comparten la condición espectral con los muertos, desde el ‘punto de vista’ de los humanos comunes: son ‘fantasmas.’²⁰ En cuanto a los animales, ya vimos

¹⁹ Por cierto, los *xapiripë* se alimentan de sus pedos dulcemente olorosos, que suelen inhalar recogidos en la cuenca de sus manos (loc.cit.).

²⁰ ‘La expresión *në porepë*, “en forma espectral” ...es a menudo usada como sinónimo de *utupë*, imagen-esencia chamánica’ (Albert en Kopenawa & Albert 2003: 73 n.33).

como ellos nos ven — como a sus semejantes, pero extraños: animales al mismo tiempo ‘domésticos’ (‘habitantes de casas’) y caníbales.²¹

En suma, los espectros de los muertos son, desde el punto de vista ontogenético, como los animales en términos de filogénesis: ambos son ex-humanos, y por lo tanto, ambos son imágenes de humanos. No es sorprendente, entonces, que como imágenes definidas por su disyunción de un cuerpo humano, los muertos estén lógicamente atraídos por los cuerpos de los animales; es por esto que morir es transformarse en un animal, como tan a menudo acontece en la Amazonía. De hecho, si se considera que el espíritu de los animales tiene una forma corporal humana, parece ser lógico que se considere que el alma de los humanos tiene un cuerpo animal, o entre en el cuerpo de un animal — para poder ser posteriormente cazado y comido por los vivos.²²

Todo lo anterior puede ser interpretado como que, en la Amazonía, la dialéctica primaria se da entre el ver y el comer,’ como colocó Mentore (1993: 29) con respecto a los Waiwai. Lo crudo y lo cocido no pueden ser separados de lo visible y lo invisible. Las culturas amerindias muestran un fuerte sesgo propio hacia lo visual — que no debe de ser confundido con nuestro propio visualismo (ver Smith 1998, Ingold 2000). La vista es a menudo el modelo de percepción y de conocimiento (Mentore 1993; Alexiades 1999: 239; Alexiades 2000; Surrallés 2003); el chamanismo está cargado de conceptos visuales (Chaumeil 1983; Gallois 1984–85; Roe 1990; Townsley 1993; Kelly 2003: 236); en la mayor parte de la Amazonía — los yanomami son un caso sobresaliente — las drogas alucinógenas son el instrumento básico de la tecnología chamánica, y son utilizadas como un tipo de prótesis visual. De manera más general, la distinción entre lo visible y lo invisible parece jugar un papel principal: ‘la distinción fundamental de la ontología Cashinahua [es la existente] entre visibilidad e invisibilidad’ (Lagrou 1998: 52; también ver Kensinger 1995: 207; Gray 1996: 115, 177). Recuérdese también el fuerte énfasis puesto sobre la ornamentación y la exhibición de superficies corporales y de objetos como un proceso epistemológicamente cargado y ontológicamente eficaz. (ver Gow 1999, 2001 para un análisis completo de la visión en una cultura amazónica).²³

²¹ Albert (en Kopenawa & Albert 2003: 68 n.2) sintetiza: ‘Los espíritus ven a los humanos bajo la forma de espectros, los animales los ven como semejantes convertidos en “habitantes de casas,” los seres maléficos los consideran presas de caza ... y los espectros de los muertos los ven como parientes abandonados.’

²² Sobre las relaciones entre los muertos y los animales, ver algunos ejemplos en: Schwartzmann 1988: 268 (Panara); Vilaça 1992: 247–55 (Wari’); Turner 1995: 152 (Kayapó); Pollock 1985: 95 (Kulina); Gray 1996: 157–78, 178 (Arakmbut); Gow 2001: ch. 5 (Piro); Alexiades 1999: 134, 178 (Ese Eja); Weiss 1972: 169 (Campa); Clastres 1968 (Aché).

²³ Entre muchos otros ejemplos de las implicaciones privilegiadas entre el ejercicio de la visión y las determinaciones alimenticias, destáquese a: (1) Gow (2001: 139): ‘Cuando le pregunté a la gente Piro por qué les gustaba tomar ayahuasca, me dieron dos respuestas características. Primero, me dijeron que era bueno vomitar, y que el ayahuasca limpiaba el cuerpo de los residuos

El brillo de los cristales

Mi caracterización de la ontología de los espíritus amazónicos en 'clave' visual se debe no solamente a la presencia, en el discurso Kopenawa, del tema del perspectivismo como un proceso de cambios discretos de puntos de vista entre las diferentes formas de agencias que pueblan el cosmos. Al contrario: el elemento más importante de su discurso es, a mi parecer, por un lado, el funcionamiento de una poderosa e intensa imagística del centello y el reflejo luminoso; y por el otro lado, la indefinida multiplicación-divisibilidad de los espíritus.

Primero, la luz. La narración de Kopenawa está literalmente constelada de referencias a la luz, el brillo, las estrellas y los espejos. En la versión que hemos reproducido arriba, vemos a los espíritus como 'polvo centellante,' vemos a sus caminos como 'tan finos como los de telas de araña' ... 'se les ve brillar, inencontrables, con una claridad lunar; vemos 'inmensos espejos' en los que viajan, y que 'siempre florecen de nuevo.' En la versión más extensa (Kopenawa & Albert 2003), la *féeie* luminosa prolifera: durante doce páginas, en casi todas las frases figuran los *xapiripë* 'brillantes como estrellas', emitiendo una 'luminosidad impresionante', una 'luz resplandeciente', una 'claridad enceguecedora'. Cuando bajan a la tierra, agitan 'hojas frescas de palmeras en fleco que brillan de un amarillo intenso;' sus dientes son 'inmaculados y resplandecientes como vidrio,' cuando son muy pequeños, o cuando faltan, los reemplazan con fragmentos de espejos.' El suelo sobre el que bailan 'parece vidrio y brilla de una luz centellante'.

Así, la calidad primordial asociada a la percepción de estos espíritus es su *intensa luminosidad*. Esta es una experiencia frecuentemente descrita en la Amazonía. Los *Mai*, espíritus caníbales celestiales de los Araweté, son descritos con un profuso vocabulario de centellas de fuego y relampagueos enceguecedores, y su ornamentación corporal es famosa por su intenso color y luminosidad (Viveiros de Castro 1992). Los espíritus de los hoti, los Dueños de Afuera, o de la selva,' son detectados en el mundo de los despiertos en el trueno y el rayo, que son sus almas y los relámpagos de la punta de sus lanzas, o a veces se les ve, o escucha, como jaguares. Son percibidos en sueños como relucientes seres antropomórficos, pintados de brillante rojo *onoto* [annatto]' (Storrie 2003: 417). Como los *xapiripë* yanomami, por lo tanto, los *Mai* araweté y los Dueños Hoti 'nunca permanecen grises, sin pinturas; están cubiertos de tinte rojo de achiote y dibujados de ondulaciones, de trazos y manchas de un negro reluciente...'

de la carne de monte que habían comido ... Estos se acumulan a lo largo del tiempo, causando un malestar generalizado y cansancio, y finalmente el deseo de morir. [Aquí comparar: 'La carne de las presas que comemos se descompone dentro de nosotros. Por otro lado, los cuerpos de los *xapiripë* no contienen nada de carne podrida ...' — Kopenawa & Albert 2003: 85] Segundo, la gente me dijo que era bueno tomar ayahuasca porque te hace ver: como dijo un hombre, "Puedes verlo todo, todo". (2) La observación de Alexiades (1999: 194) según la cual los espíritus edosikiana de los Ese Eja son invisibles para los humanos excepto el chamán, puesto que únicamente ve a un edosikiana es devorado por él.

Indudablemente gran parte de esta fenomenología de intensa luz puede ser asociada a los efectos bioquímicos de las drogas (Reichel-Dolmatoff 1978). Por ejemplo, así es como los piro describen la experiencia de ingestión de *toé* (*Datura*): ‘[S]úbitamente, todo se ilumina, como si hubiese amanecido...’ (Gow 2001: 136). El etnógrafo observa que ‘la metaforización de la experiencia alucinógena del *toé* como “luz del día” es común ... [o]tros informantes enfatizaron lo “rojo” de [la] experiencia, “igualito al mundo al amanecer,” o, “al ponerse el sol”’ (ibid). Pero otras drogas menos violentamente alucinógenas que el *toé* de los Piros o el *yākoana* de los yanomami, como el tabaco, y otras técnicas de manipulación sensorial (cf., por ejemplo, Rodgers 2002), como la deliberada semi-ceguera por medio del uso de máscaras, la aplicación de gotas cáusticas en los ojos, la inmersión, la falta de sueño, y otras, también pueden estar involucradas en estos procesos de desterritorialización de la vista. Es más, la experiencia perceptiva de luminosidad intensa es *buscada* por el chamán, no solamente *sufrida* por él (como un efecto secundario de las drogas tomadas por otros motivos), lo cual sugiere fuertemente que posee un valor conceptual en sí. No es necesario ser un chamán para ‘percibir’ la relación entre conocimiento e iluminación; sin embargo, mi impresión es que, en el caso amazónico, esto no involucra una concepción de la luz como un distribuidor de relaciones de visibilidad-cognoscibilidad a través de un espacio extensivo (pienso aquí en ciertos pasajes de *Les mots et les choses*) sino de la luz como *pura* intensidad, intenso e intensivo ‘corazón’ de la realidad que establece distancias inextensivas entre los seres (i.e. su mayor o menor capacidad mutua de devenir). La conexión con la idea de la invisibilidad de los espíritus me parece crucial: lo normalmente invisible es también lo anormalmente luminoso. La intensa luminosidad de los espíritus indica el carácter supra-visible de estos seres, que son ‘invisibles’ a los ojos por la misma razón por la que la luz lo es — es decir, por ser la condición de lo visible.

Entre los araweté, como probablemente entre otros pueblos de la Amazonia, la luminosidad y el brillo están asociados a otra calidad visual, la transparencia y la diafanidad. *Ikuyaho*, ‘translucidez’ o ‘transparencia’ — pero también el ‘ser de fuera’, la ‘exterioridad’ (cf. los ‘Dueños de Afuera’ de los Hoti, *supra*) —, es un estado que el chamán buscan alcanzar por medio de la ingestión masiva de tabaco (masiva y ‘mortal’, puesto que induce un periodo de choque cataléptico). Un estado asociado a la calidad de ‘ligereza’ (*wewe*), la translucidez es producida por la separación entre el alma y el cuerpo (i.e. por una exteriorización del ser de un ser), que retira del primero su ‘peso’ (*ipohi*) o su opacidad (‘la opacidad ordinaria del cuerpo humano’ – Gow 2001: 135), permitiendo de este modo que el chamán vea a través del cuerpo de sus pacientes, y más generalmente, que pueda discernir el lado invisible del mundo (Viveiros de Castro 1992: 131, 219-20; cf. también la ‘luminosidad chamanística’ de los *payé* tukano en Reichel-Dolmatoff 1975: 77, 109). Fue este concepto de *ikuyaho* que me llevó a la imagen de la transparencia pre-cosmológica desarrollada arriba. La otra fuente de esta imagen es el pasaje proto-Leibniziano de Plotinus sobre el mundo inteligible, el cual me parece comparte muchos puntos con el relato de Kopenawa:

Toda cosa en el cielo inteligible también es cielo, y allí la tierra es cielo, como también lo son los animales, las plantas, los varones y el mar. [...] Cada cual se mira en los otros. No hay cosa en ese reino que no sea diáfana. Nada es impenetrable, nada es opaco y la luz encuentra la luz. Todos están en todas partes, y todo es todo. Cada cosa es todas las cosas. El sol es todas las estrellas, y cada estrella es todas las estrellas y el sol. Nada camina allí como sobre una tierra extranjera. (Borges 1971: 18-19)

Solamente sería necesario (por así decir), cambiar la metafísica platónica molar y solar del Uno por la metafísica indígena de lo múltiple estelar y molecular. Los espejos son precisamente los instrumentos de pasaje entre las experiencias de la intensidad luminosa y la innumerabilidad de los espíritus, es decir, su infinitud cuantitativa. Imágenes de la imagen, los espejos se multiplican en la narración de Kopenawa, como los signos y medios de transporte — podríamos decir, a la vez signos-vehículos y vehículos-signos — de los xapiripë:

Los xapiripë también bajan hasta nosotros sobre espejos, que mantienen por encima del suelo, sin jamás tocar tierra. Estos espejos vienen de sus casas en el pecho del cielo. Así, en la habitación de los espíritus de un chamán, estos espejos están colocados, apoyados, colgados, empilados y puestos lado a lado. Cuando la casa es amplia, los espejos son grandes, y cuando el número de los espíritus adentro aumenta, sus espejos son empilados poco a poco los unos sobre los otros. Pero los xapiripë no se mezclan entre ellos. Los espejos de los mismos espíritus se siguen unos a otros sobre las mismas estacas de la casa. Así se siguen los espejos de los espíritus guerreros, espíritus de pájaros rapaces, y los espíritus chicharras; los de los espíritus truenos, los espíritus rayos, y los espíritus tempestad. Hay tantos espejos como espíritus, son verdaderamente innumerables, empilados hasta perder la vista. [...] Al pie de la Montaña del viento, donde se encuentra mi casa, hay, así, grandes espejos en la selva. Nosotros, no hacemos sino vivir entre sus espejos... [los chamanes Yanomami] saben que nuestra selva le pertenece a los xapiripë y que está hecha de sus espejos' [ibid: 78-9]

Los espejos y los cristales desempeñan un papel importante en todo el vocabulario chamánico amazónico (particularmente en el norte amazónico): piénsese en los cristales chamánicos de los tukano y varios grupos caribe de la Guyana, y en las 'cajas de cristal de los dioses' de los Piaroa, en los espejos *warua* que cubren al chamán wayāpi, y, de manera más general, en la simetría especular dual interna característica del arte y la estética alucinógena de la región (see Roe 1993; Overing 1985; Gallois 1996).²⁴

²⁴ Ver el mito shipibo analizado por Roe (1988; 120; 1993: 139-40 n. 12): los espíritus chaiconi (Incas / cuñados) "voltearon el espejo" y de esta manera oscurecieron la habilidad humana primordial de ver a los animales de caza y a los peces que buscaban para coger en las aguas claras como cristal de los lagos del comienzo de los tiempos. Ahora, puesto que el espejo ha sido volteado para mostrar su lado apagado a los humanos, estos no pueden ver a los animales que cazan... excepto si es que están cerca de la superficie [...] Puesto que el chamán, por medio de visiones

Anótese que virtualmente todos los ejemplos dados en esta sección — con la posible excepción de la observación de Roe sobre simetría ‘especular’, que merece una discusión que no puedo desarrollar aquí — no enfatizan la propiedad que tienen los espejos iconicamente de reproducir imágenes, sino, más bien, su propiedad de brillar, centellar, relampaguear. Los espejos supernaturales amazónicos no son aparatos representacionales extensivos (espejos que reflejan), sino multiplicadores intensivos de la experiencia luminosa (objetos resplandecientes). Por cierto, la palabra yanomami que Bruce Albert traduce como ‘espejo’ no denota nuestros espejos ‘iconofóricos’. En un comentario sobre una versión anterior del presente artículo, Albert gentilmente me comunicó la siguiente explicación adicional de Davi Kopenawa, que recibió en respuesta a sus preguntas sobre los espejos chamánicos-espirituales. Este pasaje es una retranscripción de lo que fue publicado en ‘*Les ancêtres animaux*’:

*Los xapiripë no se desplazan jamás sobre la tierra. La encuentran demasiado sucia y llena de excrementos. El suelo sobre el que bailan parece vidrio y brilla con una luz centellante. Está formado de lo que nuestros antiguos llaman mire kopë o mire xipë. Ustedes dirían ‘espejos’. Pero no son espejos para mirarse, son espejos que brillan.*²⁵

Luz, no imágenes. Los *xapiripë* son por cierto imágenes (*utupë*), pero sus ‘espejos’ no son dispositivos productores (reflectores) de imágenes; son puramente objetos luminosos — están del lado de la luz pura; no son rigurosamente espejos, sino cristales.

Tamaño e intensidad

Además de su luminosidad fulgurante, los *xapiripë*, como perceptos, desplagan otros dos rasgos determinantes, pequeñez e innumerabilidad. En el discurso transcrito arriba, ya vimos que parecen seres humanos pero son tan ‘*minúsculos* como *partículas de polvo centellante* [...] miles de ellos llegan para bailar juntos... sus caminos parecen *telas de araña*...’ Los espíritus son tan *numerosos* porque *son las imágenes de los animales de la selva*...’ Como es natural, en la versión extensa, el número de veces que se dice que son ‘*innumerables*’ es proporcionalmente mayor. El narrador se complace en enumerar esta proliferación innumerable:

Sus imágenes son magníficas. No piense que solamente existen unos cuantos. Los xapiripë son verdaderamente muy numerosos. Nunca acaban de llegar hasta nosotros, incontables e interminables. Son las imágenes de los animales que habitan la selva,

25

alucinógenas, puede regresar al comienzo de los tiempos, también es capaz de “voltear el espejo” y ver claramente. Por lo tanto, los chamanes son asociados a los espejos y los usan como equipo...’ Nota de Bruce Albert (com. pers.): ‘De hecho, los espejos industriales son designados por los yanomami orientales por el término *mirena* (*mire* para los yanomami occidentales), el cual se distingue, aunque esté formado a partir de la misma raíz (*mire*), del que denota a los ‘espejos’ de los espíritus, *mirekopë* o *mirexipë*. Por lo demás, *mirexipë* designa también a los bancos de arena mezclados de mica que brillan en las aguas claras de los riachuelos en las tierras altas del territorio yanomami... En fin, *xi* significa ‘luz, rayo, emanación’.

con todas sus crías, que bajan uno tras otro. ¿Acaso no son innumerables, todos las oropéndolas, los papagayos rojos y amarillos, los tucanes, las garzas, los trompeteros, los pucacunga, los loros, los halcones, los murciélagos, los buitres ... y después las tortugas, los armadillos, los tapires, los venados, los tigrillos, los jaguares, los añujes, las huanganas y los monos araña, los monos aulladores, los monos capuchín, los perezosos ... y más todos los pescados de los ríos, las anguilas eléctricas, las pirañas, los bagres kurito, las rayas y los pececillos? (Kopenawa & Albert 2003: 72).

Diminutos, estos espíritus poseen, no obstante, una intensa vitalidad (cf. los animales descendiendo con todas sus crías) y una superabundancia de ser: 'cuando era joven, solía preguntarme si es que los *xapiripë* podían morir como los humanos. Pero ahora sé que, aunque minúsculos, son poderosos e inmortales' (ibid: 81).²⁶ Los espíritus son, literalmente, *intensos*: el sufijo *-ri* que generalmente acompaña el nombre de los *xapiripë* 'denota una *extrema intensidad*, o una calidad no-humana/invisible' (Albert en ibid: 73 n.30; mi énfasis). Es por esto, por ejemplo, que los ancestros de los animales mitológicos y sus imágenes chamánicas posteriores son *yaroripë*, es decir, *yaro* (presas), *-ri-* (excesivo, sobrenatural), *-pë* (pluralizador). Intensidad, ejemplaridad, alteridad en relación a lo meramente existente:

El iro mono aullador que flechamos en los árboles es otro que su imagen, que el chamán hace bajar como Irori, el espíritu mono aullador. Estas imágenes utupë de las presas de casa son realmente muy bellas. [...] Comparas a ellas, los animales del monte son feos. Existen, sin más. No hacen sino imitar a sus imágenes; no son sino la comida de los humanos (ibid: 73).

El intensificador-espiritualizador *-ri* parece, por lo tanto, funcionar exactamente como el modificador *-kumã* en las lenguas arawak del Alto Xingu, que los yawalapíti me tradujeron como 'enorme, otro, feroz, sobrenatural, foráneo' y que yo interpreté (Viveiros de Castro 2002a) como uno de los operadores conceptuales básicos de su cultura, el operador de la alteración-spiritualización o de la 'exponenciación ontológica'. Interessantemente, el despliegue dimensional de imágenes de los seres-*kumã* los vuelve versiones más grandes, o a veces gigantes y monstruosas, de los seres del día a día: un mono-*kumã* yawalapiti no es minúsculo como un *Irori* yanomami. Sin embargo, pienso que nos vemos frente al 'mismo' mono, o más bien, frente al *mismo otro* del mono, tanto entre los yawalapíti como entre los yanomami. La pequeñez de los espíritus *xapiripë* no impide de ninguna manera su carácter 'excesivo' o 'extremadamente intenso', como dice Albert; al contrario, me parece un signo decisivo de la *multiplicidad* designada por el concepto de un espíritu 'en particular'. 'Cuando uno dice el nombre de un *xapiripë*, no es sólo un espíritu que invocamos, es una multitud de espíritus semejantes.' (ibid: 73) Los espíritus son

²⁶ Estas ideas Yanomami sobre la innumerabilidad e inmortalidad de los espíritus animales me parecen tener una profunda relación con la cuestión de la regeneración indefinida de las especies, famosamente discutida por Brightman con respecto a los the Cree (1993: cap. 9).

cuantitativamente múltiples, infinitamente numerosos; son la estructura molecular fundamental de las formas animales molares que vemos en la selva. Su pequeñez es función de su infinitud y no lo opuesto. De igual manera, el carácter generalmente gigante de los seres-*kumã* yawalapíti no los hace menos invisibles a los ojos desnudos – y los determina como *cuantitativamente* múltiples, puesto que un ser-*kumã* es a la vez un *arquetipo* y un monstruo, modelo y exceso, pura forma y reverberación híbrida (humana y animal, por ejemplo), belleza y ferocidad en una sola. En otras palabras, la diminutés de los *xapiripë* enfatiza su caracterización como un grupo, banda, multitud y enjambre, mientras que la naturaleza gigante de los seres-*kumã* señala hacia la dimensión de lo *anormal*, lo excepcional ‘representativo’ de las especies, el mega-individuo indicando una multiplicidad animal (Deleuze & Guattari 1980).²⁷ En suma, la pequeñez de los *xapiripë* y el carácter frecuentemente magnificado de los espíritus (de los Dueños de los Animales, por ejemplo) son como el frente y el reverso de una sola idea, la de la ‘excesiva’ intensidad de los espíritus. Aquí nos vemos frente a dos esquematismos extensivos (espaciales) complementarios de la idea que un espíritu es una ‘multiplicidad intensiva y ‘anómala’.

Para concluir, déjeme decir que la problemática del infinito en las cosmologías amerindias me parece mantener otro problema para el análisis. Nos hemos acostumbrado a contrastar el ‘mundo cerrado’ de los llamados primitivos con el ‘universo infinito’ de nosotros los modernos, y a atribuir a los pueblos indígenas una mirada fundamentalmente finita, combinatorial y discretizante, que aborrece el continuo como si viese en él al peligroso camino laberíntico (el laberinto del continuo) que inexorablemente engaña al pensamiento a caer en el siniestro emporio del sinsentido. Me refiero, obviamente, al *logos* estructuralista que nos instruye a pensar en la diferencia exclusivamente en el modo ‘totémico’ de la diferencia extensiva, para concebir el movimiento de la diferenciación como pura síntesis de especiación limitativa, y comprender lo real como una mera manifestación combinatoria de lo posible. Pero los espejos moleculares, imágenes innombrables e incontables espíritus de la narración de Davi Kopenawa, sugieren fuertemente que el componente propiamente infinitesimal, intensivo, disyuntivo y virtual del pensamiento amerindio requiere mayor atención por parte de la antropología.

²⁷ La determinación conceptual de los espíritus como multiplicidades tiene implicaciones sociológicas fascinantes, que no tengo el espacio para desarrollar aquí. Simplemente cito lo que Gow (2001: 148) dice sobre la naturaleza esencialmente colectiva de las interacciones con los espíritus: ‘Cuando un chamán canta una canción de un *kayigawlu* [la visión chamánica de un ‘ser poderoso’, i.e. un espíritu], se convierte en ese *kayigawlu*, Pero... el estado de los seres poderosos es intrínsecamente múltiple. ...[L]a imitación de los cantos de los seres poderosos es menos una forma de posesión ... que una entrada en otra socialidad. [...] El otro toma al chamán como parte de su multiplicidad ...’

Bibliografía

Albert, B.

1988 La fumée du métal: histoire et représentations du contact chez les Yanomami (Brésil). *L'Homme* 106-107 XXVIII, 87-119.—

1993 L'Or cannibale et la chute du ciel: une critique chamanique de l'économie politique de la nature. *L'Homme* 126-128 XXXIII, 349-378.

Albert, B. & H. Chandés (eds)

2003 *Yanomami - l'esprit de la forêt*. Paris: Fondation Cartier / Actes Sud.

Alexiades, M.

1999 Ethnobotany of the Ese Eja: plants, health, and change in an Amazonian society. Ph.D.: City University of New York.—

2000 El eyámikekwa y el ayahuasquero: las dinámicas socioecológicas del chamanismo ese eja. Lima: *Amazonia Peruana* N° 27.

Borges, J.L.

1956 Tlön, Uqbar, Orbis Tertius. In *Ficciones*. Buenos Aires: Emecé.—

1971 *Historia de la Eternidad*. Buenos Aires: Emecé.

Brightman, R. A.

1993 *Grateful prey: Rock Cree human-animal relationships*. Berkeley / Los Angeles / Oxford: University of California Press.

Cambell, A.T.

1989 *To square with genesis: causal statements and shamanic ideas in Wayāpi*. Edinburgo: Edinburgh University Press.

Carneiro Da Cunha, M.M.

1998 Pontos de vista sobre a floresta amazônica: xamanismo e tradução. *Mana*, 4/1, 7-22. Chaumeil, J.-P. 1983. *Voir, savoir, pouvoir: le chamanisme chez les Yagua du Nord-Est péruvien*. Paris: Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales.

Clastres, P.

1968 Ethnographie des indiens Guayaki (Paraguay—Brésil). *Journal de la Société des Américanistes*

L VII, 8-61. Deleuze, G.

1993 *Critique et clinique*. Paris: Minuit.

Deleuze, G. & F. Guattari.

1980 *Milles plateaux*. Paris: Minuit.

Jara, F.

1996 *El camino del kumu: ecología y ritual entre los Akuriyó de Surinam*. Quito: Abya-Yala.

Gallois, D.

1984-85. O pajé wayâpi e seus espelhos. *Revista de Antropologia* 27-28, 179-196.—.

1996 Xamanismo waiâpi: nos caminhos invisíveis, a relação *i-paie*. *Xamanismo no Brasil: novas perspectivas* (ed.) E.J.M. Langdon. Florianópolis: Editora da UFSC. GELL, A. 1998. *Art and agency: an anthropological theory*. Oxford: Clarendon.

Gonçalves, M.A.T.

2001 *O mundo inacabado: ação e criação em uma cosmologia amazônica*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ.

Gow, P.

1999 Piro designs: painting as meaningful action in an Amazonian lived world. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 5, 229-246.—. 2001. *An Amazonian myth and its history*. Oxford: Oxford University Press.

Gray, A.

1996 *The Arakmbut of Amazonian Peru, 1: mythology, spirituality, and history in an Amazonian community*. Providence & Oxford: Berghahn Books.

Guss, D.

1989 *To weave and to sing: art, symbol, and narrative in the South American rain forest*. Berkeley: University of California Press.

Hugh-Jones, S.

1996a. Bonnes raisons ou mauvaise conscience? De l'ambivalence de certains Amazoniens envers la consommation de viande. *Terrain* 26, 123-48.—.

1996b. Shamans, prophets, priests and pastors. *Shamanism, history, and the state* (eds) N. Thomas & C. Humphrey. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Hurault, J.

1968 *Les Indiens Wayana de la Guiane Française*. Paris: ORSTOM. INGOLD, T.

2000 *The perception of the environment. Essays on livelihood, dwelling and skill*. London: Routledge.

Kelly, J.A.

2003 Relations within the health system among the Yanomami of the Upper Orinoco, Venezuela. Ph.D. thesis: Cambridge University.

Kesinger, K.

1995 *How real people ought to live: the Cashinahua of Eastern Peru*. Prospect Heights: Waveland Press.

Kopenawa, D.Y.

2000 *Sonhos das origens*. In *Povos indígenas no Brasil (1996–2000)*, C.A. Ricardo ed. São Paulo: ISA.

Kopenawa, D.Y. & B. Albert.

1993 *Les ancêtres animaux*. In *Yanomami - l'esprit de la forêt* in (eds.) B. Albert & H. Chandès. Paris: Fondation Cartier / Actes Sud.

Kracke, W.

1987 Everyone who dreams has a bit of shaman: cultural and personal meaning of dreams evidence from the Amazon. *Psychiatric Journal of the University of Ottawa* 12, 65-72.

Lagrou, E.N.

1998 *Cashinahua cosmovision: a perspectival approach to identity and alterity*. Ph.D. thesis: University of St. Andrews.

Lévi-Strauss, C.

1964 *Mythologiques I: Le cru et le cuit*. Paris: Plon.—. 1971. *Mythologiques IV: L'Homme nu*. Paris: Plon.

Lévi-Strauss, C. & D. Eribon.

1988 *De près et de loin*. Paris: Odile Jacob.

Mentore, G.

1993 *Tempering the social self: body adornment, vital substance, and knowledge among the Waiwai*. *Journal of Archaeology and Anthropology*, 22–34.

Monod, J.

1987 *Wora, la déesse cachée*. Paris: Les Editeurs Evidant.

Overing, J.

1985 *Today I shall call him 'mummy': multiple worlds and classificatory confusion*. In *Reason and morality* (ed.) J. Overing. ASA Monographs 24. London: Tavistock.

Pollock, D.

1985 *Personhood and illness among the Culina of Western Brazil*. Ph.D. thesis, University of Rochester.

Reichel-Dolmatoff, G.

1975 *The shaman and the jaguar: a study of narcotic drugs among the Indians of Colombia*. Philadelphia: Temple University Press.

1978 Drug-induced optical sensations and their relationship to applied art among some Colombian Indians. In *Art in society: studies in style, culture and aesthetics* (ed.) M. Greenhalgh & V. Megaw. New York: St Martin's Press.

Rodgers, D.

2002 A soma anômala: a questão do suplemento no xamanismo e menstruação ikpeng. *Mana* 8/2: 91-125.

Roe, P.G.

1982 *The cosmic zygote: cosmology in the Amazon Basin*. New Brunswick: Rutgers University Press.—

1988 The Josho Nahuanbo are all wet and undercooked: Shipibo views of the Whiteman and the Incas in myth, legend, and history. *Rethinking history and myth: indigenous South American perspectives on the past* (ed.) J.D. Hill. Urbana & Chicago: University of Illinois Press.—

1990 Impossible marriages: animal seduction tales among the Shipibo Indians of the Peruvian jungle. *Journal of Latin American Lore* 16, 131-173.

Scrempf, G.

1992 *Magical Arrows: The Maori, the Greeks, and the Folklore of the Universe*. Madison: University of Wisconsin Press.

Schwartzman, S.

1988 The Panara of the Xingu National Park. Ph.D. thesis, The University of Chicago.

Simondon, G.

1995 *L'individu et sa g n se physico-biologique*. Paris: Millon.

Smith, D.

1998 An Athapaskan way of knowing: Chipewyan ontology. *American Ethnologist* 25, 412-432.

Storrie, R.

2003 Equivalence, personhood and relationality: processes of relatedness among the Hoti of Venezuelan Guiana. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 9, 407-428.

Surrallés, A.

2003 *Au c ur du sens: objectivation et subjectivation chez les Candoshi de l'Amazonie p ruvienne*. Paris:  cole des Hautes  tudes en Sciences Sociales.

Taylor, A.-C.

1993 Remembering to forget: identity, mourning and memory among the J varo. *Man* 28, 653-678.

Townsley, G.

- 1993 Song paths: the ways and means of Yaminahua shamanic knowledge. *L'Homme* 126-128 XXXIII, 449-468.

Turner, T.

- 1995 Social body and embodied subject: bodiliness, subjectivity, and sociality among the Kayapo. *Cultural Anthropology* 10, 143-170.

Urban, G.

- 1996 *Metaphysical community: the interplay of the senses and the intellect*. Austin: University of Texas Press.

Valeri, Valerio.

- 2000 *The forest of taboos: morality, hunting, and identity among the Huaulu of the Moluccas*. Madison: University of Wisconsin Press.

Velthem, L.H.

- 1995 O belo é a fera: a estética da produção e da predação entre os Wayana. Ph.D. thesis, University of São Paulo.

Vilaça, A.

- 1992 *Comendo como gente: formas do canibalismo wari*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ.

Viveiros de Castro, E.B.

- 1992 *From the enemy's point of view: humanity and divinity in an Amazonian society*. (trans.) C. Howard. Chicago: University of Chicago Press.
- 1998 Cosmological deixis and Amerindian perspectivism. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 4, 469-488.
- 2001 GUT feelings about Amazonia: potential affinity and the construction of sociality. In *Beyond the visible and the material: the amerindianization of society in the work of Peter Rivière*, (eds.) L. Rival & N. Whitehead. Oxford: Oxford University Press.
- 2002a [1978]. Esboço de cosmologia yawalapíti. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac & Naify.
- 2002b. Atualização e contra-efetuação do virtual: o processo do parentesco. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac & Naify.

Weiss, G.

- 1972 Campa cosmology. *Ethnology* XI, 157-172.