

recreativo de detallar las exuberancias sexuales de pueblos ajenos, sin analizar estas prácticas, en función de integrarlas a los esfuerzos de modelización con los cuales trata usualmente los datos etnográficos recogidos.

Varias razones, a mi parecer, contribuyen a explicar la dificultad para la antropología en desarrollar una teorización adecuada de la sexualidad. Cierto es que la sexualidad remite a la esfera de lo íntimo –sea cual fuere el sentido local de la noción– y constituye en muchas sociedades un espacio privilegiado de negociación de la intimidad. Aunque lo íntimo como tal no necesariamente está cerrado a la investigación etnológica. La disciplina puede acceder a ciertas formas de intimidad por medio de la observación participante y de la relación etnográfica originada en esta práctica –por ejemplo, combinando imaginación empática y conocimiento etnográfico–, y así podemos acercarnos a emociones usualmente reprimidas que no tienen expresión pública. Lo mismo sucede con creencias o disposiciones religiosas, a las que nos podemos aproximar al compartir prácticas locales de devoción. Aun si uno no es creyente es posible aprender a ‘hablar en lenguas’, por ejemplo, y así vivir una experiencia central en el mundo de un grupo pentecostal. Pero el caso de la sexualidad es distinto.

La deontología de la profesión nos prohíbe, en teoría, involucrarnos personalmente en la vida sexual del grupo que estudiamos. En otras palabras, nos impide utilizar el instrumento principal de la disciplina – el cuerpo y la subjetividad del etnógrafo mismo– y por lo tanto no nos permite confrontar nuestras propias premisas y prácticas sexuales con las del colectivo que nos acoge, de manera que podamos realizar a la vez la operación de desnaturalización de nuestros *habitus* y de objetivación de “lo que va sin decir” para los otros, que es la base de nuestra práctica científica (Bloch, 1998). En definitiva, porque forma una zona de no aplicabilidad del método de doble objetivación constitutivo de lo que llamamos la relación etnográfica, desde el punto de vista de la teorización. La sexualidad queda atrapada en una “*no-man’s land*” donde florecen premisas naturalistas no cuestionadas y fantasmagorías exotizantes. Es justamente por esta razón que la sexualidad no deja de rondar como un espectro en la experiencia etnográfica; más aún, porque las relaciones interétnicas vienen cargadas de una memoria de opresión y de explotación sexual, de malentendidos y de compatibilidades equívocas. Por lo tanto, definir el buen “*angle d’attaque*” para abordar la cuestión de la sexualidad en una perspectiva específicamente antropológica es un verdadero desafío disciplinar, razón por la cual la dirección de la revista *Terrain* decidió arriesgarse a dedicar

LA SEXUALIDAD EN EL MUNDO ANIMISTA DE LAS CULTURAS AMAZÓNICAS

Pasamos entonces a la Amazonia. En las páginas dedicadas a los nambikwara en *Tristes Tropiques* (1955), Claude Lévi-Strauss describe su perturbación frente al contraste entre, por un lado, el erotismo difuso marcando las interacciones cotidianas de los nambikwara –tenemos todos en la memoria las fotos del libro– y, por otro, la importancia y significación limitada que ellos parecían atribuir al acto sexual propiamente dicho. A pesar de que los nambikwara dedicaban mucho tiempo a juegos sexuales, el autor nota que “*el placer que buscaban en esos juegos parecía más de índole sentimental y lúdico que de orden físico*” (Lévi-Strauss, 1955: 336).

Laura Rival (2007), en uno de los poquísimos trabajos dedicados a la vida sexual de un grupo selvático, hace una observación similar a propósito de los huarani del Oriente ecuatoriano; sugiere que para ellos el placer de la copulación no es más que un momento de intensidad (agradable pero desprovisto de significación especial) en un *continuum* de sensualidad generalizada, algo similar a una explosión de risa en una conversación alegre. Y de hecho un sobrevuelo impresionista por el léxico de las lenguas amazónicas parece indicar que raras veces incluyen términos específicos para denotar el orgasmo, lo cual generalmente se designa a través de expresiones onomatopéyicas o gestuales, así como con palabras que remiten a la convivialidad festiva y/o el juego exuberante de niños y de animales juveniles.

Por otra parte, lo poco que sabemos de la práctica sexual ordinaria de los indígenas amazónicos (sobre todo gracias a los misioneros, como era de esperar) atestigua de la ausencia de ritualización del acto y de su elaboración limitada, que la sexualidad amazónica no da lugar a un “*ars erotica*” especialmente desarrollado.

La erotización de las relaciones entre parientes y co-residentes, tan común en Amazonia, se explicaría, según la etnografía local, por el hecho de que en esas sociedades amazónicas la intimidad física (como caricias mutuas incluyendo las partes genitales), y más generalmente el cuidado recíproco de los cuerpos, es un medio privilegiado a la par de la comensalidad para producir relaciones y posiciones de parentesco, o mejor dicho de congeneridad. Sabemos que en esos colectivos las posiciones de parentesco no están dadas ‘naturalmente’ por procreación y filiación, sino que son progresivamente creadas en las interacciones entre parientes, las

cuales convergen para producir posiciones de hijo, hija, madre, padre, etc.; y por lo tanto cuerpos similares propiamente humanos. En suma, 'acariciar' es ante todo una técnica para producir y expresar la identidad corporal (en el sentido de mismidad), y 'hacer el amor' una práctica de domesticación de cuerpos diferentes; de ahí la importancia de expresiones de intimidad corporal y, al mismo tiempo, la atenuación deliberada de los límites entre sensualidad y sexualidad *stricto sensu* como modos de interacción entre cuerpos emparentados.

Sin embargo, como consecuencia de las prohibiciones de incesto, el acto sexual propiamente dicho obviamente involucra afines o aliados, y no parientes definidos como consanguíneos. Ahora bien, sabemos que en esas sociedades parientes afines se definen en principio como Otros; es decir, como gente que tiene cuerpos diferentes a los del colectivo de referencia; y este hecho confiere al acto sexual un alto grado de ambivalencia, dado que las relaciones entre seres corporalmente diferentes son *a priori* relaciones de hostilidad. Otros, que sean humanos o no-humanos, están en una posición de depredadores o presas, con más o menos intensidad según la distancia social instituida entre los términos implicados.

El acto sexual es así situado exactamente en el entrecruce, en el punto de intersección, entre la sensualidad generalizada asociada al proceso de creación de parientes, y el impulso predador inherente a relaciones con miembros de otros grupos o de otra clase de seres.

Síntomas y expresiones de esta ambivalencia abundan en la etnografía amazónica: por ejemplo, la escasa ritualización del matrimonio, visto como un proceso de captación y posterior domesticación mutua, más que como un evento particular, remite a tal ambivalencia; y a esto se puede añadir que los pocos gestos rituales que acompañan el matrimonio evocan siempre actos de predación, como es el caso entre los candoshi donde el único acto ritual de un matrimonio, según Surallès (2003), es la breve toma por el pelo de la novia por parte del marido. Otro síntoma es la frecuencia de formas estilizadas de antagonismo entre hombres y mujeres en contextos rituales, en donde las mujeres vienen a ocupar la posición del enemigo y son tratadas como tal en simulaciones de agresión más o menos violentas. También es significativo el estatus de la violación, bastante excepcional en el contexto indígena; tanto los huaorani como los grupos de cultura jíbaro, por ejemplo, juzgan inconcebible la violación de una mujer (incluso de una mujer raptada) si ella no manifiesta signos de consentimiento al proceso de familiarización o domesticación; si ella se niega a

manifestarlos, por lo general es o era matada en vez de ser violada.

La misma ambigüedad se devela en los juegos eróticos agonísticos entre hombres, muy comunes en toda la área amazónica, por ejemplo entre los matis del conjunto pano donde, según la descripción de Philippe Ericsson (2017), un hombre trata de manera insistente de acariciar el sexo de su primo cruzado para provocarlo, mientras este se esfuerza en quedar imperturbable y reprimir cualquier signo de excitación sexual. De manera similar, entre los parakana descritos por Carlos Fausto (2012), amigos formales, miembros de grupos locales distintos y asimilados a cuñados, manifiestan una extrema intimidad física de índole erótica, sabiendo al mismo tiempo que si las relaciones entre los dos grupos locales viran hacia el enfrentamiento guerrero son el matador designado el uno del otro.

Vinculado al tema de la provocación erotizada o de la erótica provocadora, se debe subrayar la importancia del control corporal en las culturas amazónicas, expresión de la necesidad de impedir que el cuerpo de un individuo lo lleve a desarrollar relaciones peligrosas involuntarias (en sueños por ejemplo), o, al contrario, a orientar el cuerpo hacia interacciones deseables, por ejemplo con seres no-humanos dotados de poderes shamánicos. Según Laura Rival (2007), esta sería tal vez una de las lecciones vinculadas a los innumerables episodios de copulación con animales tan comunes en la mitología amazónica: mientras es aceptable e inclusive deseable, por parte de un shamán, por ejemplo, desarrollar relaciones incluso sexuales con animales o no-humanos en posición de humanos, es decir con seres de comportamiento humano y dotados de cuerpos humanos debajo de su piel animal, es fatalmente peligroso penetrar o ser penetrado por un no-humano sin entrar con él en el proceso previo de familiarización típico de la sexualidad ‘normal’, productora de identificación entre los dos cuerpos involucrados.

Me parece significativo que los actos de bestialidad puestos en escena en la mitología sean siempre cometidos por mujeres, con consecuencias mortales en la mayoría de los casos. Además, son los animales los que toman la iniciativa de tales relaciones, de modo que la bestialidad aparece como una forma de venganza, por parte de los animales, contra sus enemigos cazadores humanos, vía la seducción de sus mujeres. De manera inversa, los actos –en verdad excepcionales– de zoofilia verdadera registrados en la etnografía son siempre cometidos por hombres, y sobre animales muertos que por lo general no son

consumidos como alimento; pero, tratar el cadáver de una presa de esta manera expone al cazador a represalias severas por parte de los maestros de los animales de caza.

Si nos centramos ahora en la dimensión genética del acto sexual, en lo que produce o puede producir, a saber: progenie; y si consideramos más ampliamente el rol del sexo en el espectro de los procesos vitales en su conjunto, debemos reconocer que en la Amazonia la copulación juega un papel relativamente menor con relación a los procesos de familiarización. Por cierto, el sexo lleva a la producción de niños, pero esta fase no es más que el comienzo o la continuación del proceso de fabricación de un pariente o congénere. Desde el punto de vista de los indígenas, neonatos son –como se ha argumentado (e. g., Rival, 1998; Menget, 1979)– ‘pedazos de otredad’, extranjeros que se vuelven plenamente parientes –y por lo tanto humanos– solo por la labor de comensalidad, de donación de alimentos, de intimidad y modelaje corporal realizado por la familia del bebé. En suma, el acto de procreación tiene menos peso en la producción de personas que los procesos de adopción o familiarización, como lo ha apuntado Carlos Fausto (2008). Este hecho podría ser una de las razones que explicaría la relativa escasez en el contexto amazónico (con excepción de la franja noroeste) de ritos de fertilidad, tal como se los define usualmente.

La reproducción y multiplicación de plantas y animales depende del desarrollo de relaciones con los maestros de estos seres, y no de un acto metafórico de fertilización de una entidad tipo pachamama o *earth mother*. En otras palabras, depende de un proceso de captación y familiarización de relaciones con no-humanos, y raras veces de un acto genésico colaborativo entre una colectividad de humanos y una divinidad o serie de divinidades. Es más, si la copulación es subordinada a la adopción en la producción de personas emparentadas, ambos procesos son en realidad subordinados a un acto previo de predación: frecuentemente a un homicidio. Recordamos que en la Amazonia el acceso a la posición de adulto masculino, es decir, a una posición de procreador, es a menudo vinculado a complejos rituales implicando actos de homicidio reales o metafóricos, mucho más que a gestos de manipulación de partes sexualizadas del cuerpo, como es el caso en muchas sociedades de África o de Oceanía. En resumen, el verdadero acto genésico, más allá de la copulación, es una matanza.

LA 'HIDRÁULICA ORGÁSMICA' EN LOS SISTEMAS ANALOGISTAS

Mientras en Amazonia el acto sexual parece diluirse en un espectro más amplio de prácticas de bienestar familiar erotizado, bordado por una letal compulsión predatoria, en otras partes del mundo es conceptualizado como forma de acción sobre el mundo, de manera muy distinta. Así, en sistemas culturales claramente regidos por principios analogistas, el acto sexual (y el orgasmo) viene a ser un operador privilegiado para pensar principios cosmológicos y sus dinámicas. En tales contextos, es notable cuan frecuentemente el acto sexual es conceptualizado en términos de un modelo hidráulico, como un punto nodal en un circuito cosmológico. En fin, la sexualidad adquiere una importancia mayor en tanto involucra a los humanos en múltiples operaciones de mantenimiento, de reparación y de mejoramiento, asimilando el sexo a un proceso de ingeniería metafísica.

Sabemos, por ejemplo, que la cuestión del manejo de la hidráulica orgásmica fue objeto de debates intensos a lo largo de la historia de la China antigua, vinculados a una aguda especulación sobre los principios termodinámicos de la energía cósmica. Según van Gulik (1977), en la temprana China antigua el orgasmo era considerado un momento crítico de los procesos vitales, durante el cual las dos fuerzas cósmicas del *yin* y del *yang* se fortalecían mutuamente, como las nubes y la lluvia, respectivamente asociadas con el esperma y las secreciones vaginales.

Taoístas y confucionistas competían para identificar las mejores técnicas de regulación de la energía vital o *qi*, calculando minuciosamente qué aspectos del orgasmo serían aumentos o pérdidas energéticas. Por ejemplo, mientras el *qi* es debilitado por emisiones seminales, se fortalece por el contacto con secreciones femeninas y, por lo tanto, por relaciones sexuales sin eyacuación. Esta técnica del *coitus reservatus* dio lugar a una sabia literatura y a un sinnúmero de tratados populares sobre la mejor manera de aumentar el *qi*, todo esto en el contexto más amplio de una búsqueda de la inmortalidad o, al menos, de una larga vida. Así, como lo recuerda van Gulick, en el siglo VIII A. C. las relaciones sexuales entre el soberano y sus concubinas eran encuadradas por un extravagante aparato de ritos y ceremonias, registrados en cuadernos mantenidos por damas de la corte especialmente encargadas de la supervisión de la vida sexual del rey o emperador. Claro es que la vida sexual de la población china ordinaria no se veía sometida a estas formas extremas de ritualización. Sin embargo, no era ajena a las controversias entre taoístas y confucionistas

sobre el buen manejo del orgasmo, diseminadas por un sinnúmero de tratados y prescripciones populares.

Si bien estos ejemplos ilustran una forma de erotización de la arquitectura del cosmos, hay que notar que este tipo de conceptualización cosmológica del orgasmo puede también desembocar paradójicamente en una deserotización de la sexualidad, poniendo de relieve el mecanismo energético implicado. Una vez divorciado de la idea de *jouissance* o placer, el acto sexual puede ser configurado para aparecer como un proceso de intercambio de fuerzas vitales, permitiendo a otras entidades o poderes entrar en juego, haciendo del sexo un evento de cooperación sobrenatural. Tradiciones tántricas de la India antigua ofrecen un buen ejemplo de este tipo de unión mística deserotizado. En la India medieval, adeptos al culto llamado *kula* consideraban el coito, realizado durante un complejo ritual de iniciación, como una técnica para efectuar una operación metafísica: las facultades y los órganos sensoriales del *yogi* y de su acólito femenino eran vistos como divinidades, y la cópula de la pareja como un juego de seres sobrenaturales, los dos adeptos uniéndose para transformarse en Shiva y Shakti. Claro es que el placer no era la meta de este acto sexual; era solamente el medio para realizar una forma de transustanciación, es decir, la identificación de la pareja humana con una pareja divina. En la tradición *kula*, pues, un acto literal aunque altamente ritualizado de copulación era simultáneamente una técnica para acceder a una existencia divina, y para expresar tal condición.

Como es de esperar, estas maneras claramente analogistas de conceptualizar la sexualidad tienden a ser correlacionadas con otra serie de rasgos culturales. En primer lugar, son a menudo asociadas con varias modalidades de bipartición cosmológica y con principios dualistas de amplia aplicación. También se caracterizan por su énfasis en la institución del matrimonio, visto como un momento altamente ritualizado y sociológicamente muy elaborado de conjunción de elementos separados del mundo –no es necesario insistir aquí en la importancia que reviste el matrimonio en la India, en la China pre-revolucionaria y en otras regiones del sureste asiático–. Otro rasgo típico de estas configuraciones es la profusión de ritos y prácticas ordinarias orientadas a la promoción de la fertilidad, tanto de los humanos como de los cultivos y de los animales domésticos. Se debe también notar que en estos sistemas analogistas la sexualidad genera un alto grado de reflexividad, favorable al desarrollo de tradiciones más o menos elaboradas del arte de hacer el amor; el *kamasutra* y la cultura japonesa del *ukiyo-e* son los ejemplos más conocidos. Es

más, el acto sexual viene a ser considerado como un lugar privilegiado para la aprehensión intelectual de los mecanismos escondidos del cosmos.

Estos breves comentarios sobre el estatus del orgasmo como operador cosmológico en algunos sistemas culturales analogistas llevan a interrogantes sobre la forma de la capacidad generativa a la que se asocia el acto sexual es, generalmente sobre el papel que le es atribuido en la producción o reproducción de los procesos vitales. Como bien sabemos, “la vida” no es una categoría universal, si por este vocablo entendemos un dominio ontológico específico, una parte de la naturaleza regida por leyes particulares y abiertas a modalidades específicas de conocimiento que llamamos comúnmente ‘biología’. Sin embargo, es cierto que fenómenos como la procreación, el crecimiento, la enfermedad, el envejecimiento y la muerte, son reconocidos en todas las sociedades, y que sus orígenes, sus causas y sus efectos son objetos privilegiados de especulación metafísica. Así, en los modelos ‘hidráulicos’ ya evocados, basados en la idea de flujo y circulación de una forma u otra de energía o fuerza vital, el coito es visto a la vez como una compuerta central en el circuito energético y, a su vez, como el lugar más idóneo para la aprehensión intelectual de las dinámicas que rigen el orden del cosmos. Si las eyaculaciones del emperador son tan codificadas y ritualizadas en la China antigua es justamente porque son un modelo de los procesos cosmológicos, su expresión suprema y su garantía, por no decir su motor; en fin, los orgasmos del soberano fabrican el mundo.

Con todo, las ideas acerca de la energía circulando en el cosmos y el papel de la copulación en la mecánica del mundo son muy variables, como veremos luego por medio de una comparación rápida con otro ejemplo de esquema analogista termodinámico, esta vez de origen amerindio. Entre los otomi de los altos del México central, tal como lo describe Jacques Galinier en su gran libro *La moitié du monde* (1997), la fuerza que anima el mundo es la sexualidad misma, vista como una relación dinámica entre la ‘mitad de arriba’ y la ‘mitad de abajo’, en otras palabras entre los vivos y los muertos ancestralizados. A medida que los individuos desempeñan su curso de vida y entran en la sexualidad genital, la parte de abajo que cada uno asume –una parte que los otomi llaman ‘el viejo saco’ y que Galinier interpreta como una teorización indígena del subconsciente– aumenta paulatinamente, hasta llevar a sumergir completamente al individuo y hacerlo pasar finalmente a la mitad de abajo, el inframundo poblado por los muertos.

En esta configuración hombres y mujeres no pueden escapar de la ley de la sexualidad al reproducir el ciclo que los lleva del nacimiento a la muerte. Y como señala Galinier (op. cit.), aquí también el orgasmo es considerado –a la par del estado de embriaguez– como un sitio privilegiado para la revelación, para el conocimiento revelado, de la necesaria e inevitable relación con los muertos. Al mismo tiempo, el orgasmo viene a ser identificado por los otomi como una forma de sacrificio, ya que cada acto sexual sustrae al individuo una porción de su trayectoria de vida y lo hace aproximar cada vez más al mundo de los muertos. Desde este punto de vista, el orgasmo parece constituir la versión de un modo menor de los sacrificios sangrientos y de las auto-mutilaciones que practicaban los antepasados prehispánicos de los otomi para irrigar el mundo con la sangre que requería el buen funcionamiento del cosmos.

El contraste entre estos esquemas analogistas, predicados en la circulación de una fuerza o flujo energético, y los esquemas animistas típicos de la Amazonia, aparece ahora de manera clara. En las tierras bajas de Sudamérica, la noción de vida –entendida como un principio generativo inherente a la dinámica del mundo– se destaca por su casi ausencia. El principio que ella rige, el movimiento y la metamorfosis de los existentes, es el impulso predador, y su forma atenuada, el deseo sexual. Este impulso, claro está, puede resultar en una procreación, pero la reproducción es un efecto más que un objetivo. La creación de una nueva potencialidad de persona es solo una entre otras expresiones del élan caníbal orientado hacia la apropiación de medios de magnificación de sí (un sí expandido para encubrir una familia más o menos extensa) a través de la captación de valores sustraídos a Otros: mujeres, niños, animales juveniles, potencialidades de encarnación, apellidos, etc. El orgasmo como tal produce –y devela– muy poco; no hace más que expresar o manifestar la conjunción de la disposición predatoria y del placer de la sensualidad intra-familiar. Por lo tanto, no hay ninguna razón para economizarlo, para manejarlo, para calcular y canalizarlo, a condición siempre de controlar y evitar confundir las relaciones que crea –por ejemplo las relaciones de un hombre con su esposa y las que el mismo hombre tiene con una esposa espiritual de naturaleza shamánica–.

Ahora bien, ¿qué pasa cuando conceptualizaciones analogistas o animistas de la sexualidad, tales como las que hemos esbozado, entran en contacto con principios propios de formaciones culturales de orientación naturalista? Esta es una cuestión vasta y compleja que no pretendo tratar seriamente aquí; tan solo señalar que lo que el naturalismo le hace a la

sexualidad es una tarea que sobrepasa tanto los límites de esta presentación como mis competencias. Sin embargo, si nos apoyamos en los trabajos llevados a cabo por filósofos, historiadores y sociólogos en las últimas décadas, podemos destacar tres grandes rasgos puestos de relieve por todos los autores.

LA SEXUALIDAD EN CONTEXTO NATURALISTA Y LA 'ORGASMOLATRÍA' CONTEMPORÁNEA

En primer lugar, en una configuración naturalista queda claro que la sexualidad constituye uno de los puntos estratégicos en donde se realizan las operaciones de clasificación entre naturaleza y cultura, entre lo que pertenece al reino natural y lo que pertenece a la subjetividad específicamente humana; conforma, por lo tanto, una zona fronteriza muy disputada, móvil y fragmentada. De un lado, especialmente a partir de la mitad del siglo XIX, se observa un fuerte impulso para anexas la sexualidad al campo de la naturaleza, correlacionado con la aparición de una proliferante gama de instrumentos científicos para localizar y medir sus mecanismos y manifestaciones, desde los aparatos de Charcot para curar a sus pacientes histéricas, hasta los experimentos de laboratorio de Johnson y Masters. Y a la par del desarrollo de este esfuerzo de naturalización del sexo viene la penetración rápida de las fuerzas del mercado en el campo de la sexualidad, haciendo del sexo un sitio privilegiado para la extracción de valor, bajo forma de la prostitución, de la pornografía, de la industria de los *sex toys*, y más recientemente del *cyber-sex*, un mercado de explosivo crecimiento. En fin, observamos la transformación de la sexualidad en un enorme recurso económico, un proceso acompañado por una creciente intervención de los aparatos del estado en el campo de la sexualidad, vía la multiplicación de instituciones y dispositivos policiales, jurídicos y sanitarios, encargados de encuadrarla.

La consecuencia principal de la combinación de estas tendencias es favorecer la desconexión de la sexualidad de los circuitos cosmológicos en los cuales era antaño insertada; más específicamente, es despojar la sexualidad de su capacidad conectiva, de tal modo que en las últimas décadas casi la única conexión que ha mantenido, en el mundo euro-americano, es la del individuo consigo mismo, tal como lo subrayaba Michel Foucault (1994). En otras palabras, la sexualidad se ha vuelto un sitio mayor, sino 'el' sitio mayor, para la realización y expresión de la identidad individual. De ahí la entronización de la satisfacción sexual como un derecho humano básico, tal como lo formulan

herencia analogista. Esto significa que la noción plenamente constituida de naturaleza, con todas sus implicaciones, llega muy tardíamente al mundo indígena amerindio. Y durante mucho tiempo esta noción cohabita, y hasta cierto punto se fusiona, con otra figura de importación colonial: la del Diablo.

Se ha dicho, con razón, que la introducción de la figura del diablo fue el éxito mayor de la evangelización de las poblaciones amerindias, especialmente en los Andes y en Mesoamérica. Varias razones pueden explicar el intenso interés despertado por la figura del Diablo: el hecho de que materializa una forma de agencia potente más inteligible y concreta, a nivel experiencial, que la atribuida a Dios y a su Hijo. Por otra parte, su compatibilidad o adaptabilidad con varias formas de dualismo cosmológico, muy difundidas a través del continente. Y, en tercer lugar, su capacidad de subsumir un extenso abanico de fenómenos, incluso la situación de opresión vivida por los grupos indígenas. Entre los otomi ya mencionados, sabemos que el diablo fue muy rápidamente integrado a la población de 'la mitad de abajo', el mundo de los muertos o ancestros, y vino finalmente a absorber estos últimos casi por completo. Así, hoy en día el diablo representa, según los contextos: los muertos, los ancestros, obviamente la sexualidad misma, el dinero o más específicamente la capacidad de producir riqueza, la tradición, los otomi mismos en oposición a los blancos o mestizos, y la capacidad de éstos de dominar y explotar a los indios.

De particular interés para nuestro propósito es la capacidad conferida al diablo y al conjunto de su dominio para encubrir un vasto espectro de fenómenos aparentemente heterogéneos, su ubicuidad y plasticidad en términos de manifestación y, tal vez, el hecho de que implica formas de causalidad que son accesibles a empeños de conocimiento; en otras palabras: aunque escondidas, las leyes del reino del diablo están abiertas al saber. Todo esto hace del mundo constituido por y alrededor del diablo una especie de prefiguración de la noción de naturaleza, una casa de transición en donde se pueden articular conceptualizaciones y premisas naturalistas y no-naturalistas, al mantener ciertos elementos fundamentales en sistemas animistas o analogistas: en el caso del animismo, por ejemplo, la amplia distribución, mucho más allá de la esfera humana, de formas de agencia de tipo humano; en el caso del analogismo, la capacidad de conectar y unificar elementos dispares del universo. Entonces no es para sorprenderse si los jóvenes shuar escolarizados del Oriente ecuatoriano son hoy en día, según lo revelan recientes investigaciones etnográficas, lectores ávidos de libretos populares de magia negra y brujería disponibles en los mercados de los núcleos urbanos amazónicos; es esa literatura, de hecho, la que les ofrece llaves para interpretar y apropiarse del saber científico que se les enseña en la escuela o los dispensarios de salud. Del mismo modo, Aparecida

Vilaça (2017) ha mostrado, en un reciente trabajo, que para los jóvenes wari de Rondonia (Brasil) el aprendizaje de la matemática en el contexto escolar es un camino para captar la vida secreta de los números, una vida animada por el diablo que los evangélicos de la *New Tribes Misión* han introducido en su mundo.

¿De qué manera este modo peculiar de entrar en contacto y negociar con el naturalismo va afectando las nociones indígenas de la sexualidad? ¿Sobre qué tipo de reconfiguración va a desembocar la combinación actual de capitalismo, de diabolismo y de explotación sexual por parte de no-indígenas? La verdad, no lo sabemos. Es un tema que requiere urgentemente de investigaciones etnográficas exigentes y en profundidad. Por cierto, investigaciones en este campo son difíciles, incómodas, y llenas de trampas y desafíos a la vez teóricos y metodológicos –es decir éticos– al ejercicio de la relación etnográfica. Pero si nuestra meta –nuestra obligación– es describir y analizar, en todas sus dimensiones, las relaciones entre los grupos indígenas y la sociedad dominante, y dar cuenta de la situación que enfrentan hoy los colectivos llamados tribales, me parece imprescindible tener en cuenta la manera en que esas relaciones y coyunturas son atravesadas y configuradas por conflictos en torno a la sexualidad.

.....◊.....◊.....

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Béjin, André & Michael Pollack

1977. “La rationalisation de la sexualité”. En: *Cahiers Internationaux de Sociologie*, N°62, pp. 105-125.

Bloch, Maurice

1998. *How we think they think. Anthropological approaches to Cognition, Memory and Literacy*. Boulder, Colorado: Westview Press.

Descola, Philippe

2012 [2005]. *Más allá de naturaleza y cultura*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.

Ericsson, Philippe

2017. “Déjouir – Notes sur l'exhibitionnisme pudique et les affinités électives en Amazonie indigène”. En: *Terrain*, N° 67, pp. 24-45.

Fausto, Carlos

2008. “Donos demais: maestria e domínio na Amazônia”. En: *Mana*, Vol. 4, E. S., pp. 392-366.

2012. “The friend, the ennemy and the anthropologist: hostility and hospitality among the Parakana (Amazonia, Brazil)”. En: *JRAI*, Vol. 4, N.S., pp. 196-209.

Foucault, Michel

1976-1984. *Histoire de la sexualité*. Paris: Gallimard.

1994. *Dits et écrits, 1954-1988*, Tome 3 (1976-1979). Paris: Gallimard.

Galinier, Jacques

1997. *La moitié du monde. Le corps et le cosmos dans les rituel des Indiens otomi*. Paris: Presses Universitaires de France, Coll. Ethnologies.

Lévi-Strauss, Claude

1955. *Tristes Tropiques*. Paris: Plon.

Menget, Patrick

1979. “Temps de naître, temps d'être: la couvade”. En: Michel Izard et Pierre Smith, *La fonction symbolique*. Paris: Gallimard.

Rival, Laura

2007. “What kind of sex makes people happy”. En: Rita Astuti; Jonathan P. Parry & Charles Stafford (Ed.) *Questions of Anthropology*. Oxford/New-York: Berg, pp. 167-196.

1998. “Androgynous parents and guest children: the Huaorani couvade”. En: *JRAI*, Vol. 4, N°4, pp. 619-642.

Surallès, Alexandre

2003. *Au coeur du sens. Perception, affectivité et action chez les Candoshi*. Paris: CNRS Editions/ Editions de la MSH.

van Gulik, Jan Willem

1977 [1971]. *La vie sexuelle dans la Chine ancienne*. Louis Evrard (Trad.) Paris: Gallimard.

Vilaça, Aparecida

2017. “Le Diable et la vie secrète des nombres. Transformations et traductions en Amazonie”, 1° Conférence Lévi-Strauss, Collège de France, nov. 2017.