

MENSTRUACIÓN, EPISTEMOLOGÍA Y ETNOGRAFÍA AMAZÓNICA¹

DIANA ROSAS RIAÑO*

Universidad Nacional de Colombia

*drosasr@unal.edu.co



Artículo de reflexión recibido: 2 de marzo de 2018. Aprobado: 27 de febrero de 2019.

Cómo citar este artículo:

Rosas, Diana. 2019. “Menstruación, epistemología y etnografía amazónica”. *Maguaré* 33, 1: 75-107.

DOI: <https://doi.org/10.15446/mag.v33n1.82407>

-
- ¹ Este artículo es una versión actualizada del ensayo de revisión bibliográfica presentado para el examen de calificación en el programa de Doctorado en Antropología de la Universidad Nacional de Colombia en el segundo semestre del 2017, dentro del cual me encuentro desarrollando la investigación “Ir fuera”: menstruación, yuruparí y movilidad. Experiencias corporales y trayectorias espaciales de mujeres indígenas del Mirití-Paraná”, financiada con la beca 727 de Colciencias.

RESUMEN

Este ensayo reflexiona sobre la epistemología en antropología, a partir de las investigaciones antropológicas sobre la menstruación. La perspectiva etnográfica revela cómo se ha abordado este tema y sus consecuencias en la generación de concepciones masculinizadas sobre lo social y lo cultural. El contraste entre diferentes trabajos etnográficos sobre la menstruación me lleva a notar que la crítica de género se cuestiona a sí misma cuando la construcción de conocimiento social se da desde lo corporal, lo material, lo subjetivo y lo emocional. Finalmente, al contrastar los alcances que estas dimensiones cobran en distintos trabajos de sociedades indígenas amazónicas, pongo en evidencia las desigualdades entre los sexos en el marco de relaciones de género enmarcadas en una interconexión entre lo rural y lo urbano, atravesadas por relaciones coloniales.

Palabras clave: Amazonia, antropología, cuerpo, epistemología, etnografía, género, menstruación, mujeres indígenas.

MENSTRUATION, EPISTEMOLOGY, AND AMAZONIAN ETHNOGRAPHY

ABSTRACT

Ethnographic research on menstruation offers insight into anthropological epistemology and its masculine visions of culture and society. Comparing and contrasting a range of ethnographic studies on menstruation, I also purport that gender criticism questions itself when it produces knowledge on the corporeal, the material, the subjective, and the emotional dimensions of social life. Finally, by examining these dimensions in different works about indigenous Amazonian societies, I highlight the inequalities between the sexes within the framework of gender relations marked by rural-urban interconnections and colonial relations.

Keywords: Amazonia, anthropology, body, epistemology, ethnography, gender, menstruation, indigenous women.

MENSTRUACÃO, EPISTEMOLOGIA E ETNOGRAFIA AMAZÔNICA

RESUMO

Este ensaio reflete sobre a epistemologia em Antropologia, a partir das pesquisas antropológicas acerca da menstruação. A perspectiva etnográfica revela como esse tema tem sido abordado e suas consequências na geração de conceitos masculinizados sobre o social e o cultural. O contraste entre trabalhos etnográficos sobre a menstruação me leva a perceber que a crítica de gênero é questionada a si mesma quando a construção de conhecimento social ocorre a partir do corporal, do material, do subjetivo e do emocional. Finalmente, ao contrastar os alcances que essas dimensões ganham em diferentes trabalhos de sociedades indígenas amazônicas, coloco em evidência as desigualdades entre os sexos no âmbito de relações de gênero delimitadas em uma interconexão entre o rural e o urbano, permeadas por relações coloniais.

Palavras-chave: Amazônia, Antropologia, corpo, epistemologia, etnografia, gênero, menstruação, mulheres indígenas.

INTRODUCCIÓN

La pregunta por las relaciones entre hombres y mujeres está en el centro del análisis social y, en gran medida, está basada en nuestras diferencias corporales. Mientras que diversas corrientes de pensamiento han explorado las formas de producción del conocimiento a partir de la experiencia corporal y sensorial (Senett 2007; Candre 1996; Echeverry, Román y Román 2001; Mora 2009; Ingold 2011; Arango 2014), resulta paradójico que la menstruación, un proceso corporal común para la mayoría de las mujeres sin importar que pertenezcamos a razas, clases, generaciones u orientaciones sexuales diferentes, no haya dado a luz un cuerpo de conocimiento que analice el saber y poder de las mujeres desde su propia experiencia.

El tabú que rodea a la menstruación revela el ambivalente lugar que ocupamos las mujeres en las jerarquías sociales. La menarca o inicio de la menstruación en general marca el proceso de devenir mujer, pero a la vez ha sido el medio para naturalizar el sexo femenino como irremediabilmente atado a la reproducción de la especie humana. La vergüenza, la pena, el asco, el rechazo, la incomodidad, el dolor, el peligro, la contaminación, la polución y el desconocimiento con los que se asocia a las mujeres menstruantes en diferentes culturas y periodos históricos indican la condición existencial que modela nuestra forma de estar en el mundo. Paradójicamente, en vez de ser una experiencia positiva, creativa y empoderadora, la menstruación y todo lo que ella implica llaman la atención más bien sobre las relaciones de poder que definen órdenes de género que mujeres y hombres sorteamos en el proceso de convertirnos en sujetos.

Solo cuestioné mi experiencia como mujer menstruante, bogotana y de clase media, cuando tuve la oportunidad de vivir con mujeres y hombres del río Mirití-Paraná, en el Amazonas colombiano. Esa experiencia me abrió a nuevas perspectivas, me hizo consciente de otras formas de entender este proceso corporal periódico y me permitió comprender, a la vez, otras dimensiones de lo que significa ser mujer.

De ser un proceso privado, íntimo y más bien paradójico, mi periodo dinamizó un cuidado individual y colectivo que lo hizo una cuestión pública. Esto me llevó a contrastar dos culturas diferentes y a darme cuenta del poder epistemológico de este tema (Rosas 2004). Por lo mismo, condujo a fijar mi atención en las relaciones entre hombres y mujeres

en el sistema de organización social virilocal, patrilineal y de exogamia lingüística de la Amazonia nororiental, cuya interpretación ha generado una vibrante discusión académica. Mientras el orden chamánico de manejo territorial se expresa en el ritual masculino del Yuruparí, se sustenta al tiempo en el manejo que hacen las mujeres de la sangre menstrual, que potencia sus capacidades productivas y reproductivas, preparándolas también para la movilidad espacial una vez se casan (Hugh-Jones 1979; Århem 2000; Fontaine 2001; Lasmar 1999; 2008; Hill 2001; Hugh-Jones 1979; Van der Hammen 1992; Cayón 2013; Mahecha 2015; Franky 2004; Rossi 2016).

Las categorías académicas y políticas de género, sexualidad y cuerpo han ampliado las perspectivas del análisis social, para desentrañar las matrices de sujeción social. Me apoyaré en estas para guiar la reflexión que propongo desarrollar en este ensayo de revisión bibliográfica, en el que aprovecharé la metáfora del filtrado para decantar el proceso de aprendizaje que deviene de un proceso corporal (Echeverri, Román y Román 2001). Iniciaré por un *goteo conceptual* mediante el cual tomaré la menstruación como centro del análisis. En seguida, con la idea de *fluir* y profundizar en el tema, exploraré también las implicaciones de producir conocimiento antropológico desde una experiencia corporal compartida y común de las mujeres, pero vivida desde las diferencias de clase, raza, etnia, generación y marcos culturales. Luego, desenvolveré una categoría de cuerpo que me dé la posibilidad de contrastar distintas conceptualizaciones académicas y culturales, así como las oportunidades que estas ofrecen para entender procesos corporales como la menstruación en contextos intra e interculturales. Finalmente, *mermaré* el flujo reflexivo, para decantar los aportes y desafíos que este tipo de emprendimientos pueden tener para la antropología amazónica y latinoamericana.

GOTEO CONCEPTUAL

Una acepción de la menstruación es su condición de hecho fisiológico que expresa las particularidades biológicas de las hembras en la especie humana (Buckley y Gottlieb 1988; Héritier 2007; Gottlieb 2005). Este proceso fisiológico, que en general se asocia con el ser mujer, sirve a la vez como metáfora elemental de la diferencia sexual. Así, la ecuación *sexo masculino + sexo femenino = reproducción humana*, una forma de

“aprehensión intelectual de la diferencia sexual”, fundamenta la vida práctica y el pensamiento abstracto, porque expresa el reconocimiento de la alteridad y la diferencia dual (Héritier 2007, 17-18). Ahora bien, el valor que adquiere la diferencia sexual es, de acuerdo con Joan Scott (1996), lo que constituye el campo primario de articulación de las relaciones sociales de poder. Según esta autora, para que la categoría de género pueda dar cuenta de cómo se tejen y cambian las relaciones sociales entre los sexos, es necesario examinar la interrelación entre las esferas simbólicas, los conceptos normativos, las actuaciones, las conceptualizaciones sociales, políticas e institucionales de una sociedad, y los procesos subjetivos de generación de sujetos.

El llamado a usar la categoría de género para entender el cambio en las relaciones sociales se complementa con los planteamientos de Marilyn Strathern (1990), quien cuestiona la relación entre sociedad e individuo que fundamenta el pensamiento de las ciencias sociales en occidente y, al mismo tiempo, interroga la asunción general de la dominación masculino/femenino. Al argumentar y sustentar que el género en las sociedades melanésicas permite conceptualizar y dar forma al dinamismo entre relaciones de un mismo sexo y relaciones de sexo cruzado que conforman alternadamente la individualidad, la dualidad y el colectivo, la autora aborda el desafío intelectual de los contextos interculturales en los que construimos nuestras identidades sexuales y de género, en los que la diferencia masculino/femenino fluctúa constantemente de acuerdo con las configuraciones de socialidad cada vez más inter y transculturales. Esto genera, por tanto, diversas formas de expresión de esta oposición, de los valores asociados a ella y de las fluctuantes manifestaciones de poder que crean la vida social.

La menstruación incide en estas discusiones. Culturalmente ha sido explicada desde su dimensión simbólica (Bukley y Gottlieb 1988; Belaunde 2005; Héritier 2007). Por otra parte, los estudios de parentesco, familia y matrimonio, que han tenido un lugar central en la antropología, han llevado a prestar atención a las prácticas asociadas al manejo de la menstruación, la reproducción y la construcción de cuerpo y persona (Moore 1999; Gottlieb 2005), así como a la forma en que los sujetos la experimentan en la vida social (Verdier 1979; Martin 2001; Bukley 1988; Guzmán 1997; Delaney 1988; Appel 1988; Belaunde 2005; Mahecha 2015). De una forma u otra, estos estudios ponen en discusión la triada mujer/

hombre/reproducción, y cuestionan las más de las veces las concepciones esencialistas o naturalizadas. Profundizar en este tema pone en evidencia la variabilidad histórica y espacial que adquieren las explicaciones de cuerpo y reproducción, así como las valoraciones de la diferencia masculino/femenino. Al mismo tiempo, interroga la asociación entre sangre y poder, y las maneras en que diferentes culturas la interpretan tanto en los mitos como en las explicaciones científicas o cosmológicas. En síntesis, la menstruación en perspectiva etnográfica pone en duda la crítica de género occidental, al llamar la atención en lo corporal, material, subjetivo, emocional y particular.

Menstruación, una distinción ambigua

La menstruación es un fenómeno regular y frecuente de larga duración en la vida de las mujeres. Diferentes grupos humanos coinciden en relacionar esta sangre con la noción de fuerza vital y fertilidad (Bukcley y Gotlieb 1988), y es precisamente esta asociación la que pone sobre la mesa el espinoso tema del poder de las mujeres, ya que su presencia requiere un manejo que irremediamente está vinculado con los ciclos de fertilidad e infertilidad y, por ende, con la reproducción de la especie humana. No en vano la asociación del ciclo menstrual y de la capacidad reproductiva de las mujeres con una función natural es la que subyace a la hipótesis primaria, en el debate feminista, sobre la sumisión universal de la mujer propuesta por Sherry Ortner en 1974 (citada por Lasmar 1996; Moore 1999).

El poder de las mujeres sobre la reproducción pone en cuestión las diferentes interpretaciones culturales sobre la menstruación. Las etnografías, por su parte, identifican la variabilidad de formas que adquiere esta distinción femenino/masculino. Simultáneamente, las nuevas miradas antropológicas sobre la reproducción subrayan el carácter cambiante, heterogéneo y desestructurado que esta refleja en sus prácticas y representaciones modeladas por las relaciones de poder y las tensiones constantes entre local/global (Ginsburg y Rapp 1995, I-II).

Sangre, semen y leche son fluidos corporales que nos hablan de la fisiología del cuerpo humano y que constituyen el centro de las disquisiciones sobre cómo funcionan los cuerpos para producirlas, así como sus funciones, sentidos y significados. Las miradas clásicas que sobreviven aún hoy en las formas científicas de concebir los cuerpos

humanos se basaban en dos paradigmas opuestos y complementarios. Según Laqueur (1986, citado por Martin 2001; Altman y Nightenhelser 1992), la mirada antigua se desprendió de las elaboraciones de Aristóteles, quien sostenía que no había una distinción radical entre el cuerpo de la mujer y el del hombre, sino más bien de grado de calor. El cuerpo del hombre albergaba el calor vital que circulaba a través de la sangre y que le permitía producir el semen, mientras que la mujer al evacuar ese calor vital en la menstruación era invadida de una frialdad que matizaba su carácter débil.

La poca sangre que le quedaba durante el embarazo le permitía producir la leche necesaria para alimentar al bebé cuando nacía. En este modelo, la mujer se consideraba una versión imperfecta del hombre y, por ello, su cuerpo albergaba en su interior los mismos órganos que el hombre tenía afuera. Ello facilitaba y aseguraba la capacidad de guardar el semen, sembrado por el hombre en el encuentro sexual. En este modelo, todos los fluidos del cuerpo, concebido como un sistema integral y sabio que buscaba equilibrio, eran la expresión de la búsqueda de la homeostasis. La emisión de sustancias era una de las funciones más apreciadas, ya que suponía la regulación del propio sistema. Bajo esta perspectiva, la sangre menstrual era considerada análoga a las sustancias masculinas de secreción y, por tanto, era valorada positiva o más bien neutralmente (Martin 2001).

En el siglo XVIII, se afianzó un nuevo modelo biológico que ancló la diferencia de sexos en el cuerpo, que definió a hombres y mujeres casi como especies divergentes. Bajo esta perspectiva, los órganos, las funciones y los sentimientos hacen a unas y otros universos disímiles. Si bien en ambos modelos la mujer es inferior al hombre, en el primero partía de un cuerpo con un mismo sexo, cuya diferencia era más bien de grado de calor, mientras que en el segundo se trata de dos cuerpos y dos sexos diferentes en calidad y tipo. En el segundo modelo, funciones como la menstruación dejan de tener su contraparte análoga en el cuerpo del hombre y, por ende, empiezan a ser abiertamente denigradas. Para el siglo XIX, tal valoración se transformará en patología (Martin 2001). Más que tratarse de la superposición de un modelo sobre otro, ambos parecen haber convivido, traslapándose entre sí, incluso hasta nuestros días, dando forma a las construcciones científicas que se han elaborado sobre los cuerpos y los sexos.

Estos dos modelos inspiraron los manuales de higiene del siglo XIX, escritos por médicos, atraídos a su vez por filósofos y naturalistas de los siglos XVII y XVIII, cuyo objetivo pedagógico era ofrecer consejos prácticos para domesticar el instintivo deseo sexual en hombres y mujeres que estuvieran unidos en el matrimonio legal. Esta institución era el lugar permitido por las leyes religiosas y civiles para cultivar una sexualidad digna que aseguraba la reproducción de la especie. Este modelo promovió una fuerte esquematización de los sexos, derivada de la idea de que el deseo sexual funcionaba en cada uno de ellos y en relación con la fisiología del aparato reproductor (Núñez 2014).

Bajo estos estándares, las mujeres de clase alta fueron asociadas a la esfera doméstica y, concomitantemente, los hombres fueron asociados con la transformación de la naturaleza, así como con el surgimiento de los derechos civiles ya equiparados con el dominio de la esfera pública. Así, estas formas científicas de entender las diferencias afianzaron la idea de un sexo masculino, un sexo femenino y la reproducción heterosexual, que fortalecía un orden social en proceso de consolidación fundamentado en el matrimonio (Martin 2001). Tales perspectivas aún hoy repercuten en la caracterización de los procesos fisiológicos y definen las bases de organización social; además, fundamentan las inquietudes por el lugar que ocupan las mujeres en la sociedad y de categorías analíticas como las de naturaleza/cultura, público/privado, hombre/mujer, que abrieron el camino para el desarrollo teórico que perfila el campo de los estudios feministas dentro de la antropología (Moore 1999; Overing 1986; Lasmar 1999; Lamphère 2005).

Sangre derramada y división sexual del trabajo

La diferenciación entre hombres y mujeres plantea la necesidad mutua para asegurar la reproducción. De acuerdo con Héritier (2007), la forma como en las distintas épocas y sociedades se ha tratado de responder al misterio de la procreación humana y la necesaria vinculación que de ella se desprende entre hombres y mujeres se basa en esta distinción. La paradoja que resulta del hecho de que la especie humana no pueda reproducirse bajo un modelo de reproducción paralela, en que hombres y mujeres reproduzcan respectivamente a su igual, sino que los machos dependan de las hembras para reproducirse, está sobre la base de la jerarquía. Dicha autora ha insistido en que “la valencia diferencial de

los sexos está presente en el origen de lo social” (Héritier 2007, 18 y 70) fortalecida a la vez por ideas que modelan lo social a partir de explicaciones sobre la sangre, el cuerpo y la reproducción.

Belaunde (2005) utiliza este argumento para ilustrar cómo en las sociedades amazónicas el pensamiento sobre unidad y diferencia estructura las relaciones entre un mismo sexo y entre sexos cruzados, que se alternan a lo largo del ciclo vital, de manera similar a como lo propone Strathern (1990) para las sociedades melanésicas. Belaunde (2005; 2006) sostiene que, en los pueblos amazónicos, la sangre es la sustancia que articula la idea de unidad y diferencia entre sexos, al vehicular los conocimientos recibidos durante el proceso corporal de convertirse en persona y al promover el enlace con otras dimensiones del cosmos. En esa medida, la sangre que circula en el cuerpo dinamiza la memoria: pone a circular los recuerdos de aquellos parientes que hicieron parte del proceso de devenir persona y apela a aquello que une; mientras que la sangre derramada, ya sea por muerte, menstruación o parto, hace las veces de sustancia psicoactiva, en la medida en que atrae los recuerdos y presencias de aquellas alteridades que ponen en peligro la unidad (Belaunde 2005; 2006).

Retornando a Héritier (2007, 122), la sangre activa las “representaciones arcaicas fuertes –como las que asocian u oponen la acción de hacer correr sangre y la pasividad de ver correr la propia sangre– que constituyen en ley”, un sistema de fuerzas elementales opuestas ancladas en la dificultad de asimilar que las mujeres sean simultáneamente hacedoras de vida y a la vez portadoras de muerte. Según la autora, esta representación contrastante subyace al establecimiento de la división sexual de las tareas. Al tomar como punto de partida la antinomia fundamental entre la sangre que da vida y la sangre que corre por muerte, se establecen los imaginarios de lo que pueden y no pueden hacer y las mujeres, así como lo que pueden y no pueden hacer los hombres. Así, aunque paradójicamente la sangre menstrual y la sangre de parto estarían en el polo positivo de la sangre que da vida, su presencia promueve un imaginario jerarquizante, a partir del cual actividades como la guerra y la cacería en la mayoría de las culturas no les son asignadas a las mujeres, no porque carezcan de las capacidades corporales para hacerlo, sino porque es un valor primario que aquello que da vida no puede ser lo mismo que la arrebata (Héritier 2007).

Sangre y capacidad reproductiva de las mujeres

Ya mencioné que el poder, positivo o negativo, atribuido a la sangre menstrual deriva de su asociación con las nociones de fuerza vital y, a la vez, con el manejo de la fertilidad y la infertilidad. La sangre menstrual provoca distintas ideas sobre los ciclos reproductivos y las concepciones sobre su función biológica. Tanto las explicaciones biológicas como aquellas provenientes de otros contextos culturales y religiosos coinciden en asociar el flujo menstrual con la reproducción. Hay excepciones como lo describe Joseph Sinu (2016) para algunas mujeres rurales en India quienes, al no concebir esta asociación, centran mayor atención en la función de limpieza de la menstruación para todo el sistema corporalmente. No obstante, predomina la tendencia de entender el sangrado como un embarazo fallido. Martin (2001), por ejemplo, describe cómo la menstruación se entiende en la sociedad norteamericana como un sistema de producción dirigido a garantizar el viaje del óvulo del ovario hacia el útero y asegurar su fertilización. Verdier (1979), por su parte, explora cómo en Minot, al norte de Francia, la menstruación, asociada con una creación fallida, provoca que ciertas actividades femeninas como cuajar, emulsionar o fermentar sean vedadas a las menstruantes. Llama la atención, entonces, la ausencia de reflexiones culturales que separen la menstruación de la función procreadora. Por el contrario, la fusión menstruación-reproducción-mujer fundamenta un hecho social definitivo: la apropiación de la capacidad reproductiva de las mujeres.

Los distintos roles de la mujer se derivan de sus funciones en la reproducción y caracterizan la distinción entre los sexos. Hérítier (2007), basada en la teoría de la alianza de Lévi-Strauss, plantea que esto se expresa en el pensamiento dual que aborda diversas jerarquías en grados diferentes, pero que se sintetiza en la apropiación de la capacidad reproductiva de las mujeres, normatizada mediante la prohibición del incesto, la exogamia, el matrimonio y la distribución sexual de tareas. Esto parte del sesgo antropológico primordial: asumir como natural la posesión/desposesión de las mujeres, sin cuestionar este principio que establece una jerarquía decisiva (Hérítier 2007). Las experiencias empíricas que dan fundamento a la teoría de la alianza no solo ponen en evidencia estos sesgos, sino que al enriquecer etnográficamente estos principios fortalecen y naturalizan la idea de la apropiación sobre la capacidad reproductiva de las mujeres, acentuando la jerarquía (Scott

1996). Estos principios se fundamentan en premisas analíticas, científicas o cosmológicas que naturalizan el ser hombre o mujer y la jerarquía.

Tabú: el contraste de luces y sombras

La ignorancia persistente entre hombres –y aún en las mismas mujeres– señala la perseverancia de las prohibiciones, reglas y valoraciones negativas de la menstruación. El tabú confronta los saberes locales sobre el cuerpo, la reproducción y la relación hombres-mujeres con el saber científico. Esta confrontación manifiesta las diferentes condiciones de las mujeres de contextos urbanos, con aquellas de contextos rurales; además, involucra problemas de higiene, salud pública e incluso patrones de consumo alrededor de las tecnologías higiénicas y farmacéuticas. Por otra parte, hace evidentes diferentes concepciones de cuerpo, bienestar, enfermedad, así como los valores y prácticas asociadas a ellas.

El tabú comprende las elaboraciones simbólicas que codifican las explicaciones sociales sobre los cuerpos femenino y masculino, sobre la reproducción y la relación de la menstruación con la reproducción, así como las relaciones con dimensiones espirituales. Pero al mismo tiempo el tabú supone reglas de comportamiento que pautan la vida social. A pesar de su variabilidad, dichas reglas se pueden clasificar de la siguiente manera: aquellas que obligan a las mujeres menstruantes a guardar conductas específicas (dietas, baños, movimientos); aquellas que obligan a las personas que rodean a estas mujeres; aquellas actuaciones y manejos específicos sobre la sangre menstrual; aquellas que requieren el aislamiento de las mujeres menstruantes; aquellas que prohíben las relaciones sexuales durante la menstruación, y aquellas que prohíben que la mujer lleve a cabo sus actividades de producción (Buckley y Gottlieb 1988).

A través de la sangre menstrual, las mujeres normativa y rutinariamente dejan fluir su sangre. Esta periodicidad y este flujo involuntario están sobre la base de considerar peligrosa, contagiosa o poluta tanto a la sustancia como a la mujer que la segrega. De acuerdo con Douglas (1973), estas consideraciones se derivan de la percepción compartida de que se trata de algo anómalo. Bajo la teoría de la polución, esta condición de anomalía le otorga poder a la mujer, ya que las valoraciones positivas o negativas atribuidas a lo anómalo remiten necesariamente a fuerzas extraordinarias, del orden sobrenatural o extrahumano.

Estas fuerzas y poderes deben ser contenidos por las codificaciones simbólicas y prácticas sociales: los tabús.

La potencia de esta sustancia toca los límites entre lo humano y lo divino y, por tanto, atañe a las estructuras religiosas de los diferentes grupos humanos (Durkheim 1961, citado por Douglas 1973); al mismo tiempo, refresca la mirada sobre el poder que emana de esta sustancia, asociado con la posibilidad de creación latente.

Si bien el paradigma del tabú ha guiado las valoraciones de la menstruación, su desarrollo pone en evidencia varios vacíos. En primer lugar, considerar la menstruación como algo “fuera de lugar” deja de lado las experiencias vividas; de ahí que muchas etnografías la aborden desde una visión general, sin profundizar en ella. La teoría de la polución fue desarrollada por antropólogos e informantes hombres, que no solo ignoraban la perspectiva de las mujeres, sino que además reforzaban la idea de que la sociedad era resultado de la acción masculina y de que las mujeres eran receptoras pasivas de esta creación. Por otra parte, si bien muchas de las explicaciones sobre la sangre como contaminante parecen dividir los universos masculinos y femeninos, es importante recalcar que en varios lugares las reglas sobre las mujeres, lejos de ser negativas, las empoderan o hablan de valores positivos hacia ellas y sus relaciones, es decir, no todos los hombres son igualmente vulnerables a los efectos de la sangre femenina ni a las menstruantes. Además, muchas prescripciones sobre lo femenino tienen su contraparte masculina; de hecho, en varios grupos sociales las restricciones sobre las mujeres también cobijan a sus parejas (Buckley y Gottlieb 1988), o los rituales femeninos son la contraparte de rituales masculinos.

La teoría de la polución tiende a crear una visión negativa extendida de la menstruación, cuando la realidad etnográfica muestra una variedad de significados y prácticas que, por el contrario, frecuentemente revelan otras formas de valorar a las mujeres y a este proceso corporal (Knight 1988; Buckley 1988; Rosas 2004; Mahecha 2015). Esta teoría además alimentó la idea de la condición generalizada de subordinación de las mujeres, que llevó a valorar como negativas las reglas que recaían sobre ellas sin entender su contexto histórico y cultural. Todas estas cuestiones intensifican este juego de luces y sombras que unas veces iluminan y, otras, ensombrecen el tema (Buckley y Gottlieb 1988). Finalmente, es importante recalcar que varias de las etnografías que alimentaron estas

ideas se desarrollaron en sociedades no industrializadas, muchas de ellas en el marco de modelos teóricos coloniales de la antropología, que buscaban demostrar el primitivismo o atraso de estas sociedades por la presencia de estos tabús. Esto trajo como consecuencia que se hablara de la menstruación o sus reglas asociadas desde el discurso masculino, desde las premisas de que, para entender una sociedad, se deben entender sus normas y se privilegiaran las explicaciones simbólicas, en detrimento de la experiencia personal.

Solo en las últimas décadas, con el desarrollo de la crítica en antropología (Rosaldo 1989; Gupta y Fergusson 1997; Moore 1999; Escobar 2003; Rivera 1996), y los cuestionamientos y avances propuestos por las teorías feministas y de género (Overing 1986; McClintock 1995; Moore 1999; Strathern 1990; Scott 1996; Curiel 2012), surgen nuevas preguntas y horizontes de investigación, que abren nuevas formas de abordar la menstruación (Gottlieb 2005; Belaunde 2005; Sanabria 2011; Ingar 2016).

FLUIR

Desde la década de 1960, mujeres de distintas latitudes del mundo, razas y generaciones han empezado a hablar de la menstruación mediante el arte, la poesía, el activismo y la espiritualidad, para cambiar la culpa y la vergüenza por el empoderamiento. Bobel (2010) asocia la tercera ola del feminismo en Estados Unidos con este tipo de activismo menstrual:

Este movimiento al rechazar la construcción de la menstruación como un problema que necesita solución, y de dirigir sus esfuerzos activistas hacia la confrontación de las representaciones negativas, la circulación de productos seguros, la distribución de información adecuada, honesta y el diálogo informado sobre este proceso corporal mantiene en el corazón de la discusión la inquietud por el cuerpo de la mujer, el cual, es lugar de tensión entre los sistemas médicos, los estándares de consumo y por tanto los sistemas políticos y económicos. Se trata de la gobernabilidad sobre nuestros cuerpos. (Bobel 2010, 7)

Como lo sugieren Reed y Saukko (2010), la relación con nuestros cuerpos es modelada por los regímenes sociales de los que hacemos parte, por lo que debemos procurar encontrar medios emancipatorios de narrar el ser mujer, que nos ayuden a evidenciar y transformar las redes multidimensionales que articulan estos regímenes en nuestros cuerpos.

Ninguna mujer acepta pasivamente la opresión derivada de los órdenes de género; sin embargo, estos son múltiples y se manifiestan en formas y grados diversos. Muchas mujeres y muchos hombres queremos ser libres, pero a veces no alcanzamos a percibir cómo nosotras mismas ayudamos a reproducir estos órdenes o hacemos parte de ellos, y es precisamente a través del cuerpo que más se expresan estas resistencias.

Por eso, cada vez se ha prestado más atención a las experiencias corporales de las mujeres, y poco a poco se crean más herramientas para profundizar en este conocimiento. En las últimas décadas, por ejemplo, han aumentado los trabajos que buscan comprender la experiencia cultural de las mujeres amazónicas (Hugh-Jones 2013; Overing 1975; Gow 1991; Guzmán 1997; Lasmar 2005; Belaunde 2001; 2005; 2006; Mc Callum 1989; 2001; Reyes 2008; Mahecha 2015; Sánchez 2016, entre otros).

Varios de estos trabajos, al cuestionar el paradigma de la sumisión universal de la mujer y argumentar su paridad mítica, su valor en el mundo ritual y su lugar en la dimensión de la vida social, comunitaria, familiar y de la reproducción (McCallum 1999), han consolidado la complementariedad entre los sexos como modelo explicativo de la vida social de las sociedades indígenas amazónicas. No obstante, es paradójico que un modelo que se fundamenta en la dualidad masculino/femenino, a partir de las distinciones establecidas en las dimensiones míticas, simbólicas, materiales y prácticas, niegue la diversidad y grados de jerarquías que se desprenden de la misma dualidad y que se normativizan precisamente a través de la prohibición del incesto, la exogamia, el matrimonio y la división sexual de las tareas.

Estas jerarquizaciones se activan justamente a partir de la distinción entre hombres y mujeres, derivada de las diferencias sexuales que adquieren valoraciones propias de acuerdo con cada contexto cultural. En todas ellas, la menstruación ocupa un lugar central. En la mayoría de las etnografías, esta se retrata como el epicentro del cual se desprenden rituales de reclusión, dietas, baños, pinturas corporales, transmisión de consejos, otorgamiento de nuevos nombres, activación de la memoria y, en especial, normativas que indican lo que deben hacer mujeres y hombres. Estas prácticas, combinadas con aquellas vividas en los internados, en experiencias laborales, académicas o emocionales, en las áreas urbanas amazónicas, o fuera de ellas, se inscriben en los cuerpos y hacen parte del proceso de devenir mujer indígena. Los

encuentros, tensiones, negociaciones, continuidades y discontinuidades entre diferentes concepciones y experiencias corporales confluyen y conviven en las trayectorias de vida. Todas son producto de múltiples y diversos procesos históricos inacabados y en evolución constante. Todas están sujetas a las jerarquías y valoraciones intrínsecas de cada sistema modelando la vida de las personas (Le Breton 2002).

La necesidad de conocernos entre mujeres mediante el conocimiento de nuestros procesos corporales y biográficos da espacio para reflexionar también sobre la forma en que estas prácticas y representaciones contrapuestas son vividas por cada persona, de acuerdo con la multiplicidad de discursos, prácticas y representaciones de género y cuerpo que circulan en los contextos amazónicos (Rossi 2016). Desde mi experiencia, hacer antropología es esencialmente una práctica de diálogo en la que el cuerpo es simultáneamente dinamizador y eje que permite traspasar las barreras del lenguaje y las distancias físicas, ideológicas y espirituales, pero al mismo tiempo el espacio donde se puede comprender lo que nos une y nos diferencia. En efecto, a través del cuerpo he entendido el sentido que tiene sufrir, trabajar, alegrarse, alimentarse, cuidarse y enojarse para las personas con las que he tenido la oportunidad de trabajar.

En mi trabajo de campo en el Mirití-Paraná, para la tesis de maestría en Estudios Amazónicos, me preguntaba por el significado del dinero y las mercancías en las redes de familias de este río, el cuerpo en el trabajo compartido, el intercambio de comidas, el baile y el canto, el aislamiento durante mis períodos menstruales, los baños en la quebrada, lo que posibilitó el diálogo intercultural a partir del cual se generó la apuesta etnográfica (Rosas 2008). Preguntarme por las experiencias y procesos corporales de mujeres indígenas amazónicas que hacen parte de mi sociedad, pero no del grupo al que pertenezco, me insta a reflexionar sobre el cuerpo como categoría que permite poner en diálogo tanto el proceso histórico y cultural de construcción del cual provengo y hago parte, como los de ellas, y simultáneamente con una dimensión fisiológica que brinda la posibilidad de construir conocimiento antropológico.

El ciclo menstrual: una apuesta corporal compleja

La forma como he abordado el tema de la menstruación en este artículo alude a un proceso común que pareciera conectarnos a todas las mujeres. No obstante, no hay nada más variable que la expresión del

ciclo menstrual en cada mujer. Cada cuerpo responde en su proceso interno, de formas particulares y diversas, a las múltiples presiones del medio al cual pertenece. Igualmente, cada mujer da sentido a su experiencia de formas distintas y cambiantes, de acuerdo con el contexto y la temporalidad en la que se ubique. Por ello, pensar en la menstruación como una experiencia generalizada que unifica a las mujeres en una especie de sororidad homogénea sería replicar el dilema de la inocencia feminista, que se ve traicionada por las relaciones de poder que dividen y separan a las mujeres (Visweswaran 1994). Así que parto del hecho de que la menstruación es un fenómeno común pero que nos constituye a las mujeres de formas diversas.

Hasta ahora he mostrado que culturalmente se privilegia el momento en que la sangre fluye hacia fuera. Los aislamientos, las dietas y los baños asociados con algunas de las prácticas rituales estarían encaminados a resguardar a la mujer del vacío físico y energético que se produce durante el sangrado. Pero como lo recalcan Buckley y Gottlieb (1988), los estudios no abarcan las otras fases del ciclo; de hecho, estas parecieran pasar inadvertidas desde la perspectiva cultural, social e incluso científica. Tal fenómeno resulta curioso, ya que es justo cuando el óvulo transita por las trompas de Falopio que, según la explicación científica, puede suceder la fecundación y por tanto la procreación, que finalmente es lo altamente valorado y lo que ha definido la distinción entre hombres y mujeres.

No obstante, este asunto genera una de las tensiones interesantes entre la visión científica y las visiones locales, ya que en estas últimas es latente concebir que el momento de la concepción ocurre durante el sangrado y quizás sea por eso que también centran su atención en esa fase. Si bien cada vez más la visión científica no solo permea las visiones locales, sino que incide en los cuerpos a través de los sistemas anticonceptivos, todavía nos faltan investigaciones que den cuenta de la forma en que se negocian estos regímenes de saber. El trabajo de Sánchez (2016) entre los bará del río Tiquié aborda el problema, al exponer la perspectiva simbólica y ritual de los chamanes, junto con las trayectorias reproductivas de tres mujeres, algunas de las cuales han usado anticonceptivos.

La visión científica y algunas visiones locales han comprendido que el ciclo menstrual es sensible a las presiones del medio. No obstante, a pesar de que varios trabajos describen una estrecha relación entre el sangrado, la sustancia como tal, la capacidad reproductiva y, simultáneamente, la

productiva, tanto en sociedades rurales (Van der Hammen 1992; Mahecha 2015; Hugh-Jones 1974), como en urbanas o industrializadas (Martin 2001; Ingar 2016), poco han reparado en dimensiones cruciales como la forma en que las actividades físicas o mentales varían de acuerdo con las distintas fases del ciclo y la forma como estas, junto con las dietas, inciden en la generación de patrones menstruales. Esto arroja luces sobre la idea de una normalidad menstrual generalizada para todas las mujeres, cuando la realidad no es tal. De hecho, histórica y transculturalmente hay gran evidencia de menarquias tardías, menopausias tempranas, y frecuencia y duración de amenorreas, que en gran medida están relacionadas con la forma como cada cuerpo, en su comportamiento interno, responde a la presión del contexto social, cultural, económico y político del cual hace parte (Buckley y Gottlieb 1988) y a la forma como procesa esta presión internamente.

La naturalización de la asociación del ciclo menstrual con la fecundación y la reproducción ha generado un sesgo que impide descubrir en él otras posibilidades de interpretación, análisis y formas de entender la vida de las mujeres. En este escenario, valdría la pena volver a preguntarse por el sentido que tienen tanto la ovulación y la fase lútea, como el sangrado en sí mismo. Estos procesos expresarían una constitutiva condición de cambios que se suceden en el cuerpo de la mujer, pero cuyos efectos solo han sido resaltados de formas más bien excepcionales en trabajos que versan sobre chamanismo femenino (Buckley 1988; Tedlock 2005; Colpron 2005), pero no para el común de las mujeres.

No obstante, algunas nuevas investigaciones permiten avanzar por estos caminos. Por ejemplo, el reciente interés científico por las células madre ha demostrado que las células de la sangre menstrual, por haberse generado dentro del útero, un medio sometido al estrés, tienen más capacidad que otras células madre como las de la médula ósea o las del corazón para adaptarse a nuevos medios y asegurar una exitosa reproducción (Patel et ál. 2008). De acuerdo con Manica (2017), esta perspectiva hablaría de una inteligencia propia de estas células, relacionada con la resistencia y resiliencia, generadas a partir de las condiciones propias del medio donde se producen: el útero. Esto coincidiría con el énfasis que ponen algunos movimientos urbanos de empoderamiento femenino. Por ejemplo, Miranda Grey (Ángela Sánchez, comunicación personal, 14 febrero de 2019) promueve el

empoderamiento femenino a partir del enlace con una feminidad sagrada que se ancla físicamente en el útero y se materializa a través de su bendición.

En varios movimientos o corrientes que retoman diversas enseñanzas espirituales amerindias, en especial las lakota, el principio femenino representado en la madre tierra es el epicentro de su acción espiritual. La mayoría de los pasos y rituales de crecimiento espiritual están antecedidos por la entrada al inipi, que representa el útero de la madre tierra. Proteger lo femenino sagrado a través del cuidado del útero y de la menstruación hace parte también del proceso espiritual de crecimiento (Erika Oliva, comunicación personal, 13 de febrero de 2019). Ambas corrientes coinciden en ver al útero como una entidad con capacidad de agencia y memoria, a la que deberíamos dirigirnos con respeto y honra para asegurar procesos de sanación.

Nuevos trabajos sobre salud sexual y reproductiva, en otros pueblos indígenas del Brasil como los tupinambás o aquellos de Bahía, también hacen alusión a la idea de que el cuerpo de la mujer está habitado por una entidad superior, “dueña del cuerpo” (Belaunde 2017) o “madre del cuerpo” (Nobrega 2017) que regularía el bienestar del útero. Belaunde (2017) considera que esto alude a una epistemología/ontología del cuerpo, centrada en el útero que se manifiesta a partir de las experiencias corporales de las mujeres durante el proceso reproductivo.

Menciono estos trabajos para resaltar cómo las particularidades fisiológicas de nuestros cuerpos, derivadas de esa inteligencia propia de los diferentes órganos, glándulas y tejidos que intervienen en estos procesos, al ser parte constitutiva y expresar un sistema de inteligencia del cual no somos del todo conscientes, requiere una mayor exploración que oscila entre instancias subjetivas, materiales, espirituales, fisiológicas y sociales. Estas constituyen un campo que apenas está comenzando a ser investigado, en el que es necesario replantear el ver al cuerpo como una entidad pasiva, eco de las relaciones sociales. Cynthia Ingar (2016), en su investigación sobre la agencia de mujeres urbanas limeñas y mujeres rurales de la comunidad de Paca, en sus vidas reproductivas, atiende a esta preocupación acogiendo las teorías fenomenológica y feminista de cuerpo vivido o *embodiment* y subjetividad corporeizada. Su propósito es ahondar tanto en las relaciones sociales, inscritas en los cuerpos de las mujeres, en la forma como internamente se gestiona este estar en el

mundo a través de su subjetividad, como en la fisicalidad de los procesos corporales menstruales y menopaúsicos (Ingar 2016).

Menstruación: ¿proceso corporal de aprendizaje?

Las emociones hacen parte de esta experiencia corporal, pues le dan significado al asombro producido por una serie de sensaciones físicas y diversos estados sensoriales y mentales que se experimentan durante el ciclo y con mayor agudeza durante el flujo; de ahí que podamos considerar la menstruación como un estado excepcional. En efecto, todo parece indicar que, durante cada periodo, estos umbrales de sensibilidad que experimenta la mujer desdibujan el velo entre consciente e inconsciente, lo que permite un mayor flujo de información entre los hemisferios, como lo afirman Tedlock (2005) y varias de las terapeutas que entrevista Diana Fabiánová en su documental “La Luna en ti” (2009).

La constatación de que, en este estado, la mujer está en otros estadios de sensibilidad y conocimiento se ha expresado etnográficamente de diversas maneras. Verdier (1979) relata que el estado químico-energético de las menstruantes, en el pueblo francés de Minot, se asimila a una tempestad biológica que solo sucede en el cuerpo de la mujer; esta situación las ubica en un lugar liminal, caracterizado simultáneamente por la vulnerabilidad y la fortaleza. El gusto fuerte de las mujeres durante estos días, además de reflejar el proceso interno de transformación de la sangre, es semejante al de la sal, que tiene el poder de neutralizar el sabor natural de otras sustancias.

Los yurock de los Estados Unidos valoran el momento de la menstruación como el tiempo en que las mujeres están en sus más altos poderes. Por ello, consideran que el tiempo y la energía no deben desperdiciarse en tareas mundanas y distracciones sociales innecesarias; por el contrario, es el tiempo de concentrarse alrededor de sí misma, ya que es un momento privilegiado para aclarar el propósito de vida (Buckley 1988). Martin (2001), desde el contexto urbano e industrial de los Estados Unidos y desde el análisis crítico de la creación social del síndrome premensual, que lo asocia con la disminución de las capacidades laborales, anota que, en realidad en este estado, si bien hay una disminución en la capacidad de centrar la atención en una sola cosa, al mismo tiempo despierta una mayor habilidad para generar múltiples asociaciones libres. Simultáneamente, la autora apunta que durante este periodo se pierde

control muscular, se gana habilidad para relajarse y, mientras decrece la eficiencia, crece la atención hacia un copioso número de pequeñas tareas. Todos estos elementos van en contra de las disciplinas mentales y corporales occidentales asociadas con el eficiente rendimiento laboral, académico o deportivo en las sociedades industrializadas (Martin 2001), pero que al mismo tiempo hablan de una inteligencia propia del cuerpo que destaca lo que necesita esa fase específica del periodo.

Paralelamente, los chamanes bará de la Amazonia colombiana explican que la mujer durante su periodo tiene la posibilidad de modelar su pensamiento y continuar el proceso de fabricación de su cuerpo. A la condición de menstruante la denominan *mirar beti* (dieta o posibilidad de ver), ya que en ella la mujer tiene la posibilidad de comunicarse y ver otros seres que pueblan el mundo y que tienen agencia sobre él (Sánchez 2016). Mahecha (2015), además de testificar algo similar, agrega que las mujeres makuna durante la menstruación emanan un calor capaz de afectar el pensamiento de los hombres y los materiales rituales por ellos manejados, ya que durante este proceso tanto el cuerpo como la mente se limpian de la suciedad acumulada. Christine Hugh-Jones (2013) relata cómo la menstruación para las mujeres bará implica un cambio de piel y de sangre, una limpieza corporal. En estos casos, se vincula la menstruación con la capacidad de renovación. Esta capacidad de renovación, en los pueblos kogui, arhuaco y wiwa, de la Sierra Nevada de Santa Marta, constituye la base del intercambio entre la mujer y su pareja. Es decir, un mamo u hombre de conocimiento requiere de una mujer para asegurar que, por medio de las relaciones sexuales que tiene con ella, afirma la posibilidad de renovarse mental y corporalmente a través de sus periodos menstruales (Stéphanie Gailer, comunicación personal, 15 de marzo de 2016).

De estos diferentes ejemplos, podemos concluir que la menstruación es un estado de excepción personal, social y cultural, procesado de formas diferentes. Uno de los llamados comunes entre diferentes activistas del movimiento de la menstruación es que este sea un proceso consciente (Bobel 2010). Parte de la dicotomía entre la forma como las mujeres viven este proceso corporal en el área urbana o rural, sociedad compleja o sociedad simple, reside en el hecho de que los procesos rituales relacionados con la reclusión, la dieta y los baños permiten concientizar la experiencia, relajando a la mujer de las presiones de su entorno. Esto hace

posible que se armonicen entre sí órganos, tejidos y glándulas involucradas. Al ser más relajado, el proceso físico asegura mayor tranquilidad mental y espiritual y, por tanto, hace más efectivo el flujo de información, derivado de una integración cuerpo-mente. En el lado opuesto de las mujeres urbanas, donde poco se registran estas posibilidades, como se puede destacar de trabajos como el de Martin (2001), Cadena (2015) o Ingar (2016), la concientización de este proceso pasa por el dolor, el trauma y el rechazo, lo que genera una serie de adecuaciones mentales que van en detrimento de la valoración de sí misma como mujer y de apreciar esta experiencia como una forma de conocimiento positivo. La distancia entre cuerpo y mente parece ampliarse en este polo de la experiencia y, con ella, una fragmentación del ser consigo mismo y su entorno.

El cuerpo: laboratorio alquímico

El cuerpo nace de cuerpo, para hacerse cuerpo al aprender la vida. La vida se camina, se siente, se come, se comparte, se sueña, se sufre, se cosecha, se muere. Con estas palabras, Belaunde (2006, 215) sintetiza su visión de los elementos que componen la noción de experiencia en términos amazónicos, y puntualiza que esta es relacional y siempre implica un *con quién* que se guarda en la memoria.

Mediante estas experiencias surge la conexión con los demás, se vive y aprende en términos amazónicos. Cada etapa del ciclo vital es acompañada por diferentes procesos corporales a través de los cuales se afianza la experiencia. Así, cada proceso corporal se acompaña de un proceso social. La experiencia social amazónica nos conecta con una vivencia social del cuerpo muy distinta a aquella de la cual provenimos, heredera del triunfo de la cabeza sobre los pies, como lo propone Ingold (2011). La experiencia corporal amazónica, por el contrario, es la experiencia de vida, porque es con el cuerpo que se anda el camino del aprendizaje.

La menstruación desde la experiencia amazónica es también un proceso de filtrado conducente al aprendizaje, así como día a día las mujeres recogen, pelan, rayan y cuelean masas de yuca brava, para separar la fibra, el jugo y el almidón, y hacer de ellos casabe y tucupí, transformando así el veneno en alimento. Igualmente, la mujer a través de la menstruación decanta y se fortalece corporal, mental y espiritualmente, como lo muestran Sánchez (2016) y Hugh-Jones (2013), para el caso de

las mujeres bará, Mahecha (2015), para el caso de las makuna, y Van der Hammen, con las yukuna (1992).

Desde los modelos teóricos de la economía moral de la intimidad y la economía simbólica de la alteridad (Viveiros de Castro 2002b), desarrollados para entender las sociedades amazónicas, la atención en el cuerpo se ha enfocado en entenderlo como centro de la acción individual, colectiva, social y natural (Seeger, da Matta y Viveiros de Castro 1979). En las etnografías inspiradas por estos modelos teóricos, los procesos de formación de cuerpo y persona van de la mano de procesos de aprendizaje que se expresan en la materialidad de las cosas que se producen, y cuyo aprendizaje a su vez tiene una carga moral y social (Viveiros de Castro 2002c; Overing 1975; Gow 1989; 1991; McCallum 1989; 1999; Belaunde 2001). El énfasis analítico recae en la forma en que estos procesos rituales activan procesos sociales que aseguran la formación y el mantenimiento de un cuerpo individual (femenino/masculino), colectivo (parentesco), que también implica el cuerpo natural (sustancias vegetales femeninas y masculinas) y las relaciones con las otras dimensiones del cosmos (cuerpo material/inmaterial); desde estas perspectivas, el cuerpo singulariza las afecciones provocadas por el entorno (Viveiros de Castro 2002a).

La profundización de estas propuestas ha permitido entender que el manejo de la sangre menstrual en las sociedades amazónicas es una tarea conjunta de hombres y mujeres, encaminado a garantizar el dinamismo y efectividad de los saberes y prácticas chamánicas, que se reflejan en el control de la fertilidad humana y de otras especies, así como en el desarrollo de las prácticas de salud amazónicas (Belaunde 2005). En esta línea, Belaunde resalta el poder transformador de la sangre menstrual, entre otras cosas por su capacidad de abrir portales de comunicación con seres de otras dimensiones. Por estas cualidades, incluso asimila el efecto de la sangre con aquel de las plantas psicoactivas. De ahí que Belaunde (2006) proponga que la sangre puede ser considerada como un operador de perspectivas, con respecto al cuerpo concebido como el lugar donde estas se manifiestan.

Si bien estas perspectivas arrojan luces para ampliar la comprensión sobre las implicaciones de los procesos corporales asociados a las distintas etapas del ciclo vital, descentran la atención del proceso de aprendizaje en sí mismo y la forma singular e incluso subjetiva en que lo experimenta

cada persona, de acuerdo con su historia personal, familiar y social. Son pocas las narrativas de las mujeres sobre su propia trayectoria vital en concordancia con sus procesos fisiológicos. Si bien en Mahecha (2015) encontramos una narración sobre la menarquia de Diana Macuna, esta no profundiza en el proceso corporal como tal. Igualmente, en el caso de las trayectorias reproductivas de tres mujeres elaborada por Sánchez (2016), estas resultan rápidas y ligeras en comparación con el peso que reciben las explicaciones chamánicas sobre la mujer, la reproducción y la menstruación. El cuerpo, desde estas perspectivas teóricas, se privilegia como categoría analítica y operador lingüístico que permite comprender el ordenamiento social y simbólico de la sociedad, o como la clave ontológica para avanzar hacia una comprensión sintética de la sociedad (Pedraza 2007). Pero estas apuestas han soslayado la dialéctica de la experiencia física, subjetiva y personal en el proceso de generar conocimiento.

La menarca, el embarazo y el puerperio son etapas cruciales de transformación para las mujeres. Estas se acompañan de dietas, baños de varias horas a la madrugada durante varios meses y aislamientos que sin duda producen unos efectos físicos y neuronales. En los primeros, se activan órganos, huesos, músculos, tejidos y glándulas. A nivel neuronal se promueve una ampliación de los canales sensoriales y, por ende, se modulan las capacidades perceptivas. Poner mayor atención a estos procesos físicos y sensoriales involucrados en estas transformaciones fisiológicas de las mujeres, y que son gestionadas culturalmente, puede acercarnos a la propuesta de Surallés (2009) de entender la cultura desde “un cuerpo que sirva más para sentir antes que para pensar” (35). En efecto, las descripciones etnográficas de esta región (Cayón 2013; Franky 2004; Hugh-Jones 1979) son ricas en mostrarnos estas magníficas elaboraciones chamánicas sobre los cuerpos y sus relaciones con el cosmos y el territorio. Sin embargo, ese estupor por la profundidad de estas teorías deja de lado el proceso de aprendizaje que se desprende desde esa experiencia física, no solo de los procesos fisiológicos mismos, sino de la manera en que se procesan a través de las dietas, los baños y los aislamientos. Además, dejan de lado las distintas relaciones sociales cotidianas que sostienen estos momentos y que, a su vez, hacen parte del proceso y transformación de la persona.

En ese sentido, comprender la experiencia corporal de la menstruación en las mujeres amazónicas como un proceso de aprendizaje semejante a

un proceso de transformación que da surgimiento a la persona alquímica, que proponen Rahman y Echeverri (2014), supone un desafío teórico y metodológico que involucra lo social, lo cultural, lo físico, lo fisiológico, lo emocional y lo perceptivo, pero que augura una interesante apuesta para entender la particular forma de estar en el mundo de las mujeres amazónicas.

MERMA

Siguiendo la metáfora del flujo menstrual como un proceso de limpieza, cambio de piel y sangre que asegura la renovación, es necesario tener claro aquello que se limpia y aquello que permanece. Mi interés ha sido sentar las bases para iniciar un proceso reflexivo e investigativo sobre el proceso corporal de la menstruación, un tema que ha sido poco profundizado y que, si bien ha estado presente en las etnografías, ha sido más por coincidencia que por un interés explícito. La menstruación como eje analítico no es solo un tema de mujeres. Al contrario, es un tema de género, porque al poner sobre la mesa cómo se articulan mujeres y hombres frente a ella, indica las responsabilidades que se asignan mutuamente en la reproducción y en la producción. El hecho de que sea más fácil encontrar alusiones al tema de la menstruación desde las explicaciones cosmológicas, simbólicas o teóricas, desde la realidad práctica, corporal, fisiológica y material, pone en evidencia el sesgo de privilegiar lo mental y lo abstracto para concebir un hecho cultural como conocimiento.

Tanto los enfoques teóricos como culturales y sociales sobre la sangre nutren las premisas que sostienen una concepción masculinizada de lo social y lo cultural, que privilegian lo normativo, generalizador, simbólico, discursivo y jerarquizado en detrimento de lo material, corporal, emocional, experiencial, detallado, cuidadoso, singular y subjetivo. Por eso, pensar en la menstruación en clave de género revela los elementos analíticos cruciales de marcos teóricos, cuyos sesgos no solamente impiden entender el rol de las mujeres en las sociedades, sino cuya crítica propicia la redefinición teórica de la antropología (Moore 1999; Strathern 1990).

Estas críticas analíticas abren nuevos y desafiantes panoramas de estudio en especial en las sociedades amazónicas, donde el modelo de la complementariedad ha velado las múltiples desigualdades entre los sexos. Las mujeres indígenas amazónicas históricamente han construido sus

cuerpos y sus conocimientos no solo en sus familias y comunidades, sino también participando activamente en los procesos de colonización, en medio de economías extractivistas y en la construcción de estados nacionales (Oostra 1991; Pineda 2011) como estudiantes, trabajadoras, comerciantes, esposas, madres, líderes, empleadas domésticas, etc. (Rosas 2002; Lasmar 2005; Nieto 2006; Sánchez 2013; Echeverri 2016; Rossi 2016). Esto les ha permitido sortear la diversa trama de sujeciones y jerarquías de las que hacen parte tanto al interior de sus familias y colectividades como fuera de ellas, con los agentes colonizadores. Estas aproximaciones, por tanto, sientan las bases etnográficas y teóricas para cuestionar la generificación y masculinización de las categorías analíticas que se han utilizado para pensar y representar estos pueblos (Rossi 2016).

Por último, abren nuevas posibilidades para comprender mejor quiénes somos como latinoamericanos, donde parte de las distinciones de raza, clase y género, que han marcado nuestra historia con un “exceso de jerarquía sexual” (Rossi 2016, 122), se ha construido sobre la base de establecer diferencias de poder entre un saber letrado y mental vinculado al papel, versus un saber corporal y oral (Mahecha 2006; Arango 2014). Finalmente, coincido con el planteamiento de Mora (2009) de que ahondar en diferentes formas de compartir las experiencias corporales de las mujeres constituye en sí una práctica de libertad.

REFERENCIAS

- Altman, Mary y Keith Nightenhelser. 1992. “Book Review of: *Making Sex: Body and Gender From the Greeks to Freud* by Thomas Laqueur”. *Postmodern Culture* 2, 3. <http://www.pomoculture.org/2013/09/26/book-review-of-making-sex/> Fecha de consulta: 29/08/2017.
- Gottlieb, Alma. 1988. “Menstrual Cosmology among the Beng of Ivory Coast”. En *Blood Magic. The Anthropology of Menstruation*, editado por Thomas Buckley y Alma Gottlieb, 55-93. Berkeley and Los Angeles: University Press.
- Arango, Ana María. 2014. *Velo qué bonito. Prácticas y saberes sonoro-corporales de la primera infancia en la población afrochocoana*. Bogotá: Ministerio de Cultura.
- Århem, Kaj. 2000. “From Longhouse to Village: Structure and Change in the Colombian Amazon”. En *Ethnographic Puzzles. Essays on Social Organisation Symbolism and Change*, editado por Kaj Århem, 54-92. London, New Brunswick: The Athlone Press.

- Belaunde, Luisa Elvira. 2001. *Viviendo bien. Género y fertilidad entre los Airo-Pai de la Amazonia peruana*. Perú: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAP) y Banco Central de Reserva del Perú.
- Belaunde, Luisa Elvira. 2005. *El recuerdo de Luna. Género, sangre y memoria entre los pueblos amazónicos*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Belaunde, Luisa Elvira. 2006. “A força dos pensamentos, o fedor do sangue. Hematologia y gênero na Amazônia”. *Revista da Antropologia* 49, 1: 205-243.
- Belaunde, Luisa. 25 de enero 2017. Seminario *Estranhas Entranhas, As múltiplas ontologías do útero, Sesão II*, UFRJ. Organização Laboratorio de etnografia e interfaces do conhecimento. Mesa Daniela Manica, Luisa Elvira Belaunde. UFRJ [Youtube]. <https://www.youtube.com/watch?v=PxkXcw2dVto>
- Bobel, Chris. 2010. *New Blood. Third Wave Feminism and the Politics of Menstruation*. New Jersey: Rutgers University Press.
- Buckley, Thomas y Alma Gottlieb. 1988. “A Critical Appraisal of Theories of menstrual Symbolism”. En *Blood Magic. The Anthropology of Menstruation*, editado por Thomas Buckley y Alma Gottlieb, 3-50. Berkeley and Los Angeles: University Press.
- Buckley, Thomas. 1988. “Menstruation and the Power of Yurok Women”. En *Blood Magic. The Anthropology of Menstruation*, editado por Thomas Buckley y Alma Gottlieb, 107-209. Berkeley and Los Angeles: University Press.
- Cadena, Vanessa. 2015. “Cuerpos secretos: yo menstruo, tú menstruas, nosotras nos llamamos”. Tesis de grado en Antropología, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- Candre, Hipólito. 1996. *Cool Tobacco, Sweet Coca. Teachings of an Indian Sage from the Colombian Amazon*. London: Themis Books.
- Cayón, Luis. 2013. *Pienso luego creo. La teoría makuna del mundo*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH).
- Colpron, Anne-Marie. 2005. “Monopólio masculino do chamanismo amazônico: o contra exemplo das mulheres xamã Shipibo-Conibo”. *Mana* 11, 1: 95-128.
- Curiel, Ochy. 2012. *Género, raza y sexualidad. Debates contemporáneos*. Disponible en: <https://www.urosario.edu.co/Subsitio/Catedra-de-Estudios-Afrocolombianos/Documentos/13-Ochy-Curiel---Genero-raza-y-sexualidad-Debates-.pdf> Fecha de consulta: 14/02/2017.
- Delaney, Carol. 1988. “Mortal Flow: Menstruation in Turkish Viillage Society”. En *Blood Magic. The Anthropology of Menstruation*, editado por Thomas Buckley y Alma Gottlieb, 75-93. Berkeley and Los Angeles: University Press.

- Douglas, Mary. 1973. *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Madrid: Siglo XXI Editores.
- Durkheim, Émile. 1961 [1912]. *The Elementary Forms of Religious Life*. Nueva York.
- Echeverri, Juan Álvaro, Óscar Román, y Simón Román. 2001. “La sal de monte: un ensayo de ‘halitofefitogenografía’ uitoto”. En *Imani Mundo. Estudios en la Amazonia Colombiana*, editado por Carlos Franky y Carlos Zárate, 397-477. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Echeverri, Juan Álvaro. 2016. “La conjuración de la madre: Sobre la traducción de un texto de Anastacia Candré”. *Diálogo. An Interdisciplinary Studies Journal* 19, 1: 47-60.
- Escobar, Arturo. 2003. “Mundos y conocimientos de otro modo: el programa de investigación de modernidad/colonialidad Latinoamericano”. *Tabula Rasa* 1: 51-86.
- Fabiánová, Diana. [UBak producciones]. 2009. *La luna en ti*. [Documental Vimeo]. <https://vimeo.com/34216239>
- Fontaine, Laurent. 2001. “Paroles d’échange et règles sociales chez les indines yucuna d’Amazonie colombienne”. Tesis doctoral, Université de Paris III-Sorbonne, Nouvelle Institut des Hautes Études de l’Amérique Latine.
- Franky, Carlos. 2004. “Territorio y territorialidad indígena. Un estudio de caso entre los tanimuka del bajo Apaporis (Amazonia colombiana)”. Tesis de maestría en Estudios Amazónicos, Universidad Nacional de Colombia, Sede Amazonia.
- Ginsburg, Faye y Rayna Rapp, eds. 1995. *Conceiving the New World Order: The Global Politics of Reproduction*. Berkeley: University Press of California Press.
- Gottlieb, Alma. 2005. “From Pollution to Love Magic: The New Anthropology of Menstruation”. En *Gender in a Cross-Cultural Perspective*, editado por Caroline B. Bretell y Carolyn F. Sargent, 256-267. New Jersey: Pearson.
- Gow, Peter. 1989. “The Perverse Child: Desire in a Native Amazonian Economy”. *Man* 24, 4: 567-582.
- Gow, Peter. 1991. *Of Mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazonia*. Oxford: Clarendon Press.
- Gupta, Akhil y James Ferguson. 1997. “Discipline and Practice: The “Field” as a Site, Method and Location in Anthropology”. En *Anthropological Locations-Boundaries and Grounds of a Field Science*, editado por Akhil Gupta y James Ferguson, 1-46. Berkeley: University of California Press.

- Guzmán, María. 1997. *Para que la yuca beba nuestra sangre. Trabajo, género y parentesco en una comunidad quichua de la Amazonia Ecuatoriana*. Quito: Abya-Yala.
- Héritier, Françoise. 2007. *Masculino/femenino. Disolver la jerarquía*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Hill, Jonathan. 2001. "The Varieties of Fertility Cultism in Amazonia: A Clooser Look at Gender Symbolism in Northwestern Amazonia". En *Gender in Amazonia and Melanesia. An Exploration of the Comparative Method*, editado por Gregor Thomas y Tuzin Donald, 45-68. Berkley, Los Angeles, London: University of California Press.
- Hugh-Jones, Christine. 1979. *From the Milk River: Spatial and Temporal Processes in North-West Amazonia*. Cambridge: University Press.
- Hugh-Jones, Christine. 2013. *Desde el río de leche. Procesos espaciales y temporales en la Amazonia norooccidental*. Bogotá: Universidad Central.
- Hugh-Jones, Stephen. 1979. *The Palm and the Pleiades: Initiation and Cosmology in Northwest Amazonia*. Cambridge: University Press.
- Ingar, Cynthia. 2016. "Cuerpos femeninos, agencia femenina en salud reproductiva y lo político de la reproducción en el Perú: un análisis cultural comparativo de las experiencias corporeizadas menstruales entre mujeres rurales de una comunidad andina en Cusco y mujeres limeñas de clase media." Tesis de doctorado en Antropología, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
- Ingold, Timothy. 2011. "Preface" y capítulo 3 "Culture on the Ground". *Being Alive. Essays on Movement, Knowledge and Description*, 3-14; 33-50. London and New-York: Routledge.
- Knight, Chris. 1988. "Menstrual Synchrony and the Australian Rainbow Snake". En *Blood Magic. The Anthropology of Menstruation*, editado por Thomas Buckley y Alma Gottlieb, 232-255. Berkeley and Los Angeles: University Press.
- Laqueur, Thomas. 1986. "Female Orgasm, Generation, and the Politics of Reproductive Biology". *Representations* 14: 1-82.
- Lamphère, Louise. 2005. "The Domestic Sphere of Women and the Public World of Men: The Strengths and Limitations of Anthropological Dichotomy". En *Gender in a Cross-Cultural Perspective*, 86-94. New Jersey: Pearson.
- Lasmar, Cristiane. 1996. "Antropologia feminista e etnologia amazônica: a questão do gênero nas décadas de 70 e 80". Tesis de maestría en

- Antropología Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.
- Lasmar, Cristiane. 1999. “Mulheres indígenas: representações”. *Estudos feministas* 7: 143-155.
- Lasmar, Cristiane. 2005. *De volta ao Lago de Leite. Gênero e transformação no Alto Rio Negro*. São Paulo: Fundação Editora da Unesp, Instituto Socio Ambiental.
- Lasmar, Cristiane. 2008. “Irmã de índio mulher de branco: perspectivas femeninas no alto Río Negro”. *Mana* 14, 2: 429-454.
- Le Breton, David. 2002. *Antropología del cuerpo y modernidad*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Mahecha, Dany. 2006. “Leer y escribir ‘brujería de blanco’: Los procesos de escolarización en el Bajo Apaporis”. En *Educación y territorio en la Amazonia colombiana*, compilado por Omar Garzón, 185-212. Bogotá: Fundación Gaia Amazonas.
- Mahecha, Dany. 2015. *Masá goro: la crianza de “personas verdaderas” entre los makuna del bajo Apaporis*. Leticia: Universidad Nacional de Colombia, Sede Amazonia.
- Manica, Daniela. 25 de enero 2017. Seminario *Estranhas entranhas, as múltiples ontologías do útero, Sessão II*. UFRJ. Organização Laboratorio de etnografia e interfaces do conhecimento. [Youtube]. <https://www.youtube.com/watch?v=xVuPLjkvEos>
- Martin, Emily. 2001. *The Woman in the Body. A Cultural Analysis of Reproduction*. Boston: Beacon Press.
- McCallum, Cecilia. 1989. “Gender, Personhood and Social Organization Among the Cashinahua of Western Amazonia”. Tesis de doctorado, Londres: London School of Economics.
- McCallum, Cecilia. 1999. “Aquisição de gênero e habilidades produtivas: o caso kaxinawá”. *Estudos feministas* 7: 157-175.
- McCallum, Cecilia. 2001. *Gender and Sociality in Amazonia: How Real People are Made*. Oxford: Berg.
- McClintock, Anne. 1995. *Imperial Leather: Race, Gender and Sexuality in the Colonial Contest*. New York, London: Routledge.
- Moore, Henrietta. 1999. *Antropología y feminismo: historia de una relación*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Mora, Ana. 2009. “El cuerpo investigador, el cuerpo investigado”. *Revista Colombiana de Antropología* 45, 1: 11-38.

- Nieto, Valentina. 2006. "Mujeres de la abundancia". Tesis de maestría en Estudios Amazónicos, Universidad Nacional de Colombia, Sede Amazonia. Leticia.
- Nobrega, Marcia. (25 de enero 2017). Seminario *Estranhas entranhas, as múltiples ontologías do útero, Sesão II*. UFRJ. Organização Laboratorio de etnografia e interfaces do conhecimento. [Youtube]. <https://www.youtube.com/watch?v=mvLo-ckKr54>
- Núñez, Fernanda. 2014. "Un secreto bien guardado: cuerpos, emociones y sexualidad femeninos en el México del siglo XIX". En *Al otro lado del cuerpo. Estudios biopolíticos en América Latina*, compilado por Hilderman Cardona y Zandra Pedraza, 141-162. Bogotá: Universidad de los Andes.
- Oostra, Menno. 1991. "Misioneros y antropólogos en el Mirití-Paraná". *Revista Colombiana de Antropología* 28: 67-86.
- Ortner, Sherry. 1974. "Is Female to Male as Nature is to Culture?". En *Woman, Culture and Society*, editado por Michelle Rosaldo y Louise Lamphere, 68-87. Stanford: Stanford University Press.
- Overing, Joanna. 1975. *The Piaroa, a People of the Orinoco Basin: A Study in Kinship and Marriage*. Oxford: Clarendon Press.
- Overing, Joanna. 1986. "Men Control Women? The Catch-22 in Gender Analysis". En *International Journal of Moral and Social Studies* 1, 2: 135-56.
- Patel, Amit, Eulsoon Park y Michael Kuzman. 2008. "Multipotent Menstrual Blood Stromal Stem Cells: Isolation, Characterization, and Differentiation". *Cell Transplantation* 17: 303-311.
- Pedraza, Zandra. 2007. "Introducción". En *Políticas y estéticas del cuerpo en América Latina*, 355-373. Bogotá: CESO-Ediciones Uniandes.
- Pineda, Roberto. 2011. "Antropólogos y movimientos indígenas en la Amazonia oriental colombiana: una visión panorámica (1960-2000)". En *Por donde hay soplo*, editado por Jean Pierre Chaumeil, Óscar Espinosa y Manuel Cornejo, 335-375. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Rhaman, Elizabeth y Juan Álvaro Echeverri. 2014. "Introduction: Alchemical Person". *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America* 2, 113: 1-6.
- Reed, Lori y Paula Saukko. 2010. *Governing the Female Body. Three Dimensions of Power*. Albany: State University of New York Press.
- Reyes, Giovanna. 2008. "Analogías y antagonismos en salud sexual y reproductiva entre población ticuna y los servicios de salud del Municipio de Leticia." Tesis de Maestría en Estudios Amazónicos, Universidad Nacional de Colombia, Leticia.

- Rivera, Silvia. 1996. *Bircholas. Trabajo de mujeres: explotación capitalista y opresión colonial entre las migrantes aymaras*. La Paz: Editorial Mama Huaco.
- Rosaldo, Renato. 1989. *Cultura y verdad. Nueva propuesta del análisis social*. México D. F.: Editorial Grijalbo.
- Rosas, Diana. 2002. “Zoom etnográfico. Un acercamiento a la Amazonia desde la ciudad y lo femenino”. Tesis de grado en Antropología, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- Rosas, Diana. 2004. “Reflexionando sobre la noción de mujer: una blanca entre mujeres letuama, matapí, yukuna y tanimuka del río Mirití-Paraná Amazonas”. *Boletín de Estudios Amazónicos* 1: 73-80.
- Rosas, Diana. 2008. *Pulsaciones y estacionalidad del dinero y las mercancías en el Mirití-Paraná*. Quito: Abya Yala.
- Rossi, María. 2016. *Identidade sem pertencimento? Dimensões íntimas da etnicidade feminina no Vaupés*. Rio de Janeiro: Universidade Federal de Rio de Janeiro. Museo Nacional. Programa de Pos-graduação em Antropologia Social.
- Sanabria, Emilia. 2009. “Alleviate Bleeding: Bloodletting, Menstruation and the Politics of Ignorance in a Brazilian Blood Donation Centre”. *Body and Society* 15, 2: 123-144.
- Sánchez, Juliana. 2016. “Memoria, cuerpo y producción de parientes. Relatos de la historia bará sobre la incorporación de métodos anticonceptivos biomédicos en las comunidades indígenas del Alto Río Tiquié, Vaupés, Colombia”. Tesis de Maestría en Antropología Social, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, D.F.
- Sánchez, Luisa. 2013. ““De totumas y estantillos”. Procesos migratorios, dinámicas de pertenencia y de diferenciación entre la Gente de Centro (Amazonía Colombiana)”. Tesis de Doctorado en Sociología, Université de la Sorbonne Nouvelle – Paris 3.
- Scott, Joan. 1996. *Gender: A Useful Category of Historical Analyses. Gender and the Politics of History*. New York: Columbia University Press.
- Seeger, Antony, Roberto da Matta y Eduardo Viveiros de Castro. 1979. “A construção de pessoa nas sociedades indígenas”. *Boletim do Museo Nacional* 32: 1-15.
- Sinu, Joseph [TedxMSRIT]. (1 diciembre 2016). *Menstrual health of India* [TED talks]. <https://www.youtube.com/watch?v=ToLlii2wC4I>

- Strathern, Marilyn. 1990. *The Gender of the Gift. Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*. Berkeley: University of California Press.
- Surallés, Alexander. 2009. “De la intensidad de los derechos del cuerpo. La afectividad como objeto y método”. *Runa* 30, 1: 29-44.
- Tedlock, Barbara. 2005. *A mulher no corpo de xamã. O feminino na religião e na medicina*. Río de Janeiro: Editora Rocco Ltda.
- Van der Hammen, María Clara. 1992. *El manejo del mundo. Naturaleza y sociedad entre los yukuna de la Amazonia colombiana*. Bogotá: Tropenbos.
- Verdier, Yvonne. 1979. *Façons de dire, façons de faire. La laveuse, la couturière, la cuisinière*. Paris: Bibliothèque des sciences humaines: Éditions Gallimard.
- Visweswaran, Kamala. 1994. “Betrayal: An Analysis in Three Acts”. En *Fictions of Feminist Ethnographies*, 40-59. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 2002a. “Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena”. En *Inconstancia da alma selvagem*, 347-399. São Paulo: Cosac & Naify Edições.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 2002b. “Imagens da natureza e da sociedade”. En *Inconstancia da alma selvagem*, 319-344. São Paulo: Cosac & Naify Edições.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 2002c. “Imanência do inimigo”. En *Inconstancia da alma selvagem*, 267-294. São Paulo: Cosac & Naify Edições.