

SUSPENDER EL MUNDO. CRISIS DE LA PRESENCIA Y RECIPROCIDAD EN UN CASO ETNOGRÁFICO

ÁNGEL MARTÍNEZ HERNÁEZ
Universitat Rovira i Virgili
angel.martinez@urv.cat

RESUMEN: El concepto de «crisis de presencia» (*crisi della presenza*) fue acuñado por Ernesto de Martino en sus ensayos teóricos y desarrollado en sus estudios etnográficos sobre magia y ritual en el sur de Italia. Esta noción aborda la fragilidad de la presencia (*esserci*) en un mundo que amenaza con colapsarla, y que se expresa en la pérdida de la distinción entre sujeto y objeto, entre pensamiento y acción, entre representación y juicio. Para De Martino, una de sus expresiones radicales es el *latah*, un síndrome de filiación cultural del sudeste asiático y estado disociativo en el que el sujeto se convierte en vulnerable a las influencias externas hasta el punto de que se difumina la distinción entre presencia y mundo. Tomando como base algunos datos de mi trabajo etnográfico entre los *madiha* de Amazonas (Brasil), en este artículo propongo una redefinición de la teoría demartiniana donde la presencia y su crisis se abordan a través de una refiguración ontológica de la dualidad sujeto/objeto.

PALABRAS CLAVE: Crisis de la presencia; De Martino; ontologías; *madiha*; reciprocidad; intersubjetividad.

ABSTRACT: The concept of the “crisis of presence” (*crisi della presenza*) was first articulated by Ernesto de Martino in his theoretical books and developed in his ethnographic studies of magic and ritual in the Italian south. This notion directs our attention to the fragility of presence (*esserci*) in a world that threatens to collapse subjectivity, resulting in the loss of the distinction between subject and object, between thought and action, between representation and judgment. For De Martino, one of its radical expressions is *latah*, a Southeast Asian culture-bound syndrome and dissociative state in which the person becomes vulnerable to external influences in such a way that the distinction between presence and the world is lost. Based on data from my ethnographic work among the Madiha in Amazonas (Brazil), in this paper I propose a redefinition of Demartinian theory where presence and its crisis are understood through an ontological reconfiguration of the subject/object duality.

KEYWORDS: Crisis of presence; De Martino; ontologies; Madiha; reciprocity; intersubjectivity.

1. Un hurto onírico

En un informe etnográfico sobre los indígenas lengua del Chaco paraguayo titulado *An Unknown People in an Unknown Land* (2011), Wilfrid Barbrooke Grubb, misionero y etnólogo, explica su incomodidad tras ser acusado por un nativo de haberle robado tres calabazas. A pesar de que el misionero se esforzaba en convencer al indígena de la falsedad de tal acusación, el lugareño insistía en ello: sin ninguna duda Grubb había sustraído las calabazas de su huerto, pues así lo había vislumbrado en un sueño (Grubb 2011: 127-30).

El etnólogo, que en 1892 fue condecorado con la orden de Comisario General y Pacificador de las tribus indígenas que habitan el territorio del Chaco por el Gobierno de Paraguay, nos cuenta cómo su incredulidad fue en aumento al saber que el indígena había realizado un viaje de más de ciento cincuenta millas con el único propósito de llegar al poblado donde vivía el misionero y exigir una compensación por el supuesto hurto. Grubb relata que se armó de paciencia para explicar al nativo que hacía mucho tiempo, quizá años, que no visitaba el poblado del indígena y que, por consiguiente, era imposible que él hubiese podido robar calabazas o cualquier otra cosa allí. No obstante, la actitud seria y vehemente del nativo impelía a Grubb a continuar la conversación, y fue así como en un determinado momento el lugareño aparentemente reconoció la imposibilidad del hurto. Digo aparentemente porque, según el misionero, al rato el nativo volvía a la carga con su acusación y la justificaba con un sueño en el que se encontraba de noche en el jardín, tras la maleza, y veía cómo Grubb llegaba y sustraía tres calabazas. El indígena seguía exigiendo una compensación, a lo que el misionero manifestó: «But you have just admitted that I did not take them». La respuesta del indígena no tiene desperdicio: «If you had been there, you would have taken them» (1911: 130).

Para Grubb, la anécdota es adecuada para mostrar cómo en la cosmovisión lengua el alma se disocia del cuerpo durante el sueño y habita un territorio diferente (*dreamland*), de forma que los sujetos —o sus almas— pueden encontrarse, convivir, entrar en conflicto o incluso robarse calabazas. Esta dimensión onírica adquiere un carácter de realidad del mismo calado que la vigilia, o más aún, ya que para los lengua el alma es

el espacio de la voluntad. Lo que había visto el nativo en su sueño era un acto del alma de Grubb (*act of my soul*); de ahí que afirmase que si el misionero hubiese estado allí habría robado las calabazas de su huerto.

La historia de Grubb y las calabazas llamó la atención de Ernesto de Martino, quien unos años más tarde la recuperó en ese libro enigmático que es *Il mondo mágico* ([1948] 2004: 201-3). Allí el antropólogo napolitano nos dice que para la visión occidental resulta claramente «irreal» afirmar que el misionero robó las calabazas del indígena. Ahora bien, y por extraño que pueda parecer, también podemos afirmar que Grubb las sustrajo. Evidentemente, no el mismo Grubb cuya presencia se inscribe en su civilización de origen («en la historicidad de nuestra cultura») y para el cual no es posible habitar el sueño de otro y realizar actos en él, o al menos no como presencia auténtica. Se trataría, según De Martino, de un segundo Grubb que habría abandonado su propio plano histórico para habitar el mundo civilizatorio del indígena basado en el magismo y del cual sería ahora uno más de sus habitantes. Este Grubb sí que podría haber robado las calabazas actuando en el sueño del nativo, incluso sin ser consciente de ello, y sabría que se puede existir en el sueño de otro y que esas acciones deben ser aceptadas como propias.

La historia del misionero y las calabazas le es de utilidad a De Martino para ilustrar su tesis de que, en el magismo, en cuanto que tiempo o «edad arcaica» desde su mirada, el sujeto (entendido aquí como presencia) y el mundo se disputan sus fronteras, conllevando formas de realidad que en nuestros contextos civilizatorios son simplemente negadas o desatendidas. La razón de esta omisión es que en el tiempo histórico del sujeto moderno la decisión del «sí y del mundo no constituye un problema cultural dominante», nos dice, sino un universo donde «somos dados a nosotros mismos sin riesgo sustancial» y la «presencia en el mundo y el mundo que se hace presente están constituidos como dualidad decidida y garantizada» (2004: 196). En el magismo, en cambio, la presencia no estaría decidida ni se daría como individuada del mundo objetivo, de forma que este último estaría contaminado por las voluntades subjetivas y sus proyecciones, como sería el caso de los espíritus de los muertos, las

presencias oníricas, las posesiones o los estados extáticos, entre otros tipos de entes y experiencias consideradas habitualmente como extemporáneas a la racionalidad occidental.

En la edad o tiempo del magismo, la presencia sería un proceso de conformación, una tarea siempre pendiente de confirmación, un empeño constante, una conquista posible y a la vez precaria. En palabras del autor: «La individuación no es un hecho en el mundo mágico, sino una tarea histórica y el ser-en-el-mundo es una realidad *condenda*» (De Martino, 2004: 141). De esta forma, el sujeto se hallaría en la perenne lucha entre la posibilidad de disolverse en el mundo, de ser simplemente mundo, o hacerse presente de forma diferenciada. La tarea de la magia sería precisamente esa lucha incesante, titánica e incluso épica por mantener la presencia, por articular un horizonte de rescate individual y colectivo ante la mera posibilidad de no ser.

Quizá por desconocimiento o por el carácter lamentablemente periférico de las propuestas de De Martino —ya se sabe, lo que no está escrito en inglés no existe para las antropologías centrales—, la hipótesis del antropólogo napolitano sobre las relaciones entre presencia y mundo en el llamado magismo no han merecido mucha atención en la literatura antropológica internacional, con excepción de la italiana. Incluso las teorías del llamado giro ontológico, como el perspectivismo y el multinaturalismo de Viveiros de Castro y Tânia Stolze Lima (Viveiros de Castro, 2002; 2012) y el animismo o neanimismo de Descola (2011; 2012), no han mostrado interés por debatir o dialogar con la teoría demartiniana; y ello a pesar de las potencialidades que guardan nociones como crisis de la presencia (*crisi della presenza*) para alumbrar las denominadas «metafísicas caníbales» (Viveiros de Castro, 2015) y las redefiniciones de conceptos como naturaleza y cultura (Descola, 2012). Este artículo se ubica, precisamente, en ese vacío relativo, y su propósito es poner a dialogar la teoría de De Martino sobre el magismo y la crisis de la presencia con mis datos etnográficos sobre los *madiha* del Médio Juruá (Amazonas-Brasil). Para ello, y como intentaré demostrar aquí, es preciso liberar la noción demartiniana de presencia de las coordenadas ontológicas en la que se encuen-

tra y afrontar una redefinición de las fronteras entre el ser y el mundo que no implique una separación entre sujeto y objeto como realidades ya dadas o garantizadas, sino como elaboraciones posibles. Pero empecemos por el principio: ¿qué son la presencia y su crisis para De Martino?

2. El deber de ser-ahí

Las proposiciones demartinianas sobre el magismo se alimentan de diversas fuentes intelectuales poco o nada transitadas por la tradición antropológica, como la influencia de la filosofía neoidealista de Benedetto Croce con su teoría de las edades del espíritu: el denominado idealismo absoluto que entiende que el propósito de la historia es la libertad humana, y el objetivo del pasado, el de ser traído a la conciencia (Croce, 2004). También encontramos el neovitalismo de Bergson, la metapsíquica o estudio de los fenómenos paranormales, las teorías psicológicas de Janet sobre la disociación y el automatismo, así como un idealismo filosófico amplio que incluye a autores como Cassirer e ideas como la conocida teoría hegeliana del espíritu que supone una noción de individuo libre de la naturaleza e individuado con respecto a ella, pues ha conseguido domeñarla (Bergé, 2001; Cases, 2004; Gallini, 2000; Mancini, 2004; Saunders, 1993, Ferrari, 2014). Asimismo, el concepto de presencia (*esserci*) entronca con la filosofía existencialista europea, especialmente con la noción de *Dasein* que Heidegger vertió en su intrincada obra magna *Ser y tiempo* (2003). No obstante, De Martino introduce matizaciones a la aproximación de Heidegger que lo liberan de un pensar vuelto hacia el «ser» mismo.

A diferencia del *Dasein*, la presencia o *esserci* de De Martino encierra en sí misma un mandato por ser. El *Dasein* y el *esserci* se diferencian en que el segundo no es tanto un ser-en-el-mundo como un deber-ser-en-el-mundo, casi un querer ser, una voluntad de ser que el antropólogo napolitano denominará posteriormente el *ethos* de la trascendencia: el deber de ser-ahí (De Martino, 1977). La presencia es para el antropólogo napolitano una realidad dinámica, un devenir (*divenire*) del ser una vez ha sido lanzado o arrojado al mundo (*Geworfenheit*). De hecho, ese «ser-ahí» invoca una idea del «ser» que, ante el «deber de ser», ha de renovar ese

«ahí» (el mundo) constantemente, convirtiéndose, así, en su prisionero (De Martino 1995: 103-104), en cautivo de la historia y de un determinado horizonte cultural (2000: 31). El *ethos* de la presencia impele al individuo a objetivar el mundo y el propio sufrimiento, su dolor, y ubicarlo en una coherencia cultural, en una historia humana. Alternativamente, nos dice De Martino, la angustia «può essere interpretata come angoscia della storia, o meglio come angoscia di non poter esserci in una storia umana» (2000: 31). La angustia es el riesgo de perder la capacidad de objetivación y la energía del *esserci*.

En la teoría demartiniana la presencia está constantemente amenazada por su negativo: la crisis de la presencia. Ambas se dotan de sentido dialécticamente, de tal forma que la presencia es también la conciencia de su propia crisis. Sintéticamente podemos definir esa crisis como la posibilidad de no-ser que se representa en la pérdida de la capacidad de acción sobre el mundo objetivo, de tal forma que el sujeto es actuado por el mundo (*essere-agito-da*) más que actuar por sí mismo, perdiendo toda capacidad de agencia. La crisis de la presencia es la pérdida de la distinción entre sujeto y objeto, entre forma y materia, entre pensamiento y acción.

Un ejemplo de ello es para De Martino el estado disociativo conocido como *latah* u *olon* que se caracteriza por la ecolalia, la ecopraxia, la ecomimia y el automatismo. Los afectados por *latah* pierden temporalmente la conciencia del yo y el control de sus actos, entrando en un automatismo mimético con otros sujetos u objetos, ya sea el movimiento oscilante de las ramas sacudidas por el viento o una conducta humana, como desvestirse o poner las manos sobre las llamas. Ante un determinado evento que adquiere cierto contenido emocionante o impactante, la presencia muestra en estos casos su labilidad, la conciencia se diluye y ahora es simplemente mundo. Como el olonzado que «en lugar de oír o ver el susurro de las hojas, se torna un árbol cuyas hojas agita el viento». Estar *olon* o *latah* es disolverse en el eco del mundo.

La novedad de la aproximación de De Martino es apreciar este tipo de estados como resultado del desmoronamiento de la distinción entre presencia y mundo, el cual invade al sujeto de tal manera que el estar-ahí se

desvanece, pues este abdica de sí mismo. De hecho, la función de la magia es precisamente rescatar la presencia en crisis, resolver el problema de la negatividad que se deriva de la posibilidad de no-ser, si bien las prácticas mágicas suponen un riesgo en sí mismas. El chamán o el hechicero pone a prueba su propia presencia, se ubica ante el precipicio con el objetivo de conjurar la posibilidad de una disolución tanto del ser como del mundo. Por esta razón, la actividad del chamán es la acción que confirma para De Martino el drama mágico del ser en riesgo. El trance, por ejemplo, puede entenderse como un derrumbamiento voluntario del horizonte y de los límites de lo subjetivo, así como determinadas prácticas basadas en el ayuno voluntario o la privación del sueño, y los ritmos musicales repetitivos e hipnóticos que buscan la fragilidad, la labilidad y el abandono para colocarse ante una presencia que se precipita, que cae, que se indiferencia de las cosas. El chamán es el héroe del drama mágico, el pedagogo de la presencia y de sus riesgos, el que sabe perderse y a la vez regresar. También quien oficia la posibilidad de garantizar el mundo, porque si existe el riesgo de perder la presencia también existe el peligro de perder el mundo como conjunto de referentes. Presencia y mundo guardan un mismo destino en un contexto donde se encuentran indiferenciados.

En este punto, es interesante su análisis del *atai*, una categoría de los indígenas Mota de Melanesia que estudió Codrington y que viene a verter también en *Il mondo mágico* (De Martino, 2004). El *atai* puede definirse brevemente como un objeto que es considerado sagrado para una persona como resultado de un proceso de impresión por el cual el objeto adquiere para el sujeto el carácter de reflejo de sí mismo. Sujeto y *atai* vivirán, prosperarán, sufrirán y morirán juntos, pues el segundo constituye una especie de materialización de lo que para Codrington es el alma. La lectura que realiza De Martino de este fenómeno es ciertamente interesante. El *atai* no es tanto el alma, como una materialización del riesgo de convertirse en el objeto, de dejar de ser como presencia. El indígena, nos dice, no tiene aún la energía suficiente para «arrojar delante de sí al objeto». El resultado es la constitución del *atai* como un fetiche y a la vez un *alter ego* que permite conjurar ese riesgo; es también la aceptación de la entidad

extraña, como el espíritu que provoca la posesión y es finalmente asimilado como parte de lo propio. En realidad, y aunque De Martino no lo diga explícitamente, podemos pensar que el *atai* es en sí mismo el rescate, además del objeto y el sujeto, ya que condensa todas esas facetas en una única entidad. Lo que sí nos dice es que ante la posibilidad de disolución se llega a un pacto con el mundo aceptando en parte la disolución y en parte la continuidad de la presencia a partir de una fusión afectiva entre sujeto y objeto. El enemigo se convierte en uno mismo. De esta forma: «El ser-en-el-mundo sale del conflicto como uno en varios, o varios en uno, pero de modo que el uno no se pierde en los varios, y los varios obedecen al uno» (De Martino 2004: 151). El *atai* es una creación cultural y una forma de rescate que permite pactar con el mundo aceptando los límites difusos entre sujeto y objeto. Implica reconocer en ese otro invasor una alianza posible. En este sentido la magia no únicamente restaura, sino que recompone y acepta otras presencias huésped en la propia. En la individuación como tarea habría una porosidad que permitiría entregar la presencia, o parte de ella, al mundo.

Tal como yo interpreto la obra de De Martino, y en consonancia con otros autores (Mancini, 2004; Ferrari, 2011), el papel de la magia es suspender el mundo, detenerlo para poder garantizarlo, pues no sería posible rescatar la presencia en un mundo dinámico que se desdibuja. Esta suspensión recibe en la obra de De Martino la denominación de dehistoricización (*destorificazione*) y le resulta útil para entender la lógica de los ritos asociados con diferentes momentos y acontecimientos, como en su análisis de la vivencia de los atarantados (De Martino, 2002) del duelo y el llanto ritual (2000) o de la experiencia del maleficio (1959); esto es: momentos de crisis donde escapar de la historia es también escapar de la amenaza. Dehistoricizar es parar el mundo para que ceda la angustia existencial generada por la crisis de la presencia ofreciendo un mundo ficticio, pero a la vez convincente, donde el sujeto pueda ingresar en un plano metahistórico (el complejo mítico-ritual) y hallar en él la forma en que otros resolvieron sus crisis. El llanto de las plañideras de los rituales funerarios, por ejemplo, no es simplemente la reproducción de un com-

portamiento estereotipado en el ritual, sino también el de las plañideras de una tradición que derraman su llanto *in illo tempore*. La magia, como los procedimientos rituales, ofrece un sentido a la existencia; y para De Martino dar sentido es también ofrecer valor (*valore*).

La novedosa aportación de De Martino ha sido recuperada en algunos discursos contemporáneos antropológicos (Ferrari, 2014; Romero Noguera, 2013; Esteban, 2016) y de otro cariz (Tiqqun, 2001). Sin embargo, en su teoría hay ideas que no parecen resistir nuestra mirada presentista, como su defensa de una separación forzada entre el contexto civilizatorio y el mundo mágico, la imagen de una presencia no garantizada en el magismo pero sí en la cultura occidental, o las resonancias a una subjetividad arcaica genérica, sin posibles matices, sino más bien evocadora de una dicotómica y especulada oposición con el proceso civilizatorio occidental. El propio autor fue consciente de esta paradoja cuando en obras posteriores fue estableciendo ajustes a su noción de crisis de la presencia, madurando que tal crisis no fuese atribuible a una edad del espíritu, sino a un riesgo permanente, a una fragilidad existencial en todo contexto cultural, incluyendo especialmente el desorden de un mundo de explotación e inequidad que movilizaría la acción de un *ethos* para superar esa misma fragilidad (De Martino, 1977; 1995; Berardini y Marraffa, 2016).

Con todo, su concepto de presencia continuará ligado, a mi juicio, a nociones de esencia y sustancia más que a contenidos de intersubjetividad y relación. Y digo esto siendo consciente de que interpretar la presencia demartiniana como esencia puede ser polémico, en el sentido de que el antropólogo italiano criticó de forma explícita las filosofías que esencializaban al sujeto. Con todo, creo que su tesis trasluce, al final, no únicamente una visión dinámica o histórica de la presencia, de su constitución, de su conformación y de su desarrollo, sino también una confianza en un deber-ser-en-el-mundo que acaba esencializando al sujeto y también la historia. Tal como esta es definida en el marco neoidealista italiano acaba esencializándose a sí misma como horizonte civilizatorio y, a la vez, esencializando al sujeto como voluntad de ser.

Sujeto esencia y sujeto relación, de hecho, conforman una de las claves para entender los usos del concepto de subjetividad en antropología. A mi modo de ver, entender que el sujeto es también relación, que es sujeto-relación, implica considerarlo como una realidad que es siempre *condenda*, siempre en proceso de conformarse, en el magismo, en el período precolonial y en el capitalismo del tercer milenio, pues esa sería precisamente la naturaleza de ser sujeto, en cuanto que «sujetado» a un mundo. Contrariamente, entender el sujeto como esencia dificulta la propia historización de categorías como sujeto y objeto, o de cultura (historia) y naturaleza; más bien inhabilita esta posibilidad al dar estas categorías por sentadas, al anclarlas, al no ponerlas en suspenso, y aquí encontramos una dificultad de la teoría demartiniana para transitar por otras ontologías.

Un contrapunto contemporáneo del modelo demartiniano lo encontramos precisamente en las teorías perspectivistas y neoanimistas, que nos dicen que mientras para la concepción naturalista occidental un sujeto es un objeto poco explicado, en determinadas cosmovisiones, como las amerindias, un objeto es un sujeto poco interpretado (Viveiros de Castro, 2002). Dicho de otra manera, mientras el naturalismo occidental tendería a ver objetos, conllevando una tendencia a la objetivación propia de cualquier explicación racional, las cosmovisiones amerindias vislumbrarían sujetos, mostrando en este caso una inclinación por la subjetivación. A mi modo de ver, el déficit de la teoría de De Martino es precisamente confundir la tendencia a la subjetivación del mundo en determinados universos ontológicos con una falla en la garantía de la presencia. Alternativamente a su hipótesis, aquí voy a proponer que son precisamente las relaciones de reciprocidad y sus procesos derivados de subjetivación e intersubjetivación los que en algunos marcos ontológicos permiten garantizar un horizonte cultural habitable para la presencia y para su rescate ante la crisis.

3. El mundo madiha

Un ejemplo etnográfico que permite ilustrar la importancia de la subjetivación en el rescate de la presencia es la cosmovisión de los madiha¹. Se trata de un grupo poco estudiado etnográficamente y sobre el que apenas encontramos un informe de Viveiros de Castro (1978), la tesis y los artículos de Pollock (1985; 1996), la tesis y la publicación en línea de Silva (1997; 2017), la excelente tesis de maestría de Altmann (1994), la tesis de Amorim (2014), la tesis y el artículo de Lorrain (1994; 2000), y algunos trabajos míos (2007; 2008). Salvo los textos de Lorrain y los míos², que se basan en investigaciones de campo entre los madiha del Médio Juruá (sudoeste del Estado de Amazonas-Brasil), el resto toma como base el trabajo de campo entre los madiha de Acre.

En mis textos anteriores (Martínez Hernández, 2007; 2008) he mostrado cómo los madiha entienden el mundo en tanto que dividido en varios estratos. En la parte superior se encuentra el cielo (*meme*), que a su vez se subdivide en diferentes áreas. En el extremo más alto encontramos el lugar del agua o *padso dsamarini*, en el que habitan el sol y la luna. Le sigue el *meme dsueni* o cielo negro, en el que viven las especies animales, preferentemente aves asociadas con la noche y, en orden de proximidad a la tierra, el *meme edseni* o cielo de nubes, que resulta visible a la vista humana. El lugar de los humanos por extensión es el *nami* o tierra, bajo el cual existe el *nami budi* (también *nami bodi*) o inframundo, en el que habitan presas como el pécarí, el armadillo, el tapir o el ciervo. Este ámbito es también el espacio de los espíritus de los muertos, pues cuando un madiha fallece se queman sus pertenencias y su cuerpo es enterrado. Después de llorar su pérdida, nadie volverá a decir su nombre. Su espíritu descenderá al

1 He preferido utilizar siempre el etnónimo madiha a los exónimos de kulina, corina, kurina, etc., que se usan para este grupo indígena de lengua arawak. Todas las palabras madiha son oxítonas y, por lo tanto, con acento tónico en la última sílaba. En este texto intento seguir las instrucciones de la gramática madiha de Frank Tiss (2004), que me ha sido de gran utilidad para fijar finalmente la terminología para los diferentes términos y descriptores. A pesar de autodenominarse como «lingüista amateur», Frank Tiss ha realizado una obra excelente que, sin duda, es resultado de su larga estancia sobre el terreno, así como de su análisis sistemático.

2 Mis datos fueron obtenidos del trabajo de campo en dos poblados diferentes: Ahitini (también conocido como Igarapé Preto y Porto Velho) y Cacau. El primero está ubicado en el área indígena del Médio Juruá. El segundo en el área indígena de Cacau do Tarauaca. Los períodos de campo se desarrollaron en los años 2004 (tres meses), 2006 (un mes y medio), 2008 (un mes) y 2010 (un mes).

inframundo y se convertirá en un pécarí blanco, aunque también podrá transformarse en otro animal de presa que, gracias a los auspicios del chamanismo, emergerá al *nami* para convertirse en presa por los madiha del mundo de los vivos. De esta forma se establece una dialéctica de reciprocidad, o *manaco* en lengua madiha, entre el *nami* (la tierra) y el *nami budi* (inframundo), por la cual los espíritus transformados en animales retornan al mundo de los madiha para cerrar el círculo del ciclo de la vida y la muerte: el depredador fallecido se transforma en presa y esta es ingerida por los depredadores madiha.

El chamán o *dsoppinehe* muestra un papel activo en este proceso de transfiguración o metamorfosis de la forma humana a la no-humana y viceversa, pues entre sus prerrogativas se encuentra la capacidad para viajar al *nami budi* en forma de pécarí, ya sea mediante el trance —inducido o no— o el sueño, y atraer las presas hacia el *nami*. En la acción del chamán en su viaje al inframundo o en su rol en la curación de las enfermedades producidas por maleficio o *dori* se reactiva el universo mítico sobre la constitución de la identidad y el cosmos.

Los madiha narran la historia de su propia creación a partir del mito de Quira y Tamaco, dos héroes ancestrales que habitan un universo donde los humanos y animales tienen un lenguaje común. Según Itiho Ette Madiha, uno de los líderes (*tamine*) de Ahitini y uno de mis informantes, el mito o «historia antigua» comienza con la invocación de un hombre, con toda probabilidad un líder, a su pueblo para que fabrique arcos y flechas y vaya a pescar. Una vez en el lago, y ya dispuestos a la tarea, los hombres descubren un niño sentado en la orilla y, asustados por su presencia inquietante, arman sus arcos y lo abaten hasta matarlo. Massosso, la madre del niño, que se encontraba en la selva, oye los gritos de su hijo y va a socorrerlo, pero llega demasiado tarde. Indignada, llora ante el cadáver de su hijo, se lamenta y huye a la selva con una maldición: «Cuando haya luna nueva volveré para vengar a mi hijo».

Cuando llega la luna nueva Massosso cumple su promesa y se dirige al poblado. Entretanto, los madiha están en el huerto recogiendo *poho* (mandioca dulce); cuando regresan a la aldea van a la fuente a bañarse. Massosso, que está escondida en las proximidades del lago, toma consigo

uno de los niños e intenta llevárselo, pero la madre de la criatura logra rescatarlo. Esto enfurece a Massosso, que en represalia incendia el poblado exprimiendo uno de sus senos, de donde brota una leche tan caliente que quema todos los objetos. Ella deambula aquí y allá, rociando con su leche ardiente casas, utensilios y personas. En ese momento, Quira y Tamaco están llegando a la aldea y uno de ellos comenta: «Mira, hermano, el camino está lleno de restos y cenizas». «Vamos a ver qué ha ocurrido», responde el otro. Van entonces a hablar con el abuelo jaguar, que les explica que los *madiha* han sido exterminados. «Solo quedáis vosotros dos y vuestra hermana», apunta. La hermana llega en ese momento y observa lo ocurrido: las casas quemadas y los cadáveres de los *madiha* en el *borore* o patio del poblado. Mientras tanto, Massosso continúa con su actividad y, cuando encuentra a alguien aún con vida, pisa su hígado hasta reventarlo. Quira entra en escena, agarra una rama y golpea a Massosso hasta matarla. La pisotea hasta reventar su cuerpo; y este va disminuyendo de tamaño bajo los pies de Quira hasta transformarse en *dori* o piedra que causa la enfermedad como resultado de la brujería. Quira toma la *dori*, la introduce en su abdomen y viaja lejos.

Quira y Tamaco van de nuevo al encuentro de sus abuelos jaguar, pero no los hallan en su guarida. Exhaustos, los dos duermen allí mismo. Quira duerme de forma tan profunda que la saliva le escurre por la comisura de la boca. La pareja de jaguares regresa y la abuela advierte que allí está Quira, durmiendo pesadamente. Tras probar la saliva de su nieto comenta a su marido: «Mi nieto tiene buen sabor. Nos lo podríamos comer»; pero como saben que los hermanos descansarán unos días allí, los abuelos deciden esperar otra oportunidad para devorarlos. Durante varios días, Quira y Tamaco pasan el tiempo haciendo juegos con sus poderes mágicos. Ora se transforman en cucaracha, ora en otro animal. Quira es el más sabio.

Un día la abuela jaguar propone a sus nietos ir a la selva a buscar fruta. Ambos aceptan. Cuando llegan debajo del árbol, ella dice: «Aquí están mis frutas, nietos». Entonces Quira y Tamaco suben al árbol y empiezan a tirar los frutos a la abuela, hasta que uno de ellos, lanzado por Tamaco, alcanza su cabeza y la mata. Seguidamente, los hermanos abren su vien-

tre y retiran las vísceras, colocándolas en un cesto que transportan a casa. Una vez allí, ponen la grasa en una olla de arcilla, la cocinan y comen una parte. Después se dirigen al huerto.

De camino al huerto, Tamaco convierte una calabaza en un *catatau* (pájaro amazónico) y le encomienda: «Cuando oigas las pisadas de mi abuelo golpea con el pico un árbol y canta “Catatata, Catatata”, para avisarme». Cuando el abuelo regresa, el *catatau* reproduce el aviso. Quira corre a esconderse, no sin antes balancear su red para dar a entender al jaguar que se encuentra cerca de allí. El abuelo ve los restos de grasa y vísceras de la olla y los engulle sin saber que pertenecen a su esposa. Como tiene más hambre, y echando en falta a Quira y Tamaco, piensa: «Se habrán transformado en cucarachas, arañas u otros bichos», y comienza a comer todos los insectos que encuentra a su alrededor. Pero Quira y Tamaco se hallan en lo alto de la casa, transformados en aves que vuelan, por miedo a ser devorados, hacia lo más alto del cielo.

Por haber comido las entrañas de su mujer, el abuelo jaguar se transforma en una colmena que permanecerá colgada de lo alto de un árbol. Tamaco y Quira, por su lado, se sientan en la rama de una palmera. Quira toma un pequeño pedazo de madera y dice a su hermano: «Mira, voy a lanzar un trozo de madera en el agua y se transformará en un yacaré». Y así lo hace. Sigue con el pez raya y va creando y nombrando a los diferentes animales que existen, los peces y las clases de alimento. Quira crea el tapir, el ciervo, el pécarí, el gato de la selva y todos los otros animales. Después vuela con su hermano hacia el cielo; los dos se sientan en un árbol y desde allí descienden a un lago. Quira toma una cigarra, le arranca la cabeza y la lanza al agua. El lago empieza a secarse y los dos pueden recoger muchos peces.

Quira transforma los peces en diferentes especies vegetales, como la mandioca dulce, el maíz, la banana, la piña y la papaya. La piña surge de la transformación de la cabeza del yacaré negro. Tamaco quema los peces y los convierte en maíz. También transforma los cocos del *jací* y del *burití* en madihas. Seguidamente, se esconde tras un árbol para escuchar subrepticamente la lengua de cada uno de ellos. Tamaco dice a Quira: «Mira, hermano, son otras razas; no son madiha». De ahí surgen los kanamarí

y los kashinauá. Tamaco crea también a los madiha del mono negro, del ciervo, del jabalí, del boniato, del perro y de los diferentes clanes o *imecote*. Quira, por su parte, crea a los *carius* (no indígenas), a los americanos, los alemanes, los peruanos, los portugueses y otros muchos.

Como podemos observar, en el mito de Quira y Tamaco destaca la ruptura con un momento primordial caracterizado por la convivencia entre humanos y animales emparentados y, curiosamente, semejantes entre sí por ser depredadores competidores (los humanos y los jaguares) en el mismo hábitat. La quiebra se produce con la irrupción de un acontecimiento traumático, el asesinato del hijo de Massosso, que trastoca la lógica de reciprocidad o *manaco* establecida entre los humanos y el resto de entidades de la selva, activando el *manaco* negativo, que se materializa usualmente en la venganza y también en la brujería. Massosso es un sujeto humanizado, pero responde más a la categoría de un ser no-humano (*tokurime* o *tocorime* en alguna de sus acepciones), en el sentido de que no tiene *sib*. Su patria es la selva. Massosso es entendida como un peligro, como un riesgo, principalmente porque los humanos madiha han quebrado el *manaco* con el asesinato de su hijo. A partir de ese momento, empiezan a aparecer elementos inquietantes, como el cambio de perspectiva de los abuelos jaguar hacia sus nietos (¿perspectivismo?), los juegos de transformación de los dos hermanos (¿metamorfosis interespecífica?), el canibalismo y la transgresión del abuelo jaguar (está devorando a un sujeto de su propia especie), temas sobre los que abunda la literatura del giro ontológico (Viveiros de Castro, 2012; Descola, 2012). Con todo, lo que quiero apuntar aquí es que podemos decir, parafraseando a Lévi-Strauss (1987; 2002; 2014), que se pone en marcha una nueva estructura, y también una refundación del mundo, en la cual se establecerá una diferenciación entre los diferentes seres o entidades. La supervivencia de los madiha como «gente» (*madihadeni*) dependerá de la neutralización de los depredadores rivales: los abuelos jaguar.

Massosso juega un papel importante en el desarrollo de las habilidades mágicas de los dos hermanos, pues observamos que, al morir a manos de Quira, esta se transforma en *dori* o piedra, generalmente una resina cristalizada, que mientras produce la enfermedad también otorga la

capacidad de enfermar a alguien mediante el maleficio. En el momento en que Quira introduce la *dori* en su abdomen, el héroe primigenio se revela como chamán o *dsoppinehe*. El mito lo expresa con la idea de «viajar lejos» y los testimonios de los *madiha*, con la afirmación de que los únicos que pueden convivir con la *dori* sin enfermar o morir son los *dsoppinehe*. También se indica que, en su origen, todos los *madiha* eran chamanes. De hecho, Quira es el *dsoppinehe* original que restituye el *manaco* interrumpido por el conflicto entre los *madiha* y Massosso a partir de lo que podríamos llamar, siguiendo a Viveiros de Castro (2002), como una política cósmica. Existen varias razones o claves interpretativas para pensar en estos términos.

La primera de ellas es que Massosso representa, como ya he dicho, el *manaco* negativo vinculado con la *vendetta* por el asesinato de su hijo, que adquiere la posición de presa, aunque no se indique en el mito que este sirva de alimento para los *madiha*. El intento fallido de este personaje por apoderarse de un infante de la misma edad que restituya la reciprocidad deriva, finalmente, en el exterminio del grupo, con la excepción de los dos héroes mitológicos y su hermana. Quira neutraliza el poder de Massosso mediante la incorporación o corporalización de la *dori*, y en ello, probablemente, está la clave para entender la lógica del chamanismo *madiha*, especialmente de su papel mediador entre el poblado y la selva, el *nami* y el *nami budi*, los vivos y los muertos, los humanos y los no-humanos, el *manaco* y su inverso (el *manaco* negativo), la subsistencia y la posible extinción, entre un conjunto posible de polarizaciones. Mi interpretación es que restaurar el *manaco* es garantizar el mundo y, por lo tanto, subsistir, o lo que es lo mismo: es conjurar la crisis de la presencia y la posibilidad de no ser mediante la construcción de un mundo interpretable, plagado de sujetos-otros con los que el intercambio sea posible.

Creo que es revelador que Massosso pisotee con fuerza el hígado y el abdomen de sus víctimas, espacio por excelencia de la *dori*, de donde debe ser extraída por el *dsoppinehe* para evitar la muerte de la persona enferma y donde la portan los chamanes tanto para provocar adversidad y aflicción mediante el maleficio como para sanar a las víctimas. También es el espacio por antonomasia del dolor (*koma*) en la concepción *madiha*

del cuerpo. De hecho, la *dori* y su personificación en Massosso adquieren diferentes polos de significación. Por un lado, podemos inferir la existencia de un polo fisiológico o de significación literal de la *dori* en cuanto que objeto (piedra, resina cristalizada, madera, etc.) que produce la enfermedad y la muerte. Por otro, existe un polo ideológico, pues la *dori* y su encarnación específica en Massosso es también el riesgo de producir una desocialización del mundo mediante la extinción del *manaco* y la reactivación del *manaco* negativo.

Creo no equivocarme al entender que, en su significación amplia, la *dori* unifica a los diferentes seres de la selva amazónica, ya que es la materialización de los *tokurime* o seres no-humanos en su diversidad de formas, pero también de los animales y los ancestros. Su detentador se encuentra unido a los otros seres y entidades por el ciclo de transformaciones entre los sujetos humanos y los sujetos no-humanos que se expresa mediante la muerte y también la ingesta de alimentos. El portador de la *dori* es aquel que puede incorporarla—que puede entenderse como una derivación de ingerirla—y controlar su poder destructor: el *manaco* negativo, para garantizar así el poder socializador del *manaco*. Recordemos que es a partir de la apropiación que Quira hace de la *dori* que el héroe y su hermano desarrollan la capacidad para construir el nuevo orden cósmico. De esta forma, el control de la *dori*³ está asociado con la fuerza creadora que, personificada en los dos hermanos, permite la creación de los diferentes seres existentes. Esta socialización del mundo se expresa de forma relevante en el chamanismo.

Según relatan mis informantes, para convertirse en *dsoppinehe* es necesario superar un proceso de iniciación durante el cual el novicio deberá respetar ciertas reglas, como eludir los comportamientos jocosos, mantener una rígida dieta y abstenerse de relaciones sexuales durante aproximadamente un año. Durante ese tiempo, el aprendiz pasará largas temporadas en la selva acompañado de un chamán instructor que le enseñará el camino al inframundo para propiciar la caza y la relación con los *tokurime*, así como el dominio de la *dori*, incluyendo su introducción en el

3 En este texto no puedo abordar la diversidad de formas de *dori* ni las controversias existentes a la hora de interpretar etnográficamente este concepto *madiha*. Véanse los trabajos de Pollock (1985) y Amorim (2014), entre otros, para una mayor profundización.

abdomen y su extracción para la curación de la enfermedad. Otras habilidades atribuidas a los chamanes son la capacidad para tener presagios, resolver conflictos y «viajar muy lejos».

La habilidad para extraer la *dori* requiere de un entrenamiento arduo, pues su efecto en el organismo puede causar la muerte de forma fulminante o mediante un proceso lento y doloroso que, en ambos casos, puede afectar al novicio. El *dsoppinehe* es también el agente capaz de crear la enfermedad de *dori* mediante la transmisión de la sustancia en el cuerpo de la víctima, ya sea por iniciativa propia o por encargo de otro sujeto, grupo familiar o *imecote* (clan). De hecho, los *madiha* verbalizan que toda aldea debe tener su propio *dsoppinehe* para asegurar su propia subsistencia ante la amenaza previsible del maleficio.

La información de la que dispongo sobre el chamanismo *madiha* proviene principalmente de Yoao, un *dsoppinehe* que visitó Ahitini para sanar a una enferma durante mi primer período de trabajo de campo (2004). Su visita a Ahitini fue debida a la petición de los propios lugareños. A pesar de que entre los *madiha* del poblado había por lo menos tres hombres, todos ellos ancianos, que en el pasado habían realizado el proceso de iniciación chamánica, los familiares de la enferma avisaron a Yoao por su vínculo de parentesco y por tratarse de uno de los *dsoppinehe* más respetados del Médio Juruá. Llegada la noche, se inició el ritual de *tokurime* (también *tocorime*) en el patio (*borore*) de la aldea. La enferma fue ubicada en el centro y a su alrededor se dispusieron en semicírculo varias mujeres que entonaron canciones invocando a los diferentes espíritus de la selva o *tokurimes*: «Vamos a buscar el *tokurime* del pécarí» o «Vamos a buscar el *tokurime* del tapir». A cada invocación, el *dsoppinehe* realizaba un viaje de ida a vuelta a la selva (el camino del *tokurime*) con una vestimenta vegetal que cubría todo su cuerpo, incluida su cabeza. Esta vestimenta puede considerarse como una forma de camuflaje para acceder al *nami budi* e invocar a las diferentes entidades del inframundo. Yoao se turnaba en este ejercicio con los otros *dsoppinehe* locales.

Cuando el chamán surgía de la selva poseído *por* o transformado *en* un *tokurime* específico, iniciaba un canto asociado con esa entidad y se lo enseñaba a las mujeres, que entonaban la misma canción. Seguidamente

se acercaba a la enferma y succionaba la *dori* para luego expulsarla por la boca mediante el vómito, ya desmaterializada, razón por la cual puede inferirse que la *dori* adquiere en la concepción madiha la posición simbólica del alimento y el chamán desde el punto de vista del depredador. El ritual continúa con la invocación de los diferentes tipos de *tokurimes* y la reiteración de la práctica de succión durante horas o a lo largo de toda la noche, incluso reiterándose durante varias jornadas nocturnas.

Mi hipótesis interpretativa es que el ritual de *tokurime* resocializa la *dori*, devolviéndola a la esfera de la reciprocidad. Es significativo que la *dori* sea restituida de nuevo al mundo extrasomático del *dsoppinehe*, aunque sea en un formato desmaterializado o supuestamente disuelta en el vómito. Podemos pensar que la acción es congruente con la concepción etnomédica madiha para la cual la enfermedad, asociada fundamentalmente a la *dori*, es de forma invariable resultado del maleficio y la brujería. Extraer del cuerpo las *dori* parece, efectivamente, una solución en clave etiopatogénica o de relación causa-efecto, tal como se suele argumentar desde las epistemes naturalistas. Sin embargo, el universo evocativo del proceso de ingesta/expulsión chamánico es más rico y está funcionando con otras coordenadas: vomitar es también desprenderse de lo que sobra, restituyendo al mundo la *dori*, pero no en su formato original/natural evocado en el mito por Massosso, sino como fuerza ya domesticada o deglutida; esto es, como realidad socializada.

La muerte o su amenaza mediante la enfermedad no es percibida, de hecho, como un problema individual, sino como una anomalía y un riesgo colectivo que debe conjurarse mediante la restauración de un *manaco* que no únicamente involucre al grupo, sino también a los diferentes seres y entidades que son llamados a participar. De esta manera, la reciprocidad característica del universo simbólico del chamanismo madiha puede definirse como un *manaco* o reciprocidad interespecies que incluye a los diferentes seres a los que se les atribuye conciencia e intencionalidad. En la lógica del chamanismo madiha, restituir el *manaco* es socializar el cosmos reconociendo la subjetividad de los diferentes seres; y subjetivar es también subsistir.

4. Conclusiones

Haciendo uso de la tesis de De Martino podríamos decir que la presencia no es una realidad garantizada en la cosmovisión *madiha* y de ahí que la *dori* como intrusión del mundo objetivo en el cuerpo provoque la enfermedad y la muerte, pues señala un marco de indefinición entre sujeto y mundo, una modificación de sus fronteras, una anomalía que debe resolverse a través de garantizar la presencia y el mundo como realidades diferenciadas. También podríamos interpretar que el *dsoppinehe*, con su mediación entre los diferentes espacios y entidades, pone en riesgo su propia presencia con el objeto de garantizar el mundo. Este precipitarse o ponerse en riesgo contaría con algunos elementos protectores, como la vestimenta vegetal que ejerce de camuflaje y envoltorio, a la vez que propicia la transfiguración, pero al fin y al cabo sería un arriesgarse a dejar de ser, a indiferenciarse, a confundirse, a perderse.

Con todo, creo que la cosmovisión de los *madiha* no destaca únicamente estos aspectos asociados a la definición demartiniana de la presencia y su crisis, sino que pone en evidencia otros elementos que permiten redefinir este concepto ampliando su capacidad para transitar por otras ontologías; a saber:

1. que el mundo denominado objetivo puede ser un mundo poblado de subjetividades y que este tipo de personificación tiene un carácter estratégico porque posibilita una especie de reciprocidad cósmica;
2. que la presencia no es comprensible sin un conjunto de relaciones de *manaco* o reciprocidad que son las que permiten «sujetar» y subjetivar a las diferentes entidades componiendo un horizonte cultural habitable;
3. que la crisis de la presencia puede entenderse como el desmoronamiento de estas mismas relaciones de intersubjetividad y reciprocidad;
4. y que el rescate de la presencia en la cura chamánica implica una suspensión del mundo para rearmar y reparar el frágil tejido de las diversas intersubjetividades. Veámoslo más detenidamente.

El mundo *madiha* está compuesto de sujetos diversos que incluyen humanos y no-humanos (animales, ancestros, personajes como *Massoso*, etc.). No es el mundo basado en la separación sujeto-objeto que articulaba el posicionamiento de De Martino, sino que nos invita a historizar estas categorías, a ponerlas en suspenso, a abrirlas a otras posibilidades ontológicas. Así, cuando el antropólogo napolitano interpretaba en el ejemplo del *atai* que el sujeto del mundo mágico muestra una ausencia de energía suficiente para arrojar al «objeto enfrente de él», a diferenciarse del mundo, en clave *madiha* deberíamos hablar de establecer una relación con ese nuevo sujeto que permita socializarlo. Esta sería la clave para incluir a la entidad invasora en uno mismo: su conversión en sujeto, el reconocimiento de su capacidad relacional. Es más, al tratarse de un mundo poblado de sujetos, no se trata de que la realidad esté atravesada por las intencionalidades y voluntades humanas, sino que ella misma es el tejido creado por esas intencionalidades e intersubjetividades, incluyendo las de otras especies a las cuales es extensible el ejercicio de socialización mediante el *manaco*.

La noción demartiniana de presencia está demasiado anclada a una separación sujeto-objeto para abrirse a otras concepciones ontológicas. Es la presencia (heroica) la que tiene el protagonismo en su modelo teórico, no el mundo que se hace presente con su trama de intersubjetividades; y a ese mundo le falta la urdimbre más específica de los mecanismos que regulan la vida, un marco de relaciones que nos hable del porqué de la falla, de la crisis y de que el mundo pueda invadir la presencia. Ese marco es, en el caso concreto que hemos tratado aquí, el *manaco*, entendido no únicamente en un plano reticular y estructural, sino en su dimensión de sostén del cosmos y por ello de las obligaciones, lealtades, preferencias y prohibiciones, pues así existe para definir las formas de matrimonio preferencial, la ayuda entre cuñados o *huabos* en la tala y roza, la entrega de la *metadde* tras la pesca, pero también las relaciones interespecies. También para afrontar el infortunio: la pérdida de una cosecha, la picadura de una serpiente, los problemas intersubjetivos, el destierro, los conflictos, la muerte, la enfermedad y tantos otros que responden en este caso a la caída del *manaco*. El infortunio es la entrada en escena del *manaco* negativo.

En el contexto *madiha*, la crisis de la presencia puede entenderse como el desmoronamiento de las relaciones que sujetan al sujeto. Es encontrarse ante el precipicio de un posible *manaco* negativo que, a mi juicio, es algo parecido a la pérdida de un mundo que a la vez es intersubjetividad, que es sociedad. Ante un mundo sin reciprocidad devienen la enfermedad, la muerte, la aflicción y la desgracia que nos narra el mito de Quira y Tamaco. Esto es: el fin del mundo.

En realidad, la perspectiva *madiha* desdibuja la separación entre ser y mundo, además de la tentativa fenomenológica de superar esta dicotomía con un ser-en-el-mundo. Ahora estamos ante un ser-entre-seres o un ser-en-un-mundo-de-seres, donde el mundo depende de un orden social tejido de intersubjetividades. Ser y mundo se relacionan dialécticamente, pues lo que habilita al mundo a serlo es el *manaco*, y este, a su vez, solo puede existir entre sujetos. El riesgo, en este contexto, es la presencia tomada, asaltada por la anomalía, por una fuerza no domesticada, no socializada, no puesta en una relación de reciprocidad que la haga previsible, o no del todo, porque el origen de la *dori* deviene del maleficio y, por lo tanto, de otra voluntad humana o humanizada, pero su naturaleza es ser lo negativo, la posibilidad de no ser.

En el ritual de *tokurime* hay un reconocimiento de las subjetividades del mundo que busca un reconocimiento de la propia subjetividad de los humanos para poder «ser-ahí». Es ese reconocimiento mutuo como sujetos lo que garantiza el mundo, pues no se dialoga o intercambia entre sujeto y objeto, o entre objeto y objeto, sino entre sujetos. En este sentido, el sujeto-esencia se ve opacado por un sujeto-relación que es a fin de cuentas el sujeto de la praxis, del intercambio. Ahora bien, esto no significa que el sujeto esté menos individuado que otros de otros contextos sociales, pues el sujeto, a mi modo de ver, es siempre relación, está actuado por el mundo, es siempre carente, es más acontecimiento que estructura. En el ámbito *madiha* su presencia no es que esté menos asegurada que la del sujeto moderno. Simplemente se subjetiviza y reconoce en su interdependencia. Su vulnerabilidad y su fuerza descansan en una inclusiva intersubjetividad cósmica.

De Martino estaba demasiado aprisionado en la teoría clásica del sujeto para entender que en determinadas ontologías la crisis de la presencia no deviene de la indiferenciación entre sujeto y objeto, sino de la falla en la frágil urdimbre de las intersubjetividades y las relaciones de reciprocidad que componen el cosmos. Tampoco pudo vislumbrar que en ese tipo de marcos ontológicos la garantía de la presencia, así como la salida de la crisis, se produce mediante la subjetivación de un mundo llamado a colaborar y no a través de la objetivación naturalista de los diferentes seres. A modo de conclusión, visualicemos por un momento, y en un juego de inversión etnocéntrica, el siguiente escenario. Imaginemos al indígena que acusaba a Grubb de hurtarle las calabazas de su huerto indagando como un etnógrafo (por supuesto perspectivista) el mundo cultural del misionero, o mejor aún, el de sus descendientes del capitalismo del consumo y de la globalización. Imaginemos que observase la ausencia de voluntades humanas o humanizadas en nuestras ontologías naturalistas y determinase que, en la era del sujeto moderno, la presencia no está garantizada, pues no se reconocen aquellas otras voluntades que pueblan el mundo ni se asegura una relación de reciprocidad entre ellas. Probablemente ese supuesto etnógrafo nos diría que estamos ante un sujeto y un mundo desvalidos.

Bibliografía

- ALTMANN, L. (1994). *Madija. Um povo entre a floresta e o rio*. Instituto Metodista de Ensino Superior, Sao Bernardo do Campo.
- AMORIM, G. S. (2014). *Os coletivos madija e o ritual do aje: relações de alteridade entre os kulina no Baixo Juruá*. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal do Amazonas.
- BERARDINI, S. F. y MARRAFA, M. (2016). «Presenza e crisi della presenza tra filosoia e psicologia». *Consecutio Rerum*, Anno I (1): 93-112.
- BERGÉ, C. (2001). «Lectures de De Martino en France aujourd'hui». *Ethnologie française*, 31 (3): 537-547.
- CASES, C. (2004). «Introducción» a *El mundo mágico*. Buenos Aires: Libros de la Araucaria.
- CROCE, B. (2004). «En torno al magismo como edad histórica». Apéndice a *El mundo mágico*. Buenos Aires: Libros de la Araucaria.
- DE MARTINO, E. (1959). *Sud e magia*. Milano: Feltrinelli
- DE MARTINO, E. (1977). *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali* (a cura di C. GALLINI). Torino: Einaudi.
- DE MARTINO, E. (1995). *Storia e metastoria. I fondamenti di una teoria del sacro*. Lecce: Argo.
- DE MARTINO, E. (1997). *Il mondo mágico*. Torino: Bollati Boringhieri.
- DE MARTINO, E. (2000). *Morte e pianto rituale: dal lamento funebre antico al pianto di Maria*. Torino: Bollati Boringhieri.
- DE MARTINO, E. (2002). *La tierra del remordimiento*. Barcelona: Bellaterra Ediciones.
- DE MARTINO, E. (2004). *El mundo mágico*. Buenos Aires: Libros de la Araucaria.
- DESCOLA, P. (2011). «Human natures». *Quaderns de l'institut Català d'Antropologia*, (27): 11-26.
- DESCOLA, P. (2012). *Más allá de naturaleza y cultura*. Buenos Aires: Amorrortu.
- ESTEBAN, M. L. (2016). «La reformulación de la política, el activismo y la etnografía. Esbozo de una antropología somática y vulnerable». *Ankulegi. Revista de Antropología Social*, (19): 75-93.

- FERRARI, F. (2014). *Ernesto de Martino on religion. The crisis and the presence*. London; New York: Routledge.
- GALLINI, C. (2000). «Introduzione». En: *Morte e pianto rituale: dal lamento funebre antico al pianto di Maria*. Torino: Bollati Boringhieri.
- GRUBB, W. B. (1911). *An unknown people in an unknown land. The Indian of the Paraguayan Chaco*. London: General Books.
- HEIDEGGER, M. (2003). *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1987). *Myth and meaning*. New York: Routledge.
- LÉVI-STRAUSS, C. (2002). *Le totémisme aujourd'hui*. Paris: Presses Universitaires de France.
- LÉVI-STRAUSS, C. (2014). *La pensée sauvage*. Paris: Plon.
- LORRAIN, C. (1994). *Making Ancestors: the symbolism, economics and politics of gender among the Kulina of Southwest Amazonia (Brazil)*. Tesis de doctorado. Cambridge: University of Cambridge.
- LORRAIN, C. (2000). «Cosmic Reproduction, Economics and Politics among the Kulina of Southwest Amazonia». *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 6 (2): 293-310.
- MANCINI, S. (2004). «Postfacio». En: *El mundo mágico*. Buenos Aires: Libros de la Araucaria.
- MARTÍNEZ HERNÁEZ, A. (2007). «Cuando los animales eran humanos. Mito e identidad entre los Madihá del Medio Juruá (Amazonas, Brasil)». *Quaderni di Thule*, pp. 771-777.
- MARTÍNEZ HERNÁEZ, A. (2008). «Quan els animals eren humans. Mite, identitat i malaltia entre els madiha de l'Amazònia brasilera». En Antonio SALCEDO (ed.). *Patrimoni, memoria i identitat* (pp. 21-32). Universitat Rovira i Virgili.
- POLLOCK, D. (1985). *Personhood and illness among the Culina of Western Brazil*. Tesis de doctorado. New York: University of Rochester.
- POLLOCK, D. (1996). «Personhood and illness among the Kulina». *Medical Anthropology Quarterly*, 10 (3): 319-341.
- ROMERO NOGUERA, P. (2013). «Tiqqun en el Sur de Italia: magia, "crisis de la presencia" y crisis del sujeto clásico». *Estudios*, 3-3: 94-106.
- SAUNDERS, G. (1993). «Critical Ethnocentrism and the Ethnology of Ernesto De Martino». *American Anthropologist*, 95(4): 875-893.

- SILVA, D.A. B. (1997). *Música e Pessoaalidade: por uma antropologia da música entre os Kulina do Alto Purus*. Tesis de doctorado. Universidade Federal de Santa Catarina.
- SILVA, D.A. B. (2017). «Kulina: música e cotidiano». En: *ENCICLOPÉDIA dos Povos Indígenas no Brasil*. Disponible en: <<https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Kulina>> (acceso el 11/07/2018).
- TIQQUN, ORGANE DE LIAISON AU SEIN DU PARTI IMAGINAIRE (2001). *Zone d'Opacité Offensive (dit «Tiqqun 2 »)*, 292 pages, autoedición.
- TISS, F. (2004). *Gramática da lingua Madiha (Kulina)*. Sao Leopoldo: Editora Oikos.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. (1978). *Os Kulina do Alto Purús-Acre. Relatório de viagem realizada em janeiro-fevereiro de 1978*. Mecanografiado.
- VIVEIROS DE CASTRO, E (2002). *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify.
- VIVEIROS DE CASTRO, E (2012). *Cosmological perspectivism in Amazonia and elsewhere*. HAU Masterclass Series. Cambridge University.
- VIVEIROS DE CASTRO, E (2015). *Cannibal metaphysics*. Minneapolis: University of Minnesota Press.