



La estatuilla del sitio Osvaldo de la Amazonía central. Evaluación de la presencia de chamanismo en una aldea circular del siglo VII DC

The statuette of the Osvaldo site in the Central Amazon. Evaluation of the presence of shamanism in a 7th century AD circular village

Ricardo Chirinos Portocarrero^A

RESUMEN

Se analiza el simbolismo expresado en una estatuilla cerámica hallada en el sitio arqueológico Osvaldo, una aldea circular del siglo VII DC atribuida a la tradición Barrancoide de la Amazonía central brasileña. Es el único objeto de carácter ritual encontrado en el sitio y un tipo de artefacto significativamente escaso en el registro arqueológico de la zona. Sobre la base de un análisis comparativo con objetos similares provenientes de áreas relacionadas con la misma tradición cultural, se sostiene que sus características formales remiten a aspectos de la cosmología de pueblos indígenas contemporáneos expresados en el chamanismo. Es por esto que, de forma exploratoria, se discute la posible presencia de prácticas chamánicas en el asentamiento.

Palabras clave: chamanismo, aldeas circulares, arawak, Amazonía, estatuilla.

ABSTRACT

This article analyzes the symbolism of a ceramic statuette discovered at the Osvaldo archaeological site, a 7th century AD circular village attributed to the Barrancoide Tradition of the Central Brazilian Amazon. The statuette was the only ritual object found at the site and is one among very few artifacts of this kind in the archaeological record of the area. Through a comparative analysis with similar objects found in areas attributed to the same cultural tradition, we will link this statuette's formal features with aspects of the shamanic cosmology of other contemporaneous Indigenous peoples and, ultimately, consider the possible presence of shamanic practices in this settlement.

Keywords: shamanism, circular villages, Arawak, Amazon, statuette.

Recibido:
enero 2021.

Aprobado:
marzo 2023.

Publicado:
junio 2023.



^A Ricardo Chirinos Portocarrero, Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo, Brasil. ORCID: 0000-0002-9795-8826. E-mail: ancowilka@gmail.com

INTRODUCCIÓN

Las estatuillas de cerámica se encuentran en contextos arqueológicos de varias culturas precolombinas de América, principalmente desde el Período Formativo hasta épocas más tardías. Podemos mencionar hallazgos en períodos como el Formativo Rural (México Central), en las fases Polícroma Inicial (Costa Rica), Momil (Colombia) y Barrancas (Venezuela), en Huaca Prieta (Perú) y en la fase Mangueiras (Amazonía brasileña). En Ecuador, las estatuillas también están presentes entre los períodos Formativo (Valdivia 3000 a 2000 AC) y de Integración, en las culturas Chorrera, Jambelí y Guangala (Corrêa 1965). En Colombia, las estatuillas aparecen en épocas similares, principalmente en sitios de las tierras bajas, y es rara su presencia en las regiones andinas (Reichel-Dolmatoff 1961).

En el área amazónica, dichos objetos aparecen en la desembocadura del río homónimo, inicialmente en la mencionada fase Mangueiras (900 AC), y posteriormente en la fase Marajoara (400-1400 DC). En el bajo Amazonas, se hallan en el complejo Konduri (1000-1400 DC) y en la cultura Santarém (1000-1400 DC) (Corrêa 1965). En la parte media del Amazonas, se registran en la fase Açutuba (300 AC) (Pinto 2005) y luego en las fases Itacoatiara (300 AC-300 DC) (Hilbert 1968) y Manacapuru (500-800 DC), correspondiente a la ocupación del sitio Osvaldo (Chirinos 2006).

La cantidad de estatuillas cerámicas no se presenta de manera proporcional en las distintas áreas y períodos. Existen colecciones con un número significativo únicamente en las fases Santarém, del bajo Amazonas, y Marajoara, en su desembocadura; la primera vinculada a grupos étnicos del tronco lingüístico caribe y la segunda a grupos del tronco tupí-guaraní (Barreto 2017). Sin embargo, los estudios de estatuillas cerámicas en la Amazonía, como las Marajoara (Schaan 2001) y Santarém (Corrêa 1965), se realizaron principalmente en colecciones de museos y particulares que no cuentan con información arqueológica contextual, debido a que fueron obtenidas por aficionados, salvo escasas excepciones (Barreto 2017).

Además, los sitios de la tradición Barrancoide, vinculada a grupos étnicos del tronco lingüístico arawak (Lathrap 1970; Heckenberger 2005), registran muy pocas evidencias de estatuillas, como Açutuba, Osvaldo

(Chirinos 2006) e Itacoatiara (Corrêa 1965), en la cuenca del Amazonas central, así como el sitio Barrancas, en la parte inferior del Orinoco (estilo Los Barrancos, 300-1000 DC) (Rouse & Cruxent 1963). En Açutuba se han registrado tres fragmentos, y en Barrancas, Itacoatiara y Osvaldo, una única figurilla por sitio.

Los contextos arqueológicos de la tradición Barrancoide en el norte de Sudamérica y en el Amazonas muestran que las estatuillas aparecen en una cantidad mínima, a pesar del alto nivel de toma de muestras y recolección de material arqueológico. En general, los objetos de culto, como estas piezas, son escasos en los hallazgos de dicha tradición (Rouse & Cruxent 1963). En la Amazonía central, específicamente en el área de investigación del Proyecto Amazonía Central (en adelante PAC), entre el gran número de sitios prospectados –más de cien localizados (Neves et al. 2003a, 2003b)– solo se habían encontrado tres fragmentos de estatuillas de cerámica en el sitio Açutuba, además de la estatuilla casi completa del sitio Osvaldo.¹

En este sentido, Rouse y Cruxent (1963) plantearon que la complejidad de la decoración de la cerámica Barrancoide sugiere un importante desarrollo ceremonial, pero las evidencias de este fenómeno son mínimas, de las que las figurillas son una excepción. La única estatuilla encontrada por estos autores en el sitio Barrancas guarda similitudes simbólicas y contextuales con la figurilla de Osvaldo. Ambas muestran representaciones antropozoomorfas y fueron encontradas en zonas de basurales.² Este parece ser el lugar común de las figurillas, como se evidencia en otros contextos de Colombia, Ecuador, Mesoamérica (Reichel-Dolmatoff 1961, 1997) y el Bajo Amazonas (Gomes 2002), aunque no exclusivo, ya que han sido localizadas también en ámbitos funerarios vinculados a la tradición Marajoara (Barreto 2017).

En cuanto a la función social que cumplieron las estatuillas, se pueden indicar dos principales vertientes interpretativas: la primera las considera como objetos de culto en rituales, y la segunda como simples juguetes (Reichel-Dolmatoff 1961). Para Barreto (2017), lo más relevante para comprender el uso de las estatuillas en la Amazonía es su rol en rituales chamánicos, en los que actuaban como ayudas visuales, no solo para facilitar la comunicación con los espíritus auxiliares, sino también como depósitos o receptáculos para ellos. En las islas del archipiélago de Los Roques, en Venezuela, se han

localizado más de 300 estatuillas, que habrían sido utilizadas en prácticas rituales chamánicas a manera de ofrendas votivas, como mediadoras entre los isleños y los espíritus protectores de animales marinos, en especial el caracol rosado (Antczak & Antczak 2008).

La estatuilla de Osvaldo fue hallada en una aldea circular del siglo VII DC, vinculada a la tradición Barrancoide, fase Manacapuru (Neves 2000; Chirinos 2006) y a grupos étnicos del tronco lingüístico arawak (Lathrap 1970; Heckenberger 2005), específicamente localizada en un basural, asociado a TPI (Neves et al. 2003a, 2003b), que correspondería a un segmento social diferenciado dentro de la aldea, de una o varias viviendas (Chirinos 2006, 2021). Las aldeas circulares precolombinas son consideradas por diversos autores como indicadores de procesos de cambio, con el desarrollo de sociedades sedentarias y jerarquizadas, con un fuerte sentido de control social a través de la organización y normalización del uso del espacio (Heckenberger & Petersen 1999; Wüst & Barreto 1999; Heckenberger 2002, 2005).

Las imágenes y estatuillas antropomorfas aparecen en la Amazonía en contextos de alta jerarquía, donde el refuerzo del poder se materializa a través de diversos rituales, en los que jugarían un importante rol (Heckenberger 1996, en Schaan 2001). En tal

sentido, el análisis de la estatuilla de Osvaldo puede contribuir a este debate, pues se trata de una pieza especialmente relevante, proveniente de un contexto espacial y estratigráfico bien estudiado y datado, así como singular, en tanto que permite examinar una de las pocas evidencias de este tipo de artefactos localizados en la Amazonía central.

EL SITIO OSVALDO: UNA ALDEA CIRCULAR EN LA AMAZONÍA CENTRAL PRECOLONIAL

El sitio arqueológico Osvaldo está ubicado en el distrito de Iranduba, en el margen sur del lago do Limão, en el área de confluencia de los ríos Negro y Solimões, estado de Amazonas, Brasil. Fue localizado en 1997 por Eduardo Góes Neves, en el marco de las investigaciones del PAC. El sitio tiene dimensiones estimadas de 1120 m x 320 m, con áreas heterogéneas, distintas profundidades de TPI y una densidad variable de fragmentos cerámicos, predominantemente asociados a la fase Manacapuru de la tradición Barrancoide (Neves 2000; Chirinos 2006), la cual se relaciona con pueblos hablantes de lenguas arawak (Lathrap 1970; Heckenberger 2002).



Figura 1. Mapa de localización del sitio Osvaldo. *Figure 1. Map showing the location of the Osvaldo site.*



Figura 2. Apéndices modelados tradición Barrancoide, fase Manacapuru del sitio Osvaldo (fotografías de Wagner Souza e Silva) (Chirinos 2006: plancha 2). **Figure 2.** Molded appendages from the Manacapuru phase of the Barrancoide tradition found at the Osvaldo site (photos by Wagner Souza e Silva) (Chirinos 2006: plate 2).

En la región del bajo río Negro, área históricamente dominada por grupos arawak, las investigaciones señalan una conexión entre aldeas circulares y cerámica Barrancoide (Métraux 1940 & Sweet 1974, en Heckenberger 2005). Etnográficamente, las aldeas circulares más conocidas están en la Amazonía meridional, entre los pueblos xinguanos, de grupos lingüísticos diversos, y del Brasil central, dominado por grupos del tronco lingüístico macro-gê, los que constituyen los modelos “clásicos” de aldeas circulares. En los primeros, la cerámica producida es una variante del estilo Barrancoide amazónico (Heckenberger 2005), mientras que en los segundos se tiene el registro arqueológico de cerámicas de las tradiciones Uru y Aratu, de origen amazónica y del nordeste brasileño, respectivamente (Wüst & Barreto 1999).

La configuración de aldeas en forma circular, establecida por una variedad de grupos indígenas, constituye un factor importante en lo que se refiere a las estructuras socioculturales que orientan su pensamiento y dinámica social. Esto se expresa especialmente en la plaza circular central, conformada por el anillo de las casas. De acuerdo con Heckenberger y Petersen (1999), el espacio público abierto es casi omnipresente en las tierras bajas; sin embargo, las aldeas de plaza circular poseen una especificidad en la medida en que gravitan alrededor de un centro unificador. Es en este espacio donde la aldea recibe a otros grupos en rituales y visitas

intercomunitarias; y en el que se realizan las ceremonias dedicadas a los espíritus y ancestros. Es el espacio en el que se define la propia identidad individual y colectiva, estructurada por oposiciones como hombres/mujeres, más jóvenes/más viejos, jefes/comunes, nosotros/otros (Heckenberger 2005).

Como vestigio arqueológico, la aldea de plaza circular permite una mirada sobre diferentes aspectos de las sociedades antiguas –economía, política, cosmología, organización social– profundamente relacionados entre sí y expresados en esa ordenación del espacio. El análisis espacial y composicional (Hietala 1984) del sitio arqueológico Osvaldo ha indicado que se trata de una ocupación continua en forma de aldea circular (Chirinos 2006), tal como se observa entre los pueblos arawak contemporáneos.

De acuerdo con el análisis de fechados radiocarbónicos de dicho sitio, a partir del año 630 DC se desarrolla una ocupación más intensa del asentamiento, en que aumenta el uso de productos orgánicos, intensificación que posiblemente se relaciona con un crecimiento poblacional, y que tiende a ser corroborada por el surgimiento de la TPI de coloración oscura y por el aumento de la presencia de material cerámico.³ Este parece ser un fenómeno regional, ya que es a partir de esta época, aproximadamente, que aparece una mayor cantidad de sitios con depósitos profundos de TPI (Neves 2000; Neves et al. 2003a, 2003b; Chirinos 2006).



Figura 3. Estatuilla cerámica de Oswaldo (fotografías de Wagner Souza e Silva) (Chirinos 2006: fig. 5.1). **Figure 3.** Oswaldo ceramic statuette (photos by Wagner Souza e Silva) (Chirinos 2006: fig. 5.1).

LA ESTATUILLA CERÁMICA DEL SITIO OSVALDO

La estatuilla fue hallada por el equipo del PAC durante los trabajos de excavación en 1999, bajo la dirección de Góes Neves. Fue encontrada en una unidad de excavación de 1 m², en un área de alta concentración de material arqueológico y orgánico,⁴ que posiblemente constituye un basural relacionado a una gran unidad residencial o a un grupo de pequeñas unidades residenciales. Se ubicaba a una profundidad de 40 a 50 cm de la superficie, en un registro estratigráfico fechado en 630 DC, aproximadamente.

Sin dudas, nuestra interpretación de la estatuilla cerámica de Oswaldo es limitada, sobre todo porque se dispone de un único ejemplar. En un análisis comparativo entre esta estatuilla y otras de distintos sitios de la Amazonía, hemos encontrado algunas similitudes y diferencias; por ejemplo, las estatuillas de los sitios Oswaldo y Açutuba fueron halladas en zonas de concentración de fragmentos cerámicos decorados (Pinto 2005; Chirinos 2006). Sin embargo, la comparación estilística entre las figurillas de ambos sitios no muestra afinidades, y tampoco las observamos con las figurillas Marajoara (Schaan 2001). Los tres fragmentos cerámicos de estatuillas antropomorfas encontrados en Açutuba son representaciones de los miembros inferiores de figuras antropomorfas. Dos son representaciones de pies, similares a los de las colecciones de estatuillas cerámicas de Santarém y Marajoara (Corrêa 1965;

Schaan 2001), y el tercero corresponde a dos piernas, que tienen similitud estilística con las estatuillas de la cultura Valdivia, de Ecuador (Lumbreras 1981).

Por lo demás, en las figurillas Santarém se pueden observar semejanzas de orden morfológico, como las siluetas y bases de formas circulares, y de orden simbólico, como las representaciones antropozoomorfas (Corrêa 1965). Estas comparaciones fueron realizadas entre las imágenes de esta colección, publicadas por Corrêa (1965) y Schaan (2001); no obstante, debido a la falta de una colección de piezas análogas, no pudimos determinar las recurrencias de forma y decoración, lo cual sin duda proporcionaría información valiosa para nuestro análisis.

La estatuilla cerámica de Oswaldo es una pieza maciza, de consistencia compacta. Tiene uno de sus lados rotos, desde la base hasta el cuello, además de una fractura en un extremo de la parte superior. Su altura es de 9 cm, con una base ovalada de 6,7 cm de diámetro máximo y 5,4 cm de diámetro mínimo. La parte media es de forma cónica, con una cintura de 3 cm de diámetro, mientras que la parte superior se extiende lateralmente, tiene 7,4 cm de un extremo a otro y 2,7 cm de ancho aproximado.

En cuanto a la decoración, la parte inferior de la figurilla muestra dos pequeñas tiras paralelas, formadas por incisiones dobles que se aplican a lo largo de los contornos de la figurilla. En la parte media, en la cintura, se forman dos bandas paralelas por medio de incisiones dobles, que también se aplican en su

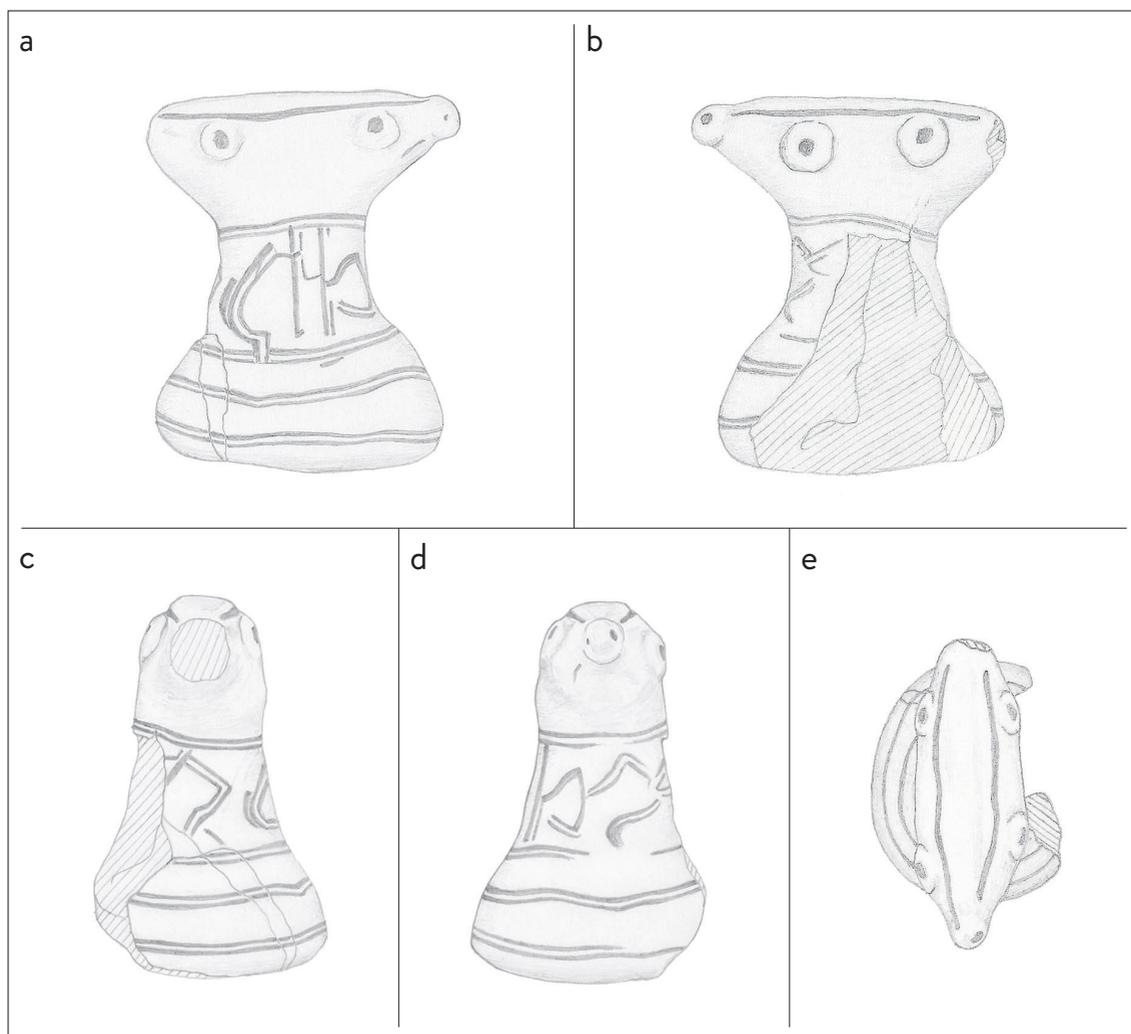


Figura 4. Representación gráfica de la estatuilla cerámica Osvaldo: **a y b** caras; **c y d** laterales; **e** vista superior (dibujo de Lucia Borba) (Chirinos 2006: fig. 5.2). **Figure 4.** Sketches of the Osvaldo statuette: **a and b** faces; **c and d** sides; **e** top view (drawing by Lucia Borba) (Chirinos 2006: fig. 5.2).

contorno. Se observa la delimitación de un ancho del cinturón de 3,2 cm, en el que hay formas geométricas generadas por líneas incisas verticales y paralelas, destacándose un diseño de apariencia figurativa en la parte central del cinturón, que probablemente representa a un pez.

En las extremidades superiores de la estatuilla están moldeados posibles ojos mediante técnica de glóbulos aplicados e incisiones de puntos, que podrían representar cabezas de ave. Las dos cabezas se oponen, mirando hacia lados contrarios, y una de ellas está fracturada en el punto en que se representa la boquilla.

Si se cambia de perspectiva y se mira a las caras frontal y posterior, con base en los ojos de las mismas cabezas de aves se observa una cara nuclear, también dual.⁵

Esta pieza fue clasificada por Pinto (2005) como “estatuilla zoomorfa”, no obstante, aquí preferimos no utilizar este nombre debido a las representaciones simbólicas que contiene, por lo que nos referimos a ella simplemente como estatuilla cerámica de Osvaldo. Creemos que un término más cercano sería “antropo-zoomorfa” o “estatuilla antropozoomorfizada”, conceptos utilizados para algunas cerámicas de Santarém (Corrêa 1965; Gomes 2002).

En esta pieza no se observan rastros de decoración pintada, como engobe o pintura, y la arcilla que forma la estatuilla es de color anaranjado. Se ha verificado la presencia preponderante de antiplástico *cauxi* (espículas de esponja de agua dulce), y en menor proporción, fragmentos de cuarzo, hueso y hematita. Las características de la estatuilla, como el tipo de decoración, coloración, antiplásticos y otras propias de la arcilla, muestran que para su fabricación se utilizó un material típico de la tradición cerámica Barrancoide, fase Manacapuru, encontrada en el sitio Osvaldo. Esto sería una indicación de que la estatuilla fue fabricada en el mismo asentamiento.

INTERPRETACIONES SOBRE LAS ESTATUILLAS DE CERÁMICA

Denise Schaan (2001) ha llevado a cabo una evaluación sobre las interpretaciones de estatuillas antropomorfas a partir del análisis de la colección Marajoara, en la que concluye que las estatuillas deben interpretarse desde los siguientes enfoques: como objetos activos en la negociación de identidades y de poder; como reflejo de desigualdades sociales y de género; como objetos individualmente diferentes y que podrían haber sido asociados a sepulturas y contextos domésticos; y como herramientas en rituales.⁶

De acuerdo con Reichel-Dolmatoff (1961), en términos generales se pueden señalar dos principales vertientes interpretativas acerca de la función social de las estatuillas: una las considera como objetos de culto en rituales y otra como juguetes. El autor se inclina hacia la primera vertiente y nota que las figurillas presentan medios técnicos para mantenerse erguidas, lo cual sería una característica de los objetos de culto. Desde este supuesto, que es el más aceptado, los objetos de culto se vincularían con rituales chamánicos.

Estos objetos son considerados sagrados en tanto manifestación de algo que no es reductible a su materialidad. Cada objeto presente en el ajuar o en la “mesa” del curandero o chamán es el soporte visible de un poder invisible o “encanto”. El poder deriva de la presencia de la entidad mítica que anima el objeto mismo (Polia 1996). En el momento de la práctica chamánica estos dejan de lado su sentido metafórico para cobrar

existencia adquiriendo agencia, autonomía (Ortiz 2020) y poderes curativos. Así, las estatuillas se transforman de objetos en sujetos.

Los grupos arawak guyaneses utilizaban pequeñas estatuillas negras para adivinar el pronóstico durante los rituales de curación, mientras que en el Alto Xingu, los arawak usan estatuillas en sesiones de curación chamánica con el objetivo de recuperar almas perdidas y devolverlas a sus dueños originales (Barreto 2017). Además, las figurillas son comúnmente encontradas en lugares arqueológicos de zonas basurales, como es el caso de la figurilla de Osvaldo, lo que podría relacionarse con datos etnográficos que señalan la costumbre de desecharlos después de cumplir una breve función ritual. Como muestra Reichel-Dolmatoff (1961, 1997), entre los indígenas cuna, embera y noanamá del Chocó (Colombia), las figurillas antropomorfas son de madera y utilizadas durante los rituales chamánicos de curación. Una vez cumplida su función ritual pierden su carácter sagrado y por lo general son depositadas directamente en el área de desechos, próxima al lugar donde se practicó la ceremonia. Para cada tipo de ritual el chamán prepara una figurilla con características específicas, relacionadas con el tipo de curación que se realizará.

El hecho de que las figurillas también puedan ser elaboradas con materiales perecibles, como madera o fibras vegetales, indica que hay un desconocimiento en cuanto a la representatividad de estos objetos, siendo difícil evidenciar el correlato material de su presencia e importancia entre los grupos sociales del pasado (Reichel-Dolmatoff 1961, 1997). Este puede ser el caso de los sitios de la tradición Barrancoide.

CHAMANISMO Y VUELO CHAMÁNICO. SIMBOLOGÍA DE LA ESTATUILLA DE OSVALDO

El chamanismo fue definido por Mircea Eliade (1968) como la técnica del éxtasis o trance, en que el chamán es el especialista del alma humana, dotado de la capacidad de realizar viajes a la región de los espíritus, armonizando la realidad desde este plano. Reichel-Dolmatoff (1990) define el chamanismo como un sistema coherente de creencias y prácticas religiosas que explican la relación

entre el cosmos, la naturaleza y el hombre. De acuerdo con el autor, estas explicaciones se fundamentan, en cierta medida, en experiencias visionarias, las que al compartir una base neurofisiológica podrían llegar a ser convincentes.

Diversos estudios sobre chamanismo amazónico, como el de Jean Pierre Chaumeil (1998), asumen que este es un fenómeno que irriga todo el cuerpo social. La teoría perspectivista de Viveiros de Castro (1996) supone la posibilidad de transitar entre diferentes posiciones o puntos de vista, apoyándose en la concepción de que el sentido del mundo es el mismo para todos los seres, a la vez que son variables los cuerpos, los que contienen las perspectivas que permiten aprehenderlo. Esta teoría constituye una sofisticación del animismo, que pretende evidenciar la especificidad de los grupos amerindios. El pensamiento amerindio estaría dotado de una cualidad perspectivista, para la cual el mundo es habitado por diferentes tipos de sujetos, entre humanos y no humanos, que lo aprehenden de acuerdo con puntos de vista diferentes. Animales y espíritus ven a los humanos como no humanos (como dioses o animales), y por tanto se ven a sí mismos como humanos, dotados de cultura (Borba 2009).

En tal sentido, este pensamiento tiene un carácter no esencialista, en la medida en que la percepción del mundo depende de la posición del observador, de modo que a todos los seres (animales, humanos y sobrenaturales) se les atribuye la condición de sujetos observadores. Por lo tanto, la capacidad de cambiar de percepción no sería inaugurada por la figura del chamán, pues su práctica supone un principio estructurante que se aplica a la ontología amerindia.

Así, el chamanismo no es una institución o actividad exclusiva de ciertos especialistas, sino un sistema de comunicación y mediación más amplio que manifiesta la constitución de una cosmopolítica. La práctica chamánica supone la gestión de las relaciones con los agentes sobrenaturales que deciden sobre el destino del cosmos, tratándose, por lo tanto, de una acción política (Sztutman 2005).

Como señala Joanna Overing (1991), entre los piaroa el chamán realiza la comunicación y la mediación con los agentes sobrenaturales que tienen todo el conocimiento sobre el mundo. Es también el mediador a nivel de las relaciones intrahumanas, con capacidad

para decidir sobre los destinos matrimoniales y conducir los grandes rituales multilocales. El chamanismo, que en este grupo indígena está vinculado a la función de jefatura, hace la mediación entre el dominio local y multilocal, entre lo interno y lo externo. Si bien estas teorías y estudios se han desarrollado en el presente etnográfico, y a pesar del riesgo de anacronismo, son útiles para obtener información sobre los roles que las estatuillas pudieron haber jugado en el pasado precolonial (Barreto 2017).

La estatuilla de Osvaldo tiene representaciones simbólicas caracterizadas como bicefalia y dualidad. En la cerámica de Santarém este tipo de figuras se asocia al chamanismo (Gomes 2002). Del mismo modo, en la iconografía maya las imágenes de dos cabezas remiten al chamanismo, que simboliza la armonía de los opuestos: estaciones seca y lluviosa, vida y muerte, o la infinidad de la temporalidad (González 2001). Otros elementos de la figurilla, como el cinturón y las dos cabezas de aves laterales, también se vincularían con el chamanismo, específicamente con la simbología del vuelo chamánico (Reichel-Dolmatoff 1990).

En la cosmovisión animista, muchos grupos indígenas de América, como los de la Sierra Nevada, en Colombia, la región amazónica (Reichel-Dolmatoff 1990), las sociedades andinas precolombinas (Millones 2000), los nahuas y los mayas de Mesoamérica (González 2001), y en muchas otras culturas (Eliade 1968), consideran el cosmos como estratificado, compuesto por una secuencia de mundos superpuestos. Los chamanes subdividen estas dimensiones múltiples veces, y hablan de una cadena muy remota de otros mundos. Para algunos grupos indígenas, los mundos escalonados que están más allá de esta tierra corresponden a un microcosmos que consiste en una secuencia de dimensiones del propio mundo interior del individuo (Reichel-Dolmatoff 1990: 23-24).

El vuelo chamánico transita entre estos múltiples mundos o dimensiones, por medio del uso de plantas enteógenas que generan una disociación en la que el espíritu es separado de su cuerpo, penetrando en otras dimensiones del cosmos, para sanar y para consultar a otros espíritus. Ellos dicen que pueden acceder a estas dimensiones durante el trance. Se trata de un tema mítico frecuente entre los tukano del Vaupés (Reichel-Dolmatoff 1990) y también se registra en la región

andina (Millones 2000) y mesoamericana (González 2001). La concepción de otras dimensiones donde viven diferentes espíritus se fundamenta en el mismo vuelo extático del chamán. De acuerdo con Reichel-Dolmatoff (1990: 26), la imagen que él forma de estas dimensiones depende de los procesos proyectados de la personalidad cultural y psicológica del chamán y de la tradición cultural a la que pertenece. Así, en su vuelo, el chamán se transforma en ave, jaguar y otros animales (Eliade 1968; Reichel-Dolmatoff 1990).

De acuerdo con lo anterior, el chamán es considerado en muchos grupos indígenas contemporáneos como un hombre-pájaro, y con esta forma también es representado en el mundo precolombino (Reichel-Dolmatoff 1990: 26). En las culturas andinas como Chavín, Paracas, Vicus, Moche, Nazca, Tiahuanaco, Huari, Chimú, Chancay e Inca, la imagen del chamán con alas ocupa un lugar destacado (Millones 2000). Y en muchos mitos tukano, el chamán es elevado al aire y transportado a otras dimensiones por ciertas aves, como el águila harpía, los halcones tijeretas, los patos o los gallinazos (Reichel-Dolmatoff 1990). Esto se vincula al hecho de que en diversas partes del mundo los objetos y prendas de vestir de los chamanes presenten plumas o huesos de aves (Eliade 1968). Desde otra perspectiva, las aves en su transmutación de cuerpos, al entrar a otros mundos sus plumas, garras y picos se vuelven adornos o instrumentos corporales, lo que explicaría su uso como ornamentación ritual de algunas danzas o vestimentas chamánicas (Salazar 2018).

Un complejo de creencias chamánicas con ciertos rasgos significativos en común habría existido desde hace miles de años en la región norte de América del Sur y en América Central, entre Costa Rica, el bajo Orinoco y el noroeste del Amazonas: grupos de estas regiones comparten la figura del hombre-pájaro (Reichel-Dolmatoff 1990). En estas áreas territoriales se han desarrollado diversas culturas arqueológicas de la tradición Barrancoide, y son actualmente habitadas por grupos indígenas hablantes de la familia lingüística arawak, grupos emparentados por esta tradición cerámica. En estas regiones, el símbolo del hombre-pájaro estaría representado en el llamado Icono A, propuesto por Reichel-Dolmatoff (1990) a partir de sus estudios sobre la metalurgia de las culturas precolombinas de Colombia, y representado también en el arte rupestre y

en la escultura en piedra, los que son conocidos medios para llevar a cabo rituales chamánicos (Schobinger 2008-2009; Barreto 2017).

El Icono A

Según propone Reichel-Dolmatoff (1990), el icono del vuelo chamánico es la representación del hombre-pájaro y sus transformaciones, conjuntamente con los denominados familiares, por lo general en forma de aves-animales auxiliares del chamán. Durante la iniciación chamánica, este adquiere sus familiares, es decir, los espíritus de animales que posteriormente se convertirán en sus auxiliares durante los rituales que dirige. Para el autor, se trataría de un icono “que expresa un concepto elaborado mediante un logo o cánones de representación, y se destina a la trasmisión de su contenido, en este caso el vuelo chamánico, y todo lo que implica en términos de transformación” (Reichel-Dolmatoff 1990: 49). Este icono es representado en objetos con silueta de simetría bilateral, de forma casi rectangular, estrechándose en la parte media, formando una cintura y extendiéndose en las cuatro esquinas, con la conformación de cuatro puntas que, esquematizadas de esta manera, conceptualizan los extremos de las alas del ave y los extremos de las plumas caudales lateralmente abiertas en abanico (Reichel-Dolmatoff 1990).

Las piezas más características del Icono A (figs. 5 y 6) representan un ave con las alas abiertas. En la parte superior está la cabeza central, aparentemente de ave de rapiña, y bajo sus alas se ven dos pequeñas cabezas de aves posicionadas opuestamente entre sí. En la parte más estrecha de la figura se observa un ancho cinturón formado por una faja horizontal que muestra motivos geométricos incisos, y la base muestra la cola abierta (Reichel-Dolmatoff 1990). Este icono está representado por una variedad muy amplia de piezas.

En la figura 6 podemos ver una pieza cuyo patrón básico ornitomorfo se reduce a la forma elemental de una silueta de reloj de arena: la parte superior representa las alas y la parte inferior la cola abierta. En su apariencia icónica es notablemente similar a la estatuilla de cerámica de Osvaldo.

Las representaciones del Icono A, según Reichel-Dolmatoff (1990), simbolizan un chamán que toma la

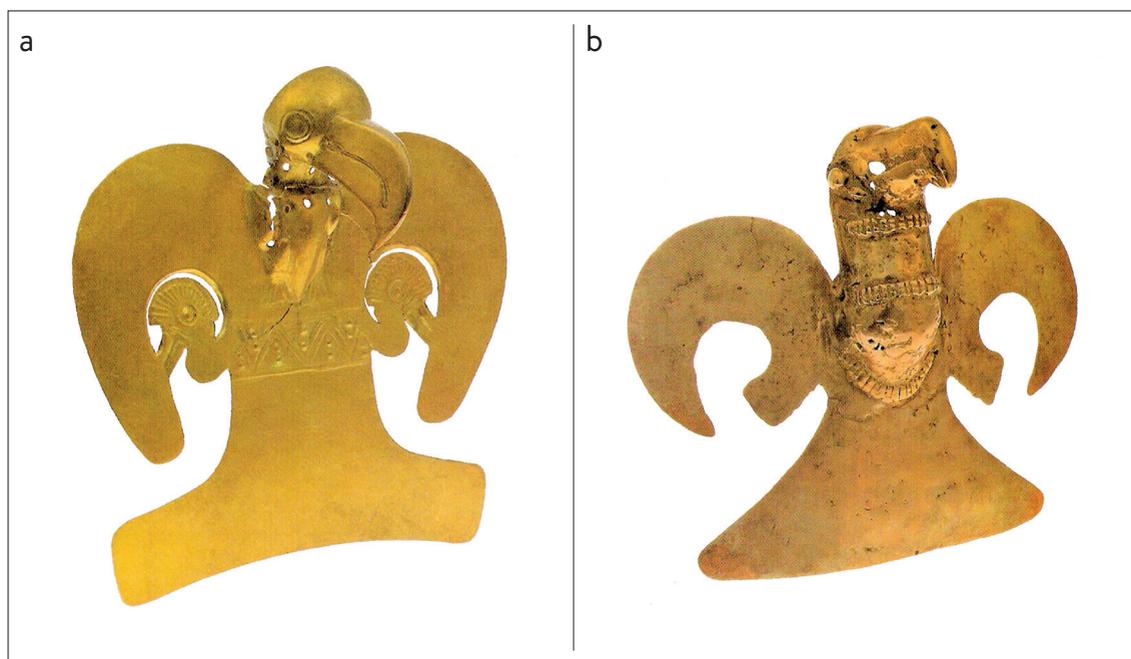


Figura 5. Ejemplares del Icono A, representación del vuelo chamánico, estilo Tairona. Colección del Museo del Oro del Banco de la República de Colombia (alturas máx. 9,5 cm y 10,9 cm, respectivamente) (Reichel-Dolmatoff 1990: figs. 93 y 95). **Figure 5.** Examples of Icon A, representing the shamanic flight, Tairona style. From the collection of the Museo del Oro del Banco de la República, Colombia (max. heights 9.5 cm and 10.9 cm, respectively) (Reichel-Dolmatoff 1990: figs. 93 and 95).

forma de pájaro y adquiere así la capacidad de volar. Las dos cabezas de aves dispuestas en las partes laterales serían símbolos de los animales auxiliares del chamán, los que lo ayudan en el proceso de vuelo. Además, estos auxiliares podrían ser representaciones zoomorfas de algunos de sus poderes, pues se trata de un proceso de proyección psicológica a través del cual el chamán expresa el potencial de su personalidad.

Por su parte, el cinturón sería la representación que humaniza al ave. Aparece a menudo dibujado en el cuerpo del chamán, como puede observarse entre los chamanes del grupo noanamá de Colombia. El cinturón es considerado símbolo de un meridiano microcósmico que separa la porción alada, mental y trascendental de la porción instintiva, digestiva del cuerpo. El meridiano mágico es el plan de ruptura por el cual el chamán pasa hacia los estratos superiores (Reichel-Dolmatoff 1990: 158).

Podemos observar varias características similares entre las representaciones de la estatuilla de Osvaldo y las imágenes más características del Icono A, como la presencia de dos cabezas de ave laterales y que miran



Figura 6. El Icono A, abstracción de vuelo chamánico. Colección del Museo del Oro del Banco de la República de Colombia (altura máx. 5,3 cm) (Reichel-Dolmatoff 1990: fig. 221). **Figure 6.** Icon A, abstract representation of the shamanic flight. From the collection of the Museo del Oro del Banco de la República, Colombia (max. height 5.3 cm) (Reichel-Dolmatoff 1990: fig. 221).

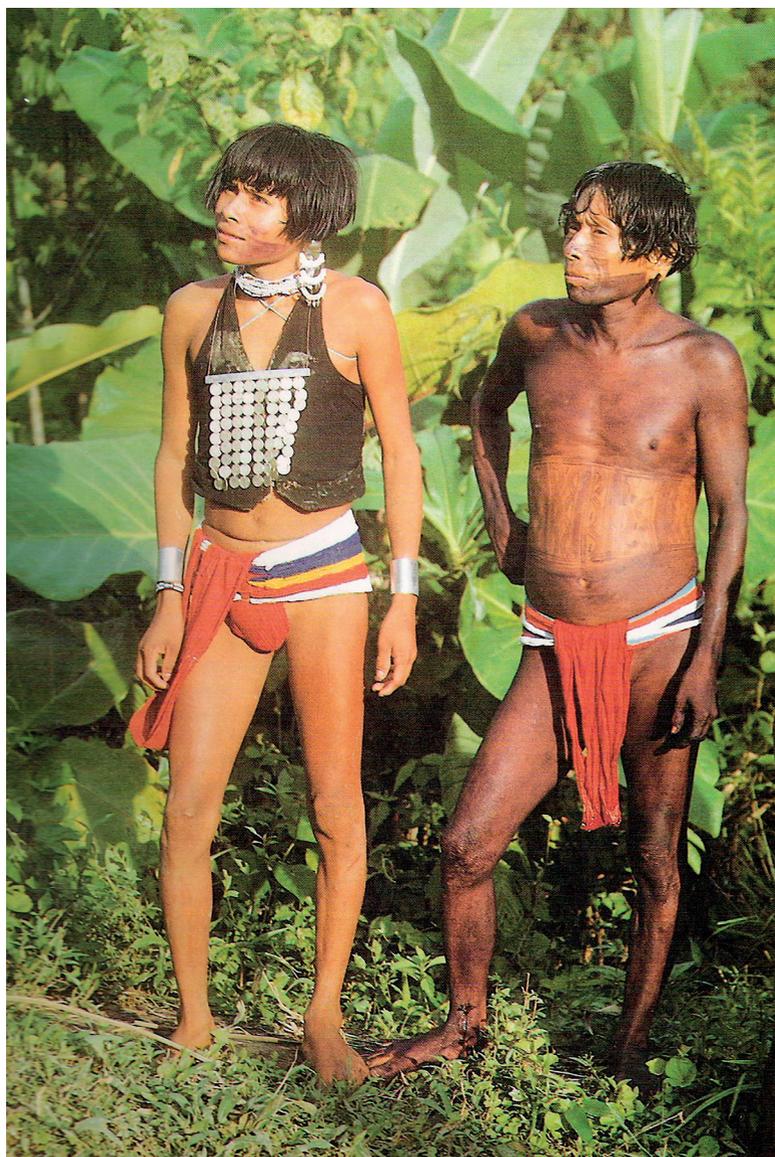


Figura 7. Chamán del grupo noanamá (a la derecha) y su aprendiz, río Docordó, departamento de Chocó, Colombia. Nótese la pintura corporal en forma de cinturón ancho en la parte media del cuerpo del chamán (Reichel-Doltamoff 1990: fig. 6).

Figure 7. Shaman of the Noanamá group (on the right) and his apprentice, Docordó river, Chocó department, Colombia. Note the wide belt of body paint around the shaman's midsection (Reichel-Doltamoff 1990: fig. 6).

hacia lados opuestos; la conformación general, con una parte media más estrecha en la que se presenta un cinturón con diseños geométricos y la parte inferior más ancha; y finalmente la probable representación de un ser central. Este, que para la estatuilla de Osvaldo no se puede definir con claridad, tiene la forma de un pájaro en las piezas que representan el Icono A. Además, como ya se ha indicado, el territorio de distribución del icono del vuelo chamánico designado por Reichel-Dolmatoff (1990) es una región que comparte la tradición Barrancoide.

Por esto proponemos que las representaciones contenidas en la estatuilla del sitio Osvaldo podrían simbolizar el vuelo chamánico, lo que implicaría el uso de enteógenos, la idea de transformación, la de un universo estratificado, el éxtasis y la experiencia trascendental, así como la asociación entre el chamán y ciertas especies animales. De acuerdo con Stahl (1986), el uso de plantas enteógenas está íntimamente relacionado con el proceso del vuelo chamánico, y ha sido documentado en diversos pueblos indígenas amazónicos (cubeo, desana, huitoto y amahuaca) como

medio para trascender los límites mundanos, principalmente para contactar espíritus intermediarios de los que obtiene conocimiento y orientación, y este mismo autor sostiene que el uso de estatuillas también se ha registrado en prácticas chamánicas (Stahl 1986). En tal sentido, dado el probable uso ritual de las estatuillas cerámicas, así como el contexto arqueológico en el que se encontró la pieza de Osvaldo y sus características simbólicas, es posible que esta haya sido utilizada en un ritual chamánico.

Rituales chamánicos

Existen diversos tipos de rituales chamánicos que son generalmente de carácter público, como la curación de un paciente, la celebración de una fiesta religiosa, el entrenamiento de un nuevo chamán al comienzo de una temporada de caza, pesca, siembra o cosecha, entre otros (Eliade 1968). Los rituales chamánicos vinculados a las actividades productivas en las aldeas amazónicas, como la siembra, la caza y la pesca, son actos que marcan los momentos más importantes de los ciclos biológicos en la vida de un grupo social, en los que se alude al carácter fálico del chamán (Reichel-Dolmatoff 1990).

En este contexto el chamán representa una energía procreadora (Reichel-Dolmatoff 1990). De acuerdo con las creencias de los indios tukano del Vaupés, las semillas de las plantas y los huevos de los peces tienen correspondencia simbólica con el semen humano, así como la cosecha con el parto. En un plano alucinatorio-simbólico, el chamán amazónico se presenta como procreador de la fauna, de ahí que las esculturas en madera de carácter chamánico de los indígenas chocó tienen formas fálicas (Reichel-Dolmatoff 1990: 28).

El sitio Osvaldo se encuentra rodeado por una laguna llamada Lago do Limao, que es una rica fuente de recursos hídricos. Diversos grupos indígenas contemporáneos que viven cerca de los ríos o lagos tienen en la pesca una de sus principales fuentes de alimentación. Uno de estos son los grupos de lenguas arawak, cuya economía se basa en el cultivo de la yuca y los recursos acuáticos (Heckenberger 2002). Los habitantes del lago pescan de manera tradicional, con arco y flecha, y según relatos de los lugareños, antiguamente se encontraba abundante pesca, destacándose el pirarucú (*Arapaima gigas*), actualmente desaparecido (Morales 2005).

Estas actividades productivas fueron probablemente las predominantes en el sitio Osvaldo.

Es por esto que consideramos que los recursos hídricos del lago podrían vincularse con el motivo gráfico que interpretamos, como la representación de un pez en la parte central del cinturón de la estatuilla de Osvaldo, el cual estaría relacionado con la simbología del vuelo chamánico, y probablemente con la energía procreadora que representa el chamán. La relación entre el chamanismo y la actividad pesquera se evidencia en la relación que tienen algunos grupos indígenas amazónicos con los halcones tijeretas (*Elanoides forficatus*), que además es la principal ave chamánica en la cosmovisión de la región norte de Sudamérica y de América Central.

El halcón tijereta es un ave de rapiña migratoria que se desplaza desde Norteamérica hacia el sur, desde fines de septiembre, regresando al norte los últimos días de marzo. Estas fechas son importantes para las comunidades tukano, pues coinciden con la época de desove de los peces, con la maduración de ciertos frutos de palmas y con la aparición de algunas constelaciones. Los indígenas notan que cuando los ríos están llenos, los halcones tijeretas pasan rozando el agua y se sumergen por un instante. Esto podría verse como un paralelismo del baño ritual chamánico, puesto que al sumergirse en el agua el halcón, en su aspecto fálico, fertilizaría los huevos dejados por los peces (Reichel-Dolmatoff 1990).

Este es el caso de los grupos tukano y desana, ubicados en el territorio del Vaupés, en el noroeste amazónico, para los cuales esta es un ave que la mitología local considera como la personificación ornitomorfa del chamán (Reichel-Dolmatoff 1990). Tales aves podrían estar representadas en la estatuilla de Osvaldo, pero tenemos pocos indicios para plantear que sean de rapiña, dado que no ha sido posible identificar la especie.

De acuerdo con lo anterior, se propone que las aves laterales de la estatuilla de Osvaldo serían símbolos que auxilian al chamán en el vuelo extático. De hecho, algunos grupos indígenas las relacionan con otras especies que destacan por su forma de volar, entre ellas las aves de rapiña como el gavilán tijereta (*E. forficatus*), el ave pescadora tijereta de mar (*Fregata magnificens*), el águila harpía (*Harpia harpyja*), el picaflores (*Loddigesia mirabilis*), la lechuza (*Glauclidium hardyi*) y el gallinazo (*Coragyps atratus*), sobre todo el gallinazo real (*Sarcoramphus papa*) (Reichel-Dolmatoff 1990: 136).

Si comparamos aspectos formales entre las representaciones de la estatuilla de Osvaldo y estas especies, vemos similitudes con el pico de las aves de rapiña. Asimismo, en el análisis de la cerámica Santa-rém, Gomes (2002: 99) clasifica algunas piezas como representaciones del estilo Barrancoide. Las especies zoomorfas identificadas son aracarí (*Pteroglossus aracari*), cobra (*Lachesis muta*), felino (*Panthera onca*), comadreja (*Mustela africana*), gavilán (*Rupornis magnirostris*), cocodrilo (*Crocodylus intermedius*), manatí (*Trichechus inunguis*), roedor (*Holochilus sciureus*), tucán (*Ramphastos tucanus*) y gallinazo real (*S. papa*). Si comparamos la estatuilla de Osvaldo con estas aves o con otras de la cerámica de la Amazonía central (Hilbert 1968), se advierte que las aves de la estatuilla de Osvaldo podrían asemejarse al gavilán, dada la apariencia encorvada del pico. Es por estas comparaciones que la forma que vemos en la estatuilla podría interpretarse como la de un ave de rapiña.

CONCLUSIONES

El estudio del sitio Osvaldo permite sostener que la estatuilla hallada se habría elaborado en el mismo asentamiento. Su contexto arqueológico corresponde a un área del sitio que concentra más materia orgánica y fragmentos cerámicos, con mayor porcentaje de fragmentos decorados en relación con las demás áreas excavadas, ubicándose en el punto norte y en la parte más elevada de la aldea. Estas características podrían indicar que se trata de un basural que contuvo residuos secundarios de una unidad residencial o un grupo de las mismas.

De acuerdo con datos etnográficos de los kuikuro, pueblo de lengua arawak del Alto Xingu, cuya aldea se conforma de manera circular, las dos casas principales de la aldea, es decir, la casa del jefe y la de su familia, destacan por ser las más grandes y mejor acabadas, ubicándose ambas en el eje norte-sur (Heckenberger 2002). En este sentido, sugerimos de forma exploratoria que el área de la aldea donde se localizó la estatuilla podría corresponder a una vivienda de mayor prestigio, y sus ocupantes podrían tener roles de jefe o chamán del asentamiento (Chirinos 2006, 2021). De todos modos, aunque sabemos que el conocimiento chamánico puede

ser una calificación del jefe de la aldea, las dos funciones (jefe y chamán) no están necesariamente vinculadas a la misma persona (Sztutman 2005).

Si consideramos la probable representación de aves de rapiña en la estatuilla de Osvaldo, esta también podría vincularse etnográficamente con jefes de aldeas circulares. Así, en la plaza central de la aldea Yawalapití, otro grupo de lengua arawak del Alto Xingu, se encuentra la jaula del gavilán real, el que es propiedad del jefe del grupo, y cuyas plumas son consideradas de mucho valor para la confección de ciertos ornamentos (Sá 1983). Por lo demás, en el Xingu, el águila harpía está ligada a creencias sobrenaturales relacionadas con el jefe tribal (Lévi-Strauss 1948: 346; 1972: 253, en Amat 2005).

Ahora bien, por las características formales de la estatuilla en comparación con piezas similares representativas del llamado Icono A, podría sostenerse que esta simboliza el vuelo chamánico. Además, el contexto en el que se halló la pieza es similar a algunos de la tradición Barrancoide, los que también se asemejan a otros de carácter etnográfico, cuyas analogías muestran que tales asentamientos podrían relacionarse con eventos rituales. De este modo, dada la localización de la estatuilla, así como su contexto espacial, estratigráfico y sus características iconográficas, podría plantearse la hipótesis inicial de que en esta aldea circular del siglo VII DC se realizaron rituales chamánicos.

Como señala Heckenberger (1996, en Schaan 2001), las imágenes antropomorfas aparecen en la Amazonía en contextos de alta jerarquía, donde tiene lugar una élite sostenida no necesariamente por la posesión de riqueza material, sino principalmente por la incorporación del poder por la genealogía, creado y reforzado a través de rituales frecuentes. No se trataría de concepciones profundas de parentesco, sino de un principio fundador basado en memorias colectivas, paisajes e historias de grupos locales (Heckenberger 2005). Por estudios etnográficos sabemos que en el refuerzo de este poder los chamanes juegan un rol importante, ya que dirigen diversos rituales y son especialistas en genealogías y relatos mitológicos (Reichel-Dolmatoff 1990).

Estas interpretaciones son cautelosas, pues se trata de un solo ejemplar, sin embargo, también es factible, dadas las características del sitio y sobre todo considerando que la recurrencia mínima es una



calidad de este tipo de ejemplares en los sitios de la tradición Barrancoide, lo que podría evidenciar un patrón para estos asentamientos, de modo que dicha muestra podría llegar a ser significativa dentro de la cultura material estudiada.

Posiblemente, el ritual o los rituales en los que se habría utilizado la estatuilla cerámica de Osvaldo formaron parte de la legitimidad del poder de un grupo de miembros de la aldea, tal vez el jefe o chamán y su grupo familiar, en un momento en que se experimentó una intensificación de la ocupación en el asentamiento, con un mayor uso de productos orgánicos y un aumento de la producción de cerámica, hacia el año 630 DC.

AGRADECIMIENTOS La presente investigación se realizó dentro del Proyecto Amazonía Central y fue financiada con una beca CAPES. Este artículo fue adaptado del capítulo V de maestría titulada "A variabilidade espacial no sitio Osvaldo: estudo de um assentamento da tradição Barrancoide na Amazônia central", presentada por el autor en el año 2006 para la obtención del grado de Magíster en Arqueología del Museu de Arqueologia e Etnologia de la Universidad de São Paulo, Brasil.

NOTAS

¹ Entre los más de 20.000 fragmentos cerámicos recolectados en el sitio Osvaldo se halló solo una estatuilla, por lo que no se cuenta con otros fragmentos que puedan asociarse a este tipo de objetos. Por convención, para la descripción de la estatuilla hemos definido la cara mejor preservada como frontal y la cara opuesta, que presenta fracturas, como cara posterior. Sin embargo, ambas caras, frontal y posterior, probablemente son equivalentes, en tanto son simétricas.

² Estos dos sitios presentan similitudes adicionales: las fases Manacapuru (Osvaldo) y Los Barrancos son contemporáneas, correspondiendo a las fases más recientes de la tradición Barrancoide en sus respectivas regiones (Rouse & Cruxent 1963). Los sitios representativos de estas fases presentan capas de más de 70 cm de *terra preta de indio* (tierra negra de origen antropogénico, en adelante TPI) (Neves 2000).

³ Las dataciones de ¹⁴C fueron realizadas en los laboratorios Beta Analytic Inc. 4985 SO 74th Court Miami, Florida 33155, Estados Unidos.

⁴ Se trata de la unidad de excavación S710 E1966, que es una continuidad del sondeo S710 E1965.

⁵ Muestra similitudes decorativas un apéndice modelado con dos cabezas de aves de la cultura Barbakoeba, de la tradición Arauquinoide, localizado en la Guyana Francesa, publicado por Rostain (2015).

⁶ Schaan (2001) comenta diversas interpretaciones sobre las estatuillas de cerámica de diferentes partes del mundo. Según la autora, por ejemplo, Mellart y Barstow propondrían que las estatuillas de Catal Huyuk simbolizan un culto a una deidad femenina. Schann (2001) afirma que Bailey, a partir de las excavaciones en Golyamo Delcheyo, indica que las estatuillas representaban identidades específicas en un contexto de surgimiento de la individualidad durante el Calcolítico. También señala que Marcus, en sus estudios sobre imágenes de Oaxaca, considera las imágenes como códigos de múltiples significados, importantes en la construcción de la identidad social (Schaan 2001).

REFERENCIAS

- ALBERT, B. 1992. A fumaça do metal: história e representação do contato entre os Yanomami. *Anuário Antropológico* 14 (1): 151-190.
- AMAT, O. 2005. La sociedad teocrática en los Andes centrales: el Águila Harpía de Chavín. *Unay Runa, Revista de Ciencias Sociales* 7: 151-164.
- ANTCZAK, A. & M. ANTCZAK 2008. Between Food and Symbol: The Role of Marine Molluscs in the Late Pre-Hispanic North-Central Venezuela. En *Early Human Impact on Megamolluscs*, A. Antczak & R. Cipriani, eds., pp. 231-245. Oxford: British Archaeological Reports.
- BARRETO, C. 2017. Figurine Traditions from the Amazon. En *Oxford Handbook of Prehistoric Figurines*, T. Insoll, ed., pp. 417-442. Oxford: Oxford University Press.
- BORBA, L. 2009. La distinción naturaleza y cultura en el perspectivismo, naturalismo y animismo. *Unay Runa, Revista de Ciencias Sociales* 8: 269-273.
- CHAUMEIL, J. 1998. *Ver, saber, poder. Chamanismo de los yagua de la Amazonía peruana*. Lima: IFEA-CAAP-CAEA-CONICET.
- CHIRINOS, R. 2006. *A variabilidade espacial no sitio Osvaldo: estudo de um assentamento da tradição Barrancoide na Amazônia Central*. Tesis para optar



- al grado de magister en Arqueología, Universidad de São Paulo, Museu de Arqueologia e Etnologia, São Paulo.
- CHIRINOS, R. 2021. Las aldeas circulares tempranas en la Amazonía Central. El sitio Osvaldo, un asentamiento afiliado a la tradición Barrancoide/fase Manacapuru. *Boletín Antropológico* 102 (2): 226-266.
- CORRÊA, C. 1965. Estatuetas de cerâmica na cultura Santarém: classificação e catálogo das coleções do Museu Goeldi. *Publicações Avulsas do Museu Paraense Emílio Goeldi* 4: 3-88.
- ELIADE, M. 1968. *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. México DF: Fondo de Cultura Económica.
- GALLOIS, D. 1988. *O movimento na cosmologia waiapi: criação, expansão e transformação do universo*. Tesis para optar al grado de doctor en Antropología, Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias Humanas, Universidad de São Paulo, São Paulo.
- GOMES, D. 2002. *Cerâmica arqueológica da Amazônia: vasilhas da Coleção Tapajônica MAE-USP*. São Paulo: FAPESP/EDUSP/Imprensa Oficial de São Paulo.
- GONZÁLEZ, Y. 2001 (Coord.). *Animales y plantas en la cosmovisión mesoamericana*. México DF: Plaza y Valdés-CONACULTA-INAH-Sociedad Mexicana para el Estudio de las Religiones.
- HECKENBERGER, M. 2002. Rethinking the Arawakan Diaspora: Hierarchy, Regionality and the Amazonian Formative. En *Comparative Arawakan Histories: Rethinking Language Family and Culture Area in Amazonia*, J. Hill & F. Santos-Granero, eds., pp. 99-122. Urbana: University of Illinois Press.
- HECKENBERGER, M. 2005. *The Ecology of Power: Culture Place and Personhood in the Southern Amazon, ad 1000-2000*. Nueva York-Londres: Routledge.
- HECKENBERGER, M. & J. PETERSEN 1999. Concentric Circular Village Patterns in the Caribbean: Comparisons from Amazonia. En *Proceedings of the Sixteenth International Congress for Caribbean Archaeology*, pp. 379-390. Guadalupe: Conseil Regional de Guadeloupe.
- HIETALA, H. 1984 (Ed.). *Intrasite Spatial Analysis in Archaeology*. Londres: Cambridge University.
- HILBERT, P. 1968. *Archäologische Untersuchungen am Mittleren Amazonas: Beiträge zur Vorgeschichte des Südamerikanischen Tieflandes*. Berlín: Dietrich Reimer Verlag.
- LATHRAP, D. 1970. *The Upper Amazon*. Londres: Thames & Hudson.
- LUMBRERAS, L. 1981. *Arqueología de la América andina*. Lima: Editorial Milla Batres.
- MILLONES, L. 2000. La religión y el arte. En *Culturas prehispánicas*, pp. 185-192. Lima: Universidad Ricardo Palma-El Comercio.
- MORAES, C. 2005 Ms. *Levantamento arqueológico da área de entorno do Lago do Limão, município de Iraduba, AM*. São Paulo: Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo.
- NEVES, E. 2000 Ms. *Levantamento arqueológico da área de confluência dos rios Negro e Solimões, Estado do Amazonas*. São Paulo: Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo.
- NEVES, E., M. ARROYO-KALIN, R. BARTONE & F. COSTA 2003a. *Levantamento arqueológico da área de confluência dos Rios Negro e Solimões, estado do Amazonas: continuidade das escavações, análise da composição química e montagem de um sistema de informações geográficas*. São Paulo: Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo.
- NEVES, E., J. PETERSEN, R. BARTONE & C. DA SILVA 2003b. Historical and Socio-Cultural Origins of Amazonian Dark Earths. En *Amazonian Dark Earths: Origins, Properties, Management*, J. Lechmann, D. Kern, B. Glaser & W. Woods, eds, pp. 29-50. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- ORTIZ, M. 2020. ¿Auxiliares e intermediarios? Pipas de fumar en el piedemonte de Jujuy, Argentina. Asociaciones, contextos e implicancias discursivas. *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino* 25 (1): 81-97.
- OVERING, J. 1991. A estética da produção: o senso de comunidade entre os Cubeo e os Piaroa. *Revista de Antropologia* 34: 7-33.
- PINTO, H., 2005 Ms. *Os significados da variabilidade da fase Manacapuru na Amazonia central*. São Paulo: Universidade de São Paulo.
- POLIA, M. 1996. "Despierta, remedio, cuenta": adivinos y médicos del Ande. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- REICHEL-DOLMATOFF, G. 1961. Anthropomorphic Figurines from Colombia: Their Magic and Art. En *Essays in Pre-Columbian Art and Archaeology*, S. Lothrop, ed., pp. 229-241. Cambridge: Harvard University Press.
- REICHEL-DOLMATOFF, G. 1990. *Orfebrería y chamanismo. Un estudio iconográfico del Museo del Oro*. Medellín: Compañía Litográfica Nacional.



- REICHEL-DOLMATOFF, G. 1997. *Arqueología de Colombia: un texto introductorio*. Bogotá: Imprenta Nacional.
- ROSTAIN, S. 2015 (Ed.). *Archéologie de l'Amazonie. Les premiers habitants de la Guyane côtière*. Oxford: British Archaeological Reports.
- ROUSE, I. & J. CRUXENT 1963. *Venezuelan Archaeology*. New Haven & Londres: Yale University Press.
- SÁ, C. 1983. Observações sobre a habitação em três grupos indígenas brasileiros. En *Habitações indígenas*, S. Novaes, org., pp. 103-146. São Paulo: Nobel Editora da Universidade de São Paulo.
- SALAZAR, O. 2018. El misterioso brebaje del ayahuasca: desde una lectura científicista a una lectura multinaturalista. *Unay Runa, Revista de Ciencias Sociales* 9: 59-68.
- SCHAAN, D. 2001. Estatuetas antropomorfas Marajoara: o simbolismo de identidade de gênero em uma sociedade complexa da Amazônia. *Boletim do Museu Paraense Emilio Goeldi, Série Antropologia* 17 (2): 23-63.
- SCHOBINGER, J. 2008-2009. La interpretación shamánica del arte rupestre: comentario bibliográfico y balance somero de dos décadas de estudio y discusiones. *Anales de Arqueología y Etnología* 63/64: 21-41.
- STAHL, P. 1986. Hallucinatory Imagery and the Origin of Early South American Figurine Art. *Perspectives in World Archaeology* 18 (1): 134-150.
- SZTUTMAN, R. 2005. Sobre a ação xamânica. En *Redes de relações nas Guianas*, D. Tilkin, ed., pp. 151-226. São Paulo: Humanitas-FAPESP.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. 1996. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana* 2 (2): 114-144.
- WÜST, I. & C. BARRETO 1999. The Ring Villages of Central Brazil: A Challenge for Amazonian Archaeology. *Latin American Antiquity* 10 (1): 3-23.