

# LOS “SUEÑOS DE NOMBRE” DE LOS SONENEKUIÑAJI: UNA MIRADA DESDE EL PERSPECTIVISMO MULTINATURAL\*

Daniela M. Peluso

En una comunidad ese eja en la Amazonia Peruana, las personas sueñan los nombres de sus hijos. Además del obvio interés de su análisis neo-Freudiano, los “sueños de nombre” de los *sonenekuiñaji* muestran la superposición en el tiempo y el espacio de distintas realidades. De acuerdo a esto, un adecuado análisis de los sueños requiere la consideración de nociones específicas sobre la agencia (*agency*), multiplicidad y transformación. Utilizando el modelo del *perspectivismo multinatural* como punto de partida, la autora examina *eshawa*<sup>1</sup>, concepto ese eja que incluye nociones de la personhood (“*personhood*”) y conecta al ser (“*self*”) no solamente con el cuerpo, sino también con todas las especies y con un mundo espiritual expansivo. La autora sugiere que los sueños de nombres hacen recordar a los ese eja la todavía posible transformación entre mundos múltiples. La consideración de los sueños como fuentes de conocimiento y canales para comunicar distintas realidades favorece dinámicas de “superposición” frente a “oposición” en las relaciones entre los mundos subjetivos e íntimos de los sueños y los públicos y objetivos de la vigilia.

In an Ese Eja community in the Peruvian amazon, people dream the names of their children. Apart from the neo Freudian perspective, naming dreams reflect, more importantly, multiple overlapping realities of time and space. As such notions of agency, multiplicity and transformation need to be examined for a proper analysis of dreaming. Drawing on multinatural perspectivism, the author examines *eshawa*, an Ese Eja concept of personhood that connects the self not only with the body but also with all species and an expansive spirit world. The author suggests that naming dreams are reminders of the still possible transformation between multiple worlds. Such an interpretation of dreams, as sources of knowledge and channels to cross realities, emphasizes the overlay between subjective dream world and public objective waking worlds rather than their “opposition”.

---

\* Publicación original: *That which I Dream is True: Dream Narratives in an Amazonian Community*, *Dreaming* 14(2-3):107-119, 2004.

<sup>1</sup> Al hacer referencia al *eshawa* se ha decidido no utilizar artículo determinado en la traducción al castellano, ya que en el idioma Ese Eja este concepto no tiene género.

Los *sonenekuiñaji*, un grupo ese eja de 90 personas que viven en una pequeña comunidad a orillas del río Sonene o Heath, un afluente del Río Madre de Dios, Perú, sueñan los nombres de sus hijos.<sup>2</sup> Al igual que las creaciones narrativas<sup>3</sup> los sueños de nombre hacen referencia a *yawaho nee nee* (“hace mucho mucho tiempo”), un tiempo muy antiguo en el que animales y humanos aún no se habían diferenciado, y donde la multiplicidad y la transformación *de y entre* los distintos seres era común. Un sueño de nombre tipo se produce a través de una interacción género-específica en el sueño de un animal y la persona que está soñando, durante la cual el *bajani nei* (“verdadero nombre”) del hijo es revelado. En este artículo analizo los sueños de nombre a partir de las concepciones ese eja de los sueños y la personabilidad<sup>4</sup>. Dicho material respalda la propuesta de Basso (1992) y B. Tedlock (1992), entre otros, de que el análisis comparativo de los sueños debe basarse en nociones propias de la personabilidad, así como sobre los procesos de mediación/agencia, potencialidad y transformación.<sup>5</sup> En el caso de los ese eja, esto implica realizar un cuidadoso examen del concepto de *eshawa*, el aspecto invisible, intangible e inalienable de todo ser “vivo”. A partir del análisis de *eshawa* como personabilidad, y su consiguiente socialidad, incorporo el modelo de *perspectivismo multinatural* de Viveiros de Castro (1998, 1999, 2002), según el cual se reconoce que la intencionalidad y consciencia forman parte de la multiplicidad de sujetos humanos, animales y espirituales, y su capacidad de reconocerse a ellos mismos y entre sí como diferentes. La multiplicidad - la fluidez de la identidad humana y la permeabilidad entre distintas realidades - y la transformación - la capacidad de cambio entre varias formas singulares y plurales - constituyen temas recurrentes en los sueños y creaciones narrativas ese eja<sup>6</sup>. Los

<sup>2</sup> Los ese eja son un grupo indígena de la Amazonía que consta de unas 1,500 personas repartidas en varias comunidades a lo largo de los ríos Beni, Madre de Dios, Heath, Tambopata y afluentes en los departamentos fronterizos de Madre de Dios en Perú, y La Paz, Pando y Beni en Bolivia. El idioma ese eja pertenece a la familia lingüística Tacana, que a su vez forma parte del grupo de lenguas Macro-Pano de la Amazonía Occidental. La subsistencia de la mayor parte de los Ese Eja se basa principalmente en la agricultura, caza, pesca y recolección, la cual es complementada por actividades comerciales, principalmente a través del extractivismo forestal, la venta de algunos productos agrícolas y, más recientemente en Perú, el turismo.

<sup>3</sup> Las creaciones narrativas (*Esehaya esowi*, “palabras Ese Eja”) son recuentos orales históricamente mitificados, que se cuentan de distinta forma de una persona a otra en contextos sociales con un alto grado de interacción, participación e interjección de la audiencia. Prefiero el término creaciones narrativas o *historias/relatos* a *mitos*, ya que se transmite mejor la experiencia de interpretación y cambio individual. En el término creación narrativa se enfatiza que los “mitos” no pueden concebirse independientemente de su contexto y audiencia, sino que son historias de interpretación en curso sobre el pasado en el presente, de los narradores y su audiencia en una interacción.

<sup>4</sup> Término elegido para la traducción al castellano del inglés “personhood”, concepto utilizado en forma extensiva en las Ciencias Sociales y que hace referencia a procesos de construcción de *self* en sentido amplio.

<sup>5</sup> Por citar un ejemplo, en su crítica la forma en la que algunos académicos han discutido los sueños como una proyección del “alma” separada del “ser”, Basso (1992, pp. 101-102) ofrece el término *Kalapalo* traducido como “ser interactivo” utilizado para enfatizar el incremento de la consciencia de una parte del ser durante el sueño.

<sup>6</sup> Estas visiones son inducidas por la ingestión de una mezcla de *Banisteriopsis caapi* and *Psychotria*

nombresoñados, como emisarios entre diferentes mundos, ofrecen una oportunidad única para explorar la coexistencia, “contradicción”, y la posibilidad de transgresión entre dichas realidades.

### *Eshawa*, Multiplicidad y Transformación

La creencia de que los nombres se conocen a través de los sueños, *kiacojawí*, es consistente con la cualidad visionaria que los ese eja otorgan a sus sueños. Los sueños son fuente de conocimiento y distintos tipos de sueños revelan diferentes tipos de conocimiento (cf. States, 2003). La polisemia de la raíz verbal [ba] “ver”, “aprender” y “conocer-saber” refleja la interconexión de estas tres acciones. *Ekweya eba* quiere decir literalmente “yo veo”, pero también significa “aprendo” o “yo sé”. Soñar, *jakawibakiani* («saber/ver/aprender mientras uno duerme»), implica una cierta forma de visión y conocimiento vinculada al mundo del *eshawa*, cuya consciencia e intencionalidad afectan a la vida cotidiana. Como tal, los sueños son fuentes de conocimiento y canales de comunicación entre mundos múltiples que reportan información dinámica (Riches, 1995; Wright, 1992) libre de distancias físicas u ontológicas (Descola, 1989). De otra forma invisible, el acceso al mundo del *eshawa*, además de a través de los sueños, puede ser también alcanzado mediante las visiones de la *ayahuasca*<sup>7</sup>, la creaciones narrativas, prolongadas estadias en soledad en el bosque, ciertos estados de enfermedad o emotivos extremadamente negativos, y a través de sesiones *emanokwana* (ceremonias en las que los ese eja contactan con los “espíritus de sus ancestros muertos”).<sup>8</sup>

*Eshawa* es, ante todo, agencia y consciencia (Burr, 1997; Peluso, 2003<sup>a</sup>). Los ese eja creen que en los sueños, su propio *eshawa* interactúa con otros *eshawa* – el mundo espiritual *sensu lato* – en el que seres invisibles tienen la capacidad de transformarse en espíritus, humanos y animales, así como tomar formas múltiples y singulares y moverse de una a otra. Para los ese eja, la existencia de los *eshawa* es un hecho. Podría imaginarse el mundo en el que habitan los *eshawa* como una inversión kantiana en la cual la humanidad – lo que realmente somos – no es más que un síntoma o una intuición de la realidad, ya que los ese eja mantienen que no percibimos la realidad (“el mundo tal y como es”); sino que es la realidad la que nos percibe a través de las

<sup>7</sup> *Emano* – significa “muerto” o “enfermo”, *kwana* significa “gente”. Estar enfermo implica morir, es el dominio de la muerte (Alexiades, 1999; Burr, 1997). En las ceremonias *emanokwana*, se busca el contacto con los espíritus de los ancestros muertos a través de un médium, el *eyáníkekua* o curandero ese eja. Estas ceremonias son principalmente rituales de curación, pero también constituyen eventos sociales de gran relevancia en las que a los *emanokwana* les es ofrecido chapo fermentado mientras curan, flirtean, cotillean, hacen bromas, dan consejos e informan a la comunidad de acontecimientos ocurridos en el mundo de los mortales e inmortales. El mundo ese eja de los parentescos también se extiende al “mundo de los muertos”, en el que los *emanokwana* continúan reproduciéndose entre ellos y fomentan nuevas relaciones con los vivos a través de su participación en las ceremonias *emanokwana*.

<sup>8</sup> Ingold (1991, p.5; 2000, p.375) se refiere alternativamente a los sujetos como “persona-organismos”, poniendo énfasis en el holismo dialéctico de la agencia y la estructura.

múltiples formas de *eshawa*. Esta es una de las razones por las que los *Sonenekuiñaji* consultan a los *eshawa* a través de las ceremonias *emanokwana*. Se buscan las opiniones *emanokwana* no solo por su habilidad en explicar acontecimientos peculiares e inexplicables, sino también en relación a hechos cotidianos. Por ejemplo, un *eshawa emanokwana* le reveló a un hombre hechos que se habían desarrollado sin su conocimiento cuando éste se encontraba aquel mismo día en su chacra plantando maíz, según el primero varios *eshawa* escondidos habían intentado hacerle daño al hombre mientras otros *eshawa* trataban de protegerle. Mediante su invisibilidad y habilidad para ver lo que está oculto, los *eshawa* pueden acceder al mundo tal y cómo es realmente. Esto lleva implícita la consciencia de sí mismos (*self-consciousness*), posible a través del reconocimiento de otros seres, y confiriendo, por tanto, personidad a los *eshawa*.

El *perspectivismo multinatural* trata la consciencia del ser, multiplicidad y transformabilidad de los sujetos en la Amazonía, considerando “multinaturalismo” como “unidad espiritual y diversidad corpórea” (Viveiros de Castro, 1998, p. 470; 1999, p.1).<sup>9</sup> Las múltiples y transformables representaciones de la agencia (con sus subjetividades y personalidades) no constituyen contradicciones, y aunque así lo fuera, para los ese eja no hay nada contradictorio en la contradicción, “es como es”. El hecho es que para los ese eja los seres pueden estar en más de un sitio a la vez, y adquirir simultáneamente varias formas.

### Soñar: Nombres y Narrativas

Para los ese eja, la imaginería onírica no solamente es importante a la hora de dar nombres propios, sino también para guiarse en actividades cotidianas como la caza, el trabajo en la chacra e incluso en el baño. La presencia de determinados animales en los sueños se interpretan por ejemplo como presagios relacionados con la caza<sup>10</sup>. Una huangana que huye del soñador es premonitorio del éxito en la pesca, un mordisco de sachavaca representa un mordisco de caimán, un halcón augura el encuentro con un jaguar, y soñar con *jajasio*, una palmera (*Astrocaryum spp.*), cuyo tronco posee largas espinas, alerta al soñador sobre el peligro de ser picado por una raya en el río. Por otro lado, soñar con animales domésticos como el cerdo o la gallina o con animales exóticos “*de muy lejos*”, como el elefante, avisa sobre la proximidad de una enfermedad.<sup>11</sup> Al igual que en otras partes de la Amazonía, los sueños representan importantes mecanismos para percibir no solo el futuro, sino también

<sup>9</sup> La consistencia de estos símbolos oníricos se contrasta entre hombres, mujeres y niños dentro de la comunidad.

<sup>10</sup> La asociación del “exotismo” con enfermedad entre los Ese Eja se ha descrito también en los Mehinaku (Gregor, 1983).

<sup>11</sup> Brightman (1993) en su “Performative theory of dreaming” (p.99) señala la importancia de convenciones culturales en distintos grupos sobre la forma en la que los distintos individuos deberían actuar en sus sueños. Este es, de hecho, el caso en los sueños lúcidos intencionales de los ese eja.

el presente y su entorno (Brown 1992; Kracke, 1992<sup>a</sup>, 1993). En algunos sueños, el soñador es capaz de controlar deliberadamente el resultado del sueño en sí.<sup>12</sup> Los soñadores también pueden diagnosticar enfermedades y encontrar curas en sus sueños. Según testimonios de los ese eja, así han conocido determinadas plantas que causan y curan ciertas enfermedades. Los soñadores “conocen”, “ven” y “aprenden” a través del intercambio y adquisición de conocimientos en la realidad onírica, y por lo tanto, los sueños son considerados como una importante fuente de información literal, metafórica o profética, y como tal tomados muy en serio.

*Sonenekuiñaji* dicen que los nombres de sueño, los nombres que sueñan las personas para sus hijos, son “nombres verdaderos” y que son diferentes de otros tipos de nombres.<sup>13</sup> Los nombres (“*bajan*”) que no han sido soñados tienden a reflejar características físicas distintivas del niño, circunstancias del embarazo y del parto (antojos de la mujer, el lugar de nacimiento...), o los nombres de los ancestros muertos. Las narrativas oníricas constituyen en sí mismas un recurso para la acumulación y transferencia de conocimiento entre las personas (cf. States, 2003). Es precisamente debido a su origen, en el mundo de las inter-realidades del *esharwa*, que las narrativas oníricas designan y legitimizan el nombre del recién nacido (o feto). En contraste a otros sueños, cuyo significado puede estar abierto a distintas interpretaciones (Kracke, 1979), el significado de los sueños de nombre es inequívoco. Una vez que el soñador, normalmente la madre, el padre o un abuelo, da a conocer el sueño, la noticia transmite con rapidez y la búsqueda de nombres se interrumpe.<sup>14</sup>

El momento decisivo de un sueño de nombre se produce cuando un animal se transforma en un niño ese eja y se dirige al soñador utilizando el término de parentesco apropiado, revelándose su verdadera identidad. La secuencia de eventos que conducen a la transformación de animal a humano depende del género del soñador. En el sueño típico de una mujer, el animal intenta mamar, mientras que en

<sup>12</sup> Asimismo, cuando alguien pregunta el nombre de un recién nacido o de un niño que está a punto de nacer, la contestación suele ser “aún no he soñado el nombre”. En aquellas ocasiones, en las que se ha soñado más de un nombre para una misma persona, se suele utilizar el primero de ellos. En general, los nombres propios ese eja, como los comunes, son de género neutro. Los patrones del *naming* (literalmente «nombrar») muestran variaciones inter e intra comunitarias, siendo un reflejo de la heterogeneidad y fluidez de las estructuras sociales ese eja (Peluso, 2003<sup>a</sup>, 2003b). La mayoría de los ese eja en el presente tienen dos nombres propios, uno en castellano y el otro en ese eja, aparte de sus apellidos. Los nombres en castellano se escogen, no se sueñan.

<sup>13</sup> Al convertir los sueños de nombre en experiencias compartidas, el sueño de nombre no solo se convierte en un medio de hacer circular una experiencia personal en el ámbito público— dando a conocer el “nombre verdadero” de uno. Asimismo, los nombres soñados en sí, como las canciones soñadas *xavante*, persisten durante generaciones (Graham, 1994, p.725). Graham describe las canciones soñadas *xavante* como conductas por las que la subjetividad individual se convierte en una forma de participar y mantener una forma de expresión cultural.

<sup>14</sup> No es raro que las mujeres den el pecho crías de animales domésticos. No obstante, en muchos de los sueños de nombres, las mujeres amamantan a aquellos animales a los que normalmente no harían como las ratas, o aunque quisieran, no podrían, como patos y tortugas.

el de un hombre, este intentaría matar al animal o viceversa. Aunque la literatura recoge ejemplos en los que se recogen diferencias de género en la forma de narrar los sueños (B. Tedlock, 1999), en el caso de los ese eja, al menos en los sueños de nombres, es el contenido del sueño lo que tiende a ser género-específico,

En una narrativa onírica característica, una mujer se encuentra en su casa o en el bosque con la cría de un animal y la observa tranquilamente. Invariablemente el animal quiere ser tratado como una mascota y eventualmente intenta mamar de la mujer.<sup>15</sup> Esta se resiste apartándolo repetidas veces, pero finalmente cede ante su insistencia. En el momento en el que el animal pone su boca en el pecho de la mujer, se transforma en un niño ese eja y la identifica diciendo, “Mamá, soy yo”; entonces la mujer se despierta inmediatamente. *Siobi*, una vecina, describió el sueño que originó nombre de su hijo:

*El nombre de mi hijo es “Motelo”. Lo sé porque lo soñé cuando estaba embarazada de unos ocho meses. Estaba en la chacra trabajando cuando vi un pequeño motelo debajo de un árbol caído. Quería cuidarlo. Cuando fui a recogerlo, quería mamar pero yo trataba de apartarlo para seguir trabajando. Pensé que luego podría acunarlo en mi hamaca. Seguía intentando mamar y entonces me llamó Nai (madre), y se transformó en ese eja, mi bebé. Entonces es cuando desperté.*

Para los hombres, como ya he mencionado, el escenario más común es la caza. En estos casos, el hombre está cazando al animal o éste lo está amenazando o persiguiendo: “cazando” al hombre. Inmediatamente antes de que, el hombre mate o se rinda ante el animal, según el caso, éste se convierte en ese eja y se identifica como su hijo/a al decir, “No me mates, Papá, soy yo”. *Na*, uno de los hombres de mayor edad de la comunidad, me describió así el origen del nombre de su hija:

*Sé que el nombre de mi hija es “Puercoespín” por mi sueño. Estaba cazando cuando vi un pequeño puercoespín. Me había visto así que tuve que acorrarlo en la maleza. Le estaba apuntando mi flecha: “Papá no me mates!”<sup>16</sup> Era ese eja. Ahí es cuando desperté. Mi hija tenía un mes cuando tuve este sueño.*

Los conceptos ese eja de fecundación y reproducción sexual ofrecen algunas claves para interpretar las diferencias ente los sueños de nombre de hombres y mujeres. Al igual que otros grupos indígenas amazónicos, los ese eja consideran que el feto se forma gradualmente, y enteramente debido a la acumulación de esperma, *ema’i*, en el útero, *eyone* (Beckerman y Valentine 2002). En el caso de que

<sup>15</sup> Las narrativas oníricas constituyen un ejemplo de lo que D. Tedlock (1999) describe como “a doble voz” (p. 06), en las que el soñador da voz al personaje en el sueño.

<sup>16</sup> Mientras que el análisis de Kracke (1981) examina el contenido del sueño de los kagwahiv a través de conflictos no resueltos de un individuo, mi análisis, de forma similar de Gregor (1983), explora una condición – en este caso la paternidad partible – que es común para todos los miembros de la comunidad.

existan relaciones sexuales extra-maritales, el feto se forma del *ema'i* de más de un hombre y la paternidad de cada uno de ellos se define en función de la proporción de su *ema'i* en el útero. Mientras que breves romances no tienen una contribución significativa en la formación del feto, cuando estos se alargan en el tiempo la paternidad de más de un hombre es reconocida. Según este modelo de concepción muchos niños tienen o se rumorea que tienen padres secundarios, estableciéndose por tanto, una paternidad ambigua y partible frente a una maternidad incontestable y exclusiva (Peluso & Boster, 2002). Aunque la mayoría de los hombres expresan el deseo de que su hijo o hija fuera enteramente suyo, tampoco les importa que estos sean un “poquito” de alguien más. Los sueños de nombre masculinos, por tanto, podrían ser interpretados como una expresión del conflicto implícito en la paternidad ese eja y su resolución. Por el contrario, en los sueños de las mujeres, la ambivalencia inicial de aceptar el animal podría ser reflejo de la frustración, consciente o inconsciente, y reticencia a hacia las funciones de reproducción y lactancia. Una diferencia principal entre los sueños de nombre de ambos consiste en que la mujer, a través del acto de mamar, acepta al animal antes de que se identifique como su hijo, al tiempo que en los sueños de los hombres, la amenaza o peligro desaparece únicamente con la legítima identificación del hijo.

Un cierto número de amazonistas (Gregor, 1983; Kracke, 1981) han utilizado el psicoanálisis en sus análisis de los sueños, sugiriendo que a través de sus creaciones narrativas, la gente expresa y explora preocupaciones y ansiedades.<sup>17</sup> Existen sin duda, persuasivos elementos psicoanalíticos en los temas que aparecen en los sueños de nombre, así como en las diferencias existentes entre los sueños de hombres y mujeres. La imagen de la caza en los sueños de nombre de los hombres se ajusta al antagonismo edípico padre-hijo, un tema recurrente en las creaciones narrativas amazónicas (Murphy & Murphy, 1985). Las nociones ese eja de la paternidad partible pueden magnificar cualquier ambivalencia, consciente o inconsciente, expresada por los padres hacia sus hijos, recién nacidos o todavía por nacer, en los sueños de nombre, especialmente en aquellos casos en los que se conoce, se sospecha o se rumorea, que existe una relación extra-marital. En estas circunstancias, la resolución en el sueño podría ser interpretada como la resolución simbólica del conflicto interno, cuando el padre decide aceptar a la criatura como «suya» y por tanto afirma su paternidad.

El enfoque Neo-Freudiano ofrece valiosos aportes al análisis de los sueños ese eja. Sin embargo, una mirada a la manera en la que los ese eja construyen su mundo, en sus formas múltiples y entrelazadas, puede ofrecer una perspectiva complementaria de estos sueños. Por esa razón quiero ahora centrarme en esta dimensión de los sueños; la exploración de la relación entre la persona y su sueño de nombre.

<sup>17</sup> Fiorini (2000) encuentra que la relación entre los nombres Namiqvara y su correspondiente especie animal o vegetal es arbitraria y carente de significación (p. 157).

## Algunos sueños de nombre son mejores que otros

La afirmación de que el sueño de nombre de una persona es su «verdadero» nombre invita a cuestionar la relación entre la persona y el animal. Sin embargo, aparte de la nominal, no existe ninguna asociación obvia entre un individuo y sus “tocayos” del mundo animal.<sup>18</sup> Por ejemplo, una persona llamada *Sokwe* («tucán») puede cazar y comer ese animal de la misma forma que cualquier otro ese eja. De igual manera, no existe ninguna dieta específica que regule el consumo de los dos animales cuyos nombres se utilizan para referir a las dos mitades sociales<sup>19</sup> ese eja, como sucede en otros sistemas similares en la Amazonía.<sup>20</sup> No obstante, las personas validan los lazos entre los sueños de nombre y los animales a los que hacen referencia mediante comentarios críticos o burlones sobre aquellos rasgos, tanto físicos como de la personalidad, que se perciben como comunes. Por ejemplo, el marido de una joven llamada *Tewishiye* (“*Carachupa olorosa*”), una especie de armadillo que duerme sobre pilas de vegetación seca, me comentó bromeando que “la razón por la que mi mujer amontona ropa para dormir sobre ella es porque ella es *tewishiye*”. En otra ocasión, un amigo molesto por el comportamiento destructivo de su hijo decía que: “es porque es *ño*’ (“*huangana*”), y le gusta matar cualquier cosa!” Asimismo, casi todos los *Sonenekuiñaji* han hecho una conexión entre el viejo *eyámikekua* («*curandero ese eja*») *Sha’jaimé* y la longevidad asociada con el caimán negro, el animal al que hace referencia su nombre. Aunque dichos comentarios se hacen de forma casual, siempre apuntan hacia la casualidad más que a la coincidencia.

En ocasiones, los ese eja ofrecen detalles de los sueños de nombre determinados para justificar el nexo entre la persona y su homónimo animal. Por ejemplo, en el sueño de un amigo, la pequeña ardilla que se convirtió en su hijo tenía un punto rojo en el ojo. Su hija *Chipo* (ardilla) nació, como en el sueño, con un punto rojo en el ojo. La historia de Petisa es igualmente sorprendente, cuando su hijo estaba por nacer soñó con su transformación a partir de un coto (mono aullador). Cuando *Do* nació, tenía un gran bulto a un lado del cuello, una característica que inmediatamente fue asociada a la prominente laringe del coto macho. Los ese eja hacen comparaciones entre el individuo y las particularidades de su tocayo de sueño. Viveiros de Castro (1998) sugiere que son precisamente estas particularidades corporales, no tanto en el sentido estrictamente físico de la apariencia, sino de las “disposiciones o

<sup>18</sup> Traducción del inglés “*social halves*” o “*moiety*”.

<sup>19</sup> Dichas creencias son consistentes con la cosmología y prácticas cotidianas de los ese eja, quienes, por ejemplo, cazan y comen *ño*’, la huangana o pecarí, a pesar de que se cree que son reencarnaciones de sus ancestros.

<sup>20</sup> En el elaborado sistema de imaginaria animal onírica, los ese eja no siempre consideran la aparición de animales con un fuerte *eshawa* como un mal presagio. Por ejemplo, en la mayoría de los sueños, excepto obviamente los sueños de nombre, la imagen de *Sa’ona* augura éxito en la caza del ciervo. No obstante, esta situación no tiene porque corresponderse con la inversa. Por ejemplo, la imagen de un ciervo avisa de que *Edo sikiana*, un ser que custodia la jungla, y no *Sa’ona*, te está buscando para comerse tu alma.

capacidades que hacen que el cuerpo de cada especie sea único: lo que come, como se mueve, como se comunica, donde vive, si es gregario o solitario” (p.13), las que crean el punto de vista distintivo de cada sujeto.

Según Chavarría, (1996), los ese eja no darán a sus hijos los nombres de los espíritus animales que temen como *Sa’ona* (“la anaconda”) o *Iba* (“el jaguar”). Sin embargo, solamente en Sonene, una de las comunidades ese eja más pequeñas, hay tres personas llamadas *Iba*. Aunque si bien no es un tabú, si es cierto que las personas tienen aprehensión a darle a un niño el nombre de un animal con *eshawa* especialmente poderoso, ya que este puede constituir una amenaza potencial para su vida.

No obstante, existe un consenso generalizado entre los ese eja de que los niños deberían utilizar su nombre “verdadero”, aunque éste se refiera a animales peligrosos o que despiertan poca simpatía. A un niño no se le “da” un nombre, sino que su verdadero nombre es revelado al soñador mediante la “visualización” de la transformación del animal / *eshawa* en niño. De todas maneras, no hay forma de saber si el soñador ha decidido abstenerse de contar el sueño.<sup>21</sup> Una buena amiga me confió una vez que había conocido el “verdadero” nombre de su hija pero que jamás se lo había revelado a nadie:

[El nombre que ahora tiene mi hija] no es de sueño. En mi sueño vi a sitata! – una víbora! Sitata es su nombre! – Pero yo, no dije nada de mi sueño. No quise darle peeyoha’bajani (“un nombre de víbora”)!]

Sin embargo, otros ese eja sí ponen a sus hijos “nombres de víbora” o nombres de otros animales que tienen el poder de *jemikani* (“secuestrar el alma”) y solamente en algunos casos, como en el anterior, son ignorados o cambiados. La siguiente historia describe lo que le puede ocurrir a una persona con el mismo nombre que un poderoso *eshawa* y como su relación con ese animal puede cambiar la trascendencia temporal de sueños y ensoñaciones en situaciones más permanentes.

### **Sa’ona: Un nombre de sueño**

Después de conocer a *Besha* desde hacía meses, comencé a escuchar como algunos de los ancianos le llamaban por un nombre diferente: *Sa’ona*. Me preguntaba cual era el misterio detrás este nombre, ya que la gente se corregía inmediatamente después de pronunciar el nombre “*Sa’ona*” como si se hubieran equivocado. Yo sabía que el nombre, que significa “anaconda”, generalmente se utiliza con precaución, pero también conocía ese eja cuyos nombres coincidían con *eshawa* animales igual de poderosos, y sin embargo, no existía tanta reticencia e indecisión a pronunciarlos.

<sup>21</sup> La simbología sexual asociada con *jemy’kani* es a menudo descrita como “amando” o “cohabitando” (Alexiades, 1999, p. 205), ante todo una forma de depredación sexual.

Una tarde, *Besha* me contó que su «verdadero» nombre era *Sa'ona*, el nombre que había soñado su padre:

*Besha* es mi “nuevo nombre”. Es mejor que me llames por este nombre (*Besha*) porque cuando me llamas, la anaconda te escucha y quiere venir a agarrarme! – me quiere porque dice que soy guapo. Nunca voy solo a bañarme porque me podría agarrar.

A *Besha* se le había llamado *Sa'ona* durante toda su niñez, pero a la edad de 12 años, se puso gravemente enfermo. *Sa'ona*, uno de los espíritus más poderosos, normalmente manifestado en forma femenina, era en un principio, como todos los predadores, un ese eja, un humano-animal. Según mis amigos de Sonene, *Sa'ona* no siempre estuvo asociado con el agua, sino que una vez se “cayo en (el río) y no quiso volver a salir”. En aquellos tiempos de no diferenciación, acontecimientos transgresivos frecuentemente catalizaban las transformaciones entre los géneros o formas de humanos y animales.

La gente dice que teme a *Sa'ona*, y sus espíritus emparentados, especialmente cuando están solos cerca del agua. “Una vez que *Sa'ona* te mira a los ojos, intentará agarrarte y ahogarte”. Todos los *eshawa* serpientes tienen el poder de *jemí'kani* (“causar enfermedad”) y a menudo, la muerte.<sup>22</sup> Algunas personas han tenido la experiencia de ser *cutipados* (“atravesados por flechitas invisibles”). *Sa'ona* normalmente ataca a los niños, las personas enfermizas, y las mujeres embarazadas. Las mujeres temen especialmente a *Sa'ona* cuando rompen la prohibición, como sucede a menudo, que les prohíbe bañarse cuando están menstruando.<sup>23</sup> *Besha* continuó:

*Sa'ona* es el nombre de la boa – puede *jemikani* (“cutipar”) – no hay problema con los animales del monte, puedes controlar sus flechas. Los peces – los siluros – éstos son malos. *Wohahé* (nombre del *eyámikekwa*, curandero) vio que *Sa'ona*, estaba intentando atrapar me. *Sa'ona* es un ese eja, una mujer, *kia bame* (“bonita”), ella quería ser *ewanase* (“esposa”) mía. Cuando estaba enfermo soñé eso. Ella se estaba acercando a mí. En mi sueño yo estaba despierto como de día, ella quería ser *ekwe ewanase* (“mi esposa”) y se sentaba a mi lado.<sup>24</sup>

*Besha* describe a *Sa'ona* con forma humana como en las creaciones narrativas, expresando la unicidad de personas y animales a pesar de sus diferencias físicas. La capacidad de *Sa'ona* de *jemikani* está generalmente enmarcada en un lenguaje de

<sup>22</sup> La gente dice que *Sa'on jemikani* cuando huele a sangre de la menstruación desde grandes distancias mediante pequeños peces que se la llevan hasta ella.

<sup>23</sup> Vilaça (2002) describe como entre los Wari, algunas enfermedades infantiles surgen del deseo de un animal de convertirse en familiar.

<sup>24</sup> También existen historias sobre *Sa'ona* masculino y *enashawa* (“espíritu guardián del agua”), pero sus encuentros con mujeres no tienen éxito. Estas historias nunca van tan lejos como las de los hombres, quizás porque a las mujeres se las imagina más cautelosas con extraños o quizás porque están más expuestas a la depredación sexual.

depredación sexual.<sup>25</sup> Dicha “subjectificación recíproca”, tal y como se manifiesta en el lenguaje de depredación ontológica, tipifica las ‘inversiones perspectivistas’ ente humanos y no humanos (Viveiros de Castro 1999; 19).

Al preguntarle a *Besha* si *Sa’ona*, la anaconda, había querido tener relaciones sexuales con él, me contestó “No quería sexo. Solo quería estar cerca de mí, estar conmigo. Era tan hermosa! Quería ser mi esposa.” *Besha* no percibe, por tanto, su relación con *Sa’ona* como sexualmente agresiva, expresando el simbolismo sexual asociado a *jemikani* en términos afectuosos. Tras varios meses, la enfermedad de *Besha/Sa’ona* se agravó, conduciéndolo a un crítico estado de semi-parálisis. Su familia suponía que iba a morir, por lo que después de haber intentado varios remedios sin éxito, el padre de *Sa’ona* pidió la ayuda del *eyámikekwa* de aquel entonces: *Wohahé*. Este vivía en Palma Real, la comunidad en la que *Sa’ona* y su familia residía en aquel tiempo. La ayuda de *Wohahé* costaba cara y la curación de *Besha* requería la constante dedicación del *eyámikekwa* durante aproximadamente un mes.

*El eyámikekwa (Wohahé) venía varias veces al día a soplar me (humo de tabaco) y a preparar una mezcla de plantas con la que me bañaban mis padres. Cuando la cura estaba por terminar y yo ya me había recuperado casi completamente, Wohahé me dijo que no debería seguir llamándome Sa’ona. Dijo “¡Besha bajani poyakue! -(¡nombre-hay que hacer!”!!!*

Para abordar la difícil curación de *Besha*, el *eyámikekwa Wohahé*, debió tener en cuenta el sinergismo entre mundos múltiples y considerar las diferentes “perspectivas” implicadas en el proceso de la enfermedad. En su decisión de cambiar el nombre del paciente, se encuentra implícita la consideración de la necesidad de romper la conexión de ambos a través del cambio del “punto de vista” de *Sa’ona*. En el presente, aunque todo el mundo le llame *Besha*, o al menos lo intente, su “verdadero” nombre es *Sa’ona*, el nombre que soñó su padre. *Besha* es solo un “truco”, un recurso para engañar a *Sa’ona* y que esta no venga a buscarle. Esto explica por que *Besha* sigue sin ir a bañarse solo en el río, ya que ni siquiera este puede limpiar y borrar el sueño de nombre.

### Más allá de los nombres

La historia de *Sa’ona* revela la existencia de lazos adicionales y más profundos entre las personas y los animales que les dan nombre.<sup>26</sup> Los animales son manifestaciones visibles de seres antropomórficos normalmente invisibles. Es

<sup>25</sup> El hecho de que casi todos los nombres “soñados” son nombres de animales concuerda con la cosmovisión ese eja, que es básicamente fauna-céntrica (Alexiades, 1999). Es decir, las narrativas orales de origen, el chamanismo y patrones de subsistencia “tradicionales” ese eja, se centran todos alrededor de la fauna más que de la flora.

<sup>26</sup> Es una expresión más apropiada que el *animismo*, que solo reconoce el carácter social de los seres y no sus puntos de vista como sujetos (para disertaciones sobre animismo amazónico, ver Århem 1996; Bird-David, 1999; Viveiros de Castro, 1999).

importante examinar la significación que se le asigna a estos nombres, en particular a través de la ontología multinaturalista amerindia propuesta por Viveiros de Castro (1998, 1999, 2002). El perspectivismo multinatural, llevado al caso de las inter-realidades ese eja, como el mundo onírico, implica que todos los sujetos (humanos o no) comparten personeadad y como se representa en las narrativas oníricas interactúan socialmente.<sup>27</sup>

Estas no son, estrictamente, perspectivas alternativas, sino más bien una capacidad de “trasladar el mismo punto de vista” a diferentes realidades cruzadas (Ingold, 2000, p.424). En segundo lugar, significa que habiendo compartido un estado primordial de “humanidad”, los sujetos continúan compartiendo un componente intangible – *eshawa* en el caso ese eja – que resiste cualquier transformación corpórea. En este sentido, la humanidad se encuentra en el núcleo de la personeadad, y la animalidad es una posibilidad futura (Viveiros de Castro, 1998), un punto al que volveré más adelante.<sup>28</sup>

Los sueños de nombre no son meramente enlaces entre el cuerpo visible y los sentimientos de animales, sino que están potencialmente unidos al *eshawa* del animal (la dimensión inmaterial e intangible de la personeadad) y por lo tanto, unidos al *eshawa* del mundo espiritual en general. Esto se explica porque los *eshawa* son en sí mismos personificaciones de otros *eshawas* aún más poderosos como es el caso de “espíritus guardianes” del tipo *edósikiana*. Por lo tanto, los roles y la presencia de animales en la vida cotidiana supera lo físico, sus *eyami* (“cuerpos”), que sirven como «envolturas» transitorias para los *eshawa*.<sup>29</sup> Sin embargo, no todos los *eshawa* tienen la misma capacidad de poder intencional. Cuanto mayor es la habilidad del *eshawa* para transformarse, mayor es su presencia fenomenológica y su ámbito de poder. Esto nos ayuda a explicar por qué *Besha* ya no se puede bañar solo: no se encuentra amenazado por una determinada *Sa’ona*, sino por muchas y por todas las *Sa’onas*. Los *eshawa* no están fijos ni singularizados, son siempre *japanakiani*, mutables y para siempre en regeneración. La eficacia de la prescripción del *eyámikekua*, un cambio

<sup>27</sup> Un ejemplo de esta animalidad potencial son las visitas de ancestros ese eja, que se reencarnan temporalmente en *ño*, (“*huanganas*”). La vida y la muerte están metafísicamente unidas ya que tanto los vivos como los muertos tienen *eshawa*.

<sup>28</sup> Alexiades (1999) examina las relaciones entre los ese eja, los animales y las plantas y las nociones de *eyami* (cuerpo) y *eshawa* (espíritu, espíritus). Viveiros de Castro (1998, 1999), en discusiones sobre perspectivismo amerindio, describe cómo la forma física de cada especie es una mera envoltura, vestimenta, o máscara del “espíritu” o “alma” (cf. Ingold, 2000). Ver también el uso que hace Kamppinen (1988) del término “personificación” (“embodied”) en relación a espíritus de animales y plantas en su análisis de la etnomedicina de los mestizos.

<sup>29</sup> Los sueños son un contexto en el que esta transformación aún es posible, no solamente a través de la unión potencial de un nombre de sueño a su *eshawa* homónimo, sino también mediante otros tipos de sueños en los que animales, disfrazados de humanos, intentan tener relaciones sexuales con los ese eja (Burr, 1997). Estos intentos son rechazados ya que un encuentro sexual podría hacer que el soñador muriese en este mundo y se uniera a ese *eshawa* específico como un animal transformado.

de nombre, es recordatorio de que todavía existe la posibilidad de una transgresión potencial entre el ese eja y el *eshawa*.<sup>30</sup> De acuerdo a esto, los sueños de nombre tienen una significación ordinaria en la vida cotidiana, pero también tienen potencial de formar nexos más intensos en las inter-realidades. Así, al mismo tiempo que los sueños de nombre unen individuos a lo social, también los conectan al cosmos al ser este también parte de lo social.

### Más allá de los sueños

Al igual que las creaciones narrativas, los sueños revelan un orden filosófico y epistemológico subyacente. Nos recuerdan que, al igual que en tiempos temporales-históricos de *yawaho nee nee* (“hace mucho tiempo”; “en tiempos antiguos”), la transformación entre mundos múltiples todavía es posible.<sup>31</sup> Los sueños de nombre amplían las ideas convencionales acerca del tiempo puesto que reflejan una orientación espacio-temporal múltiple de las realidades solapadas de *yawaho nee nee*, presente y futuro. Al escuchar las narraciones creativas repetidamente, llama la atención lo transmutables e indiferenciados que alguna vez fueron los seres. Los ese eja explican como en *yawaho nee nee*, ellos se convirtieron en animales. Por ejemplo, en la historia sobre *Beshia/Sa bna*, la gente explicaba que “*Sa bna* es Ese Eja” y que la mayoría de los animales (*dokwei* [ciervo], *shaawe* [tapir], y *se’ao* [agutí]) “son ese eja”. Al insistir en que ciertos animales “son ese eja”, la gente no se está refiriendo solamente a la humanidad, una vez compartida con los animales. Su uso del tiempo presente sugiere que animales y humanos continúan compartiendo este aspecto humano en forma de *eshawa*. No obstante, en las narrativas de sueños de nombre, son los animales quienes se convierten en ese eja. A este respecto, mi idea es que la transformación en los sueños de nombre invierte y refleja las transformaciones de *yawaho nee nee*, y por lo tanto supone una reversión en la ontología mítica: mientras que históricamente los animales emergían de una humanidad compartida, en las narrativas de sueños de nombre, los ese eja emergen de la animalidad.

Los sueños de nombre y los nombres resultantes, con su sentido de corporeidad transitoria y las posibilidades que se abren hacia la animalidad, ilustran la coexistencia y cohabitación de las diferentes realidades y estados potenciales del ser. Los ese eja distinguen claramente entre los distintos mundos, a pesar de sus, a veces ambiguas, fronteras. En mi opinión, lo que es más significativo, no es la contradicción entre el mundo del sueño, privado y subjetivo, y el mundo de la vigilia, público y objetivo, sino más bien el reconocimiento por parte de la gente de su coexistencia, similitudes y diferencias.

<sup>30</sup> Los sueños de nombre también tienen sus estilos de interpretación narrativa en común con las narrativas de creación (Graham, 1994). Ambos tienen formas dramatúrgicas que dependen de la misma “modalidad espacial-sensorial” para comunicar visualizaciones internas (Kracke, 1992b, p.32).

El concepto de *eshawa* implica el solapamiento y la disolución de las realidades del sueño y de la vigilia; sin embargo, esto no quiere decir que los ese eja no puedan distinguir entre estos mundos. Gregor (1981), por ejemplo, sugiere que los sueños *Mehinaku* se encuentran entre “el ser y el no ser” (p.717), reflejando una preocupación general sobre las fronteras físicas y psicológicas del individuo. En general, para los Ese Eja, las mezclas de categorías distintivas del ser y el “otro”, a pesar de su familiaridad, desencadenan ansiedades que reflejan la fragilidad de la identidad ese eja (Peluso, 2003<sup>a</sup>). Este es el caso de los homónimos de sueño, porque las tensiones de los rasgos esencializados que son compartidos, con frecuencia se encuentran cargados de nociones del peligro y la amenaza de transgresión. Sin embargo, al centrarse en la contradicción como una condición existencial aceptable, uno se da cuenta de que lo problemático no son únicamente los límites del “ser y del no ser”, sino también el no-límite, la reunificación, y la superposición de una personificación unificada (*eshawa*). Como tal, la falta de diferenciación (que no debe ser confundido con la capacidad de un individuo para distinguir entre las distintas realidades), tan vívidamente representada en los sueños de nombre y creaciones narrativas de creación, pone énfasis en el carácter holístico de la personificación.

A través del estudio de las ideas ese eja sobre la personificación, multiplicidad y transformación, así como de interpretaciones propias de los sueños y del ser, he incorporado ideas del *perspectivismo multinatural*, con objeto de conseguir un análisis más profundo de los nombres de sueño. Estos últimos suponen para los ese eja, un reflejo de la conexión no solo con la personificación, sino también con todos los demás seres que animan el mundo. El *eshawa* de cada uno conecta diferentes realidades, de la misma manera que lo hacen los sueños. Este punto de vista refleja la capacidad de los sueños para cruzar las fronteras inciertas del ser, la comunidad, entre otras. Los sueños de nombre ese eja y sus narrativas resaltan la continua combinación existente entre las realidades del sueño y otras, en la formación de la diferencia y la igualdad. Estas narrativas forjan las perspectivas sobre la identidad ese eja, el ser, como en continuo proceso de contestación y fragmentación así como de reunificación y solidificación. Explorar estas ideas a través de una perspectiva multinaturalista transmite el carácter abierto, permeable y plural de las realidades Ese Eja, así como también las múltiples y a veces contradictorias identidades que cuestionan nuestras representaciones de las comunidades amazónicas en el presente.

#### Agradecimientos

Estoy profundamente en deuda con los ese eja por su amistad, bondad, hospitalidad y consejos. Estoy agradecida a todos los *Sonenekuiñaji*, quienes de forma directa o indirecta, contribuyeron con material para este artículo. Espero que éste sea una forma de compartir sus enseñanzas para que otros puedan apreciar su singular punto de vista. Con el fin de proteger el anonimato de algunos informantes, los nombres han sido cambiados lo suficiente como para proteger la identidad de las personas en cuestión, sin por ello cambiar el significado o contexto general del nombre. El trabajo de campo que formó la base

de este artículo fue financiado por becas de American Women in Science, Fulbright IIE, Social Science Research Council y la Fundación Wenner-Gren para Investigación Antropológica. Agradezco, asimismo, a la FENAMAD (Madre de Dios, Perú), al Instituto Nacional de Recursos Naturales (Lima y Madre de Dios, Perú) por su aval y por los permisos correspondientes. Le estoy también agradecida a la Asociación Americana de Psicología (APA) por permitirme reeditar este artículo originalmente publicado en 2005 en *Sueños* 14(2-3); 107-109 titulado "*That which I dream is true*": *dream narratives in an Amazonian community*. Le doy las gracias a Luisa Elvira Belaunde por su trabajo en la publicación de este volumen y a Manuel Cornejo Chaparro por animarme a traducir este artículo. Miguel Alexiades, Steven Rubenstein, Charles Stewart y Eduardo Viveiros de Castro aportaron valiosos comentarios al mismo. Además, le estoy especialmente agradecida a Liliane Alexiades por su traducción del texto original en inglés y a Daniel Rodríguez por su revisión.

## Bibliografía

- Alexiades, Miguel N.  
1999 Ethnobotany of the Ese Eja: Plants, Health and Change in an Amazonian Society. Ph.D. dissertation. New York: City University of New York.
- Århem, Kaj.  
1996 The cosmic food web: human-nature relatedness in the Northwest Amazon. *In Nature and Society*. Philippe Descola and Gísli Pálsson, eds. London and New York: Routledge.
- Basso, Ellen B.  
1992 [1987]. The implications of a progressive theory of dreaming. *Dreaming: Anthropological and Psychological Interpretations*. Barbara Tedlock, ed. Santa Fe: School of American Research.
- Bird-David, Nurit.  
1999 «Animism» revisited: personhood, environment and relational epistemology. *Current Anthropology*, 40. Supplement:S67-S91.
- Brightman, Robert.  
1993 *Grateful Prey: Rock Cree Human Animal Relationships*. University of California Press.

Brown, Michael F.

1992 [1987] Ropes of Sand: order and imagery in Aguaruna dreams. In *Dreaming: Anthropological and Psychological Interpretations*. Barbara Tedlock, ed. Santa Fe: School of American Research.

Burr, Gareth.

1997 *Eshawa! Vision, Voice and Mythic Narrative*. Ph.D dissertation. Oxford: Oxford University.

Chavarría Maria C.

1996 *Identidad y Armonía en la Tradición Oral Ese Eja (Tacana)*. Ph.D. dissertation. University of Minnesota.

Descola, Philippe.

1989 Head-Shrinkers versus Shrinks: Jivoroan Dream Analysis. *Man (N.S.)* 24, 439-450.

Fiorini, Marcelo Oppido

2000 *The Silencing of names: identity and alterity in an Amazonian Society*. Ph.D. dissertation. New York; New York University.

Graham, Laura.

1994 Dialogic dreams: creating selves coming into the flow of time. *American Ethnologist* 21(4):723-745.

Gregor, Thomas.

1981 Far, far away my shadow wandered...: the dream symbolism and dream theories of the Mehinaku Indians of Brazil. *American Ethnologist* 8(4):709-720.

1983 *Dark Dreams about the White Man*. Natural History January.

Ingold, Tim.

1991 *The Perception of the Environment: Essays in livelihood, dwelling and skill*. London and New York: Routledge.

2000 Becoming Persons: consciousness and sociality in human evolution. *Cultural Dynamics* 4: 355-378.

Kamppinen, Matti.

1988 Espiritus Incorporados: The roles of plants and animals in the Amazonian mestizo folklore. *Ethnobiology* 9(2) 141-148.

Kracke, Waud H.

1979 Dreaming in Kagwahiv: Dream Beliefs and Their Psychic Uses in an Amazonian Indian Culture. *Psychoanalytic Study of a Society* 8:119-171.

1981 Kagwahiv Mourning: Dreams of a Bereaved Father. *Ethos* 9(4): 258-275.

- 1992a. He who dreams: The nocturnal source of transforming power in Kagwahiv Shamanism. *Portals of Power: Shamanism in South America*. E.J.M. Langdon and G. Baer, eds. Albuquerque: University of New Mexico.
- 1992b. [1987] Myths in dreams, thought in images: an Amazonian contribution to the psychoanalytic theory of primary process. *Dreaming: Anthropological and Psychological Interpretations*. Barbara Tedlock, ed. Pp. 31-54. Santa Fe: School of American Research.
1993. The self in a contact situation: Kagwahiv experiences of domination. *Discourses and the Expression of Personhood in South American Inter-Ethnic Relations*. Jonathan Hill, ed. South American Indian Studies No. 3: 16-19. Vermont: Bennington College
- Murphy, Yolanda And Murphy, Robert F.  
1985. *Women of the Forest*. Second Edition. New York: Columbia University Press.
- Peluso, Daniela M.  
2003a. *Ese Eja Epona: woman's social power in multiple and hybrid worlds*. Ph.D. dissertation. New York: Columbia University.  
2003b. *Vengeance and writing history: the name as the last word*. Paper at session Revenge in Lowland South America (Stephen Beckerman and Paul Valentine, orgs,) at 51<sup>st</sup> International Conference of Americanists. Santiago, Chile. July 13-17.
- Peluso, Daniela M. and James Boster.  
2002. Partible Parentage and Social Network among the Ese Eja. *Cultures of Multiple Fathers: The Theory and Practice of Partible Paternity in South America*. Paul Valentine and Steven Beckerman, eds. Pp. 137-159. Gainesville: University Press of Florida.
- Riches, David.  
1995. Dreaming as social process, and its implication for consciousness. *Questions of Consciousness*. A. Cohen and N. Rappaport, eds. Pp. 101-116. London: Routledge.
- States, Bert O.  
2003. Dreams, art and virtual worldmaking. *Dreaming*, vol. 13, No. 1: 2-23.
- Tedlock, Barbara.  
1992. *Dreaming: Anthropological and Psychological Interpretations*. Santa Fe: School of American Research.  
1999. Sharing and Interpreting Dreams in Amerindian Nations. *Dream Cultures: Explorations in the Comparative history of Dreaming*. David Shulman and Guy G. Stoumsa, eds. Oxford: Oxford University Press.

Tedlock, Dennis.

- 1999 Mythic Dreams and Double Voicing. *Dream Cultures: Explorations in the Comparative history of Dreaming*. David Shulman and Guy G. Stoumsa, eds. Oxford: Oxford University Press.

Vilaca, Aparecida.

- 2002 Making kin out of others in Amazonia. *Journal of Royal Anthropological Institute*. (N.S.) V. 8, 347-365.

Viveiros de Castro, Eduardo.

- 1998 Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism. *Journal of Royal Anthropology* (N.S.) 4, 469-488.
- 1999 The transformation of objects into subjects in Amerindian ontologies. Paper given at an invited session, 'Re-animating religion: a debate on the new animism' (P. Metcalf, org.) at 98<sup>th</sup> Annual Meeting of American Anthropological Association. Chicago. November 1999.
- 2002 Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. *A Inconstância da Alma Selvagem*. E. Viveiros de Castro, ed. Pp. 347-399, São Paulo: Cosac & Naify.

Wright, Pablo.

- 1992 Dream, Shamanism, and Power among the Toba of Formosa Province. *Portals of Power, Shamanism in South America*. E.J.M. Langdon and A.G. Baer, eds. Albuquerque: University of New Mexico Press.