

Omnia Año 24, No. 3 (septiembre-diciembre, 2018) pp. 27 - 45
Universidad del Zulia. ISSN: 1315-8856
Depósito legal pp 199502ZU2628

Mitos multiespecíficos: mito y experiencia interespecífica en Amazonas

Paride Bollettin

Resumen

Las narraciones míticas sobre las acciones de los indígenas americanos, han intrigado el pensamiento antropológico desde múltiples direcciones. Un punto clásico de partida fue propuesto por Lévi-Straus, quien ha individualizado en tales narraciones el reconocimiento indisoluble de la experiencia interespecífica como característica de la vivencia humana. Este trabajo describe las múltiples formas a través de las cuales los Mebengokré del Amazonas oriental entran en relación con las tortugas. Tomando como punto de partida una narración mítica, logran introducir en las maneras de cazar a estos quelonides, una música cercana a sus prácticas de rituales que a ella están asociadas. Las descripciones de estas relaciones, tanto al nivel práctico y en cuanto al semiótico, en el proceso de producción recíproca entre humanos y animales evidencia el surgimiento de una compleja red de influencias interespecíficas. Tales descripciones serán entonces contextualizadas en el ámbito del debate contemporáneo sobre las relaciones entre humanos y no humanos, en la producción de mundos compartidos. En fin, el texto discutirá las específicas formas en las cuales las diversas subjetividades construyen un devenir común. Esto se configura como resonancia de mundos compartidos, como la disolución de fronteras interespecíficas y dicotomías epistemológicas. Así el mito descrito por los indígenas americanos emergerá como una reflexión sobre las relaciones interespecíficas.

Palabras clave: Mitos, indígenas americanos, tortugas, porvenir.

* Investigador Honorario, Departamento de Antropología, Universidad de Durham, Reino Unido
Profesor Visitante, Programa de Pós-graduação em Antropologia, Universidad Federal de Bahía, Brasil.

Multispecies Myths: Interspecific Myth and Experience in the Amazon

Abstract

Mythical narratives, in their Amerindian styles, fascinated anthropological reflections in different directions. A classical starting point, proposed by Lévi-Strauss, appoints in these narratives the recognition of the indissolubility of interspecific experiences as feature of human lives. This paper describes how the Mebengokré people of eastern Amazon produce multiple relations with the turtles. Having as a starting point a mythical narrative, in sequence it will introduce hunting techniques used to hunt turtles, a specific music learned from the turtles, and the ritualistic practices associated with these. The description of these relations' role in the reciprocal production of humans and animals, both at practical and semiotic levels, will highlight how a complex web of interspecific influences emerges. Such description will be, in sequence, contextualized in the contemporary debates about human and non-human relations in the production of shared Worlds. Finally, the paper will discuss specific forms in which diverse subjectivities build up a common becoming. This becoming appears as a resonance between shared Worlds, as dissolution of interspecific borders and epistemological dichotomies. In this way, the described Amerindian myth will emerge as a reflection on interspecific relations.

Key words: Myth, Amerindians, multispecies, turtles, becoming.

Miti Multispecifici: Mito ed Esperienza Interspecifica in Amazzonia

Riassunto

Le narrazioni mitiche, nella loro accezione amerindia, hanno intrigato il pensiero antropologico in molteplici direzioni. Un punto di partenza classico proposto da Lévi-Strauss ha individuato in tali narrazioni il riconoscimento dell'indissolubilità dell'esperienza interspecifica come caratteristica del vissuto umano. Questo testo descrive le molteplici forme attraverso cui i Mebengokré dell'Amazzonia orientale entrano in relazione con le tartarughe. Prendendo come punto di partenza una narrazione mitica, saranno poi introdotte le modalità di caccia a questi chelonidi, una musica appresa da loro e le pratiche ritualistiche ad essa associate. La descrizione di queste relazioni, tanto a livello pratico quanto semiotico, nel processo di produzione reciproca tra umani e animali evidenzierà l'emergere di una complessa rete di influenze interspecifiche. Tale descrizione sarà quindi contestualizzata nell'ambito del dibattito contemporaneo sulle relazioni tra umani e non-umani nella produzione di mondi condivisi. Infine, il testo discuterà le specifiche forme in cui le

diverse soggettività costruiscono un divenire comune. Questo si configura come risonanza di mondi condivisi, come dissoluzione di frontiere interspecifiche e dicotomie epistemologiche. Così, il mito Amerindio descritto emergerà come una riflessione su relazioni interspecifiche.

Parole chiave: Mito, Amerindian, multispecie, tartarughe, divenire.

Introducción

Imaginemos de encontrarnos en medio de la selva, una selva húmeda y caliente. Eramos un grupo pequeño de cazadores a la búsqueda de tortugas terrestres (*Chelonoidis carbonaria*) para ofrecer como regalo a los jóvenes que serían conmemorados durante el próximo ritual de nominación. Cada día, durante la expedición, nos movíamos del campo para adentrarnos en la selva mirando hacia el suelo a la búsqueda de estos quelonios. Cada vez, terminando nuestra expedición cotidiana, volvíamos al campo, donde nos acostábamos en nuestras hamacas, cenando lo que el primero que llegaba cocinaba. Posteriormente se hablaba de lo ocurrido en el día, y a su vez, alguno comenzaba a contar una “historia del pasado”. Este texto presentará una de estas historias para discutir cómo puede ser el acceso a una multiplicidad de Mundos habitados de seres interrelacionados entre ellos. Se concentrará en la “historia de la tortuga” y cómo viene contada, explicada y vivida por los amerindios Mebengokré, un pueblo de lengua Gé que vive en el Amazonas del centro de Brasil.

Los cuentos amerindios presentan una amplia gama de estilos y maneras narrativas y los Mebengokré no son la excepción en este panorama. La historia de la tortuga es una de aquellas que podrían ser fácilmente incluidas en la categoría de las historias míticas. Según Lévi-Strauss (1968), preguntar a un amerindio qué cosa es un mito, él o ella responderá que es “una historia del tiempo en el que los humanos y animales no estaban separados todavía” (Lévi-Strauss y Eriborn, 1988: 193). En este sentido, se refiere a la experiencia en la que los humanos y animales están inmersos en un fluir indiferenciado. Más que describir una situación específica, situada en el tiempo y espacio, manifiesta aspectos relacionados del ser al Mundo. En cuanto instrumentos para una comprensión social de estas redes relacionales, estas historias cambian en el curso del tiempo y las variaciones pueden ser observadas como el resultado de transformaciones estructurales ancladas en una progresiva y no terminada selección y combinación de diferentes elementos producidos por los actores colectivos (Lévi-Strauss, 1968). Al mismo tiempo, tales variaciones pueden también ser observadas como el resultado de producción individual de significados por la experiencia de vida personal. En esta perspectiva, reaccionan como dinámicas subjetivas de selección de significados del ambiente y de sus habitantes (Boesch, 1991).

No obstante, los diferentes énfasis de dos criterios –respectivamente sus movimientos superindividuales o intraindividuales– es posible identificar un punto en común. Como afirma Viveiros de Castro: “las vi-

siones no son creencias, no son modos de ver consensuales, sino que son mundos vistos objetivamente: no son visiones del mundo sino mundos de visión” (Viveiros de Castro, 2011: 133). En consecuencia, el problema del mito – su poder colectivo y/o individual – debería ser traducido en el problema de lo que hace posible acceder a la red intersubjetiva expresada en el mito mismo. Las posibilidades comunicativas expresadas de las aventuras compartidas entre humanos y animales (y otros no humanos) son lo que hace que el mito sea eficaz. Por tanto, la cuestión es más cuáles son los “mundos” que cuáles son las “visiones”. Estando inmersos en un flujo de experiencias conceptuales y dinámicas, manifestadas en el discurso, las transformaciones de mitos se refieren a múltiples organizaciones relacionales posibles, todas virtualmente posibles. Aparecen como la expresión de un trabajo continuo de (re)ensamblaje de los actores involucrados en una red coherente. La acción colectiva –de humanos y no humanos– es lo que permite al mito de ser “real”. Bruno Latour nos recuerda que “*las creencias son [...] un efecto de la relación entre las personas*” (Latour, Latour, 1996: 15). En este sentido, siendo los actores involucrados humanos y no humanos, ambos deberían ser incluidos en la panoplia de quien tiene una “visión” del diálogo recíproco. Esta extensión de la red implica que los mitos no son limitados a la visión humana del mundo, sino que emergen de las complejas interrelaciones entre las visiones humanas y no humanas.

Viveiros de Castro (2004), para reflexionar respecto a la preeminencia del concepto de “creencia” para acceder a la experiencia del Otro, retoma el concepto deleuziano de *Autrui*. Según el filósofo, tal concepto refleja la posibilidad de mundos alternativos (Viveiros de Castro, 2001: 136-137; Deleuze, 1968). La idea central es que no sea necesario explicar estos mundos alternativos en otros –nuestros– términos, y que no sea tampoco explicarlos demasiado. Asumirlos como posibilidad significa expandir y multiplicar las redes relacionales que los enraizan, porque estos mundos se expresan, en este caso, a través de un discurso mítico, pero también vivido. Para acceder a este doble movimiento es necesario una suspensión de nuestras “creencias”, de tal manera de no producir de manera artificial el esfuerzo, y de simetrización de la experiencia recíproca, las nuestras y las de los otros, sean humanos o no humanos. Partiendo de esta consideración, la distinción entre las funciones superindividuales e intraindividuales de las narraciones míticas aparece diluida en favor de la multiplicación de los actores involucrados en las redes relacionales que los mitos manifiestan.

Este argumento es tanto metodológico como epistemológico. La suspensión de “creencias” se vuelve aún más necesaria cuando no hay consenso sobre qué define estos mundos relacionales. Varios estudiosos ya han discutido la recíproca construcción de significados que tiene lugar entre los participantes involucrados (Wagner, 1981; Viveiros de Castro, 2002a; Lagrou, 2007). Dada la inevitabilidad de asumir una perspectiva en su interacción, los diálogos no serán neutrales. Perspectivas específicas –a partir de la especie del agente– producirán divergencias hete-

rogéneas de la experiencia relacional. De consecuencia, la inclusión de diferentes perspectivas respecto al emerger de las redes relacionales a través de la narrativa mítica depende del reconocimiento de la agentividad del Otro. Esta operación no es unánime. El famoso ejemplo del encuentro entre amerindios y colonizadores en siglo XVI es un buen ejemplo: mientras estos últimos discutían si los nativos tuvieran o no un alma, los primeros discutían si los europeos tenían el mismo cuerpo (Lévi-Strauss, 1952; Viveiros de Castro 2002b). Lo que emerge de esta discrepancia son las diversas modalidades de producir una idea de sujeto. Los amerindios enfatizaban una agentividad común localizada en una subjetividad compartida que puede eventualmente asumir formas corporales similares o diferentes. Al contrario, los europeos reconocían una objetividad común de cuerpos compartidos y se interrogaban si los amerindios tendrían la misma subjetividad.

La centralidad de cuerpo en la experiencia amerindia apunta hacia una subjetividad compartida a nivel interespecífico. Si el cuerpo es lo que produce las diferencias, la posición subjetiva de sujetos involucrados no se discute, dependiendo de la situación relacional contingente. La pléthora de seres interconectados en la misma situación comparte la misma consciencia, clasificando e interactuando con los Otros al mismo modo. Este tema se encuentra al centro de la reflexión “perspectivista” (Lima, 1996; Viveiros de Castro, 2002b). Asumir la perspectiva, que significa reaccionar subjetivamente, es una posibilidad distribuida entre diferentes seres, incluyendo algunos que la clasificación científica reconoce como “no humanos”. El mito como “*una historia del tiempo en el cual humanos y animales no estaban separados todavía*” asume así una connotación específica. Múltiples historias míticas reconstruyen el tiempo en el cual diferentes seres asumían su especificidad corpórea, un tema difundido en toda la región amazónica. Además, si estas dinámicas de diferenciación son contextuales y se usan adaptativamente como herramientas cognitivas en encuentros contemporáneos y enfrentamientos interétnicos (Cohn, 2005 y Bollettin, 2007, entre los Mebengokré; pero también Albert, 2002; entre los Yanomami y Caiuby Novaes, 1993; entre los Bororo), deberíamos interrogar los mitos también sobre qué nos pueden decir de los encuentros –y enfrentamientos– interespecíficos. No obstante diferentes seres sean capaces de encontrarse en la posición de sujetos –o capaces de proyectar sus afectos y su cognición de la realidad produciendo su mundo– sus “correlativos objetivos” (Viveiros de Castro, 2004) no son los mismos.

El encuentro entre sujetos, así, asume las formas de interacción interespecífica. Diferentes historias míticas refieren de alguno que perdiéndose en la selva y encontrando un grupo de “personas” diferentes, con las cuales cambiará comida y otras actitudes sociales, se convertirá en Otro (Lima, 1996). La específica perspectiva que produce el mundo en el cual uno se encuentra a vivir es construida en la convivialidad del grupo. El reconocimiento común de ser en la misma realidad, hace posible esta experiencia. Sin embargo, cuando los sujetos con diferentes pers-

pectivas se reúnen, el encuentro es menos un contraste de puntos de vista sino de mundos realmente. Definir que algo es real necesita una negociación entre los sujetos involucrados en la relación.

Es necesario especificar que este panorama no diseña una situación en la cual humanos y no humanos son indiferenciados. Como destaca Terence Turner discutiendo algunos mitos Gé, las narraciones se concentran en “*cómo animales y humanos se volvieron totalmente diferenciados el uno del otro*” (Turner, 2009: 19). Su punto de vista nace de una serie de mitos en la que los humanos que aún no poseen productos culturales los adquieren progresivamente, diferenciándose así de otros seres naturales. Desde esta óptica, tales historias explicarían más como los atributos “culturales” distinguen a los humanos de otros animales, y menos su identificación.

La crítica de Turner se vuelve aún más contundente cuando subraya un sutil antropocentrismo en el enfoque perspectivista. La diferenciación entre humanos y no humanos, como se cuenta en los mitos, se fundamenta en cosas (por ejemplo, el fuego, las bebidas fermentadas, las cerbatanas, etc.) que representan metonímicamente los rasgos culturales y, en consecuencia, la capacidad de producirlos. El punto central de su crítica es la diferencia entre el dominio generalizado de tales atributos de parte de los humanos y el posterior dominio de parte de los no humanos en las historias míticas. Cuando los humanos los obtienen de los animales, estos últimos los pierden, no siendo capaces de (re) producirlos nuevamente.

En este sentido, los rasgos culturales tienen necesidad de ser previamente objetivados para reaccionar efectivamente como elementos subjetivos: “la producción, considerada como una actividad de auto objetivación y de auto transformación, es así la esencia de la cultura y su diferencia de la naturaleza” (Turner, 2009: 23). Esta habilidad productiva radica en el cuerpo, que dé consecuencia se convierte en el “lugar” de la perspectiva en el mundo. Los hábitos relacionados, que son esencialmente afectivos en la definición perspectivista y cognitiva en la concepción de Turner de los mitos amerindios, como expresiones de formas de ser en el mundo, son concomitantemente la auto percepción subjetiva y la identidad objetiva de los seres.

De estas consideraciones, el elemento cardinal que emerge es la centralidad de los cuerpos subjetivos y objetivos en la definición de la experiencia sea intraespecífica que interespecífica, como se representa en la historias míticas (McCallum, 2001; Rival, 2005; Vilaça, 2005; Grotti, 2009). Sin embargo, estos cuerpos no son triviales. Sus dimensiones polimórficas se expresan en el esfuerzo continuo de producir las. Como un sitio de “perspectiva”, el cuerpo es el medio por el cual las personas comparten el mismo mundo: tener el mismo cuerpo significa estar en la justa condición subjetiva (Viveiros de Castro, 2004). El cuerpo es el instrumento relacional que produce calidad estética y sustantiva.

Entre los Mebengokré, así como entre otros amerindios, las pinturas corporales son el sistema que define la posición relativa de cada sujeto en el colectivo (Turner, 1995; Bollettin, 2011; Lea, 2012). A través de la expresión visual de la pinturas corporales, las personas manifiestan el propio estatus, la familia, el género y los recientes eventos sociales. Así los atributos visuales son una auto expresión efectiva que hace posible a los otros reconocerse en la perspectiva del sujeto. Esto también está relacionado con el énfasis diferente que los Mebengokré ponen al ver, *omun*, y al escuchar, *mari*, como forma de conocimiento. La primera se define como activa, la segunda como pasiva (Turner, 2009: 29).

La consecuencia es que las habilidades sensoriales requieren diferentes aprendizajes y una producción social de habilidades y cualidades. La resonancia entre los cuerpos psicológicos y sociales emerge como el eje de perspectivas incorporadas. Como se mencionó, la definición de un “buen” cuerpo pasa por el énfasis de la estética. Los Mebengokré utilizan el término *mei*, traducido como “bello”, que está en relación con conceptos como “bien hecho”, “similar al prototipo”, etc. las mujeres Mebengokré hacen grandes esfuerzos para producir pinturas corporales *mei*, cortes de cabello *mei* y otras cualidades físicas en sus hijos y parientes. Se eliminan los cabellos de una tira central de la cabeza y los pelos de la superficie del cuerpo. La piel es pintada con negro del *genipa* (*Genipa americana*) y el rojo del *achiote* (*Bixa orellana*). Estos tratamientos se aplican al cuerpo de las personas antes de la celebración de rituales, pero también durante la vida cotidiana.

Esto destaca cómo la producción del cuerpo no es un aspecto exclusivo solamente de momentos especiales, sino que es una preocupación para una correcta *mei*, apariencia del mismo. Las estéticas son las expresiones de una correcta forma de ser, que se relacionan con el ser propiamente humano y con tener tal “perspectiva”.

Relacionado con este discurso es que a través de la estética *mei* es posible tener relaciones sociales con otros. (Cohn, 2005; Gordon, 2006; Bollettin, 2011; Lea, 2012). Esto no solo entre Mebengokré, sino también entre otros amerindios, como los Paraná (Ewart, 2015). Este énfasis en las experiencias interrelacionadas de la estética y las relaciones sociales muestra cómo el cuerpo –lo que permite que los hombres sean propiamente humanos– es el resultado de negociaciones complejas entre sujetos en una red social.

Esta discusión por lo tanto indica un desplazamiento adicional necesario. Como se mencionó anteriormente, el cuerpo es el lugar donde las tensiones dialécticas entre puntos de vista subjetivos y estéticas objetivadas adquieren forma. En este sentido, se des-objetiva con sus cualidades “naturales”. Estos procesos se refieren no solo a los humanos, dado que también otros seres –algunos animales, plantas incluso espíritus – pasan por procesos similares si no idénticos. Los mitos amerindios están repletos de animales que hablan –cualidad cognitiva– y reaccionan –cualidad social– como los humanos. Sin embargo, el problema de la di-

ferencia entre humanos y animales tiene una connotación particular. Lévi-Strauss ya ha observado cómo estas historias discuten la “*transición de la naturaleza a la cultura*” (Lévi-Strauss y Eriborn, 1988). Este paso es complejo y prevé un regreso. Es posible observar un proceso continuo de adquisición de “cultura” de sujetos identificados como animales.

El famoso mito del desanidador de aves, extendido en varios grupos amerindios de lengua Gé, y que Lévi-Strauss utiliza como punto de partida de sus monumentales *Mythologiques*, narra de como los humanos obtuvieron el fuego, aprendieron asar la carne, etc. del jaguar, pero esto es sólo uno de posibles ejemplos (Lévi-Strauss, 1964). Al mismo tiempo en que los humanos adquirieron la cultura y se diferenciaron de la naturaleza. El jaguar cumple el movimiento inverso: perdiendo los rasgos culturales se desliza del dominio cultural al natural. En la misma dirección, otros mitos informan de cómo sujetos humanos se transforman en animales, plantas, o en otros fenómenos meteorológicos o astrales. Estas dinámicas ambivalentes y ambiguas indican cómo la “época mítica” está marcada por una tensión no resuelta entre una plétora de seres que compiten entre sí los atributos subjetivos. Además esta época parece no terminar en una separación definida y definitiva entre los diferentes seres. Al contrario, está continuamente (re) actualizada y necesita un flujo constante de relaciones interespecíficas para mantener su condición actual. (un ejemplo importante de esto es la narración de David Kopenawa: Kopenawa e Albert, 2010).

Hemos visto como la adquisición del fuego marca el pasaje de la naturaleza a la cultura y de como el movimiento contrario de la cultura a la naturaleza del jaguar prototípico –sujeto protocultural– lo equilibre. Esta adquisición está asociada también con otros ornamentos corporales, los cuales, a su vez, aluden a sustancias especiales: la miel, el sal, el tabaco. Tales sustancias son capaces de mediar la relación entre naturaleza y cultura desplazando a los humanos de la “cultura” a la “naturaleza”. Lo mismo es cierto incluso en el caso de artefactos específicos productos por los hombres –del lado de la cultura– que pueden asumir subjetividad de animales –del lado de la naturaleza (Lévi-Strauss, 1967). De manera similar a lo que ocurre con el jaguar prototípico, incluso en estos casos, lo que se pierde es una supercultura. Esto implica que ambos polos aparecen como posibilidad virtual. Necesariamente deben ser continuamente (re) afirmados, porque los sujetos no están fijos en un lado, sino que se deslizan de uno a otro. Ambos lados constituyen un continuum en el estado prototípico y están fragmentados en unidades discretas en su objetivación. Un simple ser –no importa si es humano o no– se compone de una mezcla de los dos polos.

De esto surge otra interrogante. Todos los seres están compuestos de elementos naturales y culturales, y deben ser (re) afirmados en su condición subjetiva a través de tratamientos corporales. El continuum está fragmentado, redistribuyendo la calidad subjetiva y objetiva en las formas pragmáticas de los seres vivientes. Pero las historias míticas –no

solo, dado que también algunas acciones rituales se mueven en esta dirección—narran también la posibilidad de recomponer la unidad virtual. En este sentido, la discontinuidad entre las especies se afirma como un punto de inicio para la afirmación de la “cultura” sobre la “naturaleza” (Lévi-Strauss, 1971). No obstante, la condición de cada ser se define en su estado transicional y reversible. La oposición con otros sujetos surge como la clave para la producción del movimiento, debido a la preeminencia de la separación entre humanos y no humanos en el definir las posiciones relativas (Descola, 2001).

Las historias míticas narran una situación en la que humanos y animales pueden hablar los unos con los otros y explican la contingencia de la separación discreta entre los seres en la experiencia actual. Hemos visto que el movimiento de unión y división pasa a través del cuerpo, la apropiación de índices “culturales” y “naturales” y la socialización de simples seres. En este sentido, los mitos amerindios describen una red relacional en la que los sujetos están en resonancia con otros sujetos co-específicos o aloespecíficos. Comparten calidad, sustancias, y si lo queremos, perspectivas. En consecuencia, los diferentes sujetos están inmersos en un flujo que produce un mundo relacional. Este flujo o red, conecta sujetos en recíproca resonancia, sujetos que pueden ser insertados y clasificados en diferentes especies, familias y géneros de las ciencias occidentales. Ahora veremos cómo esta red es producida y produce la experiencia *Mebengokré*.

Cómo una tortuga enseñó una canción a los humanos

Volviendo a la selva, podemos ahora continuar a seguir al grupo de cazadores. Una vez que la tranquila obscuridad nos alcanzó y que los innumerables mosquitos comenzaron su festín en nuestra piel, las conversaciones comenzaron a calmarse. Un anciano *mebenghet* de nombre Jabota, comenzó a contar algunas historias de cuando era joven. Estaba describiendo algunos eventos de caza que requerían habilidades especiales —no he oído jamás una historia en la cual la presa era fácil de atrapar. A veces las historias se mezclaban, para un interlocutor profano como un antropólogo, hechos creíbles y otros dudosos, creando un clima de suspenso. En seguida narró con ironía las aventuras del día. Sin embargo, un poco a la vez sus palabras se volvieron más sofisticadas. Finalmente, comenzó a contar esta historia:

Las historias antiguas cuentan que alguien mató un tapir. Caminando [en la selva, las personas] encontraron un lugar donde el *kaprã* [la tortuga] se encontraba. Pero esta se había ido. El lugar de la tortuga era muy grande [entonces la tortuga debía ser muy grande]. Una persona estaba de más [todos tomaron un pedazo de tapir pero uno de ellos no recibió el suyo]. Les dijo a los otros: “Vayan adelante que yo atraparé la tortuga”. Iba corriendo por la selva, buscando [la tortuga]. Se alejó, girando en torno al lugar de la tortuga. La tortuga no estaba, así él continuó a buscarla, pero sin encontrarla. La tortuga regresó donde el hom-

bre ya había pasado. La tortuga llegó ahí cantando. Escuchando la música, el hombre dijo: "Alguno debe haber pasado donde ya pasé y llegó ahí cantando". Dijo esto escuchando la canción y fue allí. Cuando llegó, le dijo a la tortuga: "¿Dónde estabas" "¿Cómo llegaste aquí cantando?". Giró lentamente a la tortuga y la amarró. El hombre cogió la tortuga volviendo donde estaban las otras personas [que llevaban el tapir]. Llegó a casa, le dió la tortuga a su mujer diciendo: "Cocínala en el horno". La mujer se levantó para preparar el alimento, él miró todo su cuerpo. Ella le preguntó: "¿Por qué me miras el cuerpo?" Y continuó: "¿Alguien dijo algo sobre el tapir?". Él respondió: "¿Por qué alguien tendría que decirme algo sobre el tapir? Todos somos adultos ". Después agregó: "Coge el achiote para pintarme". Cuando ella se alzó de frente a él, él le miró todo el cuerpo. Él la estaba mirando y comenzó a contarle lo que había sucedido: "Quería atrapar la tortuga pero no la encontraba. He girado y girado, hasta que volví donde ya había pasado y la tortuga estaba allí cantando". Después de eso salió para ir a la Casa de los Hombres [*ngab*, localizada al centro de la plaza del pueblo]. Cuando llegó la noche, regresó a casa. Lo hizo cantando. Él estaba cantando la canción de la tortuga [para que la mujer pudiera aprenderla].

El día después, temprano en la mañana, fuimos de nuevo todos a la selva. Estábamos buscando bastones largos y derechos y cada uno buscaba el propio. Una vez que regresamos al campamento con estas varas, todos comenzaron a fijar las tortugas para construir "escaleras". Colocaban las tortugas en fila, con las patas apretadas a las varas a los lados. Dado que ninguno había encontrado el número suficiente de tortugas para construir la propia escalera, quien tenía de más ofrecía a quien tenía de menos. De esta manera todas las escaleras resultaron muy largas y muy pesadas. Mientras hacíamos estas operaciones, llegó el coche de la Asociación Indígena Bebô Xikrin, la asociación que representa a los habitantes del área indígena Trincadeira-Bacajá, para llevarnos de vuelta al pueblo. Nos detuvimos al inicio de la franja de tierra desmontada y limpia que sirve de pista de aterrizaje para los aviones y desde donde comenzaba la calle hacia el pueblo. De ahí, los miembros de la expedición formaron una fila entrando al pueblo cantando y gritando fuertemente. Al mismo tiempo, las mujeres, ya acicaladas con *genipa*, observaban sentadas de frente a sus casa y los niños omnipresentes corrían en torno a los que llevaban a espaldas las largas escaleras de tortugas. Las depositaron en el *ngab*, al centro del pueblo, así que todos la pudieran ver.

La mañana siguiente, las personas comenzaron a atizar el fuego, donde colocaron algunas piedras para calentarlas. Una vez calientes, colocaron a las tortugas a cocer. En tanto, las personas comenzaron a llegar al *ngab*. Las abuelas de las chicas que serían honradas en el ritual comenzaron a pintarlas. Dos líneas negras de *genipa* comenzaban de la nuca a lo largo de la parte superior de la cabeza, donde el cabello se había afeitado previamente, para llegar a la frente. A la altura de los ojos, las líneas se encontraban con otras líneas perpendiculares que seguían de

oreja a oreja. Los familiares, sentados de frente a las chicas, colocaban sobre el rostro una leche pegajosa recolectada en la selva, usando un pabillo como pincel. Cuando terminaban, colocaban sobre la leche, fragmentos de un huevo azul usando el dedo índice en las partes libres de la genipa. Cuando estas operaciones terminaron, la misma leche se aplicaba en los cabellos y los familiares las cubrían después con fibras blancas vegetales de una palma. Mientras los familiares ejecutaban esta operación, un *mebenghete*, generalmente un tío o un abuelo, estaba sentado atrás de la chica cantando.

Podríamos continuar a describir cómo el *meteoro*, el ritual continuo con las danzas, durante las cuales los *kukradja* (prerrogativas rituales, ornamentos y canciones) de cada chica se presentaban colectivamente. Sin embargo, quisiera detenerme aquí para escuchar una de estas canciones. Me la describieron como la Kaprão Ben, la “canción de la tortuga”, que transcribo en lengua Mebengokré y en la traducción realizada con Soccó y Coca, dos jóvenes Mebengokré que hablaban fuertemente el portugués y dominan la lengua escrita. No obstante exista una diferencia entre la oralidad, que se refiere a la experiencia y el texto, que refiere al estigma (Inglod, 2007), con las inevitables consecuencias ligadas al uso en las relaciones interétnicas, pero también interespecíficas (Haboud, 2004; Rubenstein, 2012; Uzendoski, 2012), creo que el texto de esta canción ofrece elementos importantes para comprender las relaciones interespecíficas entre humanos y tortugas entre los Mebengokré.

Estrofa 1(X2 veces):

<i>Ikjê ja ikjie ja itabdjwnh kaby bem ne</i>	El hermano, el sobrino, canta
<i>Djunija prakâjê kaby bem ne</i>	El padre, el familiar, canta
<i>Gete irâmâ abikukwajê</i>	El anciano [que ha creado el huerto, lo] limpia, tiene tantos familiares
<i>Ajbene màràbeti nikaimàtà</i>	Cantando, alguno ha muerto, [así] todos deben escuchar.
<i>Kute bannô mry kadjakèrè jabete</i>	[Debemos] buscar los huevos de tinamo [Tinamus tao], y vamos a buscarlos.
<i>Bâri kokradjytâ irokamâ</i>	Bajo el árbol [vamos] a cazar, aquí y allá [como una serpiente].
<i>Godja kaimâ tômâ mà tà</i>	[Todos deben] trabajar para ayudar a los otros

Estrofa 2(X2 veces):

<i>Ikjê ja ikjie ja itabdjunh kaby bem ne</i>	El hermano, el sobrino, canta
El hermano, el sobrino, canta <i>Djunija prakàjê kaby bem ne</i>	El padre, el familiar, canta.
<i>Tôba mànà:re</i>	Las personas van del otro lado [alguno de aquí y alguno de allá].
<i>Ibe djunita tanê</i>	[Alguien] ha matado [los] familiares [padre y hermano].
<i>Nete ibe oh kamrereku!!! Prà ra</i>	El hijo ya creció y ya conoce la canción

Estrofa 3(X1 vez):

<i>Nhamàre karo kajkrítí</i>	En el sueño él ha visto la arpía [<i>Harpya harpya</i>] [que la ha matado ha visto el espíritu].
<i>Djangojpyti ne nàra barijàreme</i>	[Debes quitar] las plumas de la panza [del ave], [las personas buscaban] dónde estaba la estaca [para realizar el ritual].
<i>Kute amitokanhkêpetà tàma tà</i>	El espíritu del padre está escondido atrás de un tronco el espíritu ha visto a su hijo, su sobrino, y se entristeció, en el río [él estaba escuchando la música].
<i>Kute akamàt ne orereke kaxmatà</i>	En la noche todos están listos para el ritual [ahora todos conocen la música y ayudan a cantar].
<i>Kute badjangemetità gekaxkr`iti to</i>	Usan el hilo fino de algodón y usan el hilo largo de algodón.
<i>Kute amikukwyry djamá meti ne</i>	Él se mueve, se levanta, todos [están] listos.
<i>Kute ta amijapararà kadjy.wy</i>	el final del ritual está llegando [la mañana], y se pintan de achiote.

Estrofa 4(X2 veces):

<i>Ikjê ja ikjie ja itabdjunh kaby bem ne</i>	El hermano, el sobrino, canta.
<i>Djunija prakàjê kaby bem ne</i>	El padre, el familiar, canta.
<i>Ijê ami mà nhômetire paribe</i>	[ninguno está yendo] a limpiar abajo del árbol de la fruta, abajo del árbol.
<i>Kaiokum okumà godja</i>	La selva crecerá.
<i>Godja ibe djùwat`i</i>	El árbol se pondrá triste.

De los mitos a los mundos multiespecíficos

La rápida descripción presentada anteriormente nos introduce en una compleja y dinámica red de relaciones. Las experiencias compartidas que involucran humanos y tortugas son el hilo conductor de un flujo que produce historias interespecíficas enlazadas. Los cazadores van a la selva a caza de tortugas porque tienen necesidad de producir la eficacia de la acción transformativa que es el fin del evento ritual. Además, también cazan en el bosque la canción que produce el clímax ritual. Es evidente como la relación con las tortugas no se limita a tiempos míticos o a aquellos corrientes, actuales, sino como es transversal y continua produciendo un desplazamiento entre acciones simbólicas y prácticas. El fin de la acción ritual nos ofrece conexiones adicionales entre humanos y tortugas, ya que estos quelonios se consumen como alimentos preferenciales del ritual *àkjêre*. Se asan al fuego, realizando las instrucciones ofrecidas en la historia de la tortuga y posteriormente distribuidas a los bailarines. Quien come la tortuga durante el ritual participa de la afirmación colectiva de la calidad subjetiva de las personas homenajeadas.

Es importante destacar que el término *àkjêre*, se compone del prefijo *àk-*, que significa ave. El alimento ritual, así, es un elemento constitutivo de la transformación de los bailarines en aves (Gordon, 2006; Bolland, 2011). Dicha transformación no debe reducirse a un índice metafórico, sino a la producción de subjetividad híbrida en las que las personas y aves mezclan su cualidad a través de la consustancialidad de quien come y quien es comido. Del mismo modo, el uso de las tortugas como alimento preferido del ritual, debe ser observado como una estrategia similar de producir un encuentro metonímico entre las personas y las tortugas.

Comer animales no es una acción trivial entre los amerindios, dado que puede ser en relación con el canibalismo (Fausto, 2007). Las subjetividades animales los definen como tener “almas” similares a las humanas, un hecho que parece evidente cuando la tortuga enseña la canción a los humanos. Para evitar la práctica del canibalismo, las presas son relegadas a una posición de Alteridad. La tortuga debe ser cocinada en el fuego de piedra para que devenga otra cosa, así el hombre explica a su mujer como transformarla en alimento real. Sin embargo, él no puede hacerlo autónomamente, ya que fue él a encontrar el animal en la selva, deviniéndolo así excesivamente próximo. La depredación aparece en relación con el parentesco en diferentes formas. Por un lado, reafirma los lazos matrimoniales de la pareja humana, tal como lo expresa el hombre que observa repetidamente el cuerpo de su esposa. Por otro lado, la canción que la tortuga enseña a los humanos describe cómo las personas deberán cantar para sus familiares durante las acciones rituales. La resonancia entre contar – contar los eventos originales – y la actualización pragmática – en la acción ritual, pero también en la caza y otras actividades cotidianas – emerge como un punto central en la constante evolución de los sujetos involucrados en esta relación interespecífica.

La historia de la tortuga y su canción expresan las especificidades de las conexiones que producen el devenir de los sujetos. Elementos “naturales” no pueden separarse de su experiencia. Tortugas y personas se conectan a través de narraciones, canciones, pinturas corporales, alimento, etc., definiendo un devenir común. Por esta razón, sea la historia sea la canción de la tortuga, enfatizan la experiencia de hechos contextuales más que la definición de un tema general y abstracto. Tales experiencias sumergen a los sujetos –humanos y no humanos– en un flujo constante de transformación que los conecta en una multiplicidad de posibles formas de tener experiencia del mundo. Tales comunicaciones interespecíficas –simbólicas y pragmáticas– se refieren a experiencias específicas y reales del mundo / de los mundos. Hacen posible “*el dar un significado a un mundo caótico*” (Bal, 2002: 10), pero también incluyen los sujetos en él. Al descolonizar nuestro enfoque de los mitos como “creencias”, podemos suponer que son sistemas de comunicación (Barthes, 1984), en el que diferentes sujetos están interrelacionados en influencias mutuas. El mito como comunicación debe ser observado en estrecha correlación con las formas asociadas de vivir el mundo (Gow, 1990).

En este sentido, la historia de la tortuga nos dice no sólo cómo los humanos han aprendido la canción, sino que nos informa también respecto a un vasto conocimiento de las tortugas y sobre el conocimiento de las tortugas. Los etólogos que estudian las especies de tortugas de la región, *Chelonoidis carbonaria*, enfatizan las funciones comunicativas de las vocalizaciones de estos animales. Su argumento se funda en tres puntos principales. El primero es que las vocalizaciones están presentes en los quelonios terrestres y no en los acuáticos; el segundo es la presencia de una correlación entre las dimensiones del caparazón y la frecuencia del sonido emitido; y finalmente, el tercero son la modulación y la frecuencia de las vocalizaciones que les permiten hablar una “rica estructura armónica” (Bollettin, 2017). Parece evidente que los potenciales semióticos no se limitan a los humanos, sino que se comparten entre diferentes seres. Como afirma Eduardo Kohn: “*Los humanos no son los únicos conocedores, y el conocimiento (por ejemplo, la intención y la representación) existe en el mundo no humano, un fenómeno incorporado que tiene efectos tangibles*” (Kohn, 2007: 13, véase también Kohn, 2013). La historia de la tortuga cuenta cómo el conocimiento, al ser incorporado a un fenómeno, la canción, produce efectos tangibles, la efectividad de potenciales subjetivos.

Los mitos, en este sentido, pueden tomarse como la descripción de colectivos en los que las influencias recíprocas entre los actores involucrados responden a las experiencias prototípicas y pragmáticas. Como hemos visto, al enseñar su canción a los humanos, la tortuga produce la transformación de sus subjetividades. Pero esta consideración no agota la red. La música, a su vez, describe otras conexiones múltiples: cómo crear un huerto con la ayuda de los familiares, cómo cuidar las plantas del mismo, la consecuencia de la ruptura de las relaciones familiares, cómo honrar a las personas durante un ritual, etc. La canción es comple-

mentaria a la historia, multiplicando los sujetos involucrados. La relación entre humanos y tortugas, incorporada en la canción, explota en la dirección de las relaciones entre humanos y espíritus de los muertos, plantas, etc. Observando los dos elementos en resonancia, es posible evidenciar cómo la influencia de la tortuga en los humanos diseña un panorama complejo en el que diferentes elementos –sujetos– son necesarios para obtener la descripción de un mundo compartido específico. En la historia, el parentesco se afirma a través del énfasis de la afinidad: el marido observa repetidamente a su mujer, mientras que en la canción se mueve hacia la consanguinidad, el padre y el hermano son asesinados. La selva es el fondo de la acción de la historia, mientras el huerto es el centro de la canción, trasladando la descripción del espacio “salvaje” al “doméstico”. La historia enfatiza la canción para el proceso de subjetivización, en tanto la canción misma enfatiza las pinturas y los ornamentos con el mismo propósito.

En términos generales, de la historia y de la canción como un todo surge una amplia descripción del sujeto – ambiente – sea social que natural. Los actores están insertados en una red que puede ser descrita, usando las palabras de Gregory Bateson, como *“el organismo en su ambiente”* (Bateson, 1972: 457). La historia de la tortuga describe concomitantemente “el pasaje de la naturaleza a la cultura” y su contrario “el pasaje de la cultura a la naturaleza”. Los humanos adquieren la canción deviniendo sujetos culturales y la tortuga deviene alimento. Además, la canción subraya otros elementos culturales: la familia, las pinturas y los ornamentos, etc. Pero también discute los atributos cognitivos y afectivos de los no humanos: los espíritus y las plantas pueden estar tristes. Todos los actores involucrados en la historia y en la música se introducen en una “captura recíproca” (Stenger, 2010: 35-36). La tortuga no existe sólo para ofrecer algunas cualidades humanas a los humanos –o para perderlas– y los humanos no están para encontrarlas. Ambos parecen estar en posiciones relativas de sujetos y objetos de un devenir contextual y dinámico. Se transforman recíprocamente y juntos producen una red interespecífica. Estas redes interespecíficas, además, atravesando las fronteras semióticas, producen traducciones de un registro a otro.

Los significados emergentes no son descripciones de asociaciones de representaciones internas y mundos externos (Ingold, 2011), sino más bien declaraciones de la polisemia de los referentes. La canción descrita en la historia traza un puente interespecífico, produciendo la traducción entre el mundo experimentado de la tortuga y el de los humanos. En este sentido, la *“historia de cuando humanos y animales no estaban todavía separados”*, como Lévi-Strauss definió las narraciones míticas, no es sólo el surgimiento de la cultura de la naturaleza y viceversa. Aparece como la descripción de un mundo de muchos tipos compuesto de innumerables otros mundos. Los mitos amerindios narran la traducción entre diferentes regímenes semióticos. Lo que surge de la resonancia entre la historia y la canción es precisamente la necesidad de observar a los diferentes actores en su montaje. Los humanos caminan y cantan en la

selva, pero también convierten a la tortuga en un sujeto que afirma su poder transformador. El viaje de regreso de la selva al huerto indica que el mismo espacio puede ser observado como diferente dependiendo del sujeto que lo vive.

La inconmensurabilidad entre sujetos se resuelve en la historia y en la música mostrando cómo un sujeto no puede existir sin el otro. La Alteridad, así, es la fundación de la realización de la posibilidad. Los humanos no podrían ser sujetos sin aprender la canción de la tortuga, y con ella aprendiendo también a pintarse y adornarse durante los rituales, pero también aprendiendo a mediar con los espíritus de los muertos y cómo cultivar el huerto de manera adecuada. Como afirma Anna Tsing, la calidad humana, “es una relación interespecífica” (Tsing, 2012: 141). Podríamos agregar que lo mismo es verdad también para los no humanos. Las relaciones interespecíficas entre los Mebengokré y ampliamente entre las experiencias amerindias, pasan a través de la incorporación del conocimiento del Otro. La canción de la tortuga no es sólo una canción, sino que expresa un profundo conocimiento de lo que los hace realmente sujetos. Este conocimiento se refiere a las experiencias corporales –por ejemplo pintarse y adornarse– pero también a las experiencias semióticas –los espíritus que miran a los familiares y se entristecen. Lejos de ser estática, esta red se (re) formula y (re) experimenta constantemente, produciendo aquellos que han sido definidos “*ecologies of selves*” (Kohn, 2013: 134).

Consideraciones finales

Como ya se mencionó, los mitos amerindios, y sus sus canciones relacionadas, rituales y experiencias pragmáticas nos permiten acceder a una compleja red en la cual los diferentes seres intercambian atributos culturales y naturales. Lo que quisiera agregar a este panorama es la posibilidad de observar estas redes como un devenir interespecífico, recíproco y continuo. Los humanos tienen historias y experiencias, y los mitos son una de ellas, pero son parte de un panorama más amplio en el que las relaciones con la Alteridad adquieren los rasgos de una traducción entre diferentes formas de ser en el mundo. El mundo presentado por los mitos parece ser el resultado de un esfuerzo de sistematización de las posibles resonancias entre los mundos experimentados por las diferentes especies.

Referencias Bibliográficas

- Albert, B. (2002). **O ouro canibal e a queda do céu: Uma crítica xamânica da economia política da natureza** (Yanomami), Pacificando o branco: Cosmologias do contato no norte-amazônico, São Paulo 2002, pp. 239-274.
- Bal, M. (2002). **Travelling Concepts in the Humanities: A Rough Guide**, London.

- Barthes, R. (1984). **Mythologies**, New York.
- Bateson, G. (1972). **Steps to an Ecology of Mind: Collected Essays in Anthropology, Psychiatry, Evolution, and Epistemology**. San Francisco.
- Boesch, E. (1991). **Boesch, Symbolic action theory and cultural psychology**, Berlin-Heidelberg.
- Bollettin, Paride (2007). Divenire meoatopdjui, guerriero, tra gli Xikrin del Bakaja**, "Quaderni di Thule" VI, 2007, pp. 675-682.
- _____ (2008). **O meu lugar no mundo, "Imaginário"** V.16, 2008, pp. 95-127.
- _____ (2011). **Identità in trasformazione**, PhD Thesis, Università degli Studi di Siena, 2011.
- _____ (2017). **Daudzsugu Amazone: animisma un antropomorfisma satikðanàs**, "Punctum", 2017, <http://www.punctummagazine.lv/>.
- Caiuby Novaes, S. (1993). **Jogos de Espelhos**, São Paulo, 1993.
- Cohn, C. (2005). **Relações de diferença no Brasil Central**, PhD Thesis, Universidade de São Paulo, 2005.
- Descola, Philippe (2001). *Natureza y sociedad. Perspectivas antropológicas, siglo Mexico*.
- Deleuze, G. (1968). **Différence et Répétition**, Paris, 1968.
- Ewart, E. (2015). **Categories and Consequences in Amazonia**, in P. Dresh and J. Scheele (Eds.), *Legalism: Rules and Categories*, Oxford, 2015, pp. 205-230.
- Fausto, C. (2007). **Feasting on people: eating animals and humans in Amazonia**, "Current Anthropology" 48(4), 2007, pp. 497-530.
- Gordon, C. (2006). **Economia Selvagem: Ritual e Mercadoria entre os Índios Mebêngôkre-Xikrin**, Rio de Janeiro/São Paulo 2006.
- Gow, P. (1990). **Could Sangama read? The origin of writing among the Piro of Eastern Peru**, "History and Anthropology" 5, pp. 87-103.
- Grotti, V. (2009). **Un Corps en Mouvement: Parenté, "Diffusion de l'Influence" et Transformations Corporelles dans les Fêtes de Bière Tiro, Amazonie du Nord-est**, "Journal de la Société des Américanistes" 95(1), 2009, pp. 73-96.
- Haboud, M. (2004). **Quichua language vitality: An Ecuadorian perspective**, "International Journal of the Sociology of Language" 167, 2004, pp. 69-82.
- Ingold, T. (2007). **Lines: a brief history**, New York 2007.
- _____ (2011). **Being alive: Essays on movement, knowledge and description**. London, 2011.

- Kohn, E. (2007). **How dogs dream: Amazonian natures and the politics of transspecies engagement**, "American Ethnologist" 34(1), 2007, pp. 03-24.
- _____ (2013). **How forests think. Toward an anthropology beyond the human**. Berkeley, 2013.
- Kopenawa, D. y Albert, B. (2010). **La Chute du Ciel: Paroles d'un Chaman Yanomami**, Paris, 2010.
- Lagrou, E. (2007). **A fluidez da forma: Arte, alteridade e agência em uma sociedade amazônica** (Kaxinawa, Acre), Rio de Janeiro, 2007.
- Latour, B. (1996). **Petite réflexion sur le culte moderne des dieux faitiches**, Paris 1996.
- Lea, V. (2012). **Riquezas Invisíveis de Pessoas Partíveis**, São Paulo, 2012.
- Lévi-Strauss. C (1952). **Race et historie**, Paris, 1952.
- _____ (1964). **Mythologiques I. Le cru et le cuit**, Paris, 1964.
- _____ (1967). **Mythologiques II. Du miel aux cendre**, Paris, 1967.
- _____ (1968). **Mythologiques III. L'homme nu**, Paris, 1968.
- _____ (1971). **Mythologiques IV. L'homme nu**, Paris, 1971.
- Lévi-Strauss, C y Eribon, D. (1988). **De Prés et de loin. Entretiens avec Didier Eribon**. Paris, 1988.
- Lima, T. (1996). **O dois e seu múltiplo: Reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia Tupi**, "Mana" 2(2), 1996, pp. 21-47.
- McCallum, C. (2001). **Gender and sociality in Amazonia: how real people are made**, Oxford, 2001.
- Rival, L (2005). **The attachment of the soul to the body among the Huorani of Amazonian Ecuador**, "Ethnos" 70(3), 2005, pp. 285-310.
- Rubenstein, S. (2012). **On the importance of visions among the Amazonian Shuar**, "Current Anthropology" 53(1), 2012, pp. 39-79.
- Stengers, I. (2010). **Cosmopolitics I**, Minneapolis, 2010.
- Tsing, A. (2012). **Unruly Edges: Mushrooms as Companion Species**, "Environmental Humanities" 1, 2012, pp. 141-154.
- Turner, T. (1995). **Social Body and Embodied Subject: The production of bodies, actors and society among the Kayapo**, "Cultural Anthropology" 10(2), 1995, pp. 143-170.
- _____ (2009). **The Crisis of Late Structuralism. Perspectivism and Animism: Rethinking Culture, Nature, Spirit, and Bodiliness**, "Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America" 7 (1), 2009, pp. 03-42.

- Uzendoski, M. (2012). **Beyond orality: Textuality, territory, and ontology among Amazonian peoples**. "Hau: Journal of Ethnographic Theory" 2(1), 2012, pp. 55-80.
- Vilaça, A. (2005). **Chronically Unstable Bodies: Reflections on Amazonian Corporealities**, "Journal of the Royal Anthropological Institute" 11 (3), 2005, pp. 445-464.
- Viveiros de Castro, E. (2002a). **O nativo relativo**, "Mana" 8(1), 2002a, pp. 115-144.
- _____ (2002b). **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. São Paulo 2002b.
- _____ (2004). **Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation**. Keynote address to the 2004 Meeting of the Society for the Anthropology of Lowland South America, Miami, 2004.
- _____ (2011). **Zeno and the art of anthropology**, "Common Knowledge", 17(1), pp. 128-145.
- Wagner, R. (1981). **The Invention of Culture**, Chicago, 1981.