

# DIALECTICA DE LA HIEROFANIA

*Por Marcos Domich*

*La tosquedad y la simplicidad de lo psicológico  
se encuentra justamente en los médicos  
que no quieren saber nada de psicología.*

KARL JASPERS

Un caso de necrofagia que se produjo en 1991 en Pairumani, localidad de la provincia Omasuyos, estudiado con penetración y entusiasmo por la Dra. Elisabeth Patiño (1), nos ha motivado para realizar una aproximación teórica a ciertas manifestaciones de la violencia, la destructividad y algunas manifestaciones de la actividad humana de difícil localización en las disciplinas que se ocupan del quehacer del hombre. Momentáneamente hemos ubicado el hecho en las inconsistentes y poco asentadas arenas de la llamada psiquiatría transcultural. Vamos a intentar, adicionalmente, crear un marco teórico que nos ayude a brindar una explicación del caso y que tal vez salga del inestable y poco definido terreno "teórico" aludido.

El primer problema a dilucidar estriba en saber si la necrofagia, término cargado de connotaciones psicopatológicas, pero, en el fondo, sólo una variante semiológica de los sinónimos canibalismo y antropofagia, ha sido un acto ejecutado por un sujeto psicótico o, por el contrario, se trató de un acto ritual producto del peso de tradiciones y la subsistencia de patrones culturales del pueblo omasuyo o, en la vieja terminología etnográfica: los terribles "indios Umasuyus". La Dra. Patiño ha llegado, condicionalmente, a la conclusión de que el ejecutor - aunque tenía muchos elementos psicopatológicos en su conducta y que señalaban que no estuvo en uso completo de sus facultades mentales - realizó un acto ritual, muy influenciado por la persistente influencia de ritos y tradiciones andinos o, más específicamente, aymaras. No vamos a discutir, por el momento, qué explica mejor un hecho de canibalismo; si la presencia de una psicosis o el imperio de una cosmovisión y las tradiciones. Interesa mucho más saber cómo es posible que un ser humano halle que otro de su misma especie sea

comestible en pleno Siglo XX y cuando está universalmente divulgado que esta práctica es condenada en términos rotundos.

Unas palabras acerca de la incidencia de la antropofagia. Hasta hace un tiempo, concretamente hasta mediados del siglo, era poco menos que generalmente admitido que los llamados pueblos "primitivos" o, peor aún, "sin cultura", practicaban o practicaron la antropofagia de modo general y universal. Influyó en esta visión el conocimiento de esta práctica entre varias comunidades humanas - entre otros los caribes - de cuyo genitivo proviene el concepto de canibalismo. Se tenía por sentado que la antropofagia estaba ligada a una etapa de la dieta habitual de los antecesores del homo sapiens sapiens. Las huellas que muestran cráneos de homo pekinensis de Choukoutien, probablemente exprofesamente vaciados de su contenido encéfalico no avalan, empero, con pruebas directas e irrefutables de que el homínido en cuestión era un canibal que ingería los sesos y la médula ósea de sus congénitos. Lo mismo sucede con los cráneos del Monte Circeo, aunque estos ya eran neardentalensis a quienes se atribuye una cultura propia, musteriense.

Los homínidos y también los póngidos actuales - como lo demuestran las observaciones de Jane Goodall en los chimpancés - realizan actos de canibalismo en condiciones excepcionales, lo que parece señalar que, en los primates, hay una base biológica común de apetencias fisiológicas, que no confirman la tendencia al uso precisamente canibalesco de la carne. El hambre - súbitamente exacerbada por la imposibilidad de su aplacamiento normal - se muestra como la única pulsión que provoca esta avidez que, en otras condiciones, no se manifiesta fácilmente y por el contrario tiene fuertes inhibiciones, de alguna manera, psicológicas. En efecto, en condiciones naturales, cuando hay abundante fruta y posibilidades de recolección o pesca, la endoantropofagia es muy rara. En consecuencia, en el desarrollo de la especie humana el canibalismo no parece haber sido un componente importante como lo fue, en general, la ingestión de proteínas de origen animal en el progreso del encéfalo, factor de primer orden en la hominización del hombre.

En muchísimos pueblos la historia, constata casos de antropofagia en uno u otro momento de su vida; pero el registro fija como regla, simultáneamente, las reticencias, desagrados y rechazos que acompañan al hecho, inclusive en grupos humanos conceptuados muy "primitivos" y retrasados. La antropología considera que la mayoría aplastante de los casos de manducación actuales son acciden-

tales, tributarios de la así designada antropofagia accidental, ocasionada por el hambre. Llama la atención que a pesar de registrarse la existencia de muchísimos pueblos, miles en realidad, en los distintos tipos raciales y en todos los continentes del orbe, sólo unas pocas docenas de ellos son mencionados como practicantes del canibalismo. En la actualidad, casi en todos estos pueblos, se recuerda el asunto como una práctica de un pasado superado, en el que lo ritual juega un papel considerablemente mayor que la simple necesidad de procurarse alimentos o la manifestación de la destructividad en sus diversas formas.

La práctica más sostenida se la informa como ligada a circunstancias de guerra y prácticas religiosas. En Africa han sido mencionado los cafres y basutos, sulis y mombutus; los bosquimanos, los yan y los ñam ñam; todos ellos négridos. En Oceanía se habla de los habitantes de Sumatra y los maoríes de Nueva Celandia. En Asia de ciertas tribus de Indostán. Antes de ocuparnos de los americanos es forzosa una referencia a los fore, pobladores de Nueva Guinea cuyo mal endémico, el kuru, los ha hecho famosos y según se ha probado tiene mucho que ver con costumbres antropofágicas. El kuru (2) fue descubierto, por la medicina occidental en 1955. Lo que más llamó la atención fue que el mortal mal afectaba más a mujeres y niños. Esto motivó detallados estudios genéticos y se pensó en una transmisión por genes nominados autosómicos, dominantes en las mujeres y recesivos en los varones (3). Correspondió al inquieto investigador checoeslovaco-norteamericano Gajdusek el descubrimiento de la naturaleza infecciosa del kuru; demostró que el agente etiológico es un virus lento; el éxito científico fue premiado con el Nobel de Medicina del año 1976. Fueron los datos antropológicos los que pusieron a Gajdused en la vía del descubrimiento (4). Los fores varones adultos viven separados de las mujeres y los niños y éstos son los que ingieren sesos de los parientes muertos, por razones rituales y con una cocción leve. Suprimida la necrofilia, el kuru está virtualmente extinguido.

En América del Norte han sido los siux, los iroqueses, hurones y canecos los más frecuentemente mencionados. Más al sur los aztecas y luego los caribes. En América del Sur los moxos, pehuelches, tobas, guaraníes y guayaquíes y sobre todo los tupinambas. El término de necrofilia es utilizado en dos acepciones por Erick Fromm, en su enjundiosa obra "Anatomía de la destructividad humana" (5). La primera se refiere a la necrofilia sexual y la segunda a aquella en la que los componentes sexuales están aparentemente ausentes o por lo menos no visibles. Esta segunda acepción es plenamente aplicable a la necrofilia ritual de los aztecas. Se puede consultar dos importantes obras del antropólogo Marvin

Harris en la que la explicación de las bases religiosas y sociales del fenómeno, además de la descripción misma del rito, están realizadas con gran juicio crítico y maestría (6).

Más próximos a nosotros, los tupinambas del Brasil, practicaron la necrofilia con adversarios, particularmente blancos, que caían en su poder. Son famosos los relatos de Thevet y de Staden, el último de los cuáles había sido condenado a ser manducado por sus captores e inclusive señaladas las partes de su cuerpo que pertenecerían a tal o cual miembro de la tribu. Con todo el carácter horripilante que tienen las descripciones de Thevet y que confirman detalles muy difundidos, como el de la vieja tupinamba que sorbe los sesos y la sangre del ejecutado (7), la necrofilia tupinamba ha dado lugar al mito del "buen salvaje". Toda la riqueza del rito, inclusive la larga espera de años y décadas que puede ocasionar cebar al prisionero, dotarle de mujer y hasta permitirle que tenga hijos (los cuales también serán devorados), no tienen otra explicación que una venganza que tiene que llegar alguna vez y que debe ser implacable. En la antropofagia tupinamba no parece jugar un papel importante la situación del rito que reconcentra el éxtasis o el frenesí, todo aparenta transcurrir, lenta y tranquilamente, sin premuras excitantes.

En nuestro medio, en particular han sido mencionadas algunas tribus del oriente y del sudeste. Con una dedicación y energía que sorprende es nuevamente Gajdusek el que contribuyó a esclarecer algunos aspectos etnográficos y antropológicos de pueblos guaranícos como los guayaquíes. Distingue entre estos dos ramas: los Ache Gatu y los Ache Gwura. Los segundos son al decir de Gajdusek probadamente caníbales, en tanto que los primeros llaman la atención por el color inusualmente claro de su piel, matiz extraño para los amerindios. Sin embargo, ambos grupos muestran su parentesco genético por la similitud de sus perfiles inmunológicos.

En lo que podríamos llamar las culturas clásicas andinas la mayor frecuencia de mención, en nuestras latitudes, en prácticas de antropofagia, corresponde a los aymaras. Los autores: Dick Ibarra Grasso, A. Ramos Gavilán, Arturo Posnaski, Juan Manuel Balcazar, Ponce Sanjinés, Montaña Aragón, el peruano Waldemar Espinoza y otros son contestes, en sus obras, con mayor o menor ampulosidad, en afirmar que la antropofagia ha tenido presencia entre los aymaras y otros pueblos que fueron dominados por los incas. Estos toleraron dichas prácticas con un carácter, al parecer, expiatorio o punitivo que dejaban a la ejecución de los

pueblos sometidos; entre otros, se destacan los chunchos. Sin embargo, esto no quiere decir que sobre todo el prisionero de guerra, tratado con una ferocidad sin límites, no hubiera sido el objeto de manducación o no hubieran bebido, incluidos altos personajes incaicos, la sangre de los enemigos derrotados. En las tradiciones y ritos funerales de los pueblos andinos, que habitan lo que hoy es Bolivia y el Perú, se menciona y describe con frecuencia la momificación. Para ello es habitual que se extrajeran las vísceras que eran enterradas en urnas o vasijas junto al cuerpo momificado (8) o en los sitios ligados al nacimiento del muerto.

El hombre de Pairumani y los vecinos alegan que, cuando aquél extrajo el feto de las entrañas de su mujer ya enterrada, correspondía a un tradición según la cual debe procederse de esa manera so pena de someter a la comunidad a graves castigos de la naturaleza (sequías o granizadas, etc.) Entre ambas prácticas, la de momificación y el simple entierro de una mujer embarazada, parece haber un relación de tradición. Sin embargo, los autores no reafirman precisamente la segunda variante de la tradición pues inclusive describen el encuentro de momias (chullpas) femeninas embarazadas y con un extraordinario grado de conservación hasta del feto (9). La momificación es en realidad una técnica bien desarrollada que revela la presencia de una acendrada necroculia y en su caso, cuando se trataba de personajes notables como el Sapa Inca y los miembros de su familia real, de una verdadera necrolatría.

Los hallazgos de Posnanski en Tiawanaco confirman los relatos de Cieza de León y muestran que los lugareños masticaban los huesos humanos en búsqueda de la médula. Los restos de vértebras destrozadas revelan el mismo propósito. Finalmente, la enorme cantidad de cráneos con las huellas de trepanación, según la técnica incásica del tumi y la existencia de sujetos probablemente chamanes: los "chupadores", señala que no sólo se trataba de actos quirúrgicos, sino también de la ingestión de sesos. Existen dos interpretaciones que parecen ser simultáneamente válidas: Por una parte se absorbía la médula ósea o la masa encefálica porque son el "asiento del alma" y, si de enemigos se trata, había que aniquilar hasta su más recóndita esencia. También podía tratarse de ingerir las partes más vitales del occiso (cerebro, médula [Posnanski] o sangre o el corazón aún palpitante del enemigo noble derrotado [R. Paredes]) para adquirir los valores que poseía: valentía, conocimientos, etc. Hasta tiempos muy recientes existe la creencia de que "saborear o probar" así sea un rastro de la sangre de un cadáver proporciona valor o coraje. Los ladrones, según otra versión, al ser capturados

soplan sobre los captores polvillo de huesos humanos, lo que dejaría temblando y llenos de miedo a los segundos y permitiría la fuga del ladrón.

Sacrificios de seres humanos, particularmente niños (entre los 6 y 12 años) y casi con un carácter estrictamente religioso se registran desde los primeros tiempos de la colonia y referidos a la zona del lago Titicaca. Según Ramos estos sacrificios tenían el carácter de ofrendas que se realizaban "en cosas que importaban al Inca" como su salud, o cuando acudía a la guerra para que surja victorioso o "cuando le daban la borla del reino" (10). De los complicados relatos estilo barroco, de Ramos, se deduce que también se practicó el canibalismo particularmente en forma de ofrendas a los espíritus perversos que se apoderaban de los indios "aymaraes".

Si los relatos de Ramos se refieren al 1600, comienzos del Siglo XV (11), hay circunstancia contemporánea relacionada con el robo y la ingestión de huesos triturados en la localidad de Chocorosi (provincia Aroma) y que data del año 1982. Chocorosi es una localidad aymara en la cual se produjo la sustracción de cuadros coloniales por unos sujetos provenientes de la ciudad (al parecer algunos brasileños). Sorprendidos en robo reincidente los ladrones fueron juzgados en gran asamblea (taq'eni) de la comunidad, condenados a la pena de horca (jaych'cataña), posteriormente incinerados (phich'antaña) y triturados sus restos óseos (ch'akha p'athaña) los que habrían sido "mascados" (ch'akha p'haña) aunque, en ningún caso fueron devoradas partes blandas (janiu jaq'i manq'ani-ki). Estos hechos fueron examinados en la tesis de grado (Carrera de Sociología, UMSA) de Ana María Paredes (1984) que eufóricamente tituló su trabajo "Jallalla Jilari" y presentó los acontecimientos como una confrontación de la justicia directa de los aymaras frente a la degradación de la justicia burguesa (12). Hay que aclarar que no todos los miembros de la comunidad participaron de la masticación de los restos óseos. Lo hicieron sólo unos cuantos y bajo la incitación de un sujeto (Malico Mamani) conocido por sus antecedentes de agresividad pertinaz. Un otro hecho imposible de ignorar es que durante todo el proceso de ahorcamiento, incineración de los cadáveres, etc. los miembros de la comunidad libarón gran cantidad de alcohol. Algunos estaban tan embriagados que ya no participaron de todos los acontecimientos.

Los hechos y antecedentes relatados nos hacen pensar que los episodios de canibalismo y más exactamente de necrofagia o necrofilia no sexual, según Fromm, han estado ligados a momentos no habituales o excepcionales en la vida

de los participantes. En todo caso parece tratarse de estados peculiares de la conciencia, en los que lo misterioso, la muerte, el tránsito al más allá, lo que conmociona particularmente los resortes normales de la vida afectiva; o graves amenazas a la vida, a la seguridad, a las pertenencias colectivas (sobre todo en nuestro medio) o individuales, la agresión bélica, etc. remueven arcaísmos actitudinales (Steckel), u obsolescencias del espíritu, vigentes por la identificación del sujeto con su comunidad, su estirpe nacional-étnica y la misteriosa fuerza de una tradición que se asume sin mucha crítica ni objeción.

La antrología cultural ha contribuido al conocimiento de algunos estados de sujetos, ya sea tomados individual o colectivamente, cuya conducta o pensamiento llevaba a hablar de "psicosis colectivas". Al decir de Martí-Tusquets : "En las diversas razas y pueblos en distinto grado de evolución cultural, desde los más primitivos o aislados de la civilización occidental hasta los que conservan las características peculiares de una determinada civilización, se encuentran diversas formas de enfermedad mental que deben su aparición a los factores culturales. "Una buena parte de esos episodios, agrega el autor, pueden ser atribuidos a "síndromes de carácter histeroide, en el que influyen una común relajación de la conciencia reflexiva y crítica con el desarrollo de influencias colectivas de carácter emocional, con pánico colectivo", etc. etc. (13) Algunas de estas configuraciones clínicas han sido muy bien definidas en algunos pueblos. Tal el caso del "windigo" (delirio metabólico en el que el sujeto tiene el temor de transformarse en canibal) entre los chippewas; el "latah" (o lath) (ecopraxia y ecolalia) de los mongoles, indonesios y malayos; el "imu" de los japoneses; la "saka" de las mujeres wataita kenianas; el "pliboktog" (convulsiones endémicas) en los esquimales; el "amok" (impulso homicida) indonesio; el "koro" y el "hsiehping" de los sudesteasiáticos y taiwaneses respectivamente (14). Los cuadros van desde floridas crisis pitiáticas hasta delirios de persecución o síndromes depresivos agitados o comportamientos plenamente autistas. La explicación "fisiopatológica" no es sencilla, pero al parecer hay un fuerte componente e influencia de los elementos exógenos medioambientales. Las resoluciones por la vía de sus propias terapias sugieren esa conclusión.

En nuestro medio Balcazar en la historia y Argandoña (15) ya en la especialidad, han recordado complejos sintomáticos como: japec'a (quechua) o jach'jata (aymara) ( "agarrado por la tierra") con múltiples manifestaciones tanto somáticas como psíquicas, en estas últimas predomina la abulia, la falta de animos y el empobrecimiento psíquico. Wañuy unc'oy kkaspi uncuy (epilepsia);

tiricia (amartelo o síndromes por privación afectiva similares a los de la depresión anaclítica de Spitz). Song'o nanayta (quechua) o chuyma usuta (aymara): melancolía; taqui uncuy (Mal de San Vito) y otros. Los mencionados complejos sintomáticos nos revelan, particularmente en su explicación vernácula, la vinculación del síndrome con trastornos ubicados en la esfera psíquica: el aya (nuna) qeshwa o ajayo aymara; y ambos en una típica relación cósmica con la Pachamama (la madre tierra) y Pacha ( el tiempo).

Resulta obvio que en cualquiera de estos cuadros y en comportamientos reputados fuera de ese elástico concepto de normalidad hay compromisos y trastornos de los mecanismos de ajuste del individuo a su medio y a la sociedad. El problema es cómo sucede ello. Es sugestivo que William James, unas décadas antes que Pávlov, se hubiera acercado a unas explicaciones plausibles de determinadas conductas que, en su manifestación externa, no son otra cosa que productos de esas esferas que estudió tan bien con los conocimientos de su tiempo: la psicología de la decisión y ante todo de la voluntad. Equiparó el término de inhibición, en la psicología, con el de "dominio de sí mismo", agregándole una dimensión, "una expresión ética". La afección o la pérdida del dominio crea el "impulso a la violencia y a la destrucción" incontenibles, al homicidio, al suicidio y otros impulsos irrefrenables. Determinados episodios, mezcla conductual de trance, éxtasis o fuga: satiriasis, ninfomanía, bestialidad, piromanía, dipsomanía y cleptomanía, según James, pueden explicarse por una falla de los procesos de inhibición y que plantea denominarlos "locura inhibitoria" (16). Como se sabe, a partir de los experimentos y estudios de Pávlov, la inhibición - en su poderío y fuerza - no traduce, sino el grado de desarrollo de los mecanismos de ajuste, control, balance, discriminación y adecuación del sujeto consigo mismo, con el medio y la sociedad.

El escaso desarrollo de los lóbulos frontales del neardenthal explica la falta de control, la desproporción, la turbulencia de su motricidad emotiva, así como la escasez de su lenguaje y la impulsividad de sus afectos. El neardenthal era un homo sapiens y aunque primitiva, sincrética - germinal, en una palabra - ya tenía conciencia. Empero semejantes conciencias - si hemos de concebir a éstas como lo hacía Jaspers: un "todo momentáneo" - son altamente vulnerables, sobre todo a circunstancias poco habituales.

Sería absurdo y anticientífico pensar sólo en términos evolutivos para explicar los desajustes de la conducta y la conciencia. El hombre es una unidad



bio-psico-social. Puede tener todo el bagaje biológico necesario para ubicarse en la jerarquía taxonómica que le corresponde y sin un medio social social ello no servirá para nada. El hombre es, en su esencia, el conjunto de sus relaciones sociales y éstas determinan su modo de vida y su estilo que dependerán y estarán en concordancia con el conjunto de factores del desarrollo histórico y social. Cuando por razones sociales el modo de vida es arcaico o simplemente atrasado, las condiciones de ajuste de hombres y comunidades concretas pueden poseer peculiaridades que no son otra cosa que los que, con los ojos modernos, apreciamos como vulnerabilidades que explican la conducta o el pensamiento arcaico. Es como aquellas deestructuraciones de la conciencia que permiten la expresión del inconsciente colectivo de Jung. Una vez más Jaspers, parafraseando a Jung, decía de ese inconsciente que era como "un reino de las imágenes primitivas, que son en general los pensamientos más verídicos de la humanidad." (17)

Entre los modos de vida debemos mencionar ciertas prácticas en las cuales el uso de bebidas espirituosas, sustancias psicotrópicas o la simple ejecución de ritos intensos, en los cuales el papel del éxtasis o el frenesí, también pueden conducir a los "estados alterados de la conciencia" o a esas afloraciones de pensamientos y conductas arcaicas. El chamanismo, como genérico que abarca a todo tipo de prácticas esotéricas - desde ejercicios y aplicaciones médicas hasta el chamán psicopompo - no es, en el fondo, sino la larga lista de alteraciones transitorias de los estados de conciencia, que pueden ayudar a explicar conductas filogénica e históricamente superadas en el homo sapiens sapiens. Pero pueden estar presentes en cualquier momento en el que una combinación de factores diversos y en personalidades también peculiares, se pueda como dice Eliade, manifestar por una crisis, por "una ruptura provisional del equilibrio psíquico". Es lo que él mismo ha llamado también: "la dialéctica de las hierofanías: la separación radical entre lo profano y lo sagrado, la ruptura real producida por esa separación." (18). En suma, una eclosión en la que aflora el pasado filogénico e histórico del hombre en toda su dimensión de ser vivo y actor social.

## **BIBLIOGRAFIA**

1.- Patiño, Elizabeth. Aporte a la psiquiatría transcultural; (Tesina del SNRM del Hospital de Clínicas Universitario), La Paz, 1991.

2.- Es también el síndrome de la "muerte de risa"; se caracteriza por ataxia, trastornos del habla, temblor y risa espasmódica por alteraciones degenerativas del sistema nervioso central.

3.- Becker, P.E. et al. Genética Humana. Ed. Toray, Barcelona, 1969, t. V/2 p. 507 y ss.

4.- Barragán, Mario. Semblanza y Andanzas de un Premio Nobel en Bolivia. "Cuadernos del Hospital", Vol. 32, Nº 1, La Paz, 1986.

5.- Fromm, Erick. Anatomía de la destructividad. Ed. Siglo XXI, Mex. 1975, 3ª ed. p. 273 y ss.

6.- Cfr. Harris Marvin. Canibales y Reyes. Ed. Alianza, Madrid, 1977. Del mismo: "Bueno para comer", Ed. Alianza, 1980.

7.- Metraux, Alfred. Religión y magias indígenas. en América del Sud. Ed. Aguilar. Madrid, 1973. p. 35 y ss.

8.- Balcazar, J.M. Historia de la Medicina en Bolivia. Ed. Juventud, 1976. p. 91 y ss.

9.- Espinoza, Waldemar. Los Incas (Economía, sociedad, etc.) Ed. Amaru, Perú, 1987. p. 432.

10.- Ramos Gavilán, Alfonso. Historia de Copacabana. Ed. Burillo. La Paz, 1965. p. 23 y ss.

11.- Dos momentos en los que se mencionan (ambiguamente) otros episodios de antropofagia son los de los levantamientos de Mohoza (durante la "Guerra Federal") y de Jesús de Machaca en 1920. Cfr.: Choque Huanca, Roberto. La masacre de Jesús de Machaca. Ed. Chita Kolla, La Paz, 1986. y: Condarco, Ramiro. Zárate, el temible Willca. Ed. Imp. Universitaria. Oruro, 1965.

12.- Paredes, Ana María. ≠Jallalla Jilari! (Irrupción del campesino aymara ante la crisis de la justicia burguesa: el caso de Chocorosi. Tesis de Grado. Carrera de Sociología, 1984.

13.- Martí-Tusquets, J.L. *Psiquiatría Social*. Ed. Herder, Barcelona, 1985. T. I p. 417.

14.- Cfr. Wallace, A. en: Friedmann, Kaplan, Sadock, et. al. *Tratado de Psiquiatría*. Ed. Salvat, Barcelona, 1985. t. I p. 417.

15.- Argandoña, Mario. *Lecciones de Semiología, Psiquiatría y Psicopatología*. s/e, Cochabamba, 1986. p. 819.

16.- James, Williams. *Psicología*. Ed. Glem, México, 1945. p. 1090.

17.- Jaspers, Karl. *Psicopatología General*. Ed. Beta, Buenos Aires, 1955 pp 165 y 395 respectivamente.

18.- Eliade, Mircea. *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. Ed. Fondo Cultura Económica. Mex. 1986. pp 10 y 180.