

Roberte N. Hamayon

*Chamanismos de ayer y hoy: seis ensayos de etnografía e historia siberiana*

Roberto Martínez y Natalia Gabayet (selección de textos y coordinación de traducción)

México

Universidad Nacional Autónoma de México  
Instituto de Investigaciones Históricas

2011

202 p.

Ilustraciones

(Serie Antropológica, 18)

ISBN 978-607-02-2136-1

Formato: PDF

Publicado en línea:

Disponible en:

[http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/chamanismos/historia\\_siberiana.html](http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/chamanismos/historia_siberiana.html)

## LOS TRUCOS DE LA TRANSACCIÓN O CÓMO LOS CAZADORES SIBERIANOS JUEGAN EL JUEGO DEL INTERCAMBIO DE VIDA<sup>1</sup>

*Más daño ha sido probablemente causado en el mundo por tontos honestos en posiciones encumbradas que por inteligentes granujas. Los más capaces... deben tender a ser más o menos conscientes engañadores*

SIR JAMES GEORGE FRAZER

La intención de este escrito es presentar un patrón de ‘intercambio’ que supone funcionar como aquello que hace posible vivir de la cacería. El análisis se basa en información procedente de las sociedades pequeñas y sin organización estatal que viven de la caza en el bosque siberiano, considerando que, a pesar de los cambios impuestos por el régimen soviético,<sup>2</sup> su forma tradicional de vida —es decir, la de la era presoviética y las subsecuentes— se mantuvo.

El modelo esbozado a partir de los datos da énfasis al ‘intercambio’ como un proceso mediante el cual se legitima la depredación a la que aquellos que no tienen nada deben recurrir. Argumentaré que el principio subyacente en el trabajo es que “tomar” recursos silvestres comestibles sólo es posible si se incluye en un proceso de ‘intercambio’ con la Naturaleza. En otras palabras, la caza se concibe como parte de un ‘intercambio

<sup>1</sup> Este trabajo fue originalmente publicado en 2001, bajo el título “Tricks of the Trade or How Siberian Hunters Play the Game of Life-Giving Exchange” en Caroline Gerschlager (ed.), *Expanding the Economic Concept of Exchange: Deceptions, Self-Deceptions and Illusions*, Vienne, Kluwer Academic Publishers, p. 133-148. Traducido por Luis Fernando Núñez con la colaboración de Mariana Sugawara.

<sup>2</sup> Estos datos fueron presentados y analizados con mayor detalle en Hamayon 1990. La forma de vida tradicional se mantuvo parcialmente en la era soviética, en la medida en que la cacería era el principal recurso económico entre algunas sociedades del bosque. La colección de materiales se obtuvo tanto del trabajo de campo como de la literatura etnográfica; éstos provienen principalmente de los buryat, un pueblo de lengua mongólica que vive alrededor del lago Baikal, con un énfasis en la cacería en el Oeste y en el pastoreo en el Este. Aunque el análisis se enfoque en los buryat, se incluyen algunos datos procedentes de sociedades vecinas con fines comparativos. Los pueblos estudiados pertenecen en su mayoría a la familia altaica (turca, mongola y tungus) y viven de la cacería y/o la crianza de renos, bóvidos y caballos en proporciones varias.

vital' imaginario que implica a socios igualmente imaginarios. Así, se analizará la noción de 'intercambio' como una creación conceptual y "tomar" figurará como justamente aquello que da impulso al proceso. Intentaré mostrar que, debido a su carácter imaginario, el proceso de 'intercambio' sirve para justificar que la vida de cazador se concibe y se experimenta como un tipo de juego.<sup>3</sup> El concepto de juego, ampliamente utilizado entre las sociedades cazadoras, tiene una útil aplicación en el análisis de los mecanismos que operan en este tipo de procesos de 'intercambio'; éste ayudará a entender ciertos aspectos del comportamiento asociados con el 'intercambio', como la astucia, y proporcionará la noción de "ilusión", que tiene un rol constitutivo en el proceso de 'intercambio'.

Este modelo atribuye una parte determinante del pensamiento simbólico de la sociedad al hecho de vivir directamente de los recursos silvestres —que comparte similitudes con el de diferentes sociedades cazadoras del mundo en virtud de su común dependencia de la naturaleza. Estas características son una mejor evidencia si se les compara con los modelos que expresan aquellas sociedades pastorales vecinas organizadas por linajes. Por esta razón, comentaré brevemente algunos cambios ocurridos en relación con la desaparición de la cacería como forma de vida y la adopción del pastoralismo. Aunque ninguna parte determinante proviene del pastoreo como tal, todo el sistema de relaciones con la naturaleza se modifica, comenzando con el evento detonante que acciona el proceso de 'intercambio': el impulso cambia de "tomar" a "devolver", y esto da lugar a que se practique el sacrificio en estas sociedades.

### *Cacería: un juego de astucia con socios imaginarios*

De acuerdo con la cosmovisión de las sociedades cazadoras de los bosques siberianos, la vida depende de una relación de 'intercambio' entre la comunidad humana y los espíritus de las especies de animales salvajes que comen;<sup>4</sup> así, los socios de los grupos humanos en el proceso de 'intercambio vital' no serían sino espíritus, es decir seres imaginarios. Quisiera sugerir aquí que los espíritus son imaginados para hacer de la

<sup>3</sup> Empleamos "juego" para comprender los dos sentidos principales que *jeu* y *playing* expresan en francés e inglés, es decir, juego y dramatización.

<sup>4</sup> Esta visión del mundo implica que, como seres humanos, las especies animales poseen un componente espiritual, "alma", que anima sus cuerpos. El término "espíritu" es genérico; se le usa así para hablar de las almas colectivas de las especies animales; esto vale también para la totalidad de las especies. Lo que importa para los cazadores es tener relaciones con las especies animales, no con un animal particular al que quieren matar durante la cacería. Las almas humanas y los espíritus animales tienen un estatus y una función equivalentes, lo que permite que haya relaciones sociales con los espíritus animales.

cacería una ideología, transformándola en un ‘intercambio’ en el que ellos sirven de socios o contrapartes. En este caso, la noción de ‘intercambio’ emerge como una construcción simbólica, que no puede reducirse a una organización funcional de las realidades socioeconómicas.

Este ‘intercambio’ es concebido como recíproco y simétrico: Ya que los humanos viven de la caza, consumiendo la carne y la fuerza vital de las presas, los espíritus de las especies animales se alimentan de los humanos, devorando su carne y absorbiendo la fuerza vital que hay en su sangre. La pérdida progresiva de la vitalidad vinculada con el envejecimiento, al igual que la muerte, se consideran como parte del orden natural de las cosas: en esta forma de pensamiento de los cazadores, los humanos se convierten en presa para los espíritus de las especies animales. La enfermedad (concebida como la pérdida de fuerza vital) y la muerte no son sólo una forma de pago para los espíritus por el alimento que proveen sino como el prerequisite para el aprovisionamiento de alimento para las generaciones futuras. De este modo, la vida se perpetúa tanto en el ámbito humano como en el de los animales que son sus presas, en la forma de un eterno consumo mutuo que, además, trae la muerte para ambos. La ley de ‘intercambio’ que opera entre estos mundos los convierte en socios al igual que en objetos de cambio el uno para el otro;<sup>5</sup> ambos son cazadores y presas en una cacería recíproca.

### *Tomar primero y dejar que el socio tome después*

Tal es la formulación ideológica de la ley del ‘intercambio’; podemos notar que ésta se aplica propiamente a la misma sociedad, como un todo que se reproduce a sí mismo. Una implícita regla secundaria es necesaria para que el ‘intercambio’ opere al nivel de los individuos; uno debe de comer tanto como pueda antes de morir, ser cazador antes de convertirse en presa. Por lo tanto, tomar y devolver (utilizados aquí como conceptos analíticos), deben desconectarse en la forma y el tiempo en que se llevan a cabo. En términos simbólicos éstos reflejan la alternancia entre la vida y la muerte. O, con mayor precisión, en la percepción del ‘intercambio’ del cazador, el lapso de tiempo entre tomar y devolver (percibido en términos del espíritu tomando) es lo que permite que la vida de un individuo suceda; en otras palabras, tomar está asociado con vivir y devolver con morir. Esto hace que el intervalo entre ellos corresponda más o menos

<sup>5</sup> En conjunto, esta visión del mundo implica que los hombres y los animales pertenecen al mismo mundo y que los humanos son una especie entre otras; como mucho un eslabón en la cadena alimenticia, por así decirlo, como cualquier otra especie.

con la duración de la propia vida, por lo tanto es obligatorio. Aunque a primera vista esta demora puede parecer que va en contra del referido carácter recíproco del 'intercambio', esto no es así; la reciprocidad con los espíritus de las especies animales debe permanecer proclamada explícitamente como el fundamento ideológico de la sociedad cazadora,<sup>6</sup> aunque de hecho se deniega, como se enfatizará más adelante. Esto nos permite subrayar que el desarrollo del proceso de 'intercambio' debe tomarse en consideración como un elemento autoconstitutivo.

### *Una plena colaboración*

La reciprocidad solicitada se debe entender en relación con la idea de que los humanos y los animales tienen propiedades similares, en particular la mencionada anteriormente de tener almas que animan sus cuerpos. Se supone que las almas son reutilizadas de generación en generación dentro del mismo linaje humano o la misma especie animal —y esto es, para tales sociedades, la reaparición periódica de la cacería.<sup>7</sup> Esta concepción no debe ser etiquetada como reencarnación, pues el alma no está personalizada. De alguna manera el alma funciona como una especie de derecho para animar a seres vivos que va a ser heredada; simplemente se dice que otro animal de la misma especie u otra persona de la misma familia a la que pertenecía el muerto nace. Como norma un alma habitualmente regresa a una nueva vida sólo en la misma progenie de uno; ésta es una buena razón para el énfasis en tener hijos. Sin embargo, cada recién nacido está relacionado con un miembro muerto de su familia, sin considerarlo por lo tanto como el renacimiento de la persona fallecida.

Las almas supuestamente se localizan en los huesos, de la misma forma que la fuerza vital se localiza en la carne y en la sangre. Mientras que la fuerza vital desaparece con la muerte, el alma permanece adherida a los huesos por algún tiempo, posteriormente es, por así decirlo, "reciclada" hasta que esté lista para ser reutilizada en un nuevo individuo. Por esta razón los ritos funerarios dedicados a los humanos y a los animales cazados consisten en preservar y tratar los huesos para que el alma que poseen pueda reaparecer en un nuevo cuerpo para una nueva vida.

<sup>6</sup> Entre ciertas minorías siberianas que ya no viven de la cacería, tal fundamento se encuentra aún presente pero reformulado en el contexto postsoviético como "armonía con la naturaleza" y es mantenido como un importante símbolo de su cultura e identidad específica. Éste sustenta directamente sus reclamos considerando asuntos ecológicos y ambientales que también reflejan otros reclamos subyacentes respecto al territorio y los derechos étnicos, entre otros.

<sup>7</sup> El ciclo de las estaciones se asocia con la periodicidad de las presas de caza y por lo tanto se le percibe como reflejo del principio de la alternancia entre vida y muerte.

Esta concepción se refleja en el lenguaje y las prácticas de estas sociedades; nadie dice “matar” sino “obtener” caza, también se dice que el animal “se entregó”, “se me entregó”, se encontró espontáneamente con la flecha de cazador —lo que también puede interpretarse como un recurso retórico para ideológicamente disminuir la cantidad que se debe reponer a los espíritus. Los ritos de caza tienen la intención de excluir cualquier idea de asesinato y reducir la cacería a sólo “tomar carne”. Matar a un miembro de las especies animales no sólo supondría una venganza por parte de sus camaradas en la forma de algunas muertes de humanos, sino, sobre todo, contribuiría a suprimir a un individuo de las especies animales en cuestión hiriendo su alma y evitando su reaparición en una forma de vida, lo que iría en detrimento de futuros éxitos en la caza:<sup>8</sup> De hecho, el cazador es especialmente meticuloso en no dañar los huesos del animal cazado y realiza los ritos necesarios para que “revivan” en un nuevo animal.

Simétricamente, al morir un humano supuestamente es tomado por los espíritus. De esta creencia surge una costumbre valorada por tales sociedades como la muerte ideal de un cazador: la de adentrarse solitariamente en las profundidades del bosque con el fin de ser tomado, esto es “tomado” y “comido”, por los espíritus. A esto se le conoce en la literatura etnográfica como “muerte voluntaria”,<sup>9</sup> y debe ser un paralelo de la supuesta autotrega del animal, aunque más bien se piensa que son los espíritus de los animales quienes están tomando. Por una razón similar, alguien que se pierde en el bosque o que se ahoga en el lago o en los ríos se considera que ha sido tomado por los espíritus ansiosos de la retribución humana y, por lo tanto, son abandonados, incluso si aun son jóvenes.<sup>10</sup>

### *La toma de presas en el modelo de la toma de esposas*

En conjunto, el ‘intercambio vital’ entre humanos y espíritus animales puede describirse como un ‘intercambio’ simétrico y recíproco de carne entre dos grupos de huesos que aseguran su autopropagación.<sup>11</sup> En estas sociedades, que se rigen por leyes patrilineales y se organizan en dos mitades

<sup>8</sup> Todo esto descarta cualquier paralelismo entre cacería y guerra, al menos, entre estas sociedades.

<sup>9</sup> La muerte voluntaria es más un ideal que una práctica real. En cualquier caso, quedan absolutamente excluidas las personas jóvenes y se exalta sólo a aquellos que han tenido prole por dos generaciones. Esto se pone radicalmente aparte del suicidio ordinariamente cometido por personas dentro o cerca de sus casas “para molestar a su linaje”; aquí, su alma se considera como vengativa y recibe ofrendas dedicadas a calmar su sed de revancha.

<sup>10</sup> Un culto se desarrolla eventualmente cerca de un gran árbol o en la orilla.

<sup>11</sup> “Carne” y “hueso” se usan como metáforas de las relaciones familiares en muchas sociedades patrilineales del este de Asia con otro tipo de sistemas de alianzas, basados en “intercambios

[*moities*] exógamas, el “hueso” se usa para conceptualizar el principio de descendencia patrilineal y la carne el de la alianza matrimonial. Por consiguiente, un ‘intercambio’ entre un grupo humano y una especie animal se vincula con el matrimonio entre dos grupos humanos. La similitud de los dos procesos de ‘intercambio’ deriva también de la idéntica esencia de lo que se está intercambiando entre las dos partes: carne en uno de los casos, mujeres en el otro. Esto explica el amplio uso de la cacería y el matrimonio (observado desde el punto de vista masculino) como metáforas privilegiadas la una de la otra; lo mismo la caza y las mujeres, al igual que desde otro punto de vista, comer y el ‘intercambio’ sexual.

Visto desde el exterior, la reciprocidad se mantiene entre las dos mitades exógamas: en un momento cada mitad es tomadora de esposas y, en otro, es dadora. Sin embargo, cada matrimonio considerado como separado se percibe como desbalanceado entre las dos partes y todo el énfasis se pone en la toma de esposa, que es especialmente parecido a la toma de piezas de caza. Los cuentos y epopeyas exaltan el papel del héroe en la búsqueda de una esposa como la cacería más difícil pero mejor remunerada. En la práctica la adquisición de la novia impone pruebas al novio antes del matrimonio; el rito matrimonial incluye un secuestro fingido de la novia por la partida del novio —una característica tomada del modelo de la cacería.

Un desequilibrio similar se evidenciará posteriormente en el proceso recíproco de ‘intercambio vital’. En ambos casos, se asigna al ‘Rico’ una posición más alta, es decir aquel que “tiene” (carne, mujeres)<sup>12</sup> y es, por lo tanto, que deberán tomarse estos bienes, y un valor más alto será asignado a aquel que va a tomar ya que no tiene. El valor es más apreciado que la posición, aunque ambos, posición y valor, se conciben como limitados al contexto y son reversibles.

Así, en una percepción interna, en el matrimonio como en la cacería se pone todo el énfasis en tomar, una vez más desconectado de la retribución —y esto es suficiente para empañar el reclamo explícito de reciprocidad y de simetría.

### *La primacía ideológica de tomar*

Como se mencionó arriba, en la cosmovisión de los cazadores, no puede haber sustituto para la compensación humana (e.g. carne humana y

generalizados”. “Pariente por hueso” aplica a la parentela en la línea masculina, “pariente por carne” para aquellos relacionados por matrimonio (para un ejemplo Lévi-Strauss [1967] — 1969).

<sup>12</sup> Varias áreas del bosque se llaman ‘Rico’; otras figuras principales del espíritu dador de presas reciben este mismo apelativo en el lenguaje ritual y el típico suegro en el folklore.

fuerza vital) que se debe a los espíritus animales. La lealtad absoluta al principio de ‘intercambio’ es compulsiva; sin embargo, esto no elimina la posibilidad de intentar ponerla en práctica de la manera más ventajosa. Esto se hace, en primer lugar, a nivel simbólico, algo concebido como determinante y vaticinador del poder real. Así el chamán, una figura religiosa, es quién se encarga de establecer ritualmente los términos de la relación de ‘intercambio’.

Durante un ritual colectivo en el que participan todos los cazadores del grupo, se espera que el chamán obtenga de los espíritus ‘buena suerte’ para la temporada de caza por iniciar, es decir, promesas de caza, en la forma de fuerza vital animal. Más precisamente, el chamán ‘se casa’ ritualmente con la hija o hermana de los espíritus dadores de presas, pues sólo en su condición de marido está autorizado para obtener legalmente el derecho a las promesas de cacería de su esposa espiritual.<sup>13</sup> En la medida en que su mujer es considerada como animal, él juega-interpreta su papel de esposo en la forma de un animal macho (vestimenta, tocado, movimientos corporales, voz y vocabulario). Al final del ritual, el chamán yace sobre su espalda completamente inmóvil por un tiempo sobre un tapete que representa un bosque con animales salvajes; en ese momento se supone que está siendo devorado por los espíritus y posteriormente será revivido ritualmente. En suma, durante este tipo de ritual el chamán se comporta como si él fuera un animal, primero como cérvido macho, para deshacerse de sus rivales y copular con su hembra esposa espiritual y, finalmente, como presa que se ofrece a sí misma, completando de esta manera todo el proceso de ‘intercambio’ por sí solo. El ofrecimiento simbólico que hace de sí mismo intenta servir como una moneda de cambio de la futura retribución del grupo a los espíritus. El ritual termina con una secuencia adivinatoria en la que el chamán determina la supuesta expectativa de vida de los participantes. Algunos de ellos pueden ser marcados para morir pronto.<sup>14</sup> Su muerte eventual será interpretada en términos del pago a los espíritus, como la llamada “muerte voluntaria” de los cazadores viejos: es necesario que algunos miembros mueran para que el grupo sobreviva. De este modo, la retribución a los espíritus es individualizada, mientras que la carne obtenida de ellos es compartida por todos los miembros de la comunidad.

<sup>13</sup> Ésta es una ocurrencia más en la referencia cruzada entre la caza y el matrimonio, entendido aquí como el marco institucional más apropiado para llevar a cabo el intercambio.

<sup>14</sup> Éste es un ejemplo concreto de un procedimiento adivinatorio entre los tungus: desde el interior de la choza el chamán dispara una pequeña flecha a través del tiro en el techo por cada participante; si la flecha cae cerca de la choza quiere decir que el participante morirá pronto; la expectativa de vida de uno es mayor en cuanto más alejada caiga la flecha de la choza. Por supuesto que los sentimientos personales del chamán pueden hacer que dispare con mayor o menor fuerza.

Ahora el chamán debe intentar “tomar” tanta fuerza vital animal y tan pronto como sea posible. De una manera similar, él intenta hacer que los espíritus tomen la menor cantidad de fuerza vital humana y en el último momento posible. En otras palabras, el chamán toma ventaja del retraso entre tomar y devolver impuesto por el proceso de ‘intercambio vital’ en la medida en que se debe respetar la alternancia de vida y muerte. Se espera que él use este lapso para actuar a la vez en el tiempo y en la cantidad de fuerza vital humana que debe ser retribuida a los espíritus. No sólo hace que tomar sea lo primero en el proceso, sino que tomar, desde un punto de vista ideológico, es asumido como una actitud: los cazadores siberianos piensan en sí mismos exclusivamente como tomadores y perciben el otorgar como pérdida. Cualquier comunidad cazadora clama para sí misma una posición y propiedades de tomador, y mantiene silencio sobre su deber de retribuir, aún cuando considera obligatorio su cumplimiento.<sup>15</sup> Simétricamente, la actitud del tomador es eventualmente adscrita a los espíritus de los animales, los que se imaginan como extremadamente codiciosos y voraces.

Así, por un lado, no hay flexibilidad con respecto a los objetos intercambiados que, en esencia, deben ser idénticos y no admiten sustitutos (carne por carne), por el otro, hay flexibilidad en la forma en que el proceso de ‘intercambio’ es llevado a cabo por los humanos (más o menos, tarde o temprano). En otras palabras, la flexibilidad yace en el desbalance creado a favor del tomador humano, derivado de la precedencia de la toma y el aplazamiento de la devolución; los valores ideológicos asociados con el tomar explican los sentimientos típicos adscritos a los cazadores (orgullo, libertad, virilidad) aunque de hecho se puede considerar que viven a crédito.<sup>16</sup> Al mismo tiempo, la verdadera lógica de este sistema de ‘intercambio’ también incita al cazador exitoso a minimizar (si no conciliar) su toma: él es alguien que nunca debe jactarse, so pena de tener mucho que retribuir finalmente.

### *Una propiedad peculiar de los ‘bienes vitales’*

Vale la pena destacar una característica de aquello que es tomado por el cazador y el chamán. Si bien es llamado presa, carne, o fuerza vital, signifi-

<sup>15</sup> A nivel simbólico, dentro del marco del ritual chamánico e, ideológicamente, a través de la muerte voluntaria de los cazadores viejos.

<sup>16</sup> Estoy agradecida con Erich Kitz Müller por sugerir que la actitud de los cazadores equivale a aquella en la que se vive del crédito. Esta comparación es válida en tanto que vivir de crédito es percibido como astucia y, por lo tanto, es algo valorado; esto es ideológicamente opuesto a estar en deuda, lo cual es percibido como una carga degradante.

cativamente se le concibe de manera genérica y, en las lenguas siberianas, al igual que en muchos otros idiomas, se le refiere en términos genéricos; lo mismo sucede con otra serie de bienes vitales como el pan, el arroz o el té, dependiendo del lenguaje y de la cultura.<sup>17</sup> El punto en común de estos bienes vitales es que no necesitan ser especificados en número y pueden variar en cantidad sin que su existencia pueda ser cuestionada como tal: puede haber ‘más o menos’ de ellos (en contraste con los términos todo o nada que no aplican aquí). Es esta propiedad genérica (sumada al principio de que tomar y dar están desconectados), la que permite que haya flexibilidad: permite que cierto tipo de acuerdos sean posibles sin obstaculizar el proceso del ‘intercambio’; en otras palabras, es lo que faculta un tipo de mediación, como si un tercer momento se introdujera en la estructura de los dos socios, sin que por esto se modifique el ‘intercambio’ como tal.

Esta propiedad de ser, concebida de manera genérica en lugar de cuantificada en números, puede sonar un poco brusca para las mujeres, si uno repara en el paralelismo arriba mencionado entre cacería y matrimonio. De hecho, esto implica que las mujeres no sean vistas hasta ahora como individuos. En cierto sentido esto no es incorrecto, si uno considera las relaciones entre grupos exógamos que intercambian mujeres, ya que ellos toman y retribuyen a cada uno en respuesta. A nivel del individuo, cada hombre tiene derecho a recibir del grupo asociado, no a una mujer en particular, sino a una consorte, que es una esposa viva, “útil” como tal. Entonces, si una mujer muere justo después del matrimonio, un hermano (clasificatoria) deberá ser dada al marido como su reemplazo. De esta manera, el paralelismo entre el ‘intercambio’ de esposas y el ‘intercambio’ de carne humana puede mantenerse.<sup>18</sup> Sobre todo, tomar y dar en el ‘intercambio’ de esposas está desconectado y separado por un intervalo generacional: desde un punto de vista estructural, un tomador de esposa no da su hermana a quien le entregó la esposa, sino la hija de la mujer que él tomó por esposa. La mediación toma lugar en el *inter*, mientras que los arreglos para el matrimonio se llevan a cabo por los casamenteros, en un marco de bromas y juegos donde las posiciones de las fuerzas respectivas están en pugna. Una vez más, gracias a la dimensión temporal, la estructura del ‘intercambio’ de los dos socios se organiza de tal forma que funciona en tres pasos permitiendo que sean manipulados.<sup>19</sup> Así, por virtud

<sup>17</sup> Lo mismo podría decirse de los bienes simbólicos vitales como la buena suerte, la fortuna, la salud, el clima favorable, el éxito o la felicidad. Sin embargo esto nos llevaría a otro estudio.

<sup>18</sup> Todos los humanos son ultimadamente objetos en el proceso de intercambio vital; la diferencia radica en que los hombres son sujetos mientras que las mujeres son objetos en el sistema de alianzas matrimoniales.

<sup>19</sup> La dimensión temporal es similar desde una visión funcional a una abstracción de la “tercera dimensión” propuesta por Caroline Gerschlager 1996, p. 80.

del desequilibrio de una estructura basada en dos y de un funcionamiento basado en tres, el proceso de 'intercambio' debe permanecer objetivamente recíproco y simétrico en general (en última instancia los dos socios son tanto dadores como beneficiarios), mientras permanece subjetivamente jerarquizado durante cada etapa de su desenvolvimiento. Esto es lo que otorga al 'intercambio' de esposas su dinámica, favoreciendo a cada socio exógamo en turno. Pero esto permite también que el 'intercambio' recíproco de vida se manipule para privilegiar exclusivamente a un socio, al grupo cazador humano, ya que el otro involucrado, los espíritus, es puramente imaginario.

### *El deber de la redistribución*

Por otro lado, la primacía de tomar hace de la retribución un deber. La connotación moral de este término es apropiada aquí; no sólo el tomador no debe quedarse para sí los bienes obtenidos de los recursos silvestres, sino que también debe compartirlos: comer su propia caza puede equipararse con el incesto y, como una regla, el cazador entrega la pieza obtenida a sus parientes políticos, los que la dividen. Pero también el cazador es llevado a considerar la cooperación entre cazadores como lo más esencial al interior de la sociedad, pues permite que vivir de la cacería sea concretamente posible: casarse con una esposa es en primer lugar percibido como adquirir familia política con la cual se vive y se caza. De la misma manera, la actividad ritual del chamán está controlada muy de cerca por la comunidad, al punto de prohibirle las sesiones privadas para su propia familia; en particular, las promesas de caza (buena suerte), que el chamán debe obtener de los espíritus son para el beneficio de la comunidad.<sup>20</sup> En otras palabras, el deber del que toma, sea cazador o chamán, es el de actuar como un proveedor para su grupo, mientras que al mismo tiempo está totalmente autorizado a esperar beneficios de lo que sus compañeros toman. En la esfera del 'intercambio' de esposas, un deber similar consiste en apoyar sólidamente a sus parientes en la búsqueda de una novia. La totalidad del grupo familiar debe contribuir en la toma de esposa de cada uno de sus miembros, lo que incluye el asalto a otros grupos para capturar a sus mujeres.

<sup>20</sup> En las sociedades vecinas que recientemente han adoptado a el pastoreo, la tarea de distribuir sigue siendo muy fuerte y explica el alto valor que se otorga al robo de caballos. Este robo se percibe como la mejor forma de oponerse a la acumulación de bienes en pocas manos y su posterior distribución entre los nómadas pobres lo que restablece el hábito de compartir que es típico en la forma de vida de los cazadores. De hecho, hay varias sociedades en las que se glorifica a los ladrones de caballos y los convierten en héroes. A éstos se les llama "hombres buenos" (*sajin er*) en lenguas mongólicas, y se les caracteriza por su virilidad y otros valores marciales.

Por tanto, en su conjunto, el proceso de ‘intercambio vital’ está configurado de manera que excluye toda monopolización y subordina la acción individual humana al interés colectivo. Las acciones individuales están dirigidas a proveer al grupo entero con el producto de la caza y las muertes individuales se interpretan como la retribución a los espíritus en beneficio de todo el grupo.

### *Jugando para obtener buena suerte*

En la medida que el proceso de ‘intercambio’ se maneja en beneficio del socio humano, una parte crucial recae en el chamán a cargo de manejar las relaciones con el socio espiritual. De alguna manera el rol del chamán establece la primacía del socio humano como el único sujeto en el proceso de ‘intercambio’.<sup>21</sup> Esto se expresa directamente por la declaración de que el buen chamán es aquel que toma más y lo más rápido posible además de retribuir lo menos y lo más tarde posible. Esto también explica porque su práctica no es una liturgia altamente prescrita para llevarse a cabo de manera confiable, sino más bien un arte que debe renovarse perpetuamente de manera personalizada. Como en todo arte, el chamán se vale de la seducción y la perspicacia, y, mientras respete la regla de retribuir a los espíritus con carne y fuerza humana, este arte debe incluir algunos ardidés sobre el tiempo y la cantidad.

Es por esta razón que quisiera definir el arte chamánico en los términos utilizados por las propias sociedades cazadoras chamánicas; aquellos del “juego”. Realizar el ritual con la intención de obtener buena suerte es parecido a jugar un juego —jugándolo de tal manera que se consiga la victoria. En Siberia, la principal noción de jugar es determinante en el vocabulario del chamanismo, particularmente para este tipo de rito que es el más básico y específico.<sup>22</sup> Los “juegos” son el componente principal de los rituales colectivos de renovación estacional, en éstos el chamán obtiene buena suerte del espíritu dador de presas para los cazadores de la comunidad. Estos rituales consisten en una variedad de juegos que supuestamente complacerán, entretendrán y deleitarán a los espíritus y,

<sup>21</sup> De manera significativa, el contraste de todas las similitudes entre el ámbito de los espíritus animales y el de los humanos como principio subyacente de la visión del mundo de los cazadores, el chamanismo es una especificidad estrictamente humana.

<sup>22</sup> Por lo tanto, los verbos derivados de la raíz *oyuu-* “jugar” se usan para la representación del ritual chamánico en la mayoría de las lenguas turcas y el sustantivo *oyuun* significa “chamán” en uno de ellos, el yakut. El verbo buryat *naadaha* significa “danzar como chamán” y “jugar”. Los verbos tungus *ike(n)* en el oeste de su área (la cuenca Ienisei) y *evi(n)* en el este se usan para “danzar, jugar y competencias” en especial durante el desarrollo de rituales chamánicos. Para más ejemplos y discusión ver Hamayon 1995.

por tanto, favorecerán a los humanos. A pesar de las diferencias entre los grupos étnicos, estos rituales colectivos están uniformemente asociados con jugar “juegos”.<sup>23</sup> Éstos están impregnados con la noción de jugar en diferentes formas y en diferentes niveles: jugar juegos (danzas y luchas son los dos tipos principales), jugar mediante mímica (imitando animales), jugar a representar tipos convencionales de conducta (aquellos requeridos para la reproducción y la defensa), jugar para el entretenimiento de los espíritus, jugar para asegurar la victoria sobre ellos.<sup>24</sup> En su conjunto, parece que estos juegos rituales fijan particularmente la visión de que los humanos pueden influir el curso de la naturaleza, en la medida en que implican la posibilidad de raposear lealmente al socio sobrenatural. La triquiñuela es mucho más aceptable para las sociedades cazadoras en el sentido de que ellas observan un comportamiento similar entre los animales, en cuyos dominios “el ardid y la mímica se erigen como el principal motor de la vida” como señalan los biólogos.<sup>25</sup>

### *Valores exaltados del “tomar”*

La noción de jugar es también relevante para considerar dos nociones clave tanto de la cacería como del chamanismo: aquella de tener suerte como una habilidad específica de algunos individuos (expresada en términos de talento, poder de seducción, elección espiritual, etcétera), por un lado, y aquella de obtener, como oposición a producir, por el otro. Al igual que tener suerte, obtener algo que es incierto y contingente, se ve como una señal de ser seleccionado de entre otros individuos. Por esta razón, ésta está vinculada a la riqueza y al amor de las mujeres, esto es, a todos los tipos de “fortuna”, lo que explica el porqué la escasez de presas genera

<sup>23</sup> *Eriin gurvan naadam* “Los tres juegos viriles” es el nombre del Festival Nacional de la República Mongola. Este festival se ha organizado en el marco de un importante ritual colectivo de renovación.

<sup>24</sup> Una perspectiva similar para la asociación entre la cacería y el juego se presenta en muchas lenguas del mundo. Por ejemplo, en inglés la palabra *game* (juego) también significa “presa”. En ruso el término para “cazar”, *ohota*, contiene la idea de “desear algo, o probar algo” e implica tener placer, tener diversión. Agradezco a Charles Ramble por mencionarme que la expresión nepalesa para “cacería”, *shikar khelu*, en la que *khelnu* significa “jugar” y *shikar* “cacerías o el objeto de la caza, e. g. presa”.

<sup>25</sup> Nuridsany & Pérennou 1990, traducción de Hamayon. Los autores continúan: “la mímica es un lienzo tejido por tres protagonistas: el modelo, el mimo y el tonto. El modelo es la planta o mineral que rodean al animal cuyos colores y forma adoptará para esconderse (camuflaje). El mimo es el que imita el modelo y se beneficia de la confusión que se produce. El tonto es la clave del sistema y la fuente de su dinamismo, en la medida que garantiza la eficacia del “truco”. (Nuridsany & Pérennou 1990, p. 8). De alguna manera, la parte del tonto recae en los espíritus en el sistema de los cazadores.

entre los cazadores un hambre muy específica, incluso aunque se tengan otros alimentos disponibles: esto significa que ellos han sido incapaces de seducir a ningún espíritu animal. Esto también arroja luz sobre las nociones de prestigio, placer y libertad asociadas con la cacería, aunque objetivamente vivir de la cacería implica el vivir condenado a la pobreza.<sup>26</sup> Resulta significativo el hecho de que, hasta hace poco, no existiera una palabra para “trabajo” en el vocabulario de estas sociedades.

### *Reglas y libertad*

Tomado como un todo el proceso de ‘intercambio’, diseñado para hacer posible la cacería, nos provee de una base concreta para presentar la noción de juego como una manera de aclarar la discusión sobre el concepto de ‘intercambio’. Ambos, ‘intercambio’ y juego, son materias o temas compuestos de reglas y son sólo posibles mientras todos los compañeros las respeten, pero también se permiten ciertas libertades en la aplicación de las reglas; la flexibilidad arriba mencionada, construida dentro del proceso de ‘intercambio’, es lo que hace posible que éste funcione, y, de manera similar, el grado de libertad con respecto a la aplicación de reglas que implica el principio mismo del juego es lo que abre el camino a ganar o perder. No es irrelevante aquí que el grado de libertad es también llamado “juego” o un “pedazo de juego” en muchos lenguajes y parece ser más crucial en el proceso de jugar de lo que usualmente se reconoce. Ganar o perder depende de la habilidad personal para utilizar esta libertad de manera justa y honesta.

### *Ilusión, truco, apuesta y juego justo*

La noción de jugar puede también ayudar a dar cuenta del elemento de “ilusión” asociado al ‘intercambio’. No sólo porque la raíz de la palabra ilusión etimológicamente significa “entrar en el juego” (de *in* y *lud*), sino también

<sup>26</sup> De manera similar, el orgullo y el placer se encuentra en nuestras sociedades en donde se asocian con un tipo de actividad diferente, socialmente sancionada, la del ladrón. Ésta también se deriva de “obtener” (aunque no con el fin de proveer al grupo) y va de la mano con el juego justo cuando se pierde o se tiene que pagar de vuelta. Va también de la mano con un profundo desprecio de las labores productivas. Un maravilloso ejemplo de esta actitud se encuentra en la película de Mario Monicelli, *El Pichón*, en la que Marcello Mastroianni falla en su intento de robar una casa, luego regresa avergonzado a casa en autobús; entonces, mira por la ventana a un grupo de trabajadores y exclama con tono despectivo “*Lavoratori*” y su mirada se torna orgullosa nuevamente. Esto es suficiente para sugerir que, en su mentalidad, fallar en un robo es preferible al trabajo duro.

porque entrar en el juego es una manera de tener una oportunidad; e.g. obtener al ganar en alguna especie de juego lo que de otra manera no está disponible o por tomar ventaja de la libertad permitida al jugar, en el sentido de obtener más de lo que está disponible por la simple aplicación de las reglas. Por lo tanto, por un lado está asociado con “hacer una apuesta” y, por el otro, aparece necesariamente como una prueba deliberadamente impuesta a uno mismo como una medida de la propia capacidad —lo que comúnmente resulta decepcionante.<sup>27</sup> Es por esto que cuando se juega, uno puede estar deseoso de ganar pero preparado para aceptar la derrota —lo que se conoce apropiadamente como juego justo. Aunque decepcionado, el perdedor no se sentirá defraudado y estará de acuerdo en continuar con el juego o volverlo a empezar: perder se admite como un posible resultado inherente a los principios fundamentales del juego.

En su famoso libro *Homo Ludens*, publicado en holandés en 1938, Huijzinga desarrolló la idea de que, cuando se juega, “uno puede ser al mismo tiempo consciente e ingenuo”. El permanecer atento al juego y adherido a la ilusión que provoca no son en ningún sentido actitudes incompatibles: como en las apuestas, el ganar no sólo es posible, sino que se espera ansiosamente e incluso se cree que es el resultado que uno busca, aunque la eventualidad de perder permanece en un segundo plano de la conciencia. Lejos de ser equivalente al conocimiento, la creencia implica dudas, como lo han demostrado extensivamente varios eruditos (Needham, Pouillon, entre otros). Más allá de esto, la combinación de las dos actitudes nos ayuda a entender cómo un elemento de la ilusión puede incluirse en un proceso racionalizado de ‘intercambio’ y aceptado (incluso por las víctimas) sin poner en entredicho el ‘intercambio’ en sí. Finalmente, ya sea en el juego o en el ‘intercambio’, el límite del ardid o de la ilusión es en primer lugar subjetivo: éste reside en su aceptación por aquellos que se involucran en el proceso de jugar o intercambiar. Su negativa pondría fin al proceso. Éste es otro camino para señalar que alguna libertad es esencial para tal proceso, lejos de ser una corrupción derivada de su desarrollo. Un elemento de “ilusión” es indispensable para intercambiar no sólo en la misma forma que un pedazo de juego es a jugar, sino también que en la misma medida que un poco de ambigüedad es indispensable al lenguaje.<sup>28</sup> Esto permite que haya acuerdos y negociaciones para la innovación y adaptación a nuevas y diferentes situaciones concretas.

<sup>27</sup> Todos los elementos del juego, incluyendo los elementos de la ilusión, están presentes en la feria de caballos de los gitanos como la describió Michael Stewart (1994). Significativamente, vender caballos de la manera en la que lo hacen es altamente apreciado aunque la mayor parte del tiempo es apenas o nada rentable desde un punto de vista económico.

<sup>28</sup> Uno podría decir que el intercambio es al trueque lo que el lenguaje es al código.

### *El pastoreo: una forma tramposa de culto*

Sólo pocos de los muchos cambios que ocurren en la forma de vida de los siberianos cuando la cacería es reemplazada por el pastoreo serán mencionados a continuación. La idea de un proceso de ‘intercambio vital’ con los espíritus es aún operativa, pero distinta a la de los cazadores. El alimento ya no se “obtiene” ni se comparte, sino que se “produce” y se “posee”, esto es tanto reservado para uno mismo (y por tanto transmisible dentro de la propia línea), como acumulativo.<sup>29</sup> Los espíritus involucrados ya no son animales, sino, por así decirlo, “humanos”: ellos son las almas de los ancestros que les han heredado el ganado y los pastizales, dicha referencia a los ancestros se usa para legitimar los derechos de propiedad. Lo que supuestamente se obtendrá de —ellos probablemente dirían provisto por— los ancestros son la lluvia, el buen pasto y la protección contra los lobos, entre otros, esto es, todo lo que se necesita para el pastoreo. Por lo tanto, mientras que el pastoreo es una actividad productiva, los espíritus que supuestamente comandan esta actividad se conciben esencialmente como parte de las mismas líneas de los espíritus dadores de presas, como proveedores de cosas que son inciertas (aunque estas cosas sean prerrequisitos del alimento en lugar de ser alimento mismo como en el caso de los animales de caza).

En retribución por su ayuda como proveedores, los ancestros requieren de sus descendientes el sacrificio de animales domésticos, los que son producto de su actividad como pastores. De forma más precisa, los animales domésticos se ven como una especie de progenie productiva de los humanos en la medida en que han sido alimentados por ellos —lo que los convierte en sustitutos apropiados para los humanos en la retribución a los espíritus. Es así que, claramente, el sacrificio deriva de una lógica de sustitución que puede analizarse como el reemplazo de prácticas como la “muerte voluntaria”.

### *Sacrificar o cambiar a la primacía de dar*

La relación de ‘intercambio’ con los espíritus ya no puede ser tomada como recíproca ni simétrica. Se le percibe como el reflejo de una jerarquía rígida, en la que las posiciones son irreversibles; los vivos están subordi-

<sup>29</sup> De manera significativa, la palabra para leche fermentada es la que oficialmente se utiliza para “capital” en tiempos recientes (mongol *hōrōngō*, buryat *hūrūnge*).

nados a sus ancestros, al descender y depender de ellos y lo que reciben de estos no es idéntico en esencia y función a lo que les ofrecen.<sup>30</sup>

Aquí, la dinámica subjetiva que impulsa el proceso de 'intercambio' está, más bien, al revés, sí se le compara con la de los cazadores; para el pastor, es la "retribución" lo que toma precedencia y desencadena el proceso. Por lo tanto, todo el énfasis ideológico se pone en el sacrificio de animales domésticos, lo que equivale a invertir los productos del trabajo con la perspectiva de un beneficio a cambio —y esto obedece el principio *do ut des* propuesto por Marcel Mauss. El sacrificio es considerado como la forma más rentable y honorable de obligar a los ancestros a recompensar estos favores, de manera especial desde que se acompañan con oraciones, que son el otro elemento constitutivo del culto. El culto se adapta para tales espíritus como ancestros quienes tienen asignado un estatus más elevado. Más allá de esto, su estatus se considera reforzado por el culto de sus descendientes y no disminuye por su propio agradecimiento de las acciones para el beneficio de sus descendientes. Esto enfatiza la rigidez de las posiciones, comparada con su alternancia en el modelo de los cazadores.

Además, el valor asociado a la retribución en la forma del sacrificio es asumido como una carga, tal como se expresa en las plegarias donde las quejas y las peticiones predominan. Aunque el orgullo y el prestigio pueden derivar de asumir esta carga, la virilidad y el placer permanecen asociados a la actividad de la caza en el folklore de estas sociedades pastorales.

### *Las propiedades respectivas del aplazamiento y la sustitución*

No existe un patrón uniforme del 'intercambio vital' del pastoreo en las áreas limítrofes del bosque siberiano. Por un lado, la lógica de la sustitución comprometida a través del sacrificio se considera justa, en la medida en que los animales domésticos consisten de carne sangrienta al igual que los humanos. Por el otro, esto también es objetivamente considerado como un engaño y puede ser visto como una estafa, en la medida en que se reemplaza a un hombre por un animal; esto es, algo de mayor valor por algo de menor valor. Éste es explícitamente el punto de vista de algunos grupos que buscan preservar una mentalidad de cazadores aun cuando pastorean

<sup>30</sup> Es importante señalar que los animales domésticos no son concebidos de la misma forma que los silvestres. Los animales silvestres cuentan con las mismas condiciones de los humanos; la comunidad humana trata a las especies animales de la misma forma que una mitad exógama trata a otra, intercambiando entre ellas esposas, bienes, provocaciones y juegos. Por el otro lado, mientras que los animales domésticos son vistos como "seres" animados, son considerados con un estatus menor ya que son criados como niños; no sólo es inútil como "esposa" simbólica, sino también se asimila a un producto en la medida que la crianza es percibida como producción.

animales. Para sus mentes, tal sustitución falsa es inapropiada como retribución a los espíritus. Su visión sobre el 'intercambio' permanece modelada en el 'intercambio' de esposas, la que aún requiere que los bienes que circulan sean idénticos en naturaleza: ¿alguien consentiría en casarse con un sustituto de una mujer? Son muy aficionados a las historias populares en las que los chamanes deciden ofrecerse a los espíritus que han rechazado a los renos domésticos sacrificados. Resulta interesante que ningún pastor consideraría que sea falsa la forma en la que los cazadores raposean a los espíritus de los animales en el tiempo y en la cantidad de la retribución.

A pesar del vínculo de estos grupos con los "valores de la cacería", están de alguna manera conscientes de que los cazadores son *hunabargüj* "no extensible", esto es incapaces de volverse más ricos y de crecer en número, a diferencia de los pastores que se orientan a la expansión, ésta es la forma en la que ellos conceptualizan el hecho de que la identidad requerida de los bienes que circulan en su modelo de 'intercambio vital' implican un estancamiento en el momento en que prohíben todo tipo de circulación; en contraste, el principio fundamental de la sustitución parece ser más dinámico ante sus ojos.

### *En el umbral de la lógica de sustitución*

Como principio, por lo general la lógica de la sustitución se extiende indefinidamente a nuevos tipos de sustitutos. De hecho, la sustitución encuentra su fundamento histórico de desarrollo en el contexto de la influencia budista, en la que las esculturas de los animales se hacen con harina y se cubren con pintura roja para evocar la sangre y ser ofrendadas como animales reales. Los pastores chamanistas que se conforman con sacrificar animales domésticos denuncian las ofrendas de harina pintada en rojo, las cuales, en sus mentes, no son comida real: ya sea que el que ofrenda sea castigado por tramposo o que las deidades que se dejan engañar de tal manera son tan estúpidas como para que sean de alguna utilidad y por tanto deben ser desterradas. En su cosmovisión, lo comestible es lo que define al sustituto como aceptable para los espíritus. En el caso de las familias budistas, el umbral de lo aceptable parece ser la simple apariencia de los alimentos.

### *Sustitución y engaño, asuntos entre humanos*

Desde un punto de vista analítico, el uso que hacen los pastores de los sustitutos puede equipararse con el aplazamiento que practican los cazadores. Estas dos formas de llevar a cabo la relación de 'intercambio vital'

parecen incluir el engaño, aun cuando los cazadores consideran su manera de actuar como una mera astucia, parte del juego con los espíritus, la lealtad hacia ellos, eventualmente, termina por implicar la toma de algo de carne o fuerza vital, ambas derivadas de la existencia de algo de libertad en el proceso y ambas dirigidas a hacer que los humanos “obtenan de” o “se provean de algo por” socios imaginarios, es decir, obtener de alguna forma “la victoria sobre ellos”. A pesar de que la sustitución implica tomar ventaja de algunas libertades para lograr exitosamente el ‘intercambio’, esto no es percibido como “jugar”. Las diferencias relevantes para la argumentación de este trabajo involucran la escala en que opera cada tipo de engaño y el valor ideológico asociado.

El tipo de truco de los cazadores es reconocido como tal, está destinado a los espíritus animales y es concebido como la derivación de una relación de “juego” con ellos. El “juego”, una forma de comportamiento compartida por los humanos y los animales, permite un compañerismo total entre ambos. Esto hace posible que los socios rivales jueguen en su posición respectiva durante el proceso. Por lo tanto, la astucia del cazador se pone en marcha en las escalas de tiempo y cantidad a través de la desconexión entre tomar y devolver. El marco dentro del que se desarrolla el juego hace de los ardides a los espíritus algo tan justo como la eventual pérdida humana. En su conjunto, esta relación de juego con los espíritus animales se experimenta de manera positiva y se permea con nociones de placer, virilidad, libertad y fortuna.

En contraste, el tipo de engaño de los pastores no se reconoce como tal. Está reservado a los espíritus humanos que son vistos como de una jerarquía superior. Ahora, la jerarquía rígida excluye la relación entre socios y, por consiguiente, la relación del juego como la conciben estas sociedades. Además, de ninguna forma en el proceso de ‘intercambio’ pueden manipularse las posiciones y acciones respectivas. La única manera en que los pastores pueden obtener ventaja es la de operar en la escala paradigmática de los objetos intercambiados, la cual se efectúa mediante el remplazo de lo que se tiene que dar por alguna otra cosa. La sustitución se oculta bajo la apariencia del culto, en el sentido tanto de negar cualquier falsa intención, como de clamar todo el respeto posible para los espíritus. Por un lado, la realización del culto se percibe como una apuesta que puede ayudar a escapar del infortunio, y por eso se experimenta de manera negativa. Por el otro lado, se ve de manera positiva, el que los rebaños constituyen una forma de riqueza, y de ahí como una posible fuente de mayor riqueza y prestigio.

Es probablemente relevante que las oraciones se acompañen comúnmente con sacrificios. También las oraciones están reservadas a los espíritus humanos, los que se imaginan como concedores del lenguaje,

contrario a los espíritus animales. El uso simbólico del lenguaje (es decir su poder creativo) se basa también en el principio de la sustitución como en el caso de las metáforas. Desde un punto de vista analítico, el uso de las metáforas es un “juego” de palabras. En las sociedades pastorales consideradas está prohibido con respecto a los ancianos, con los que uno no se arriesgaría a perder. Para ellos la sustitución parece ser *per se* potencialmente un engaño. Como quiera que sea algunos tipos de “engaños” —sean reconocidos o no— parecen ser inherentes en todo proceso de ‘intercambio’ con compañeros imaginarios, en la medida en que tal ‘intercambio’ se dirige a “obtener” o “ser provisto de” algo que no puede producirse. Ésta es una conclusión provisional ofrecida con la intención de continuar esta investigación en futuros trabajos.

## REFERENCIAS CITADAS

- CIRESE, Alberto, “Du jeu d’Ozieri au numerus clausus des Bienhereux de Dante. Essai d’une typologie idéologique”, *L’Homme*, Paris, n. 136, 1995, p. 95-112.
- HAMAYON, Roberte, *La chasse à l’âme. Esquisse d’une théorie du chamanisme sibérien*, Nanterre, Société d’Ethnologie, 1990, 880 p.
- , “Pourquoi les “jeux” plaisent aux esprits et déplaisent à Dieu”, en G. Thinès y L. de Heusch, *Rites et ritualisation*, Paris, Vrin & Lyon, Institute Interdisciplinaire d’Etudes Epistémologiques, 1999, p. 65-100.
- HOCART, Arthur, *Kings and councillors*, Chicago, The University of Chicago Press, 1970, 413 p.
- HUIZINGA, Johannes, *Homo ludens*, Boston, Beacon Press, 1955, 224 p.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, *The Elementary Structure of Kinship*, Boston, Beacon Press, 1969, 584 p.
- MAUSS, Marcel, “Essai sur le don” en *Sociologie et anthropologie*, introducción de Claude Lévi-Strauss. Paris, PUF, p. 145-279; traducción inglesa: *The Gift. The form and reason for exchange in archaic societies*, Nueva York y Londres, W. W. Norton, 1990, 184 p.
- NEEDHAM, Rodney, *Language, belief and experience*, Oxford, Blackwell, 1972, 269 p.
- NURIDSANY, Claude y Marie PÉRENNOU, *Masques et simulacre*, Paris, Éditions du May, 1990, 158 p.
- POUILLON, Jean, *Le cru et le su*, París, Le Seuil, 1993, 172 p.

SCHULTE-TENCKHOFF, Isabelle, *Potlatch: conquête et invention*, Lausanne, Éditions d'En Bas, 1986.

STEWART, Michael, "Fils du marché, les maquignons tsiganes et le modèle anthropologique", *Études tsiganes*, n. 2, 1994, p. 105-126.