

Cuerpos en transformación: sobre la noción de persona y el control ali- mentar entre los Yaminawa

Bodies in transformation: on the notion of the person and food control among the Yaminawa

Laura Pérez Gil*

Resumen: Teniendo como foco el conjunto de prohibiciones alimentares existentes entre los Yaminawa, el presente artículo propone una reflexión sobre el papel de las mismas en el proceso de la construcción social de la persona. Parto de una descripción etnográfica de los diferentes contextos en los se da un control alimentar para, a partir de su análisis, extraer algunos de los principios que constituyen aquello que he llamado “ética alimentar” yaminawa. Si los cuerpos yaminawa, de forma análoga a lo que ocurre en otras sociedades amerindias, son objeto de alteraciones que se refieren a la constitución de personas con cualidades socialmente valorizadas, los principios que rigen las prohibiciones alimentares deben ser entendidos, en última instancia, en el marco de la gestión y el control de esas transformaciones, fruto de la interacción con agencias externas.

Palabras clave: Cuerpo; Alimentación; Yaminawa.

Abstract: Having as its focus the set of food prohibitions among the Yaminawa, the article in hand aims at presenting a reflection on the role of these prohibitions in the process of the social construction of the person. The starting point is an ethnographical description of the different contexts in which food control takes place and based on this analysis, point out the principles which could constitute what is being called, Yaminawa “alimentary ethics”. If the bodies of the Yaminawa, analogously with what happens in other Amerindian societies, are the object of alterations which refer to the constitution of people with socially prized qualities, the principles which reign over the alimentary prohibitions should be understood, finally, as the mark of leadership and control of these transformations, fruit of the interaction with external agencies.

Key words: Body; Food; Yaminawa.

* Professora no departamen-
to de antropologia da
Universidade Federal do
Paraná. E-mail:
lauranawa@yahoo.com.br.

Desde hace ya varios años las nociones de persona y cuerpo vienen recibiendo una atención especial por parte de los etnólogos dedicados al estudio de las sociedades indígenas amazónicas. Un punto de inflexión fundamental fue el trabajo clásico de Seeger, Da Matta y Viveiros de Castro (1987) que, asumiendo el desafío propuesto por Joanna Overing en lo que se refiere a apartarse de la lógica de la descendencia como principio organizador en el estudio de las sociedades amerindias, proponen abandonar la aplicación de las teorías explicativas desarrolladas a partir de los datos etnográficos relativos a sociedades de otras partes del mundo para, así, poder definir las sociedades amazónicas en sus propios términos. En contraste con la prevalencia que los grupos corporados tienen en las sociedades africanas, los autores destacan la importancia de los idiomas simbólicos asociados a la persona en las sociedades amazónicas, como ya venían indicando algunas etnografías. Este trabajo, a modo de nuevo programa teórico para el estudio de las sociedades indígenas de las Tierras Bajas de América del Sur (TBAS), concede al cuerpo una preeminencia destacada, siendo, por un lado definido como “matriz de significados sociales” y fuente privilegiada de reflexión por parte de las sociedades amazónicas en la elaboración de sus cosmologías; y por otro, considerado como arena fundamental de los procesos de la construcción social de personas.

Son varios los desdoblamientos temáticos y teóricos que ha tenido el abordaje del cuerpo como unos de los principales ejes en la configuración social y cosmológica de las poblaciones indígenas de las TBAS. Un aspecto que me interesa en particular es la idea de la acción sobre el cuerpo como mecanismo estratégico en el proceso de la construcción social de las personas. El cuerpo se nos aparece como algo a ser modelado por medio de diferentes técnicas o prácticas con el objetivo de adquirir las características y valores preconizados socialmente, en un proceso en el que ética y estética van de manos dadas. Entre los Yaminawa¹ encontramos varios procesos y prácticas cuya razón de ser está en alcanzar habilidades y atributos valorizados que se refieren a los más diversos ámbitos: llegar a ser buen cazador y guerrero; ser trabajador o trabajadora; tener un cuerpo sano, fuerte y bello; poseer conocimientos sobre cura. Varios de los principios que definen esos modelos se refieren al desarrollo de las capacidades requeridas para cuidar y mantener el bienestar de las personas más próximas y queridas, proveerles de lo que necesitan y, en última instancia, posibilitar la reproducción social. Si hablo de procesos, es porque estas habilidades, conocimientos y capacidades se adquieren progresivamente, y su manutención requiere también de

cuidados. Aunque el conjunto de estos mecanismos comprende situaciones que podríamos caracterizar como excepcionales, en el sentido de que no forman parte de la vida diaria –por ejemplo, lo que se suele llamar “iniciación chamánica”, la reclusión de las muchachas en su primera menstruación o la del matador–, muchas otras hacen parte de las prácticas cotidianas. Bañarse al amanecer, cuando el agua del río está todavía fría; usar eventualmente eméticos; ingerir infusiones preparadas con determinadas plantas o evitar ciertos alimentos son prácticas destinadas a desarrollar y mantener un cuerpo *kërëx* – duro, fuerte – y combatir así la debilidad, la delgadez (*irabada*) y la pereza (*xadi*). Del cultivo de un cuerpo con las características adecuadas depende directamente la capacidad productiva de cada uno. Debe tenerse en cuenta que, de la misma forma que ocurre entre otros grupos indígena amazónicos (Descola, 1998; Erikson, 1996; Gray, 1997, p.138-142; Hugh-Jones, 1992; Teixeira-Pinto, 1997), tanto la pereza como la mezquindad son actitudes absolutamente condenadas entre los Yaminawa (Pérez Gil, 2006) y que, como señala McCallum (2001, p.76) en referencia a los Cashinahua, la posibilidad de ser generoso y de cuidar de las personas próximas depende en buena medida de la capacidad de una persona para producir.

Entre el amplio conjunto de cuidados que una persona tiene con su cuerpo, quiero tratar aquí aquellos que se refieren especialmente a la alimentación. Lo que se debe o no se debe comer, dependiendo de las circunstancias en que se encuentre la persona, es un tema comentado frecuentemente por los Yaminawa. Son numerosas las situaciones que exigen tener precauciones con lo que se come: aparte de las anteriormente mencionadas que implican momentos de liminaridad (adquisición o aumento de poderes/ conocimientos chamánicos, reclusión del matador o de la muchacha que tiene la menarquía, por ejemplo), los contextos en los que se debe tener cuidado con la alimentación son tantos, que esta cuestión acaba tornándose una preocupación cotidiana. Esto es así porque los alimentos ingeridos tienen efectos sobre el cuerpo que van mucho más allá del simple suministro de los nutrientes necesarios para la subsistencia. La salud propia y la de la familia más próxima, la belleza, la capacidad para desarrollar y preservar las habilidades y cualidades que permiten el llevar a cabo con éxito las actividades productivas y otras socialmente valorizadas son aspectos que dependen directamente del cuidado alimentar.

Contextos

Si hacemos un levantamiento sobre las situaciones que implican el control alimentar entre los Yaminawa, podemos distinguir varios tipos. Quizás las más evidentes y llamativas son aquellas en que las restricciones son más severas y forman parte de un conjunto más amplio de condicionamientos que implican un estado de liminaridad, distinguiéndose, en ese sentido, del contexto estrictamente cotidiano.

Dietas chamánicas

Incluyo en este tipo de situaciones los procesos que se refieren a la adquisición y aumento de poder y conocimientos chamánicos. En ese caso, el control alimentar es la circunstancia que sigue necesariamente a la realización de una serie de ordalías – hacerse picar por diferentes avispas y hormigas, ingerir la miel producida por las primeras, chupar una sustancia extraída de la boa –y al consumo de diferentes sustancias, como ayahuasca, tabaco, *yunẽ* y pimienta, entre otras². Deben tenerse en cuenta, acerca del chamanismo, dos aspectos principales. En primer lugar, entre los Yaminawa la adquisición de conocimientos y poderes chamánicos era, por lo menos hasta un par de décadas después del contacto permanente con la sociedad envolvente, que ocurrió a comienzos de la década de 1960, un proceso emprendido por la mayor parte de los hombres jóvenes, como parte de su formación como adultos. En otras palabras, las facultades y capacidades desarrolladas a través de ese proceso eran pretendidas por los hombres –y esperadas en ellos– de forma generalizada y no exclusivas un número restringido de especialistas. Aunque el ejercicio del chamanismo está asociado prioritariamente a los hombres, no estaba restringido a ellos; sabemos de mujeres yaminawa que aprendieron y ejercen técnicas y prácticas chamánicas, tales como determinadas formas de cura o la costumbre de ingerir ayahuasca.

En segundo lugar, este proceso no era puntual o único, sino gradual, acumulativo y constituido por una serie de momentos sucesivos que consistían en la realización de una prueba y/o la ingestión de una determinada sustancia y el cumplimiento del resguardo consecuente: control alimentar, aislamiento social y abstinencia sexual. Aunque la mayor parte de los hombres yaminawa hayan pasado durante su juventud por estas experiencias, el grado de conocimiento y poder adquirido por cada uno de ellos depende de su propio interés y de la capacidad para resistir las

pruebas y los resguardos hasta el punto de completarlos adecuadamente. Mientras que para algunos fue algo simplemente episódico, otros han continuado a lo largo de sus vidas, en mayor o menor medida, sometiéndose a cada cierto tiempo a estos procesos, cuya duración podía variar de tan sólo dos o tres meses, a dos o tres años.

En los procesos de adquisición y desarrollo del poder/conocimiento chamánico, las restricciones alimentares se suceden siempre a la ingestión de sustancias a las que se atribuye poder y agencia (toé, *txai*, *yaba*³, por ejemplo) o a la realización de las pruebas mencionadas (hacerse picar por avispas y hormigas; ingerir la miel de las avispas o la sustancia extraída de la boa). Durante los periodos de iniciación, los aprendices permanecían en un campamento en la selva, aislados del resto de las familias, tan sólo acompañados de sus maestros –parece que no era raro que más de un maestro participase en el proceso–, que se encargaban de indicarles las acciones y dietas que debían ser cumplidas, y de transmitirles los conocimientos propios de la práctica chamánica, entre los que destacan los cantos *kuxuiti*, utilizados tanto en la cura como en la agresión. Les acompañaba, también, durante estas etapas, una mujer que se encargaba de prepararles los alimentos; lo importante era que estuviese en un período infértil de su vida, de forma que o era una muchacha que aún no había tenido la menarquía o una mujer que ya había pasado la menopausia. La dieta está definida por una serie de restricciones que tienen por objetivo evitar la introducción en el cuerpo de alimentos que puedan interferir en el desarrollo del aprendizaje y acumulación de poder. Como ocurre entre otros grupos pano (Erikson, 1996; Lagrou, 2007; Lima, 2000), opera entre los Yaminawa y una oposición entre lo amargo y lo dulce. Lo amargo (*bua* o *tsibu*) está directamente asociado al poder chamánico y a la capacidad cinegética, lo cual se refleja de forma ilustrativa en el hecho de que varias de las denominaciones que en las lenguas pano designan a determinados tipos de personas con poder chamánico significan “tiene amargo” o “aquel que tiene amargo”⁴. Inversamente, lo dulce (*bata*) es absolutamente pernicioso para la potencia chamánica, de forma que las frutas maduras, la miel de abeja y la caña de azúcar son totalmente eliminados de la dieta. Las otras categorías de alimentos prohibidos en este contexto son las bebidas fermentadas como el masato –no sólo por ser alcohólico⁵, sino, además, porque contiene la saliva de las mujeres que lo preparan mascando, lo cual lo dota de significado erótico–; los alimentos del hombre blanco; los peces que tienen dientes; los vegetales cocidos; la carne de forma general, especialmente la de animales machos, ya que produce fuertes dolores de cabeza, la de las

tortugas terrestre y acuática y la de caimán. Los participantes se alimentan de forma paupérrima, y tan sólo les es permitido comer vegetales asados, algunas aves hembras, y pedazos del tórax de algunos monos hembra. Acerca de esta última prescripción, los Yaminawa afirman que tiene el objetivo de que el aprendiz desarrolle una buena voz para entonar los cantos de ayahuasca (*rabi*) y los *kuxuiti*.

Dietas de sangre

Otro contexto en el cual una persona debe cumplir con dietas rigurosas es la situación del matador. Cualquier persona que haya provocado la muerte de otra por algún medio que implique el derramamiento de sangre –esto, por lo tanto, no se aplica a las muertes por agresión chamánica o envenenamiento, por ejemplo– debe someterse a la “dieta de sangre” (*ibi saba*). Esta misma denominación recibe la dieta que debe seguir una muchacha cuando tiene su primera menstruación, lo que nos remite a la analogía que otros autores (Albert, 1985; Conklin, 2001; Taylor, 1985) han encontrado entre los procesos corporales femeninos asociados a la procreación y el que sufre el matador cuando la sangre de su víctima –su enemigo– se introduce en su cuerpo, analogía esta derivada del carácter productivo que atribuyen a la guerra, o sea, según algunas interpretaciones, la guerra sería fundamentalmente un mecanismo para capturar potencia vital y/o identidades del exterior que posibiliten la reproducción interna del grupo (Conklin, 2001; Fausto, 1999; Taylor, 1985; Teixeira-Pinto, 1997; Viveiros de Castro, 2002). Los Yaminawa consideran que cuando se mata a alguien, la sangre de la víctima se introduce en el cuerpo del matador a través de la boca y las uñas, y se acumula en la barriga. El vientre del matador se llena con la sangre del enemigo, sangre que carga su *yuxin*⁶ (*awë yuxin ibi*, el *yuxin* de su sangre). En esta situación el hombre debe realizar un resguardo riguroso que implica fundamentalmente una dieta alimentar estricta, aislamiento social, abstinencia sexual así como la prescripción de determinados comportamientos. En realidad, la idea del vientre lleno de sangre proveniente de otro ser es también la que prevalece en el caso de la embarazada y, de hecho, la semejanza entre las restricciones alimentares que deben cumplir el matador y la embarazada aluden a la asociación conceptual entre estos dos estados.

Normalmente, dado que en general las acciones guerreras eran colectivas, los periodos de resguardo tienen también este carácter. Los

hombres que volvían de un enfrentamiento y habían matado a alguien se aislaban en una casa situada a cierta distancia de la maloca –o gran casa comunal– y permanecían allí, bajo la vigilancia y los cuidados de algún hombre más viejo, hasta la conclusión de la dieta. Debían dormir poco, especialmente durante los primeros días, para no convertirse en unos dormilones pero también para evitar la actividad onírica. Mientras dura el periodo de reclusión, los hombres debían pasar las noches despiertos, entonando cantos de guerra y fumando o mascando tabaco. Durante las primeras noches, debían permanecer de pie, sujetando sus armas. Debían, igualmente, usar una hamaca nueva que no hubiese sido utilizada con anterioridad. Al iniciar la reclusión, se cortaban el pelo y pintaban todo su cuerpo con huito. Varios hombres afirman que se trataba de una forma de controlar el tiempo de dieta, ya que la desaparición de la pintura, aplicada sucesivas veces, indicaría que la dieta ya había durado el tiempo suficiente, pero otro explicó que el huito también ayuda a expulsar la sangre. Quizás esta práctica esté asociada a la costumbre de pintar también con huito a los recién-nacidos para ayudar al endurecimiento de su cuerpo aún frágil y expuesto, durante su gestación, a la sangre del vientre materno.

Mientras dura la reclusión, el matador tiene que fumar o mascar constantemente tabaco y utilizar eméticos, especialmente ayahuasca, para vomitar la sangre exógena que invadió su cuerpo. Se dice que la sangre que se introduce en el cuerpo del matador tiene un olor muy desagradable (*ibi huia*), como de animal en descomposición. De hecho, existe una asociación entre el proceso de descomposición del cadáver del enemigo muerto, que es dejado a merced de los buitres para así acelerar su desaparición, y la sangre acumulada en la barriga del matador. Sin embargo, entre los Yaminawa el procesamiento de la sangre del enemigo no parece corresponderse con un acto de canibalismo (Albert, 1985), ni con un proceso de gestación (Conklin, 2001); el objetivo es expulsarlo por medio de vómitos y a través de la piel. Para saber cuándo ha terminado de eliminar la sangre, el matador pinta una línea de achiote en la parte interior de su antebrazo. Si el achiote mantiene su color normal, significa que ya no está expulsando sangre, pero si adquiere un color oscuro (que corresponde con la suma de la sangre aún persistente y el color del achiote), debe continuar la reclusión.

Durante este período, los hombres no deben quedarse quietos, sino que tienen que mantenerse en movimiento, pasar los días caminando por la selva a la busca de presas para llevar carne a su familia, aunque ellos no pueden consumirla, y teniendo siempre cuidado de no tocar

sangre cuando abaten a un animal, porque ello les “estropea” el cuerpo. Esta no es, sin embargo, la única conexión entre la dieta del homicida y la actividad de la caza. Dos de los grandes peligros, en caso de incumplir las diferentes reglas, son la posibilidad de convertirse en presa fácil para sus enemigos, invirtiéndose así las perspectivas, y la de tornarse un mal cazador. Además, se dice que el matador adquiere el *bětsa* –traducido como “suerte en la caza”– de su víctima. En ese sentido, las medidas adoptadas durante la reclusión no parecen tener como objetivo la eliminación completa de la sangre del enemigo, sino, más bien, su depuración. Como ocurre entre otros grupos indígenas, hay algo de la víctima que el matador incorpora. En el caso yaminawa, además de la capacidad cazadora del enemigo muerto, el homicida se hacía dos agujeros que podían estar localizados en varios lugares de la cabeza: alrededor de la boca, llamados *rěbu* –uno encima del labio superior y otro debajo del inferior–; a ambos lados de las narinas; o en las orejas, en ese caso llamados *papěsě*. En los orificios de la boca o la nariz colocaban, en ocasiones especiales, plumas de guacamayo, loro o paucar –aseguran que el tipo de pluma depende de la “tribu” a la que pertenecía la víctima–, y durante el cotidiano, unos palitos pintados con achiote o huito. Cada orificio llevaba el nombre de la víctima. Esta práctica parece haber sido abandonada una generación antes del contacto permanente. La profusión y el tamaño de los ornamentos eran indicativos de la capacidad como guerrero de un hombre, de su letalidad pero también de su potencia.

La correcta realización del *ibi saba* es crucial para un hombre: su adecuado cumplimiento trae beneficios importantes, como dotar al matador de cualidades y facultades que le permitirán mejorar su desempeño como cazador, mientras que su inobservancia puede tener graves consecuencias, dependiendo de la norma quebrantada. Una de las secuelas es que se puede “estropear” (*txaadai*) su cuerpo. El deterioro corporal se puede manifestar de diversas formas: el hombre se torna dormilón si duerme demasiado durante la reclusión; comilón y barrigudo si come carnes pesadas; mal cazador si toca sangre o si mantiene relaciones sexuales, lo que genera también un proceso de debilitación que le puede llevar a la muerte. El consumo de determinados alimentos a lo largo del periodo de reclusión puede provocar también deformaciones corporales: puede quedarse barrigudo si come pescados de vientre voluminoso o excesivamente delgado si come peces muy finos o si come grasa, muy asociada a la diarrea y considerada causa de debilitamiento; le aparecen manchas en la cara si come pescados con pintas; se torna inactivo si come ronsoco, y así sucesivamente. Estos atributos no sólo son

indeseables en términos estéticos, sino que tienen implicaciones éticas: varios de ellos, como la propensión a dormir, la debilidad o la inactividad caracterizan a una persona perezosa (*xadi*); otros aluden a la condición de *yupai* –incompetencia y torpeza en la caza⁷–, asociada a *xadi* y que interfiere directamente con uno de los principales elementos definidores de la masculinidad; en fin, otros hacen que la persona se distancie del ideal de cuerpo fuerte, duro y corpulento.

De la misma forma que incumplir determinadas normas alimentares tiene efectos indeseables para la persona, su observancia tiene efectos positivos. Comer, por ejemplo, rabo del caimán o carne de perdiz (*kuba*) torna al cazador astuto como esos animales y le ayuda a no dejarse agarrar por los familiares de la víctima. Alimentarse con el corazón del achune tiene como efecto que su carne palpita avisándole cuando está cogiendo el camino adecuado para alcanzar la presa que persigue.

Todos estos aspectos muestran que la reclusión exigida tras el homicidio de un enemigo está directamente asociada al desarrollo y la potenciación de las facultades valoradas en los hombres, apuntando a la tesis de Fausto de que la guerra entre los amerindios debe ser encuadrada en la preocupación de estas sociedades por la producción de personas (Fausto, 1999). Aunque no pienso que el significado de la actividad bélica se agote en este aspecto⁸, lo cierto es que el hecho de matar un enemigo coloca al matador en una situación que le permite adquirir y desenvolver capacidades que le proporcionan no sólo beneficios en términos de prestigio dentro de su propio grupo, sino habilidades para desempeñar mejor las actividades productivas, como la caza, destinadas a cuidar y proteger a su familia.

Como mencioné anteriormente, la dieta que las muchachas deben cumplir cuando tienen su primera menstruación se llama también *ibi saba*. De cualquier forma, la menarquía y la menstruación no parecen ser objeto de grandes elaboraciones rituales entre los Yaminawa, a diferencia de lo que ocurre entre otras sociedades indígenas⁹. Tan sólo cuando tiene su primera menstruación, la muchacha debe cumplir ciertos resguardos alimentares. El principal conjunto de restricciones se refiere a los animales muy sanguinolentos, como la sachavaca, el motelo o la huangana, porque si son consumidos, en el futuro la mujer tendrá menstruaciones abundantes y cólicas estomacales. Lo indicado es comer peces pequeños, que tengan poca sangre. Asimismo, al igual que el matador, debe evitar los alimentos asados porque se le puede ennegrecer la cara. También es recomendable el uso, durante ese periodo, de ciertos remedios vegetales (*disa*) llamadas *ibi rau* (donde *ibi* significa “sangre” y

rau significa “medicina”) que tienen la virtud de reducir la duración y el dolor propios de la menstruación. La menarquía constituye uno de los momentos en que el cuerpo de la joven es modelado a través del uso de los vegetales adecuados y del control alimentar; la falta de estos cuidados provocaría que el cuerpo adquiriese características indeseadas.

Si el momento de la menarquía y la menstruación no son objeto de grandes cuidados, no ocurre lo mismo con el embarazo y el puerperio. En relación a estos estados, se pueden diferenciar dos tipos de restricciones: uno de ellos se refiere a los alimentos que afectan de forma negativa exclusivamente a la mujer y que, por lo tanto, sólo ella debe evitar; el otro tiene que ver con lo que afecta al bebé y está constituido por un conjunto de restricciones alimentares y de comportamiento que deben ser cumplidas tanto por la madre como por los padres, o sea, todos aquellos hombres cuyo semen contribuyó a la fabricación del cuerpo del feto durante el embarazo. Algunos Yaminawa afirman que, antiguamente, también los hermanos reales del bebé recién nacido debían cumplir los resguardos, lo cual alude a la idea de comunidad de sustancia (da Matta, 1976), muy difundida en la Amazonia, y, según la cual, padres e hijos comparten las mismas sustancias corporales de forma que lo que afecta al cuerpo de unos repercute en el de los otros. La mayor parte de las enfermedades que afectan a los bebés son atribuidas al incumplimiento de los resguardos alimentares por parte de sus progenitores. Por eso, estos deben ser especialmente cuidadosos durante los primeros años de vida de los hijos a respecto de los alimentos que ingieren y de determinadas actividades, y tener la precaución de guardar los huesos de los animales consumidos que puedan implicar cualquier peligro ya que, si el niño enferma, uno de los tratamientos adecuados consiste en quemar los huesos del animal que provocó la enfermedad y exponer el cuerpo del niño a ese humo. Muchas mujeres tienen experiencia con este tipo de enfermedades. Hustuma, por ejemplo, explicaba la muerte de una de sus hijas, de pocos meses, por el hecho de que ella y su marido habían comido un pescado llamado *asapa* (paco) cuando viajaban en una ocasión por el río. Mientras ella preparaba los peces que su marido había pescado, su cuñada le preguntó sorprendida si iba a comerlos, y como Hustuma no sabía del peligro, respondió que sí y los comió. Tras ello, el bebé enfermó: tenía tos, no quería mamar, y como no habían guardado las espinas del paco para realizar el tratamiento, murió.

Además de las restricciones alimentares, los padres deben evitar cortar árboles grandes durante los primeros días de vida de su hijo, especialmente aquellos considerados peligrosos como la lupuna (*xunuã*), el

ishpingo (*aku*), el xihuahuaco (*kuma*), la catahua (*ada*) o el cedro (*ishkanate*). En especial acerca de la lupuna, varios etnólogos dedicados a los grupos pano registran que se considera un árbol particularmente peligroso (Calavia, 2006, p.153; Cárdenas Timoteo, 1989, p.131-132). Según los Yaminawa, es la morada de Xuba, un ser fuerte y agresivo que puede causar enfermedades a quien pasa cerca o a quien trate de derribarlo sin tomar las debidas precauciones, y especialmente nocivo para los padres con hijos recién nacidos. El espíritu del árbol se puede llevar el alma del niño (*iwi awë yuxin ëwë waë yuxin wia*). Por esa razón, las mujeres yaminawa casadas con mestizos y madres de niños pequeños temen especialmente el trabajo de sus maridos en la extracción maderera y, en general, atribuyen al uso de la motosierra varios de los problemas de salud que sufren sus hijos. La madrugada en que nació su nieto, una de las primeras cosas que hizo Txaiyabawade fue ir a conversar con su yerno mestizo para explicarle los alimentos y actividades –entre ellas el uso de la motosierra– que debía evitar por un tiempo para preservar la salud del recién nacido, ante lo cual el hombre no pudo dejar de protestar, alegando que él era el motoserrista de su grupo y no podía parar el trabajo durante tanto tiempo.

La mayor parte de los resguardos que la mujer debe cumplir durante la gestación se refieren más a los cuidados con su propio cuerpo y a facilitar el parto que al cuidado con el niño que se forma en su vientre. Estos cuidados se extienden al período posparto y tienen el objetivo de evitar deformaciones corporales y eventuales enfermedades. Existen dos tipos principales de riesgos para una mujer en estas circunstancias: volverse barriguda o quedarse muy delgada. Ambos aspectos atentan contra el modelo estético yaminawa, pero tienen también otras connotaciones: una barriga demasiado voluminosa, como queda explícito en el caso del matador, está asociada al descontrol y al exceso, al descuido del cuerpo; igualmente, la delgadez es signo de debilidad, que, aparte de estar asociada a la enfermedad, fácilmente deriva en pereza e incapacidad para desempeñar adecuadamente las tareas cotidianas.

Si en el caso de los resguardos destinados a preservar la salud del niño, los efectos del alimento ingerido inadecuadamente son pensados, básicamente, como el ataque de la agencia implicada en la sustancia consumida, los problemas sufridos por la madre parecen ser concebidos como derivados, principalmente, de una transmisión de características: puede volverse gorda como una sachavaca, o demasiado delgada como el carachupa *kaxta tetxukuru* si come estos animales. De todas formas, la idea de transmisión de características del animal al bebé no está completa-

mente ausente. Entre los Yawanawa del río Gregório (Acre, Brasil) ese aspecto queda más claro. Durante el embarazo, están vedadas a la pareja de progenitores las crías de determinados animales (perdiz, cerdo salvaje, anta...) porque su consumo provocaría más adelante en el niño una enfermedad llamada genéricamente *ninsu*, que traducen como “ataque”. El nombre de las plantas usadas para tratar estas enfermedades –como ocurre también entre los Yaminawa, los nombres de los remedios vegetales son los mismos que los de las enfermedades que curan– está compuesto por el nombre del animal consumido y un sufijo -a, que hace referencia a una transformación consumada: de ese modo, *kuma vakea* podría ser traducido como “convertido en cría de perdiz”, *awara vakea* como “convertido en cría de anta”, y así sucesivamente. Ello es consistente con el hecho de que los síntomas del “ataque” aluden al comportamiento característico del animal ingerido inadecuadamente (Pérez Gil, 1999, p.69). También los Kaxinawa conciben determinadas enfermedades sufridas por los bebés como una conversión temporal en el animal prohibido a los padres durante el embarazo (Lagrou, 2007, p.356). Entre los Katukina, sin embargo, la confusión entre hombre y animal en el contexto de la enfermedad no se limita a los niños, sino que se refleja en diversos padecimientos que afectan también a adultos y en los que los síntomas son reconocidos como características de comportamiento y hábitos del animal consumido indebidamente (Lima, 2000, p.69).

Dietas para la cura

El último contexto que voy a tratar en relación con los resguardos alimentares es el que se deriva del uso medicinal o, podemos decir, mágico de las plantas, que son amplia y habitualmente usadas por los Yaminawa. Los contextos de uso y las finalidades son diversos, refiriéndose tanto al tratamiento de enfermedades, como a la potenciación de ciertas habilidades como la caza, o a la manipulación de los comportamientos y sentimientos de las otras personas. A pesar de ello, los principios que definen las formas de utilización son básicamente los mismos en todos esos contextos. Prácticamente, cualquier manipulación con plantas, independientemente de su finalidad, va acompañada de cuidados con la alimentación. La mayor parte de las plantas usadas con objetivos terapéuticos por los Yaminawa se agrupan bajo la denominación *disa* y comparten determinadas características que las diferencian de otras categorías. En primer lugar, se trata de plantas no cultivadas que deben

ser buscadas en la selva cada vez que se las necesita. Aunque todas las personas, incluso los niños sepan distinguir algunas y conseguirlas en caso de necesidad, existen ciertas personas llamadas *disaya* que detentan un conocimiento más profundo sobre su utilización y cuya ayuda es solicitada cuando quien la necesita no conoce la *disa* adecuada para tratar el problema de salud que sufre. En general, es posible encontrar estas plantas en los caminos que llevan a las chacras o en las trochas usadas para ir a cazar, de forma que las personas memorizan los lugares donde pueden encontrar las plantas que eventualmente pueden serles necesarias.

Otro de los aspectos que caracteriza a las *disa* es que son aplicadas de una forma particular: se calientan las hojas en agua y se aplican en forma de compresa en la parte afectada del cuerpo. No es necesario que sea el *disaya* quien la aplique, y cuando sus servicios son solicitados, consisten simplemente en definir que planta debe ser usada, ir a buscarla e indicar la forma como debe aplicarse y la dieta que el paciente debe seguir. Es normalmente la madre o la esposa del paciente quien se ocupa de hacer las sucesivas aplicaciones de las hojas. Las introduce en una ollita que contiene agua caliente, las moja bien, las exprime y las aplica. Las familias suelen reservar una olla pequeña para calentar las *disa* específicamente, y, aunque ya no se utilicen utensilios de barro para cocinar, en varias casas vi ollas pequeñas de ese material siendo usadas en estas ocasiones. Los Yaminawa explican que en los cazos usados para calentar las *disa* no se puede cocinar nada más, especialmente carne y pescado, para evitar que olores y restos de alimentos puedan perjudicar la eficacia de las plantas. De hecho, ello está relacionado con la tercera característica de las *disa*: la necesidad de cumplir resguardos alimentares durante un tiempo. En general, esos resguardos se restringen al paciente, pero en ciertos casos, también sus parientes más próximos deben observarlos, como en el tratamiento de las picadas de serpientes o de raya. También, si se utilizan *disa* para tratar a un niño pequeño, sus padres deben, obligatoriamente, respetar las restricciones alimentares y sexuales. Estas consisten básicamente en evitar carne y pescado de cualquier tipo. Deben comerse tan sólo productos vegetales como yuca, mandioca y maíz. En estos contextos son muy apreciados alimentos de los blancos, como arroz, pasta y harina de yuca. A diferencia de las dietas descritas anteriormente, el eje fundamental es la distinción entre las series animal y vegetal. La dieta debe ser seguida por un período de tres a cinco días, pero, dependiendo de la gravedad de la enfermedad, puede exigir un tiempo más prolongado. Por otro lado, lo más común es que las *disa* sean aplicadas durante varios días, o que vayan probándose varias

de ellas sucesivamente hasta que alguna surta efecto. Según los Yaminawa, la efectividad de las *disa* depende en gran medida de la dieta y su incumplimiento no sólo impide el efecto curativo de la planta, sino que además genera el empeoramiento del enfermo. Por ejemplo, Wëdëatxi explicó la enorme herida que una niña tenía en una mejilla como consecuencia de no haber cumplido la dieta prescrita tras haber sido tratada con *disa* para curarle de paperas.

Los Yaminawa conocen y usan otros tipos de plantas que no son clasificadas como *disa* pero que son también recolectadas en la selva. Algunas de ellas tienen, igualmente, finalidad terapéutica o preventiva, pero la forma de aplicación es variada (baños; ingestión mezclada con masato o con agua) y no exigen dieta: el *anate* es usado regularmente como purgante, para limpiar el cuerpo y para tratar la desgana y la falta de apetito; *toosba rau*, para evitar el embarazo y *too rau* para promoverlo; *xuri widi rau*, para que el bebe aprenda rápido a caminar; *daxi ate sababa rau* y *pësë* para prevenir que los niños enfermen; *hua rau*, para facilitar el parto, etc. Otra categoría es *pustavöte*, que designa de forma general un conjunto de plantas usadas para atraer a personas del sexo contrario y que se caracterizan por su olor agradable. Antes del contacto permanente, las plantas *pustavöte* hacían parte de la vestimenta cotidiana de los Yaminawa. Finalmente, se usan con frecuencia plantas que los Yaminawa obtuvieron en su momento de las poblaciones mestizas o indígenas de la región, principalmente de los Amahuaca y Ashaninka, por medio del intercambio o de la compra. De hecho, los Yaminawa son ávidos coleccionadores de plantas, que, una vez adquiridas son plantadas y cultivadas en los patios de las casas y pasan a ser consideradas propiedad privada de quien las consiguió, aunque ello no impide que circulen entre las personas de la aldea. Su uso complementa el de las *disa* e implica, incluso, varias ventajas: son de acceso más rápido y fácil dado que se cultivan en los patios de las casas; y no hay necesidad, de la misma forma que ocurre con los medicamentos farmacéuticos, de cumplir resguardos alimentares y sexuales. Entre las plantas que no son *disa* destacan los *piri-piri*. Este término se refiere a un conjunto de plantas de la familia *Cyperaceae* ampliamente utilizadas por los mestizos y varios grupos indígenas de la Amazonia peruana y ecuatoriana para finalidades de tipo terapéutico, preventivo, afrodisiaco y propiciatorio, principalmente (Tournon; Caúper Pinedo; Urquia Odicio, 1998).

El hecho de que el paciente tenga que hacer resguardos alimentares cuando es tratado con *disa* asocia este tipo de tratamiento al *kuxuai* efectuado con alguna substancia considerada fuerte, como el ayahuasca,

el sanango (*yunẽ*) o el *rubẽ txatxi*¹⁰. Efectivamente, en el caso de ambos tipos de tratamiento el enfermo debe realizar una dieta posterior que excluye, básicamente, la carne y el pescado. Su inobservancia, especialmente en el caso del uso de ayahuasca, puede llevar a la persona que recibió el tratamiento a la muerte. De hecho, varias personas afirman que no comen tal tipo de carne o de pescado porque en algún momento les hizo enfermar y la persona que les trató les dijo que no debían volver a consumir ese alimento, el cual deben excluir de su dieta de forma permanente. Por ejemplo, Pitsipini nos contó que en una ocasión enfermó después de haber comido un pescado llamado cahuara (*pẽsẽ waw*). Para curarlo, su abuelito y su tío prepararon ayahuasca y le icararon (*kuxuai*) entre los dos durante cuatro días hasta que dejó de vomitar y empezó a encontrarse mejor. A parte de la dieta que tuvo que seguir, que excluía cualquier tipo de carne y pescado, su abuelito le dijo que nunca más podría comer cahuara. El retorno a una dieta normal por parte de alguien que ha recibido este tipo de tratamiento es progresivo; primero, debe comer camarón –lo mismo nos dijeron acerca del matador–, y luego quien le icaró le va indicando que tipo de carne puede ir comiendo. En el caso de Pitsipini, por ejemplo, la reincorporación de la carne a su dieta normal fue anterior a la del pescado, pero no existe una regla fija, y por ello deben seguirse las orientaciones del curador que toma las decisiones en función de las características de cada caso.

Alimentos que nunca se deben consumir

Hasta ahora describí los contextos específicos que exigen el cumplimiento de resguardos alimentares, pero debe tenerse en cuenta que, al margen de estas circunstancias que se suceden a lo largo de la vida de las personas, existen una serie de alimentos que los Yaminawa excluyen de forma general de su dieta. Ciertamente es que la lista de estos alimentos excluidos varía de unas personas a otras, de forma que lo que para unos es algo que no se debe comer, para otros no representa mayor problema o, si lo representa, no se considera lo suficientemente grave como para eliminarlo de la dieta. Por ejemplo, algunas personas me decían que no comen una serpiente grande y venenosa llamada chuchupe (*kabosh*); otras, a pesar de ser conscientes de que consumir ese animal provoca que las personas se vuelvan irritables y agresivas como la serpiente, especialmente si se les da de comer siendo niños, afirmaban haberla consumido y habérsela dado a los propios hijos. Sobre la necesidad de evitar animales como el jaguar, la boa o el boto a los cuales

se atribuye gran potencia chamánica –de hecho son las fuentes del poder/conocimiento chamánico entre los Yaminawa– sí existe consenso. La carne de estos animales o el simple hecho de matarlos exige necesariamente un periodo de dieta, ya que, en caso contrario, pueden hacer enfermar gravemente a la persona, apareciéndosele en sueños y provocando falta de apetito. Tanto es así que la situación en la que se pone una persona que mata o ingiere la carne de estos animales sería análoga a aquella en la que se sitúa quien se inicia al chamanismo, con la diferencia de que en un caso es algo procurado y en el otro indeseado. También algunos monos, aunque no son considerados tan fuertes como los animales anteriormente mencionados, están asociados al chamanismo, atribuyéndoseles el consumo conspicuo de tabaco y otras sustancias. Según los Yaminawa, si se come la carne de los especímenes macho de estos animales, la persona puede sufrir fuertes dolores de cabeza al fumar tabaco y son evitados en cualquier situación de dieta.

En el caso de la evitación del jaguar, pesa también, en las explicaciones dadas por los Yaminawa, la consideración de que la ingesta de su carne sería una especie de acto caníbal por el hecho de que este animal es un predador. Este punto nos lleva a uno de los principios que rigen la ética alimentar de los Yaminawa aquí expuesta. Entre los factores que definen la cualidad de los animales como adecuados para el consumo están sus propios hábitos alimentares. Son excluidos, de forma general, los animales carnívoros como, aparte del jaguar ya mencionado, los tigrillos, la nutria, el hurón, el caimán grande y los perros salvajes¹¹; los animales que se alimentan de carroña, como el buitre; algunos animales domésticos como la vaca o el cerdo, de cuya carne los Yaminawa sienten asco porque esos animales comen pasto –

asociado a la suciedad¹²– y sangre, respectivamente. El rechazo que sienten hacia la carne de conejo y de ronsoco parece también estar asociado al hecho de que se alimentan de pasto y gramíneas ribereñas, respectivamente.

Por el contrario, otros animales son considerados “limpios” –y, por lo tanto, adecuados para su consumo, especialmente en situaciones de liminaridad– porque se nutren sólo de elementos inorgánicos como el pez boquichico (*huwë*) que se alimenta de lodo (Carneiro da Cunha; Almeida, 2002, p.555) y la raya que, según los Yaminawa, se alimenta tan sólo con granos de arena del lecho del río.

Los más viejos suelen proporcionar listas más amplias sobre los animales que no deben ser consumidos de forma general, y afirman que

antiguamente esta lista era mayor. En ella se incluían varios animales que actualmente son consumidos normalmente, por considerar que provocaban el malfuncionamiento de algunos órganos corporales y la degeneración somática en general: comer zúngaro-achuni (*xixi waw*) provoca ceguera; comer carachupa-mama, hace que la persona se quede calva y muy delgada; la piraña genera dolor de espalda; comer hígado de sachavaca, motelo o caimán provoca la caída de los dientes; consumir cualquier tipo de huevo acarrea la aparición de bultos por toda la cara; el pez chambira (*huuxuma*) acucia el emblanquecimiento prematuro del cabello, y así sucesivamente. Los hombres, de forma general, evitaban también el consumo de algunos animales como el carachupa o el caimán, porque se consideraba que su mudez les hacían olvidar sus cantos chamánicos (*kuxuiti*). Inversamente, procuraban comer animales como los monos maquisapa y coto, hembras, porque “saben gritar”.

Principios de la ética alimentar

Haciendo una recapitulación de los datos presentados de una forma un tanto resumida, podemos enumerar algunos principios que constituyen lo que podríamos llamar de una ética – en cuanto conjunto de normas que rigen el comportamiento y que tienen un contenido moral – alimentar entre los Yaminawa.

- Los hábitos alimentares de los animales pueden tornarlos inapropiados o especialmente apropiados para su consumo: animales carnívoros, carroñeros y “sucios” son excluidos de la dieta en general; se consideran especialmente adecuados para el consumo animales que, por sus hábitos alimentares, son conceptualizados como “limpios”.
- Se evitan animales a los que se atribuye poder chamánico ya que su consumo implica entrar en contacto con una agencia excesivamente potente. Esto sólo se realiza si la persona está buscando desarrollar su propia capacidad chamánica y se encuentra dispuesta a cumplir con las exigencias. Caso contrario, este contacto puede llevar a la enfermedad y, en última instancia, a la muerte.
- Los alimentos pueden transmitir sus características a la persona que los ingiere. La posibilidad de que el cuerpo adquiera atributos de los alimentos se acentúa especialmente cuando pasa por un proceso de alteración, sea este inducido o padecido. Dependiendo del proceso concreto, los factores y criterios sobre lo que se puede o no comer son diferentes:

- Durante los períodos de iniciación chamánica, las restricciones alimentares son, en un sentido, exigencia de las entidades que proveen al iniciando del poder y el conocimiento buscados: la boa, las diversas sustancias y plantas ingeridas (ayahuasca, *txai*, *yaba*, tabaco, etc.); en otro, están orientados por dos principios claros: tornar el cuerpo más leve –por eso, lo de comer poca carne y usar eméticos–, y hacerlo amargo –por eso, lo de eliminar cualquier alimento categorizado como “dulce”, y privilegiar sustancias amargas y punzantes, como las picadas de avispas, la tangarana, el tabaco, la pimienta, etc. Igualmente, la ingestión de determinadas plantas con otros objetivos, como desarrollar habilidad en la caza, exige resguardos alimentares y se encuadra en este mismo tipo de lógica. La preservación y el cultivo del poder/conocimiento chamánico exige la evitación, de forma general, de determinados alimentos entre los que destacan las bebidas fermentadas, los alimentos dulces y los animales “mudos”. Otros, sin embargo, son apropiados, como el pecho de determinados animales que “saben gritar”¹³. Estos cuidados alimentares destinados a conservar la potencia y el conocimiento chamánico hacían parte de un conjunto mayor de prácticas que tenían el mismo objetivo.
- En contextos que son concebidos como de contacto intenso con la sangre pero conceptualizados como “fértiles” o socialmente productivos, como la situación del matador, la gravidez y el posparto, y la menstruación existe una evitación de la sangre, o sea, de animales sanguinolentos, pero también de animales que se caractericen por tener propiedades que sean contrarios al modelo de persona, o a los cuales, en el caso del posparto, se atribuya algún tipo de agencia peligrosa para el recién-nacido.
- En contextos de cura, tanto si es con plantas medicinales (*disa*), como si es a través de prácticas chamánicas (*kuxuiti*), el paciente –y en ciertos casos también su familia más próxima –debe seguir una dieta estricta en la que opera una oposición entre las series animal y vegetal.

Los diversos principios que rigen las dietas en cada unos de los contextos mencionados responden a objetivos específicos, pero se rigen por una misma lógica que tiene en su cerne la idea de construcción corporal paulatina, y también la de que los cuerpos son susceptibles a modificaciones desencadenadas por agentes externos. En realidad, la orientación de la construcción social de las personas es factible gracias a la maleabilidad del cuerpo, entendido aquí como “[...] um conjunto de

afecções ou modos de ser que constituem um habitus” (Viveiros de Castro, 1996, p.128). Aunque esa maleabilidad se va reduciendo a medida que las personas se hacen adultas y endurecen sus cuerpos, estimular una situación en que el cuerpo sea receptivo al desarrollo de nuevos atributos es siempre posible, y de hecho, eso es exactamente lo que ocurre cuando una persona introduce en su cuerpo determinadas sustancias: lo abre a agencias externas –*yuxin*, en términos yaminawa– para desarrollar capacidades y conocimientos. Esa abertura del cuerpo al entrar en contacto con agencias externas es lo que tienen en común los diferentes contextos anteriormente descritos: tanto la sangre/ semen como las diferentes sustancias vegetales (tabaco, *yunẽ*, *txai*, ayahuasca, *disa*...) o animales (el veneno de avispas y hormigas; excrecencias de la boa o el boto...) son portadoras de agencias poderosas que colocan los cuerpos en situación de alteración. A lo largo de sus vidas, por lo tanto, los Yaminawa pasan por períodos en que sus cuerpos son maleables en grados diversos, y cabe a ellos, en gran medida, crear las condiciones de esta maleabilidad y el carácter de las transformaciones.

Cuerpos en transformación

Los contextos descritos hasta aquí hacen referencia a situaciones en las que el cuerpo es pasible de sufrir modificaciones. Varios de ellos son estimulados expresamente, mientras que otros están asociados al propio ciclo vital y social de la persona. Eso no quiere decir que el cuerpo sea todo el tiempo pasible de modificación en el mismo grado. Aunque, durante la infancia, el cuerpo, por su aspecto inacabado y aún blando, sea particularmente vulnerable, a medida que la persona van creciendo, va haciéndose más resistente y duro. De todas formas, también los procesos ligados al ciclo vital son pensados como resultado de una interacción con agencias externas, y no como producto exclusivo de un desarrollo inmotivado o intrínseco del cuerpo.

La pubertad, período durante el cual ocurren cambios significativos en los cuerpos de los jóvenes, es concebida como resultado del efecto de la actividad sexual y el intercambio de sustancias implicado en ella. La idea de que el inicio de las relaciones sexuales estimula, en el caso de las mujeres, el desarrollo corporal en la pubertad y la aparición de la menstruación es común en la Amazonia (Conklin, 2001, p.149; Lagrou, 1998, p.82; McCallum, 2001, p.16-17) , y ese cambio parece ser desencadenado también, de la misma forma que el embarazo, por el

contacto con el fluido corporal masculino. Para los Yaminawa, el inicio de las relaciones sexuales durante la adolescencia constituye el hecho que impulsa el crecimiento o maduración corporal de las personas. Una mujer expresa ese hecho diciendo: “*Ēwë bibii¹⁴ ea xubaya wade*”, que me fue traducido como “mi primo me hizo crecer”, aunque una traducción más literal sería: “mi primo me hizo tener pecho”. *Xubaya* significa literalmente “quien tiene pecho”, y es el término que designa a las muchachas púberes o adolescentes que aún no tuvieron hijos. Es normal que durante ese periodo de la vida, las jóvenes tengan diversas aventuras amorosas. Al fin y al cabo, ellas constituyen el paradigma de belleza femenina y, por lo menos como estereotipo, el principal objeto de deseo sexual de los hombres. Aunque las aventuras sexuales disminuyen cuando finalmente estabilizan su situación marital con una pareja con la que se dan bien y cuando tienen su segundo o tercer hijo, no necesariamente cesan, ya que son relativamente frecuentes los lances sexuales extraconyugales. La expresión citada remite a la idea de que a través de las relaciones sexuales, el cuerpo de la mujer crece y se desarrolla, adquiriendo los atributos que lo definen como un cuerpo fértil y nutricional. El pecho voluminoso es considerado signo de una vida sexual activa durante la adolescencia. Hustuma, una mujer bastante corpulenta, explicaba en una ocasión, entre risas, que su marido siempre se quejaba de que tuviese el pecho grande porque eso significaba que había tenido muchas relaciones sexuales cuando era joven, antes de casarse con él.

Como destaca McCallum (2001, p.16) a respecto de los Kaxinawa, las relaciones sexuales son conceptualizadas como un intercambio. Si el inicio de la actividad sexual es necesario para la actualización de la capacidad reproductiva femenina, también lo es para el desarrollo corporal masculino. En correspondencia a la expresión anteriormente comentada, un hombre dirá “*ēwë bibii ea kadi wade*”, mi prima me hizo crecer. El verbo *kadi* significa “crecer, madurar, engrosar”, pero no es específico del cuerpo masculino, sino que se usa, por ejemplo, para referirse a maduración de algunos productos de la chacra. Es interesante notar que se trata de un proceso de maduración que implica dureza y que, en ese sentido, se distingue de los procesos de maduración que implican ablandamiento (*patxi*). El maíz es quizás el ejemplo paradigmático de los cultivos que se tornan *kadi*: pasan primero por un estado en el que están tiernos y más tarde se endurecen. De hecho, la simbología del maíz y su asociación con el crecimiento corporal y la dureza han sido destacadas por algunos investigadores de los grupos pano. Para los Kaxinawa, el maíz es el símbolo clave de la juventud en el ritual iniciático

del Nixpupima, por su crecimiento rápido y por la celeridad con que pasa de estar tierno a estar duro, cualidades de las que, se espera, participen los huesos de los niños –al fin y al cabo formados a partir del semen paterno, que no es sino una transformación de la chicha de maíz fabricada por las mujeres–, y sus dientes, que comparten una semejanza formal con los granos del vegetal (Lagrou, 2007, p.459). También entre los Matis, la rapidez de su crecimiento y su dureza convierten al maíz en un símbolo apropiado como metáfora para el desarrollo corporal de los jóvenes (Erikson, 1996, p.298-300).

La referencia a un proceso de maduración que implica endurecimiento remite al ideal de cuerpo *kërëx* que prevalece entre los Yaminawa y que ya mencionamos anteriormente. De cualquier forma, aunque las relaciones sexuales en la adolescencia tienen un papel importante para el desarrollo corporal de los muchachos, se considera, por otro lado, que una actividad desmedida durante la edad adulta, especialmente cuando implica participación en la formación nuevos niños, desemboca en el envejecimiento prematuro del hombre, dado que supone un dispendio de substancia vital. En el caso de los hombres, la actividad sexual tiene un significado ambiguo y es objeto de muchas más ocasiones de restricción que en el caso de las mujeres, ya que a la larga lleva al debilitamiento del cuerpo.

La posibilidad de alteración del cuerpo por medio de la interacción con agencias externas –materializadas en sustancias de diversa naturaleza que son introducidas en el cuerpo– tiene un doble filo. Por un lado, implica un riesgo en la medida en que la agencia en cuestión puede actuar de forma agresiva provocando, por ejemplo, enfermedades. Quizás el ejemplo más claro sea el de las enfermedades o defectos corporales que resultan del consumo de algún alimento. La agresividad que se les atribuye se refleja en el concepto de *kupii*, venganza, con que algunos de estos padecimientos son descritos. En otros casos, aunque esa agencia no sea necesariamente agresiva, el incumplimiento de las dietas lleva a resultados absolutamente perniciosos, como, por ejemplo, el agravamiento de la enfermedad o la muerte en los procesos de tratamiento con *disa* o *kuxuiti*.

Sin embargo, existe también la otra cara de la moneda: la oportunidad de orientar las alteraciones hacia los fines deseados. En ese sentido, la potencialidad para la transformación que caracteriza a los cuerpos yaminawa, su “inestabilidad crónica” (Vilaça, 2005) es la condición de posibilidad necesaria para que puedan ser construidos. Dado que lo que se introduce en el cuerpo, particularmente los alimentos, tiene

la facultad de transmitirle sus atributos, es vital el control de ese flujo para fabricar personas con los rasgos apropiados. Es necesario tener en cuenta que en cada uno de los contextos descritos anteriormente, los resultados, tanto posibles como visados, son diferentes, y ello se refleja en la política alimentar que opera en cada uno.

Una de las implicaciones es que un alimento específico no es adecuado en determinado contexto, pero sí en otro. Por ejemplo, animales que se caracterizan por ser magros –los pájaros trompetero y pucacunga; las variedades pequeñas de armadillos; peces pequeños– no deben ser consumidos en situaciones como las de la puérpera o el matador porque se van a quedar muy delgados y ello está asociado a la falta de salud, a la debilidad, a la pereza y a la incapacidad para desempeñar sus tareas productivas; sin embargo, en el caso de los hombres que tratan de desarrollar sus conocimientos y capacidades chamánicas, estos animales magros son adecuados porque en ese caso se pretende tornar el cuerpo leve. De la misma forma, si determinados pescados como el boquichico o el bagre son considerados adecuados para quien está realizando la dieta de sangre, quien está siendo tratado por una picada de raya o de serpiente debe evitar comer cualquier tipo de pescado, ya que, caso contrario, la herida se pudrirá de la misma forma que la carne de los pescados tiende a estropearse rápidamente.

Los atributos de un determinado animal que son significativos tampoco son siempre los mismos. Por ejemplo, si el caimán no es apropiado para el consumo de quien se inicia en el chamanismo porque no emite sonidos, sí lo es para el matador porque su carne es dura y es un animal difícil de capturar, aunque lo adecuado es comer su cola. Dado que uno de los peligros que acechan al matador es sufrir la venganza de los parientes de su víctima, debe comer animales considerados mañosos, como el caimán y la perdiz para, él también adquirir la habilidad de escapar de quien pretende darle caza. En ocasiones los atributos son evidentes y observables –en la mayoría de los casos, podríamos decir–, pero en otros casos, estos se nos revelan a través de los mitos. Este es el caso de los animales con potencia chamánica como la boa o las diversas especies de monos. De la misma forma, si los alimentos del hombre blanco son absolutamente nocivos para el desarrollo del poder chamánico –los Yaminawa dicen que, al igual que lo dulce y otros alimentos, hacen que el *ñuwē*¹⁵ de la persona se vaya–, algunos de ellos como la pasta, el arroz o la harina de mandioca (“*farinha*”) son requeridos cuando alguien tiene que cumplir una dieta como resultado de un tratamiento con *disa*, cuando se prohíbe absolutamente la ingestión de carne.

En el caso de las dietas asociadas a contextos de cura, no suele haber gran elaboración sobre las alimentaciones prohibidas o permitidas, salvo la oposición entre alimentos cárnicos y vegetales ya comentada. Se hace tan sólo mención a la necesidad de evitar alimentos que se pudren rápidamente, como el pescado y la papaya, cuando se trata de curar heridas. Sin embargo, en el caso de la cura, la lógica de la transmisión de atributos se nos aparece de forma muy específica en otro dominio. Constituye, efectivamente, uno de los mecanismos a través de los que operan los *kuxuiti* (rezas para la cura o para la agresión chamánica). Olores, colores, temperatura, suciedad/limpieza, forma, y así sucesivamente, son las cualidades de los objetos o elementos de todo tipo (animales, elementos geográficos, vegetales, fenómenos meteorológicos, objetos de la cultura material, tanto indígena como blanca, etc.) activadas por medio de los *kuxuiti*: la frescura del agua es usada para aliviar la fiebre; evocar la imagen de una persona tumbada en la hamaca (con brasas debajo, como suelen hacer los Yaminawa en las noches frías) es usado para provocar fiebre y debilidad a través del calor y la flojera que les están asociados; la oscuridad de las noches de luna llena es apto para generar ceguera; la acidez del limón provoca malaria; las imágenes del cedro caído en el agua tiñéndola de rojo, o de un rincón de la quebrada donde la tierra se torna rojiza a causa del gotear continuo del agua aparecen en los *kuxuiti* usados para curar o provocar hemorragias en las mujeres¹⁶.

El hecho de que el cuerpo tenga la propiedad de recibir o absorber atributos de elementos externos, sea a través de la ingestión, de otros tipos de aplicaciones o de la acción de los *kuxuiti* lo convierte en una entidad moldeable no sólo en términos de apariencia física, sino también de habilidades, capacidades, conocimientos y potencias. Si existe una acción genérica y continuada para hacer los cuerpos duros, como mencionamos, no es menos cierto que existen también situaciones puntuales que los tornan temporalmente vulnerables a los cambios. Algunas son claramente ajenas a la intención de la persona (las enfermedades, por ejemplo), pero otras son el resultado de sus acciones y decisiones¹⁷. Lo que nos revelan las prohibiciones alimentares es que existe una gestión consciente de estas situaciones: tornar el cuerpo duro implica cerrarlo, en la medida de lo posible, a esas agencias externas. Sin embargo, no se trata tanto de impedir la interacción con el exterior, que se constituye en motor de la alteración, sino de controlarla, creando la condición para poder determinar en qué momentos, de qué modo y en qué dirección deben ocurrir los cambios.

Cuerpos *nawa*

La insistencia de los Yaminawa acerca de la alimentación, de lo que debe o no puede comerse en cada momento y porqué, tiene también su reflejo, como no podría ser de otro modo, en su perspectiva sobre el mundo de esos nuevos *nawa*¹⁸ que les impusieron su presencia algunas décadas atrás. La actitud de los Yaminawa hacia los blancos y mestizos se ha definido siempre por su ambigüedad. Si por un lado se sienten atraídos irremediabilmente por ellos y, sobre todo por sus objetos, por otro lado, existe una crítica a determinadas formas de comportamiento con las cuales se les asocia, entre las que destaca la mezquindad.

La atracción y una cierta admiración que los Yaminawa sienten por los *nawa* se traduce en un discurso recurrente y compartido por muchos de ellos en el que expresan su deseo de convertirse en mestizos. No voy a discutir aquí lo que significa “convertirse en mestizo” para los Yaminawa, aunque es necesario insistir en que, ciertamente, no significa lo que pudiera interpretarse desde una teoría en que la identidad es concebida como algo esencial, estático y definido en términos de exclusión; lo que me interesa es señalar el papel de la alimentación como vector fundamental de una transformación que opera como una especie de proyecto siempre inacabado, como un horizonte difuso al que no queda claro si realmente se quiere llegar o de qué forma¹⁹.

La ambigüedad del sentimiento que se tiene hacia los *nawa* y su mundo tiene aquí también su reflejo. Por un lado, los cambios alimentares ocurridos a partir del contacto son considerados como los causantes de una decadencia corporal, condenada principalmente por los más viejos y que se manifiesta sobretodo en la pérdida de potencia chamánica –de lo cual bebidas alcohólicas y azúcar son los principales culpables–, pero también en la menor capacidad cinegética o fortaleza corporal en comparación con los antiguos. A este respecto y haciendo referencia a evitaciones alimentares que las generaciones precedentes observaban en su dieta cotidiana, un líder Yawanawa comentaba que sus antepasados eran mucho más fuertes y resistentes al frío, a las enfermedades o a cualquier penuria porque cuidaban mejor la alimentación. En su reflexión establecía una relación explícita entre la decadencia que percibía entre sus congéneres, referida básicamente a aspectos somáticos, y el cambio de los hábitos alimentares a partir del contacto, efectuado a través de la introducción en la dieta de animales y peces que antes no eran consumidos, y de la incorporación de los alimentos del hombre blanco.

Por otro lado, los Yaminawa han asumido con entusiasmo una serie de prácticas alimentares asociadas estrechamente a los *nawa*. Me refiero específicamente al consumo frecuente y abundante de masato, una bebida fermentada fabricada a base de mandioca y de uso extensivo en toda la Amazonia peruana. Puede parecer extraño que mencione el masato, de origen claramente indígena, como un cambio alimentar que los Yaminawa asocian al mundo mestizo, pero lo cierto es que, antes del contacto, no consumían bebidas fermentadas. Dado que consideraban que eran perjudiciales para el cuerpo –además de ahuyentar el poder chamánico, provocan dolor de barriga–, cuando las bebidas hechas a base de plátano o maíz²⁰ fermentaban por descuido, eran desechadas. A pesar de saber que el masato y las masateadas –reuniones festivas que giran en torno al consumo de masato– son propias de los Ashaninka y de ellos los aprendieron, conciben esos elementos de su vida actual como parte del proceso “civilizatorio” en el que se encuentran inseridos. Insisto en que aquí, “civilización” –como demuestra Peter Gow en relación a los Yine (Gow, 2001)– no puede ser entendido en su sentido de progreso, ni hace referencia a un supuesto nivel cultural más elevado, sino que adquiere significados particulares que giran en torno a la idea de la mezcla (mezcla con otros) y a la adquisición de nuevas capacidades y potencialidades (Carid, 2007; Pérez Gil, 2009a).

El papel central de las masateadas en la vida yaminawa radica, en gran medida, en sus dimensiones sociales: constituyen tanto un elemento privilegiado de mediación con el exterior cuanto una expresión de la sociabilidad grupal, reactualizando periódicamente los lazos entre las familias que componen el grupo (Pérez Gil, 2006). Sin embargo, hay otro aspecto que constituye una de las razones, me parece, del éxito de las fiestas de masato y que tiene que ver con un cambio respecto de las capacidades consideradas deseables en un hombre adulto. Si antes los hombres ambicionaban adquirir capacidad y conocimiento para practicar el chamanismo o para cazar, por ejemplo, el objetivo para muchos hombres radica ahora en ser capaces de desenvolverse en un mundo exterior distinto del de los *yuxin*: el mundo de los *nawa*. Es innegable que muchos hombres yaminawa aspiran a obtener de los *nawa*, o como ellos, los recursos y objetos que han sido incorporados en su vida cotidiana y que hoy en día consideran como necesarios y desean. Pero aunque los Yaminawa aspiran a ser otros, lo hacen a través de mecanismos que parecen aludir, más bien, a los límites de esa alteración o, por lo menos, a la forma como ellos la conciben. Si mestizos y blancos tratan de acercarlos a la “civilización” a través del cambio de las costumbres o del trabajo, por ejemplo, los Yaminawa insisten en hacerlo a través de sus cuerpos.

Notas

¹ Me baso en informaciones relativas a los Yaminawa localizados a orillas del Mapuya, en la Comunidad Nativa llamada Raya, que están directamente emparentados y forman una unidad sociológica con aquellos establecidos en las cabeceras del Juruá. Estas informaciones son fruto del trabajo de campo realizado, junto a Miguel Carid Naviera, en varias etapas entre 2000 y 2003.

² En mi tesis (Pérez Gil, 2006) ofrezco una descripción más detallada de este proceso. En lo referente a la planta que los Yaminawa llaman *yunẽ*, se trata de la solanácea *Brunfelsia grandiflora* (Salas; Beltrán, 2000), conocida en la región amazónica como chiric-sanango e no Brasil como manacá, usada como alucinógeno, planta medicinal o propiciatoria de caza por varias poblaciones indígenas y mestizas (Carneiro da Cunha; Almeida, 2002).

³ *Toé* es la denominación regional de la *Datura sp.* En relación a las plantas denominadas por los Yaminawa yaba y txai, no disponemos de identificación. En base a otras etnografías sobre grupos pano, podemos presumir que el *txai* sea *Opuntia sp.* Ver, a respecto de estas plantas y su identificación científica, Pérez Gil (2006, 124-125).

⁴ Por ejemplo *mukaya* entre los Kaxinawa, *tsibuya* entre los Yawanawa y *tsibuya* o *buaya* entre los propios Yaminawa y los Txitonawa. De cualquier forma, no todas las personas que tienen poderes/conocimientos chamánicos reciben estas denominaciones. Se refieren a tipos de practicantes con características específicas, a quienes se atribuye un alto grado de poder y de quienes se dice, de forma generalizada entre los grupos mencionados, que ya han desaparecido.

⁵ Los Yaminawa afirman categóricamente que antiguamente no consumían bebidas fermentadas. Cuando la chicha o el chapo de plátano fermentaban, lo desechaban porque consideraban que su ingestión perjudicaba el cuerpo. Tan sólo en los rituales de escisión de clítoris las preparaban para emborrachar a las muchachas que iban a sufrir la operación.

⁶ El concepto de *yuxin*, central en muchas cosmologías pano, alude, en líneas generales, al principio vital que todos los seres vivos poseen. Abarca un abanico amplio de significados, que va desde una especie de energía difusa que permea las sustancias corporales de todos los seres, como la sangre, a entidades antropomorfas y con agencias individualizadas. Todo tiene *yuxin* – los árboles, el río, los animales, las personas –, aunque el grado de agencia y potencia es diferente entre los diferentes seres. Los *yuxin* pueblan también la mitología y los diferentes ámbitos de la cosmología yaminawa.

⁷ En la Amazonia peruana se refieren a este estado con el término “saladera”. Es importante resaltar que el estado de *yupai* deriva, precisamente, del descuido corporal. No se trata de falta de conocimiento sobre las técnicas de caza, o de una falta de habilidad personal para esa actividad específica, sino de la falta de disposición para mantener el cuerpo en las condiciones adecuadas. De hecho, cuando un hombre comienza a tener resultados mediocres en la caza, se apresurará a usar sustancias purgantes, como la planta llamada *anate*, o un conjunto de plantas, algunas de ellas utilizadas también en la práctica chamánica, como el *yunẽ* (*chiric-sanango* en el español regional, *Brunfelsia grandiflora*) y que exigen dieta (Pérez Gil, 2006, p.50-59).

Quien no tiene esta disposición para hacer uso de esas prácticas, es calificado de *xadi*.

⁸ Aunque aquí estoy focalizando el aspecto productivo de la guerra –entendido en el marco de la relación entre las prácticas alimentares y la noción de persona–, ello no implica negar su aspecto destructivo, no sólo en el sentido de la eliminación de la víctima, a quien frecuentemente el matador conoce personalmente (recordemos aquí que en muchos casos estas muertes están asociadas a procesos de fusión/fisión típicos de la dinámica sociopolítica de estos grupos pano), sino también porque el propio matador se coloca en situación potencial de ser destruido si no cumple adecuadamente el resguardo. El asesinato de otra persona genera sentimientos ambivalentes.

⁹ Ver, por ejemplo, Gow (2001) a respecto de los rituales celebrados entre los Piro por ocasión de la menarquía de las muchachas, o Belaúnde (2001) en referencia a la preocupación de los Airo Pai con la menstruación femenina que se expresa en la reclusión de las mujeres durante el tiempo que duran sus reglas.

¹⁰ El *rubë txatxi*, que en español llaman ampero de tabaco, es una de los varios modos como los Yaminawa consumen tabaco. En este caso particular, que es considerada una de las formas más fuertes, primero se sumergen las hojas de tabaco en agua, se exprimen y el caldo resultante se hierve hasta que espesa, mezclándose entonces con cenizas de la palmera chapaja.

¹¹ Aunque el mono blanco (*xido ushu*) es eventualmente consumido, era una de las referencias constantes en las listas de animales que no se debían comer de la mayor parte de las personas con las que hablamos de ese asunto. Sobre él, un informante kaxinawa comenta que, aparte de frutas y miel, come también sapos, serpientes y motelos: “é bicho carniceiro, por isso pouca gente o come” (Carneiro da Cunha; Almeida, 2002, p.475). La carne de este animal es especialmente pernicioso cuando se tienen niños pequeños.

¹² Debe de tenerse en cuenta a este respecto la consideración de que para construir una aldea o un caserío es necesario clarear un área del bosque. De la misma forma que ocurre en relación a la chacra, mantener la aldea limpia implica eliminar todas las hierbas bajas y matorrales que tienden a invadir de forma inmisericorde tanto los caminos como los patios que rodean las casas. En los patios, tan sólo se mantienen, distribuidas espaciadamente, las plantas cultivadas, que normalmente tienen usos terapéuticos o preventivos, y eventualmente algunos árboles frutales. La asociación de la hierba con la suciedad tiene también que ver con el hecho de que posibilita la persistencia, entre otros bichos y pequeños animales, de unos insectos hematófagos que buscan, como las garrapatas, adherirse al cuerpo de las personas generando gran incomodidad. Para mantener libres de estos bichitos los cuerpos de las personas que viven en una casa, es necesario mantener el patio limpio. En contraste, el bosque, dominado por grandes árboles y matorrales de menor altura, pero nunca hierba invadiéndolo todo, es considerado un medio más limpio y fresco, donde además la persona se encuentra protegida del sol, también fuente de enfermedades.

¹³ De todas formas, quien quisiera conservar el poder chamánico debía evitar comer mucho, especialmente mucha carne. Como nos decía un viejo yaminawa, su alimento era el tabaco. El uso relativamente frecuente de eméticos tenía por objetivo,

precisamente, expulsar restos de alimentos que, según los Yaminawa, van acumulándose en el estómago y tornando a la persona pesada.

¹⁴ *Bibii* es la categoría que designa a los FZS y MBS del ego femenino y a las MBD/FZD del ego masculino. El casamiento y, sobretudo, las relaciones sexuales ocurren preferencialmente entre *bibii*.

¹⁵ *Nuwë* es un concepto central en el chamanismo yaminawa que hace referencia tanto al poder chamánico como a la persona que alcanzó un nivel elevado en su desarrollo (Pérez Gil, 2006).

¹⁶ En el *kuxuiti* traducido y analizado por Townsley (1988) es evocada la imagen del sol ocultándose en el horizonte vespertino y los colores rojos que lo acompañan atenuándose hasta desaparecer: de igual forma que el rojo celeste se desvanece, se trata de hacer desaparecer la hemorragia de la mujer que recibe el tratamiento, basándose para ello en la identidad cromática de los dos elementos establecida por el curador en el canto.

¹⁷ El papel de agencias exteriores como elementos desencadenantes de transformaciones que constituyen condiciones de posibilidad de la construcción social de la persona condice con el papel de la alteridad como constituyente de lo social entre las sociedades amerindias (Fausto, 2001; Menget, 2001; Viveiros de Castro, 1986).

¹⁸ *Nawa*, como formador de etnónimos entre los pano es un colectivizador glosado frecuentemente como “gente”. Se trata de un término que se refiere fundamentalmente a la alteridad y que es traducido como “enemigo”. Entre los Yaminawa, como ha ocurrido entre otros pano, pasó, a partir del contacto, a ser usado casi exclusivamente para aludir a los blancos y mestizos, y, de hecho, los Yaminawa lo suelen traducir, hasta en los contextos más inverosímiles como los mitos, como “mestizo”. Para una reflexión extensa sobre el término *nawa*, ver Calavia (2002).

¹⁹ Tratar adecuadamente sobre esta cuestión escapa del objetivo y el espacio de este artículo. He reflexionado sobre ello con algo más de detalle en otros trabajos (Pérez Gil, 2009a, b). Mi interés aquí es, simplemente, apuntar las relaciones existentes entre procesos actuales de cambio en el mundo social yaminawa y la ética alimentar descrita.

²⁰ La prevalencia de la yuca es también posterior al contacto; antes de ello, el maíz era el cultivo vegetal predominante. Referencias

ALBERT, Bruce. *Temps du sang, temps des cendres*. Représentation de la maladie, système rituel et espace politique chez les Yanomami du sud-est (Amazonie brésilienne). 1985. Doctorat (Thèse) – Laboratoire d’ethnologie et de sociologie comparative, Université de Paris X, Nanterre, 1985.

BELAUNDE, Luisa Elvira. *Viviendo bien*. Género y fertilidad entre los Airo-Pai de la Amazonía Peruana. Lima: CAAAP/Fondo Editorial del Banco Central de Reserva de Perú, 2001.

CALAVIA, Oscar. *Nawa, Inawa. Ilha*, n. 1, p. 35-54, 2002.

_____. *O nome e o tempo dos Yaminawa: Etnologia e história dos Yaminawa do rio Acre*. São Paulo, Rio de Janeiro: Editora UNESP/ISA/NUTI, 2006.

CARDENAS TIMOTEO, Clara. *Los Unaya y su mundo*. Lima: Instituto Indigenista Peruano, CAAAP, 1989.

CARID, Miguel Alfredo. *Yama yama: os sons da memória. Afetos e parentesco entre os Yaminahua*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2007.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela; ALMEIDA, Mauro Barbosa (eds.). *Enciclopédia da floresta. O Alto Juruá: práticas e conhecimento das populações*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

CONKLIN, Beth A. Women's Blood, Warriors' Blood, and the conquest of vitality in Amazonia. In: GREGOR, Thomas; TUZIN, Donald (eds.) *Gender in Amazonia and Melanesia. An exploration of the Comparative Method*. Berkeley / Los Angeles / London: University of California Press, 2001, p.141-174.

DA MATTA, Roberto. *Um mundo dividido: a estrutura social dos índios Apinayé*. Petrópolis: Vozes, 1976.

DESCOLA, Philippe. Estrutura ou sentimento: a relação com o animal na Amazônia. *Mana*, n.1, v.4, p. 23-45, 1998.

ERIKSON, Philippe. *La Griffes des Aïeux*. Marquage du corps et démarquage ethnique chez les Matis d'Amazonie. Paris: Editions Peeters, 1996.

FAUSTO, Carlos. Of enemies and pets: warfare and shamanism in Amazonia. *American Ethnologist*, v.26, n.4, p. 933-956, 1999.

_____. *Inimigos fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia*. São Paulo: Edusp, 2001.

GOW, Peter. *An Amazonian Myth and its History*. Oxford/New York: Oxford University Press, 2001.

GRAY, Andrew. *The Last Shaman*. Change in an Amazonian Community. Oxford: Berghahn Books, 1997.

HUGH-JONES, Stephen. Yesterday's luxuries, tomorrow's necessities: business and barter in northwest Amazonia. In: HUMPHREY, Caroline; HUGH-JONES, Stephen (eds.). *Barter, exchange and value. An anthropological approach*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1992.

LAGROU, Els. *A fluidez da forma: arte, alteridade e agência em uma sociedade amazônica (Kaxinawa, Acre)*. Rio de Janeiro: Topbooks, 2007.

LAGROU, Elsje. *Caminhos, Duplos e Corpos: uma abordagem perspectivista da identidade e a alteridade entre os Kaxinawa*. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1998.

LIMA, Edilene Coffaci. *Com os olhos da serpente: homens, animais e espíritos nas concepções katukina sobre a natureza*. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2000.

MCCALLUM, Cecilia. *Gender and Sociality in Amazonia: How Real People Are Made*. Oxford / New York: Berg, 2001.

MENGET, Patrick. *Em nome dos outros*. Classificações das relações sociais entre os Txicão do Alto Xingu. Lisboa: Assírio & Alvim, 2001.

PEREZ GIL, Laura. *Pelos caminhos de Yuwe: cura, poder e conhecimento no xamanismo yawanawa*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade

Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 1999.

_____. *Metamorfoses Yaminawa: Xamanismo y socialidade na Amazônia Peruana*. 2006. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2006.

_____. *Adversários e mediadores: os outros dos yaminawa no processo de contato*. In: VIII Reunión de Antropología del Mercosul, 2009a, Buenos Aires.

_____. *Perspectivas indígenas sobre los mestizos: el caso Yaminawa (Amazonia peruana)*. In: VIII Reunión de Antropología del Mercosur, 2009b, Buenos Aires.

SALAS, Eduardo; Beltrán, Hamilton. *Resultados de las investigaciones fitosociológica y etnobotánica en la comunidad Yaminahua de Raya*. Projeto TSEMIM, 2000.

SEEGER, Anthony; DA MATTA, Roberto; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. In: PACHECO DE OLIVEIRA FILHO, João (ed.). *Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1987, p. 11-29.

TAYLOR, Anne-Christine. L' Art de la réduction. La guerre et les mécanismes de la différenciation tribale dans l' ensemble Jivaro. *Journal de la Société del Americanistes*, n. 71, p. 159-189, 1985.

TEIXEIRA-PINTO, Márnio. *Ieipari: Sacrifício e vida social entre os Arara*. São Paulo: Hucitec / Anpocs / Ed. UFPR, 1997.

TOURNON, Jacques; CAUPER PINEDO, Samuel; URQUIA ODICIO, Rafael. Los " piri-piri", plantas paradójicas de la Amazonia. *Anthropologica*, n. 16, p. 215-240, 1998.

TOWNSLEY, Graham. *Ideas of order and patterns of change in Yaminahua society*. Thesis (PhD) – Cambridge University, 1988.

VILAÇA, Aparecida. Chronically Unstable Bodies: Reflections On Amazonian Corporalities. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, n.11, p. 445-464, 2005.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Araweté, os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar / ANPOCS, 1986.

_____. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*, n. 2, v.2, p. 115-144, 1996.

_____. Imanência do Inimigo. In:_____ *A inconstancia da alma selvagem e outros ensaios de Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002. p. 267-294.

Recebido em 29 de abril de 2010

Aprovado para publicação em 3 de julho de 2010