



INTELECTUALES,
MEDIADORES Y
ANTROPÓLOGOS.
LA TRADUCCIÓN Y LA
REINTERPRETACIÓN DE LO
GLOBAL EN LO LOCAL

Mónica Martínez Mauri
Eugenia Rodríguez Blanco
(Coordinadoras)

7

CHAMANES AMERINDIOS: MEDIADORES Y TRADUCTORES

MONTSERRAT VENTURA I OLLER

Univertsitat Autònoma de Barcelona

Si repasamos las aproximaciones a la mediación desde los últimas décadas nos damos cuenta que ésta se ha enfocado a partir de parámetros propios de la historia, la antropología, la sociología o las ciencias políticas (Martínez Mauri 2006), tomando como referente la mediación entre universos culturales diversos y Occidente. En efecto, la preocupación sobre la mediación aparece en los años ochenta, en un momento en que las disciplinas sociales se interesan por las fronteras, rotos ya los esquemas esencialistas sobre los grupos étnicos (Barth 1969) y renovado el interés por los puntos de vista indígenas. Aunque ya existían por entonces estudios sobre mediadores, de los que la antropología se había hecho eco: tanto los estudios sobre los sistemas políticos africanos y el gobierno indirecto como aquellos, más recientes, centrados en el rol de los informantes clave que en su momento dieron lugar a monografías ejemplares como *Ishi* (Kroeber 1964), *Dios de Agua* (Griaule 1948) o *Desana* (Reichel-Dolmatoff 1968), entre otros. En pocas palabras: la relación entre sociedades colonizadas y colonialismo, entre sociedades colonizadas y colonizadoras. Sin embargo, es el interés renovado por las sociedades indígenas, particularmente amazónicas, y sus cosmologías, que nos ha aportado una nueva visión de la mediación no exclusiva de las relaciones entre Occidente y las sociedades colonizadas, y la capacidad de sus protagonistas por excelencia, los chamanes, de traducir e interpretar visiones del mundo.

Cuando hablamos de mediación nos referimos a personas, a menudo personajes o roles, que actúan de intermediarios entre dos o más mundos. En las sociedades indígenas existen variados tipos de mediadores en la época contemporánea, personajes con el rol de comerciante, misionero u otro tipo de figura intermedia, siempre comportando cierto carácter negociador; en ciertos casos, podemos

hablar no tanto de roles como de personas concretas cuyas circunstancias individuales les han convertido en mediadores. Aunque sabemos, al menos desde el período colonial, que han existido diversas figuras de mediación entre las sociedades indígenas y entre ellas y el poder colonial o el mundo occidental, podemos asegurar también que a lo largo de la historia indígena la mediación por excelencia la han ejercido los chamanes. En el presente trabajo, que ahora sólo esbozo, me referiré a una versión de la mediación que encontramos en numerosas sociedades indígenas y que se hace particularmente patente en sociedades donde existe el chamanismo. Para ello tomaremos como ejemplo etnográfico el caso Tsachila¹ del Ecuador.

1. CHAMANES, MEDIADORES ENTRE DOS MUNDOS TERRENALES

En todas las sociedades de las que se tienen datos del área cultural circumcaribe (antillanos, muiscas, valle del Cauca y Panamá) existieron dos tipos de sucesión: una, determinada genealógicamente y otra, cuando la primera no era posible, marcada por la capacidad de controlar el orden social, natural y sobrenatural (Helms 1980, Ventura, en prensa). Esta última habría podido ser adoptada como normativa desde la desestructuración de las sociedades indígenas del Pacífico ecuatoriano, de lo que se habría seguido una unificación de roles, político y chamánico, en la misma persona. Efectivamente, la colonización marcó una transformación real a nivel de las estructuras sociales precolombinas, del aparato sacerdotal y educativo que se hacía cargo con anterioridad de la transmisión de los saberes. Mientras estas figuras de poder se disolvieron, la del chamán pasó a la clandestinidad, concentrando desde entonces todos aquellos roles. La

¹ Los Tsachila, conocidos bajo el término español de *Colorados* por su costumbre de pintarse el cuerpo y los cabellos de color rojo con achiote, forman actualmente siete comunas alrededor de la ciudad de Santo Domingo de los Colorados, a medio camino entre Quito y la costa pacífica del Ecuador. Cazadores-recolectores-pescadores y horticultores hasta épocas muy recientes, formaban parte de las llamadas sociedades igualitarias, donde dos figuras de poder eran reconocidas por los grupos de familias dispersas: el jefe o *miya*, que cumplía la función de relación con el poder colonial, y el chamán o *pone*, considerado poderoso tanto por el grupo como desde el exterior.

iglesia no se impuso tampoco sobre el universo gestionado por los chamanes, quienes mantuvieron su concepción de la enfermedad y su particular forma de relacionarse con la naturaleza. Como expuso Serge Gruzinski (1991: 215), el chamán es la figura que, en contextos de crisis, conserva un contacto más directo con el contenido tradicional y puede dar a los pacientes respuestas culturales eficaces, integrando simultáneamente los elementos nuevos al patrimonio indígena.

Sin embargo, este proceso, que Gruzinski denomina mestizaje ideológico, sólo afectó el mundo colonial urbano, extensión de las grandes civilizaciones, y su entorno indígena. En la Amazonía peruana, Peter Gow (1994) propone precisamente la extensión del chamanismo de ayahuasca desde este mundo urbano hacia las etnias indígenas fronterizas, que serían en la actualidad las únicas a practicarlo en la región. Independientemente del debate generado entorno a esta cuestión, cabe recordar que sofisticados procesos de intercambio, material y simbólico, no eran nuevos para las sociedades indígenas de las tierras bajas, protagonistas de extensas redes de relaciones ya en tiempos precolombinos (Lathrap 1987; Marcos 1986; Renard-Casevitz *et al.* 1986; Salomon 1980, 1997). Como han demostrado diversos autores (Chaumeil 1994, 1996; Langdon 1990; Salomon 1983, 1991; Taussig 1986; Ventura 2003), estos intercambios tuvieron especial relevancia en el ámbito del chamanismo. Y en todas sus manifestaciones, el proceso histórico del chamanismo ha presentado una cierta homogeneidad: Incidencia innegable del aporte hispánico; transformación de los mecanismos del intercambio por el paso a la clandestinidad de los chamanes durante el período colonial; modificaciones en el uso de los poderes chamánicos; y finalmente, en la última mitad del siglo XX, desaparición en muchos lugares debido a la aculturación (Balduz 1966) o, al contrario, revitalización del chamanismo como mecanismo de resistencia (Chaumeil 1994, 1996; Elsass 1992; Turner 1993); revitalización acompañada a menudo, también, de una fuerte homogeneización a pesar de su voluntad identitaria. Sin embargo, debemos entender esta homogeneización en términos de las dinámicas culturales más que de una mal entendida aculturación, evitando así reducir una tarea por excelencia de los chamanes, la traducción, a un mal comprendido sincretismo.

Si nos acercamos al caso Tsachila del Ecuador, deberíamos empezar constatando que desconocemos cual era con exactitud el rol social del chamán, especialmente en cuanto a jefatura política se refiere. Lo que sí sabemos es que el prestigio de los chamanes Tsachila en tanto curanderos traspasaba sus fronteras étnicas desde los primeros tiempos de la Colonia (Ventura 2003 y 2008) y ello les sitúa en primera línea de intermediación. El rol de los jefes indios como intermediarios con la sociedad colonial es bien conocida. El historiador jesuita José Jouanen (1941: 79) expone la estrategia de elección de jefes indígenas bajo el control de los representantes de la Iglesia con el fin de que lleven a cabo, entre otros, el control de los curanderos y “brujos”², contra los que los jesuitas libraron una dura batalla. A pesar del alcance más bien andino de esta política, de ella se desprende una separación de los roles de chamán y de jefe político, al menos desde la Conquista, que se habría extendido a las tierras bajas. La existencia de una figura denominada “Gobernador de los Colorados” en el siglo XVIII (Navas, 1990: 89) en la región de Angamarca, donde los Jesuitas habían establecido su reducción desde el siglo XVI, constituye otro indicio de ello. En la actualidad, varios testimonios orales atribuyen la elección del jefe indígena Tsachila a los curas misioneros que visitaban periódicamente la región hacia principios del siglo XX, y confirman su rol de control social externo, como responsables de castigos, especialmente referidos a la trasgresión de la moral cristiana. Esta figura era designada con el término de *miya* y parece que en ausencia de la inspección clerical, que sólo llegaba una vez por lustro por término medio, su función represiva se mitigaba. En este sentido, parece claro que su rol era incompatible con el de chamán. Sin embargo, cuando se trataba de otorgar su confianza a un líder, la figura elegida por los Tsachila era aquella con más prestigio y esta característica era invariablemente atributo de chamanes. Dicho de

² “Nuestros padres se valieron también para avezar a los indios a la vida civilizada, de la costumbre ya en uso de nombrar de entre ellos mismos sus autoridades, como gobernadores, alcaldes y aguaciles. Estos nombramientos se hacían fuera de la iglesia con la mayor publicidad posible, en presencia de todos los indios reunidos para el efecto, y de alguna de las autoridades eclesiásticas o civiles. En medio de este concurso, la autoridad civil, cuando la había, o sino el Padre, remitía al indio escogido para dignidad el bastón que era la insignia de su mando y autoridad. Su oficio se reducía a avisar al Padre de cualquier desmán o falta pública que hubiese contra las buenas costumbres, y prender y hacer castigar a los borrachos, brujos o hechiceros” (Jouanen 1941: 79).

otra forma, *miya* significa “el que sabe”, y quienes saben de verdad son los chamanes. Con lo que podemos establecer que, fuera del gobierno indirecto colonial, para los Tsachila la figura de *miya* y la de *pone* (chaman) se recubrían. En cuanto a las funciones atribuidas a cada uno de estos personajes, *miya* y *pone*, jefe y chamán, debemos señalar que los conflictos situados en un pasado más o menos mítico fueron resueltos de distinta manera: mientras que los conflictos de carácter histórico, como la batalla contra los Dobes (personajes históricos, protagonistas de un grupo de mitos) u otros similares, fueron resueltos por los Tsachila recurriendo a héroes salvadores externos (como Wela), los problemas evocados por la mayor parte de mitos se zanján casi invariablemente acudiendo a la sabiduría, buen hacer y capacidad de resolución de los chamanes, sin que se mencione para nada la figura del *miya*. Y es que, *miya* o *pone*, los Tsachila confían en una persona dotada de la capacidad de actuar sobre sus destinos, ya sea en el ámbito social o en el cosmológico. Y si el *miya* sólo puede resolver situaciones conflictivas terrenales, los dos mundos, social y cosmológico, son en cambio igualmente recubiertos por el *pone*. Philippe Descola (1988) ha sintetizado esta función multidimensional de los chamanes en su crítica al concepto de poder establecido por Pierre Clastres (1974, 1980), atribuyéndole una definición más abierta y polivalente: “Uno de los atributos más comunes del chamán amerindio es sin duda esta función de control simbólico ejercido sobre ciertos recursos materiales o ideales de los que depende la existencia colectiva”; de ahí, el chamán amerindio sería dotado de un verdadero poder político si aceptamos “que la facultad de aparecer como la condición de la reproducción armoniosa de la sociedad es un componente fundamental del poder político en todas las sociedades premodernas” (Descola, 1988: 826). Aunque la elección del líder comunal responde actualmente a otro tipo de requerimientos -ver los excelentes análisis de J.-P. Chaumeil (1990) y M. Brown (1993) sobre el multiliderazgo, la adaptación de los antiguos líderes a la nueva estructura organizativa de las comunidades indígenas en el marco del Estado Nacional y del nuevo contexto político indígena, así como la emergencia de una nueva tipología de liderazgo indígena para el caso amazónico-, todavía hoy el líder político étnico, elegido bajo la reglamentación de los Estatutos y de la

Ley comunal Tsachila, sigue siendo un *pone* reconocido, o en su defecto un curandero.

2. MEDIACIÓN Y VISIONES DEL MUNDO

Desde la antropología de la naturaleza se está materializando una línea de investigación que pone en cuestión la dicotomía occidental naturaleza-cultura y propone formas distintas de percibir, conceptualizar y describir el medio, la humanidad, el mundo sobrenatural a partir de formas de relación culturalmente diversas (Descola 2005) y que, en el análisis de las cosmologías de las sociedades indígenas amazónicas, incluye una noción clave, la de perspectivismo, descrita y desarrollada por E. Viveiros de Castro (2004), a saber, aquel aspecto del pensamiento, común en muchos pueblos amerindios, según el cual el mundo está habitado por diferentes tipos de personas, humanas o no, que aprehenden la realidad según sus puntos de vista relativos.

Esta fecunda línea de investigación ha seguido el desarrollo de disciplinas como la historia y filosofía de la ciencia (cf. Latour 1991); la filosofía del pensamiento, de Leibniz a Deleuze, que han iluminado los análisis perspectivistas (Viveiros de Castro 2004) o Nelson Goodman cuyo hiperrelativismo sirve a Joanan Overing (1990) para entender las cosmologías chamanísticas amazónicas; o la filosofía del lenguaje de W. Benjamin, retomada por M. Carneiro da Cunha (1998) para definir al chamán como traductor. También la antropología histórica, en los análisis de la “colonización del imaginario” americano (Gruzinski 1991); o las etnografías de sociedades chamánicas diversamente colonizadas (Gow 1994) y finalmente, las excelentes etnografías chamánicas (Chaumeil 1983), que han permitido poner estas aportaciones en perspectiva.

A pesar de que algunos de estos trabajos no han sido completamente ajenos al lenguaje, los avances de la etnolingüística y la psicolingüística nos pueden aportar nuevos puntos de apoyo para la comprensión de las visiones del mundo indígenas y por ende de las posibilidades de traducción, de mediación, de los chamanes. Pues en este proceso de traducción hace falta en primer lugar percibir y

conceptualizar el mundo en el que los chamanes viajan, para posteriormente representarlo adecuadamente a través de símbolos y articularlo a través del lenguaje. Estudios recientes de la psicolingüística han demostrado, superando una tendencia generalizada en las ciencias cognitivas contemporáneas que tiende a minimizar el rol de la cultura en la cognición, que, en el campo de las representaciones del espacio, existe una correlación entre lengua y cognición o, en otras palabras, existe una congruencia entre “la naturaleza de la codificación espacial en el lenguaje y la codificación espacial en la cognición no lingüística o el pensamiento más general” (Levinson, 2003: 168). Desde esta óptica, aún entendiendo que existen ciertos universales (Levinson, 2003: 315) el análisis de las representaciones del espacio se basa en la existencia de marcos de referencia (relativo, intrínseco y absoluto) inherentes a la percepción y cognición espacial, más que no en el lenguaje, que corresponden a marcos de referencia centrados en el observante, en el objeto y en el medio (Levinson, 2003: 32) y cuya combinatoria marca la diversidad en los modos de representación del espacio. Queda entonces pendiente el análisis de las formas lingüísticas que utilizan los chamanes, de los marcos de referencia en que se basan, para describir estos mundos que observan en sus viajes.

Los chamanes viajan al mundo de los espíritus, interactúan con ellos, negocian maleficios y curaciones, luchan y pacifican, ven, regresan y lo narran en palabras inteligibles para con sus congéneres. Manuela Carneiro (1998) denomina este proceso traducción. Traducción en el sentido clásico de ordenación e inteligibilidad, como ya había apuntado Kensinger (1995)³ entre otros, pero no sólo. Para Carneiro, más que de ordenamiento, se trata de un reacomodo, de la adopción de un lenguaje que expresa un punto de vista parcial, suspendido el lenguaje ordinario y activado el esotérico, y siguiendo a Deleuze (1988: 30)⁴, de la toma de conciencia de una relatividad, de la verdad

³ Kensinger, K. (1995) *How Real People Ought to Live*, Prospect Heights: Waveland Press, citado en Carneiro da Cunha (1998).

⁴ Deleuze, G. (1988) *Le pli. Leibniz et le Baroque*, Paris: Les éditions de Minuit, citado en Carneiro da Cunha (1998).

de la relatividad, que un chamán citado por Townsley (1993: 460)⁵ reproducía a la perfección: “con palabras usuales, me aplastaría sobre las cosas; con palabras torcidas, las rodeo y las veo claramente” (Carneiro da Cunha, 1998: 12-13).

Partiendo de la constatación Benjaminiana de que en las diferentes lenguas todos los objetos forman parte de conjuntos de sistemas que difieren en sus modos de significación y que la buena traducción es aquella capaz de hacer que la intención de una lengua reverbere en otra, Carneiro da Cunha (1998: 12-18) propone que la tarea del chamán, en lugar de buscar la coherencia interna del discurso, es esa tentativa de reconstrucción del sentido, de establecer relaciones, de reunir en él más de un punto de vista que le permitirán descifrar, describir, interpretar, traducir, ser en definitiva el intermediario a través del cual lo nuevo penetra el mundo.

Los chamanes amerindios pueden traducir porque pueden disponer de distintos puntos de vista relativos; y ello es posible porque tienen esta capacidad, que les es exclusiva, de viajar a otros mundos, donde sin esta visión perspectiva no podrían ir, cerrándose así el círculo. Viajan a través de caminos y vías de comunicación que les permiten este traslado temporal, este cambio de punto de vista; viajan a través de caminos que también sólo ellos pueden percibir: caminos inmateriales, soplos de aire, lianas celestes y rutas estelares (Ventura 2004) que son los canales de enlace para que la captación de otras verdades, de otras relatividades (Ventura 2002) sea posible.

Joana Overing (1990), decíamos, recupera el análisis de Nelson Goodman sobre las formas de construcción de mundos. Goodman permite a la antropología entender los viajes y cantos chamánicos a partir del principio según el cual no existen verdades absolutas; aquello que podemos conocer son sólo versiones de mundos, siempre asociados a marcos de referencia (Overing, 1990: 605); y estas versiones del mundo no son reducibles entre sí, sino que todas ellas entran en el proceso del conocimiento. Así es posible para Overing, y para la antropología interesada en las cosmologías indígenas, de

⁵ Townsley, G. (1993) “Song Paths. The Ways and Means of Shamanic Knowledge”, *L’Homme*, XXXIII (2-4): 449-468, citado en Carneiro da Cunha (1998).

entender las formas chamánicas de viajar, sin entrar en contradicción, por espacios y tiempos no lineales, no secuenciales, cuyas coherencias pueden depender más de cualidades morales, de atributos personales (Overing, 1990: 611), o, en otras palabras, de formas de relación y de comunicación (Descola 2005).

Queda entonces desactivada, para las cosmologías chamánicas amerindias, la antigua definición de sincretismo (cf. Luppo 1996), según la cual un sistema (cultural, de creencias) no está acabado, no se constituye en uno nuevo, mientras no cumpla una serie de requisitos, entre los cuales presentar coherencia interna. Pues la tal coherencia interna tiene sólo sentido en la lógica histórica occidental: en las cosmologías amerindias es posible ser uno y otro al mismo tiempo (Gutiérrez Estévez 2005) sin entrar en ninguna contradicción para las lógicas culturales que lo subscriben. Y existe un especialista, capaz de activar varios puntos de vista, para hacer traducible una versión del mundo a otra, hacer mutuamente inteligibles los mundos que conoce: el chamán.

Aunque el conocimiento de las cosmologías y las formas diversas de interpretar el mundo son clave para la idea central que expondremos, es necesaria una etnografía detallada que incluya el estudio de las formas diversas de aprehender el mundo y que, como hemos señalado más arriba, deben detenerse en el análisis de la noción de persona, de las formas de relación, de los mecanismos del lenguaje, de los marcos de referencia. Para el caso Tsachila, hemos iniciado este estudio en otro trabajo (Ventura 2002 y 2008), basándonos en elementos como el etnónimo, el sistema lingüístico evidencial, el análisis de los itinerarios individuales, plurales, de los aprendizajes chamánicos, de los cuales deducíamos, además de una apertura a la individualidad (Ventura 2000), una forma relativa de aprehender el mundo; principio que ahora, ante las posibilidades que la filosofía de la ciencia, del lenguaje y la psicolingüística nos ofrecen, debe ser ampliado al estudio de los viajes chamánicos, sus representaciones y su articulación verbal.

BIBLIOGRAFÍA

BALDUS, H. (1966) "O xamanismo na aculturação de uma tribo do Brasil Central", in *Actas y memorias*. XXXVI Congreso Internacional de Americanistas, España 1964, vol.3. Sevilla.

BARTH, F. (1976 (1969) "Introducción" en F.Barth (ed) *Los grupos étnicos y sus fronteras*, México D.F., F.C.E., pp.9-49.

BROWN, M. F.(1993) "Facing the State, Facing the World: Amazonia's Native Leaders and the New Politics of Identity", *La remontée de l'Amazone, L'Homme* 126-128, avr-déc, XXXIII (2-4), pp.307-326.

CARNEIRO DA CUNHA, M. (1998) "Pontos de vista sobre a floresta amazônica: xamanismo e tradução", *Mana* 4(1), pp.7-22.

CLASTRES, P. (1974) *La société contre l'État*, Paris, Éd. de Minuit.

(1980) *Recherches d'Anthropologie Politique*, Paris, Éd. du Seuil.

CHAUMEIL, J.-P. (1983) *Voir, savoir, pouvoir. Le chamanisme chez les Yagua du Nord-Est péruvien*, Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales.

- (1990) " 'Les nouveaux chefs...': pratiques politiques et organisations indigènes en Amazonie péruvienne", *Problèmes d'Amérique Latine*, 96, pp.93-113.

- (1994) "Las redes chamánicas contemporáneas y las relaciones interétnicas en el Alto Amazonas", *Revista de Antropología*, UNMSM, Año 1, 1, pp.45-61.

- (1996) "Le triangle frontalier. Sociétés indigènes et frontières sur l'Amazone (XVI-XX siècle)" in P. Garcia Jordan et al. (coord) *Las Raíces de América. América Latina, ayer y hoy*. Quinto Encuentro Debate, Barcelona, Publicacions de la Universitat de Barcelona, pp.379-396.

DESCOLA, Ph. (1988) "La chefferie amérindienne dans l'anthropologie politique", *Revue française de Science Politique*, 38 (5), pp.818-827.

- (2005) *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard.

ELSASS, P. (1992) *Strategies for Survival. The Psychology of Cultural Resilience in Ethnic Minorities*, New York and London, New York University Press.

GOW, P. (1994) "River People: Shamanism and History in Western Amazonia" in N.Thomas & C. Humphrey (eds) *Shamanism, History and the State*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, pp.90-113.

GRIAULE, M. (1987 [1948]) *Dios de agua*. Barcelona, Alta Fulla.

GRUZINSKI, S. (1991) *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica.

GUTIÉRREZ ESTÉVEZ, M. (2006) "Dualismo y mestizaje en la identidad de los Mayas de Yucatán" in M.Ventura, A. Lluís i G. Dalla-Corte (eds) *La frontera, entre límits i ponts*, Barcelona, Casa América Catalunya, pp.161-173.

HELMS, M.W. (1980) "Succession to high office in Pre-Columbian circum-Caribbean chiefdoms", *Man*, Vol.15, 4, Dec., pp.718-731.

JOUANEN, J. (1941) *Historia de la Compañía de Jesús en la Antigua Provincia de Quito 1570-1773*, Quito, Ed. Ecuatoriana, Tomo I (1570-1696).

KROEBER, Th. (1984[1964]) *Ishi. El último de su tribu*, Barcelona, Antoni Bosch ed.

LANGDON, E. J. (1990) "La historia de la conquista de acuerdo a los indios Siona del Putumayo", in R. Pineda y B. Alzate (comp) *Los meandros de la historia en Amazonía*, Memorias del Simposio sobre Etnohistoria Amazónica del 45 Congreso Internacional de Americanistas, Bogotá, Quito, MLAL/Abya-yala, pp.13-41.

LATOURET, B. (1991) *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, Paris, La Découverte.

LATHRAP, D. (1987) "La antigüedad e importancia de las relaciones de intercambio a larga distancia en los trópicos húmedos de Sudamérica precolombina" *Amazonía Peruana*, IV, 7, Lima.

- LEVINSON, S. C. (2003) *Space in language and cognition. Explorations in cognitive diversity*, Cambridge, Cambridge University Press.
- LUPU, A. (1996) “Síntesis controvertidas. Consideraciones en torno a los límites del concepto de sincretismo”, *Revista de Antropología Social*, 5, pp.11-37.
- MARCOS, J. (1986) “Intercambio a larga distancia: el caso del spondylus” in J. Marcos (ed) *Arqueología de la costa ecuatoriana: nuevos enfoques*, Quito, Espol /Corporación Editora Nacional, pp.197-206.
- MARTÍNEZ MAURI, M. (2006) “Puentes en las fronteras. Identidad y mediadores culturales Kunas”, in M. Ventura, A. Lluís i G. Dalla-Corte (eds) *La frontera, entre límits i ponts*, Barcelona, Casa América Catalunya, pp.187-196.
- NAVAS de POZO, Y. (1990) *Angamarca en el siglo XVI*, Quito, Abya-Yala.
- OVERING, J. (1990) “The shaman as a maker of worlds: Nelson Goodman in the Amazon”, *Man* (N.S.) 25 (4), pp.602-619.
- REICHEL-DOLMATOFF, G. (1973 [1968]) *Desana. Le symbolisme universel des Indiens Tukano du Vaupès*, Paris, Ed. Gallimard.
- RENARD-CASEVITZ, F.-M. et al. (1986) *L'Inca, l'Espagnol et les Sauvages. rapports entre les sociétés amazoniennes et andines du XVe au XVIIe siècle*, Paris, Éd. Recherche sur les Civilisations.
- SALOMON, F. (1980) *Los señores étnicos de Quito en la época de los Incas*, Otavalo, Instituto Otavaleño de Antropología, Col. Pendoneros n°10.
- SALOMON, F. (1983) “Shamanism and politics in late-colonial Ecuador”, *American Ethnologist*, 10, 3, August, pp.413-428.
- SALOMON, F. (1991) “La furia de Andrés Arévalo. Envoltorio de enfermedades de un shaman andino colonial”, in J. Ehrenreich (comp) *Antropología política en el Ecuador. Perspectivas desde las culturas indígenas*, Quito, Abya-Yala, pp. 115-137.

SALOMON, F. (1997) *Los Yumbos, Niguas y Tsachila o "Colorados" durante la Colonia Española. Etnohistoria del Noroccidente de Pichincha, Ecuador*, Quito, Abya-Yala.

TAUSSIG, M. (1986) *Shamanism, colonialism, and the Wild Man. A Study in Terror and Healing*, Chicago and London, The University of Chicago Press.

TURNER, T. (1993) "De cosmologia a história : resistência, adaptação e consciência social entre os Kayapó", in E. Viveiros de Castro e M. Carneiro da Cunha (org) *Amazônia. Etnologia e História Indígena*, Sao Paulo, Núcleo de História Indígena e do Indigenismo da USP / Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Sao Paulo, pp.43-66.

VENTURA I OLLER, M. (2000) « Several representations, internal diversity, one singular people », *Social Anthropology*, 8, 1, pp.61-67.

- (2002) "Verdades relativas. Reflexiones entorno a la comprensión del mundo. El caso tsachila del Ecuador", in J. Bestard Camps (comp) *Identidades, relaciones y contextos*, Barcelona, Dept. d'Antropologia i d'Història d'Amèrica i Àfrica, U. de Barcelona, pp.115-128.

- (2003) "Schamanische Austauschbeziehungen und Identität. Das Netzwerk der Colorados", in D. Schweitzer de Palacios & B. Wörrle (eds) *Heiler Zwischen den Welten. Transkulturelle Austauschprozesse im Schamanismus Ecuadors*, Marburg/Lahn, Curupira, pp.73-95.

- (2004) "Sendas de unión entre mundos. El espacio Tsachila" in A. Surrallés y P. García Hierro (eds) *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*, Copenhagen, IWGIA, pp.163-171.

- (2008) *À la croisée des chemins. Identité, cosmologie et chamanisme chez les Tsachila de l'Equateur*, Paris, L'Harmattan.

- (en prensa) "Identidad y poder indígena: un caso ecuatoriano", in J. López et al (comp) *América Indígena en los albores del siglo XXI*, Madrid, Siglo XXI, 13pp.

VIVEIROS DE CASTRO, E. (2004) “Perspectivismo y multinaturalismo en la América indígena”, in A. Surrallés y P. García Hierro (eds) *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*, Copenhague, IWGIA, pp.37-80.