

Gilton Mendes dos Santos
(Organizador)

ÁLBUM Purus



EDITORA DA UNIVERSIDADE
FEDERAL DO AMAZONAS
Manaus-AM
2011

Copyright © 2011 Universidade Federal do Amazonas

REITORA
Márcia Perales Mendes Silva

CAPA E PROJETO GRÁFICO
Priscila de Araújo Noronha Santos

EDITORA
Iraildes Caldas Torres

EDITORAÇÃO ELETRÔNICA
Priscila de Araújo Noronha Santos

REVISÃO TÉCNICA
Cinara Cardoso

FOTO DA CAPA
Menino suruaha
Foto de Lucas Climaco Matos - Frente
de Proteção Etnoambiental Purus/Funai
Setembro de 2009

REVISÃO PORTUGUÊS
Sérgio Souza
Benayas Inácio Pereira

FICHA CATALOGRÁFICA

A345 Álbum Purus / Organização de Gilton Mendes dos Santos.
- Manaus: EDUA, 2011.
338 p.

ISBN 978-85-7401-548-4

1. Rio Purus - Amazônia 2. Diversidade sociocultural -
Rio Purus - Amazônia. 3. Etnologia - Rio Purus - Amazônia
I. Mendes dos Santos, Gilton (Org.).

CDU 316.324:39 (282.281)

Ficha Catalográfica elaborada por Suely Oliveira Moraes - CRB 11/365

Edua
Editora da Universidade Federal do Amazonas
Av. Gal. Rodrigo Otávio Jordão-3000, Japiim 2, Manaus - Am
Telefax: (0xx) 92 3305-5410/ e-mail: edua_ufam@yahoo.com.br



Esta publicação contou com o apoio da
Fundação Coordenação de Aperfeiçoamento
de Pessoal de Nível Superior / Capes.



Esta publicação foi também realizada com o
apoio do povo americano por meio da Agência
dos Estados Unidos para o Desenvolvimento
Internacional (Usaid). O conteúdo desta publi-
cação é de responsabilidade de seus autores
e não necessariamente reflete as opiniões da
Usaid ou do Governo dos Estados Unidos.

CONTRASTES ENTRE SEMEJANTES Y EXTRAÑOS JADAWA VERSUS WADUNA: COSMOVISIÓN SURUAHA DE NUESTRO DESORDEN

MIGUEL APARICIO

EL ORIGEN: LOS ANCESTRALES AJAJI Y WANYKAXIRI¹

Aijumarihi caminaba por la selva buscando frutas. Cogía una fruta, la frotaba, la golpeaba: la fruta se transformaba en gente. Cogió varias frutas que dieron origen a los diversos pueblos. Entonces les pedía que hablasen:

— ¡Habla!

Y como no podía entender las palabras de las personas, las despreciaba y las echaba de allí. De la fruta del ucuqui hizo que surgieran los Juma. La semilla del ucuqui es grande, por eso los Juma son altos y fuertes; nadie entiende el lenguaje de los Juma. De la fruta del patauá surgieron los Zamade: también su lengua es incomprensible. De la fruta del árbol de brea surgieron finalmente los Saramade, antecesores de los Suruaha. Aijumarihi cogió la fruta, la restregó, la sacudió, de ella salieron las personas, que fueron pintadas con bija. No las despreció, permitió que se quedaran con él porque su manera de hablar era muy bonita. Hizo dos parejas, que serían después maridos y mujeres. Aijumarihi les enseñó a construir la casa, los pilares que la sustentan, los amarres de bejuco de titica, el tejido de palma de caranaí que cubre la maloca. Jumanihia, la esposa de Aijumarihi, les enseñó a las mujeres el trabajo con arcilla, con algodón y la manera de tejer las hamacas.

Todos vivían en casa de Aijumarihi. Las personas se juntaron y el pueblo aumentó cada vez más. Aijumarihi les enseñó a hacer las flechas, el curare de *kaiximemi*, la cerbatana, las saetas, el arco, la aljaba. Con Jumanihia, las mujeres aprendieron a hacer hamaca, cesto, abanico, ollas y vasijas, así como a hilar el algodón. Poblaron toda la selva, y así Aijumarihi y Jumanihia regresaron a su tierra, al otro lado del río Oaha.²

1 Relato por Ohozei, en la maloca de Henijeí, en octubre de 1999.

2 El río Purus, afluente del río Solimões.

Los Suruaha viven actualmente en las tierras firmes situadas entre los ríos Coxodoá (Haxinawa) y Riozinho (Hahabiri), afluentes del río Cuniuá, en la cuenca del río Purus, municipio de Tapauá, estado de Amazonas. Su área está demarcada y homologada por el Gobierno Federal brasileño desde 1991, y cuenta con una extensión de 239.070 hectáreas. La población suruaha se sitúa en torno a los 140 individuos.

El avance del frente cauchero regional en los ríos Tapauá y Cuniuá en las primeras décadas del siglo 20 dio lugar a las masacres que diezmaron a los diversos subgrupos suruaha. Ataques violentos, expediciones armadas y diseminación de epidemias forzaron a la unificación de los supervivientes en el territorio tradicional del subgrupo jokihidawa, que acogió a los otros subgrupos suruaha en fuga: masanidawa, sarokwadawa, adamidawa, entre otros. El lugar que los supervivientes ocuparon, de difícil acceso y alejado de los centros comerciales regionales, se mantuvo hasta la actualidad como región de refugio y resistencia del pueblo suruaha. A partir de la década de '20, con la generación de Dawari, Mixijaru y Wixinia, la práctica ritualizada del suicidio se consolidó de modo dominante, como consecuencia de la experiencia traumática de las masacres y de la crisis del poder chamánico. La nueva situación supuso un verdadero colapso, las marcas de la tragedia llevaron a los Suruaha a reinterpretar su vida colectiva y sus símbolos de referencia. Nuevas invasiones de caucheros irrumpieron en la década de los '70. Para evitar una nueva situación de conflicto y violencia que pudiese llevar al exterminio de los Suruaha, un equipo del Cimi emprendió la expedición de contacto, que encontró a los Suruaha en 1980. Desde entonces, la relación de los Suruaha con la sociedad brasileña ha estado totalmente mediada por la asistencia y protección de equipos indigenistas.³

La memoria suruaha remonta los orígenes del pueblo a los ancestrales Saramade⁴, de los cuales heredaran las tradiciones y los conocimientos más importantes. Los

3 Además del Cimi, han intervenido en el área Suruaha: la Opan (Operação Amazônia Nativa); la agencia misionera protestante Jocum (Jovens con una Missão, vinculada al SIL – Summer Institute of Linguistics); la Funai (Fundação Nacional do Índio, órgano indigenista oficial vinculado al Ministerio de Justicia del Gobierno Federal); la Funasa (Fundação Nacional de Saúde, órgano del Ministerio de Sanidad responsable por la asistencia sanitaria a poblaciones indígenas); y más recientemente, desde 2000, el Ministerio Público Federal. En la actualidad, la Coordinación General de Indios Aislados de la Funai realiza un Programa de Protección Etnoambiental en territorio suruaha, con la colaboración del Projeto Aldeias (Consorcio Opan/World Vision) y del CTI – Centro de Trabalho Indigenista, con recursos de cooperación de Usaid.

4 Literalmente, Saramade significa “gente de las várzeas” (llanuras aluviales). Históricamente, numerosos pueblos indígenas de Amazonia se desplazaron del hábitat de várzea a las áreas interfluviales o tierras firmes, que se constituyeron en regiones de refugio, según la expresión de Aguirre Beltrán. Cfr. M. MARZAL. “Indigenismo en México: Gonzalo Aguirre Beltrán”, en *El indigenismo: “Rebeldes y Utópicos”*. Lima, 1961, p. 255-265.

diversos subgrupos suruaha — Masanidawa, Jokihidawa, Sarokwadawa, Suruaha made,⁵ Adamidawa, Nakandanidawa, Tabusurudawa, Eidahindawa, Kurubidawa, Aijanema made, Dawihadawa — encuentran en los Saradawa su origen común.

Los productos etnográficos realizados hasta hoy no han dado suficiente destaque a la memoria de los relatos sobre los Saramade como clave de ancestralidad en la memoria oral suruaha, por eso puede ser oportuno detenerse en este tema. El tiempo de los Saramade es el tiempo de los grandes chamanes, de las metamorfosis extraordinarias que dan origen a los seres y fenómenos importantes de la realidad. Pero esta era primordial no se concibe como un tiempo de armonía y equilibrio: luchas, conflictos, hechizos de muerte marcan los relatos de los Saramade, manifestando ya una de las constantes que encontraremos en la mitología suruaha actual: su tono trágico y violento, seguramente debido a la relectura de la tradición oral que las generaciones contemporáneas han efectuado, a partir de la experiencia colectiva de las masacres y de la consolidación del ritual de suicidio como horizonte preferencial colectivo. Así, por ejemplo, Ikiji me refirió que “los Saramade vivían en varias casas, y a veces buscaban jóvenes de otras casas para casarse. Por eso, a veces surgían luchas y disputas. En cierta ocasión, los hombres de una maloca atacaron otra maloca durante la noche, y mataron a todas las personas, hombres, mujeres y niños”.⁶ Ainimoru me contó que “los Saramade se acabaron debido a tantas luchas entre ellos. Fue en la época en que murió el hijo de Makasu. Los hijos de los Saramade, los *Aigewa made*, estaban en el río Hahabiri. Los persiguieron hasta una playa. Allí los mataron golpeándolos en la sien, a otros los agarraron y los ahogaron en las aguas del Hahabiri hasta que murieron. Abandonaron sus cuerpos en la tierra firme, no los enterraron”.

La presencia perturbadora del mundo occidental — los *Jara*, designación común de los “blancos” para la mayoría de los pueblos arawa — ya aparece en los relatos orales sobre los Saramade, como demuestran las palabras del joven Ania al hablar sobre el origen de las armas de fuego: “Los Saramade eran violentos, guerreros, luchaban y guerreaban contra los *Jara*. Antiguamente los *Jara* no tenían escopetas; usaban flechas para cazar y para luchar. Las flechas de los *Jara* eran de punta de hierro. Después de sufrir muchas muertes por ataques de los Saramade, un chamán de los *Jara* subió al cielo y fue hasta la morada del trueno. Allí conoció las escopetas y la máquina para fabricarlas. Desde aquel tiempo, los *Jara* las poseen. Las escopetas son muy potentes y hacen un ruido muy intenso”.⁷

5 La denominación Suruaha originalmente correspondió a un subgrupo específico y sólo a partir de los años — 80 adquirió una significación colectiva, como explicaremos más adelante.

6 Relatado por Ikiji en la maloca de Henijei, el 6 de noviembre de 1999.

7 Relato de Ania en la maloca de Dihiji, el 25 de abril de 1998.

Las narraciones que enlazan el tiempo ancestral de los Saramade con el momento actual hablan de diversos pueblos con los que los diversos subgrupos suruaha se relacionaban, estableciendo alianzas, realizando trueques o manteniendo hostilidad. Pero el momento crucial lo constituyen las masacres ocurridas con el avance del frente cauchero, que introduce a los Suruaha en un periodo de aislamiento y de refugio territorial. Las redes externas de intercambio se rompen, los supervivientes de los diferentes subgrupos optan por una unificación necesaria, y en el cambio de perspectivas surge un ritual de suicidio que se ha consolidado en las últimas generaciones, hasta los tiempos actuales. La reconstrucción del universo relacional es actualmente muy precaria, ya que las entidades indigenistas, misioneras y los organismos públicos acaparan totalmente la red actual de interacciones que viven los Suruaha. Una red de ficciones, en las que los Suruaha elaboran su imagen del mundo occidental casi solamente a partir de las agencias asistenciales, y en la que éstas proyectan sus ideales de indigenismo para proteger lo que se considera un genuino pueblo amazónico, una especie de *survival* indígena.

Antes del contacto con el frente extractivista brasileño, en el avance de los caucheros sobre la cuenca de los ríos Tapauá y Cuniuá, los Suruaha estaban organizados en varios subgrupos de relativa autonomía territorial y política, entre los que había un flujo constante de intercambios. De hecho, la denominación actual *Suruaha* surgió como etnónimo común a todos los subgrupos (unificados en el territorio actual, asentamiento tradicional de los Jokihidawa, tras las masacres) como respuesta necesaria a la demanda de los equipos indigenistas en los primeros años de contacto. En realidad, cuando se pregunta a alguien sobre su origen, cada individuo suruaha se remite enseguida a su subgrupo de referencia: *Suruaha hysukoanei*, *Tabusurudawa* (“No soy Suruaha, soy Tabusurudawa”), me decía siempre Hamy cuando respondía a mi interpelación. Según esto, podemos identificar los siguientes subgrupos como integrantes de los Suruaha actuales: Masanidawa, Jokihidawa, Sarokwadawa, Suruaha, Adamidawa, Kandanidawa, Tabusurudawa, Eidahindawa, Kurubidawa, Aijanema mande, Dawihadawa. Cada subgrupo⁸ funcionaba, por lo tanto, como unidad residencial, *oda*, que realizaba el “ajuste” “entre los ideales sociológicos caracterizados por la naturaleza consanguínea, endogámica y autónoma de las unidades residenciales y las ideas metafísicas o cosmológicas dominadas por

8 Para definir los subgrupos, nos es útil el enunciado de Kaplan-Kaplan sobre los Piaroas en la región del Orinoco: cada subgrupo posee una identidad que lo distingue como un grupo de cognados que viven juntos en un determinado lugar, que tiene un nombre propio, y que debe ser contrastado con los miembros de otras casas, cada una de las cuales también se localiza en un determinado lugar con nombre propio: KAPLAN-KAPLAN, cit. por RIVIÈRE, Peter. *O indivíduo e a sociedade na Guiana*. São Paulo: Edusp, 2001, p. 60.

una relación conceptual entre lo de dentro y lo de fuera, asociado respectivamente a la seguridad y al peligro, a la similitud y a la diferencia”.⁹ Una de las consecuencias más graves del choque con el mundo occidental será la ruptura de esta red de intercambios subgrupales, y la reorganización compulsiva que supuso la unificación de los supervivientes de los subgrupos en una sola unidad residencial, a orillas del río Jokihi. Todos los subgrupos fueron duramente fragilizados, algunos prácticamente extinguidos. No es equivocado afirmar, en consecuencia, que los Suruaha actuales se han organizado a partir de la ruina de los subgrupos, y que son el vestigio resistente que ha quedado tras el impacto con el mundo occidental.

JADAWA, WADUNA. EL TERROR DE LOS EXTRAÑOS

No hay duda de que la situación de aislamiento que los Suruaha han vivido en décadas pasadas debe explicarse en clave de desequilibrio del universo relacional, y no como una supuesta condición favorable de “preservación de la identidad cultural”, como complace a algunas visiones indigenistas que han insistido en el refuerzo de la protección frente a las “amenazas del mundo externo”. La red de intercambios (positivos o conflictivos) que los Suruaha vivieron antes del aislamiento se desarrollaba en dos ámbitos: el de la relación inter-aldeana que mantenían los diversos subgrupos; y el de las relaciones externas con otras etnias indígenas y con comunidades caucheras ribereñas. A partir de las narrativas orales y de la retrospectiva genealógica, voy a intentar reconstruir en la medida de lo posible las condiciones de interacción social en que vivían los subgrupos antecesores de los Suruaha contemporáneos. Nos remontaremos, aproximadamente, a la quinta generación anterior a la de los adultos actuales, lo que nos sitúa aproximadamente alrededor de 1880. Se trata, por lo tanto, de la época del primer ciclo cauchero que vivió Amazonia,¹⁰ y que afectó ya a todos los pueblos indígenas de la cuenca del Purus.

En la lengua suruaha existe una oposición binaria que expresa la tensión entre dos mundos que se confrontan entre sí: *jadawa* versus *waduna*. Los *jadawa* (expresión que podríamos traducir como “los nuestros”) son los miembros del pueblo, “aquellos que hablan bien” (*ate tijuwa*), según la mitología nativa sobre el

9 RIVIÈRE, Peter. *ibid.*, p. 11.

10 La “segunda ola de cambios” de la Amazonia indígena, según el análisis de SANTOS GRANERO, Fernando. “Hacia una antropología de lo contemporáneo en la Amazonia indígena”, en *Id.*, *Globalización y cambio en la Amazonia Indígena*. Quito: Abya Yala, 1996, p. 17 ss.

origen de los pueblos.¹¹ Comparten un mismo universo simbólico y se remiten al origen común de los ancestrales Saramade. Los subgrupos mantienen su red de intercambios, alianzas y conflictos de hechicería en un espacio territorial próximo, algo mayor que el territorio indígena actualmente demarcado por el gobierno brasileño, y que tiene como eje el río Cuniuá y sus afluentes Haxinawa (Coxodoá) y Hahabiri (Riozinho). En contraposición a los *jadawa* están los *waduna* (“los otros”), los pueblos “que hablan mal” (*ate tijwanaxu*), y que la historia ha mostrado como peligrosos. Aunque la memoria colectiva habla de intercambios antiguos con los *waduna*, domina una concepción negativa sobre ellos, caracterizados con atributos tales como la violencia, el canibalismo, el poder de diseminar enfermedades, el dominio de las armas de fuego y la capacidad incesante de avanzar sobre las tierras ancestrales. El río Oaha (el Purus) aparece como el espacio originario de los *waduna*.

LA MEMORIA DEL TERROR: LA VORÁGINE CAUCHERA
EN LA CUENCA DEL TAPAUÁ Y CUNIUÁ

La red heterogénea de relaciones externas de los subgrupos suruaha, y la dinámica interna de intercambios entre ellos, se vieron radicalmente alteradas por el impacto del avance del frente cauchero sobre sus territorios. La experiencia colectiva del terror se extendió a todos los pueblos indígenas de la cuenca de los ríos Tapauá y Cuniuá, dando lugar a respuestas colectivas diversas. Para los Suruaha, se inicia un proceso de fragilidad, pérdida de territorios, supresión de intercambios. El drama colectivo lleva a los supervivientes a instalarse en una región de refugio — las tierras de los Jokihidawa — que corta los vínculos externos, debido al miedo que causa la violencia expansiva de los Jara.

A partir de 1861 las expediciones de Manoel Urbano abren paso a la implantación de la economía extractiva del látex en la cuenca del río Purus. El esquema de explotación del látex de *hevea brasiliensis* y de otras especies gomeras se consolida en la región con Manoel Urbano y con Antonio Labre como pioneros, establecidos respectivamente en los asentamientos de Canutama y Lábrea. El nuevo modelo de explotación económica implantado en Amazonia provoca la migración

11 En este sentido, el término *jadawa* es más contrastivo que el término *made*, que podemos traducir como *gente*, *pueblo*, y que se encuentra también en otras lenguas arawa (equivale, por ejemplo, al término *madiha* de las lenguas deni y kulina). Como afirma Viveros de Castro, las palabras amerindias que suelen traducirse como *ser humano*, y que entran en la composición de tales autodesignaciones etnocéntricas, no denotan la humanidad como especie natural, sino la condición social de la persona []. Indican la posición del sujeto; son un marcador enunciativo, no un nombre. Lejos de manifestar un estrechamiento semántico del nombre común al propio (tomando ‘gente’ como nombre de la tribu), esas palabras muestran lo opuesto, yendo de lo substantivo a lo *perspectivo*”: VIVEROS DE CASTRO, Eduardo. *Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio*, en *Mana* 2(2): p. 124-125.

masiva de contingentes de trabajadores oriundos de las sabanas del nordeste de Brasil, e intenta incorporar la mano de obra indígena a la dinámica económica extractiva.¹² “Estos procesos contribuyeron a la ruptura de las antiguas redes de intercambio interétnico y al aislamiento no sólo de los diversos pueblos indígenas entre sí, sino incluso de los segmentos pertenecientes a una misma etnia”.¹³ La expansión cauchera se difunde de forma imparable por ríos, afluentes e igarapés, en una amplia red de explotación forestal establecida a través de caucherías, pequeños asentamientos de trabajadores dispersos por toda la región, incluso en zonas muy distantes de los centros comerciales, y controlados por los patrones *seringalistas* que dominan el esquema de producción mediante el dispositivo del concertaje o *aviamento*. La violencia de la implantación de la economía cauchera, la diseminación de epidemias y el avance sobre los territorios tradicionales llevaron a los pueblos indígenas a una situación de fragilidad y de amenaza a la supervivencia colectiva.

La relación del frente cauchero con los pueblos indígenas de Amazonia se dio fundamentalmente a través de estos mecanismos de dominación: la invasión de sus tierras, la pacificación y las expediciones de exterminio o *correrías*. La pacificación buscaba la atracción de los indios con el objetivo de incorporarlos como mano de obra para la producción extractiva. Se trataba, en el imaginario regional, de “amansar indios bravos” e integrarlos a la sociedad regional y a las exigencias del proceso civilizatorio.¹⁴ En la región Tapauá-Cuniuá, Chico Severo y Adriano entre los Deni, Joaquim Cartássio entre los Katukina y los Mamori, y Firmino entre los Banawa y Jarawara fueron los pacificadores más activos entre 1920 y 1960. Durante mis expediciones por la región, tuve la oportunidad de conocer a Tição, hijo de Firmino, y al anciano Chico Severo, último testigo protagonista de este proceso violento sobre los pueblos indígenas de la región; Chico Severo falleció en 2000, en el asentamiento ribereño de Foz del Tapauá. Cuando la resistencia indígena se oponía al avance del frente cauchero, se promovían las correrías, expediciones punitivas de exterminio que producían la crisis demográfica de las sociedades indígenas o incluso su exterminio definitivo. En este sentido, la cuenca de los ríos Tapauá y Cuniuá

12 Informaciones sobre el desarrollo de la economía extractiva cauchera en la cuenca del Purus en KROEMER, Gunter. *Cuxiuara, o Purus dos indígenas*. São Paulo: Ed. Loyola, 1985. p. 78-101; RANGEL, Lucia H. Os Jamamadi e as armadilhas do tempo histórico. São Paulo: Pontifícia Universidade Católica, 1994, p. 32-54 (Tesis de Doctorado); POHL, Luciene, *Relatório de Identificação e Delimitação da Terra Indígena Hi Merimã*. Brasília: Funai, 2000, p. 33-38.

13 SANTOS GRANERO, Fernando. *ibid.*, p. 19.

14 “El modo de vida creado en las caucherías a partir, notoriamente, de la crisis de 1912, cuando la necesidad hizo que los caucheros tuvieran que hacerse cada vez más conocedores de la selva, haciendo de ella su *despensa*, es gran deudor de técnicas, prácticas, conocimientos y creencias indígenas. Esto es también resultado de la convivencia de los caucheros con indios e indias, que se hicieron parte de la población de las caucherías de diversas formas, que van desde su captura en correrías hasta la incorporación de tribus enteras a las caucherías”: WOLF, Cristina. *Mulheres da floresta*. São Paulo: HUCITEC, 1999, p. 174, cit. por POHL, Luciene. *ibid.*, p. 36.

aparece como paradigma expresivo que verifica el impacto de estos procesos sobre el destino de los Suruaha y de los pueblos indígenas vecinos.¹⁵

Esta región es, en efecto, un verdadero mosaico de la diversidad de reacciones indígenas ante la presión cauchera, como puede percibirse al observar el itinerario de cada uno de ellos. Así, diversos subgrupos Deni fueron incorporados coercitivamente al trabajo cauchero, con lo que acabaron desplazándose desde su territorio tradicional hacia el río Cuniuá, principal vía comercial regional, donde se sitúan sus aldeas actuales. Los Paumari, Jarawara, Banawa y Jamamadi entraron en procesos acelerados de dependencia e incorporación a los mecanismos de la economía cauchera. Los Hi Merimã¹⁶ y los Suruaha, tras la experiencia traumática

15 Cfr. CIMI. *Índios novos*. Relatório sobre o contato com os Índios do Coxodoá, Região do Purus, Amazonas. Lábrea, AM: Archivo Cimi, 1980, p. 5:

“Una expedición del SPI de la jurisdicción de los puestos Tuini y Seruini, dirigida por el auxiliar Santana Barros, el ingeniero agrónomo Admar Thury y el fotógrafo Anastasio Queiroz, realizada entre el 18 de marzo y el 24 de abril de 1930, tuvo como objetivo fiscalizar la acción de los comisarios del bajo río Purus y demarcar las áreas indígenas []. El informe de esta expedición [] concluye así: No nos ha sido posible proceder a las demarcaciones de las tierras ocupadas por los indios de las tribus que visitamos, porque al estar cubiertas por la inundación, el auxiliar Admar Thury estuvo imposibilitado de actuar en este sentido. Localizaron las siguientes tribus en los ríos Cuniuá y Tapauá: Paumari: en el bajo río Tapauá y río Purus, hasta la desembocadura del río Ituxi; Mamori: en el medio río Cuniuá; Katukina: en el río Coatá, afluente del río Cuniuá; Marimã: en el Riozinho, afluente del río Cuniuá; Tucumandubas: en el bajo río Canaçã, afluente del río Cuniuá; Araçadaini: en los ríos Coxodoá y Aruá, afluentes del río Cuniuá; Juma: en los ríos Piranhas e Içuã, afluente del río Piranhas; Kanamadi: en los ríos Curiá e Içuã, afluentes del río Piranhas; Jamamadi: en los ríos Banauá, río Branco y Joari; Jarauara: en los ríos Apituaã, Curiá, afluentes del Catahixi, que es afluente del Purus. Según el informe del SPI de 1942, los ríos Tapauá y Cuniuá estaban entre los más interesantes de toda la vasta cuenca del Purus, porque en sus afluentes había innumerables tribus indígenas: De manera que en el río Cuniuá viven los Katukina, Mamori, Pauquiris, Tucumandubas, Bridamãs, en el río Piranhas los Jamamadi, Kanamadi, Jarauara, en el Curiá los Jamamadi y Araçadaini, en el Riozinho los Marimãs, formando tal vez la mayor población indígena del río Purus, con un total de más de mil almas”.

16 En 1999 participé de una expedición de evaluación de las actividades de extracción ilegal de madera en la Tierra Indígena Hi Merimã, promovida por Greenpeace (cfr. ADÁRIO, Paulo. *O roubo de madeira na bacia do rio Tapauá*. Manaus: Greenpeace, 1999, 9 p.). Durante el viaje tuve oportunidad de conversar con Rieli Franciscato, jefe del Frente de Indios Aislados del Purus (Funai), y que durante los meses anteriores realizó el levantamiento de datos de campo en territorio Hi Merimã. Me llamó la atención el hecho de que muchas informaciones de Franciscato eran plenamente compatibles con las descripciones que los Suruaha hacen sobre los Hi Merimã. Recogí algunos contenidos de los diálogos con Franciscato en mis cuadernos de campo:

Los Hi Merimã son nómadas. Con la presión cauchera que sufren, se adaptaron a la vida de cazadores recolectores y probablemente abandonaron prácticas agrícolas anteriores. Actualmente no abren rozas y no plantan uno de los cultivos básicos de la región: la mandioca. La palmera patauá es de utilidad fundamental: de ella extraen los dardos de sus cerbatanas, de sus hojas de palma obtienen la techumbre de sus cabañas, de su madera fabrican arcos y flechas, sus frutos son alimento cotidiano. Tal como narran los Suruaha, los Hi Merimã usan la corteza del jutaí para cocinar las frutas del patauá; con ella hacen una bebida muy nutritiva. De todas formas, poseen también vasijas de cerámica, semejantes a las suruaha, muy frágiles. Plantan un tubérculo de gran tamaño, con el que elaboran una masa comestible: también los Suruaha hablan de esta planta en los relatos antiguos, un tubérculo que ellos denominan bija, plantando en tierra firme sin necesidad de roza. Hasta el momento (1999) el grupo de trabajo de la FUNAI que trabaja en la delimitación de la T.I. Hi Merimã ha encontrado 53 campamentos, todos ellos con bohíos cubiertos con palmas de patauá. Hay también cementerios circulares, con cadáveres en posición fetal bajo listones de paxiúba, junto a sus pertenencias y algunos alimentos. El grupo debe de tener aproximadamente unos 70 miembros; a veces, se dividen en dos o tres subgrupos que se reencuentran. En el río Branco, afluente del Piranhas, hay vestigios de otro grupo diferente de los Hi Merimã. Sobre la identidad de este grupo, no hay pistas claras.

del impacto con el frente regional, rompieron sus redes de intercambio y se aislaron en regiones de refugio menos accesibles.

Los Katukina y los Mamori no resistieron ante el proceso de invasión y acabaron siendo definitivamente exterminados. El informe del SPI de 1930 registró una población de 65 personas entre los Mamori del río Cuniuá, y 51 personas entre los Katukina de los ríos Canaçã y Coatá. Se relata una epidemia de gripe en los años 1922-1924 que causó numerosas víctimas en estas aldeas. De hecho, estas informaciones coinciden con las que obtuve en las investigaciones sobre relatos orales suruaha, que hablan de epidemias que se encuadran en esta misma época. Llévase en cuenta que tanto los Mamori como, sobre todo, los Katukina, están localizados en áreas muy próximas al hábitat de algunos subgrupos suruaha, y que éstos narran episodios de visitas y encuentros entre los Katukina y los Masanidawa. El ataque cauchero a subgrupos suruaha tuvo lugar en la década de '20, pocos años antes del exterminio definitivo de los Mamori y Katukina en la década de '40.

Este mecanismo de cooptación¹⁷ por el que los patrones y comerciantes establecían alianzas de conveniencia con un grupo indígena (proporcionándoles armas de fuego, herramientas y utensilios del 'hombre blanco') para emprender ataques a otros pueblos fue otro de los factores de desarticulación de las sociedades indígenas. La alianza de los caucheros y los Katukina contra los Mamori terminó poniendo fin a la historia de ambos pueblos.¹⁸ Los relatos suruaha refieren también un proceso análogo, e identifican una coalición entre los *Jara* (los caucheros) y los *Abamade* (los Paumari), protagonistas de los ataques a los Masanidawa y otros subgrupos suruaha.

El itinerario de los Suruaha se inscribe en todo este marco de convulsiones colectivas, de transformaciones dramáticas derivadas de la irrupción violenta de

16 En los años '50, el pacificador Firmino y su acompañante Bazé (un Banawa que trabajaba a su servicio) encontraron a una familia Hi Merimã. Pasaron cuatro días con ellos en la orilla del río Piranhas, después se marcharon. Durante esos días conversaron con Bazé y le dijeron que su nombre era 'Hi Merimã'. Posteriormente hubo un nuevo encuentro entre dos Paumari (uno de ellos llamado Zé Grande) y algunos Hi Merimã. Los Paumari asesinaron a los hombres, violaron a algunas mujeres y dejaron huir al resto del grupo. Tição, hijo de Firmino, me contó en cierta ocasión que en los años '70 encontró un grupo de indios en el alto Piranhas que, según él, no eran Hi Merimã: a diferencia de ellos, las mujeres vestían tangas de algodón, muy parecidas a las de los Suruaha".

En el pueblo de Canutama escuché una leyenda local acerca de indios que habitan en las tierras del río Piranhas, que no poseen casas, no cultivan rozas y duermen bajo tierra. Se les conoce como indios-tatu ('indios-armadillo') y, para algunos caucheros, se trata ciertamente de los Hi Merimã...".

17 SANTOS GRANERO, Fernando (org.), op. cit., p. 20.

18 Supervivientes de los Mamori y de los Katukina del Cuniuá viven integrados a los Paumari, en la aldea de Manissuã, en el río Tapauá. Allí encontré a Ademarzinho, Katukina y al anciano Luís, que con orgullo me decía que su verdadero nombre era Sipatihi, en la lengua de su pueblo: los Mamori. En los últimos años se observa un proceso creciente de emergencia de los Katukina y los Mamori en Canutama.

la economía cauchera en la región. Las etnias de la cuenca del Cuniuá, todas ellas pertenecientes al complejo Arawa, vivieron con la implantación de la economía cauchera la eliminación de sus dinámicas de interacción social, ritual y comercial. Todas vivieron desequilibrios que afectaron definitivamente sus condiciones de reproducción física y cultural. Los Suruaha consiguieron resistir a la perspectiva de incorporación ofrecida por los pacificadores, y pequeños grupos de supervivientes escaparon al impacto de las correrías y las epidemias. Quedaba una “tercera vía”, incierta y arriesgada: la del aislamiento. Fue esta la alternativa que les llevó a refugiarse en las tierras del Jokih.

LAS NARRATIVAS DEL TERROR

Por el hecho de ser seres humanos, los indios salvajes pudieron servir como mano de obra y como objetos de tortura; ya que no es la víctima, en cuanto animal, la que gratifica al torturador, sino el hecho de que la víctima es humana, y capacita así al torturador para hacerse salvaje (TAUSSIG¹⁹).

En 1994, antes de conocer a los Suruaha, vivía en el pequeño pueblo de Canutama, a orillas del Purus: una localidad de pescadores y pequeños agricultores, la mayor parte de ellos ex-caucheros y todavía dedicados a actividades extractivas. En febrero, durante el invierno amazónico, me observé que numerosos grupos de hombres se preparaban para viajar a áreas remotas de selva, para participar en la recolección de la castaña de Pará, una especie de fruto silvestre muy apreciada en el mercado regional y nacional. Me sumé a uno de los grupos de trabajadores que se dirigía a unos castañales próximos a la carretera Transamazónica, subiendo las aguas del río Mucuí durante aproximadamente cinco días de viaje en una pequeña embarcación a motor. Allí trabajaríamos durante dos meses, junto con algunas personas de una comunidad ribereña próxima a los castañales. En el itinerario estaba previsto pasar por el igarapé Içuã, afluente del río Mucuí donde habitan los Juma. Había oído hablar de ellos antes incluso de mi llegada a Amazonia, y en Canutama había participado de conversaciones que relataban episodios conmovedores sobre este pueblo indígena, ya prácticamente exterminado. De ellos se contaba que, a inicio de los años 60, habían matado a una pareja de caucheros de Canutama: el cuerpo del marido apareció acribillado de flechas a la orilla del río y su mujer, embarazada, había sido descuartizada, con el vientre abierto y el feto atravesado por

19 TAUSSIG, Michael. *Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem*. Um estudo sobre o terror e a cura. São Paulo: Ed. Paz e Terra, 1993, p. 94.

una flecha.²⁰ En abril de 1964, Daniel Albuquerque, alcalde de Tapauá, y Orlando França, comerciante, organizaron una expedición punitiva contra los Juma. Tras realizar un sobrevuelo previo para identificar su localización exacta, contrataron un grupo de pistoleros. El grupo de exterminio atacó a los Juma en el igarapé Onça y los persiguió hasta el igarapé Veado. Fueron asesinados brutalmente 40 hombres, mujeres y niños. Un ribereño que pasó después por el lugar de la tragedia dijo que “vio pecarís comiendo los cuerpos de los indios, las cabezas estaban esparcidas como castañas debajo de los árboles”. El principal responsable del ataque, Orlando França, declararía en cierta ocasión: “Mandé matarles, sí, y ha sido una honra porque libré a Tapauá de esas bestias feroces”.²¹

Al llegar a la aldea Juma me encontré a los últimos supervivientes de este pueblo, que nos recibieron con cordialidad: Bahu, el líder, Ite, muy anciana, una mujer adulta, un hombre también anciano y dos adolescentes. Los castañeros les ofrecieron algunos obsequios: azúcar, fósforos y anzuelos; pocas horas después nos despedimos de ellos y continuamos nuestro viaje. Las escasas horas en que permanecí con los Juma dejaron en mí un recuerdo inquieto durante las semanas en el castañal. De hecho, había tenido la extraña oportunidad de estar en el lugar de una tragedia relativamente reciente, y de conocer a testigos directos, supervivientes, de uno de las masacres que habían marcado la historia indígena del Purus. Días después mantuve varias conversaciones con mis compañeros de castañal, que describían a los Juma como un pueblo violento y cruel en el pasado. Me admiré cuando uno de ellos, conocido como Tote, nos contó que él mismo había participado de una expedición de ataque a los Juma y que había matado a tres de ellos: “les apunté como quien apunta a un bando de monos lanudos”. Después, con una sensación de remordimiento, explicaba: “en aquella época creíamos que indio era animal, no era gente, no era cristiano”. Todo este ambiente, durante los comienzos de mi vida en Amazonia, desempolvaba algunas tesis que había estudiado en la universidad, y daba la razón a Walter Benjamin al afirmar que los documentos de la civilización son también documentos de barbarie. Mi permanencia en el castañal me mostró cómo el imaginario de las poblaciones amazónicas excluidas, tanto los indios como

20 Incluso los registros de la iglesia local transmiten este imaginario de terror sobre los Juma: Habitantes del Purus y del Paraná Pixuna, los Juma son los indios más temidos y que jamás se ponen en contacto con los civilizados; de aspecto gigantesco y pies enormes, se afirma que son antropófagos: AGOSTINIANOS RECOLETOS, *Cinquentenário dos Agustinianos Recoletos no Brasil, 1899-1949*. São Paulo, p. 129-130.

21 Orlando França nunca fue punido por este genocidio, y durante los años que viví en Lábrea continuaba normalmente dedicado a sus negocios de comerciante, era común verle pasear por la calle. Sobre la tragedia de los Juma, cfr. CORNWALL, Ricardo. Os Jumas: a continuação da violenta redução dos Tupi. Ceará: Madalena, 2003, 245 p. (en este libro obtuve las declaraciones citadas). Cfr también CIMI, Matança de 40 índios no Purus dá processo segundo OAB em Porantim 5 (1978).

los caucheros y sus actuales descendientes *caboclos*, ha sido construido a partir de una experiencia histórica de extrema violencia. Estas impresiones se tornaron aun más contundentes cuando semanas después, ya en Canutama, mi compañero de expedición Chico Severino me daba la noticia de que Tote acababa de ser asesinado pocos días antes con un hachazo en la espalda, en su propia comunidad, a manos de Manoel Maquinista, un ribereño vecino que, tras el siniestro, huyó de la región. Una historia que parecía arrancada de las páginas de Dostoievski en *Crimen y castigo*, y que desmontaba mis fronteras personales entre realidad y ficción.

Tras iniciar en 1995 mi trabajo indigenista con los Suruaha, tardé algún tiempo en salir del encantamiento que produce la convivencia con un “pueblo de poco contacto” y comencé paulatinamente a darme cuenta del imaginario de violencia que también ellos habían construido, de manera peculiar, a lo largo de su historia reciente. Esta violencia había dejado sus vestigios a ambos lados de la ‘frontera’ de esta tierra indígena, ahora semi-aislada, asistida por el proteccionismo de la intervención indigenista. En efecto, los últimos ribereños del río Coatá, del lago Caputiano, del río Cuniuá vivían en pleno año 2000 una situación de miseria, aislamiento y exclusión de cualquier condición de ciudadanía. La época del oro negro, el caucho, ya había terminado en estas tierras, había exterminado pueblos indígenas que habían habitado en ellas y los había reemplazado por caucheros hoy decadentes y miserables, en un cotidiano de malaria y pobreza desconocido en los centros urbanos de Amazonia.

Pero el proyecto cauchero, ya fracasado, había dejado rastros imborrables entre los Suruaha. Los relatos que presento a continuación son memoria de la masacre sufrida por los subgrupos suruaha en la década de 1920. La economía política del caucho se había implantado en décadas pasadas como un “exceso de tortura” que difuminaba de cierta manera la autenticidad de las atrocidades vividas y las tornaba fantásticas (TAUSSIG, p. 45-51). El terror se instaura como una especie de “ficción real” en el que se inscribe la lectura de la propia experiencia colectiva. Desde esta perspectiva la alteridad se define según parámetros de violencia: los indios son salvajes para los caucheros, los caucheros son salvajes para los indios. Historias de canibalismo y de exterminio surgen de ambos lados. Desde la perspectiva cauchera, “el canibalismo resumía todo aquello que se percibía como grotescamente diferente acerca del indio, y al mismo tiempo propiciaba a los colonizadores una alegoría de la propia colonización”.²² Hay que considerar que, como advierte

22 Cualquiera que haya sido su significado para los indios, el canibalismo funcionaba para la cultura colonial como un signo flexible para la construcción de la realidad. Al condenar el canibalismo, los colonialistas establecían una profunda complicidad con él []. Al comer al trasgresor de esas diferencias, el acto de consumir la alteridad no era tanto un acontecimiento como un proceso, desde el vacío que irrumpía en el momento hasta la reconstitución de sí mismo, del consumidor, a través de una alteridad aún caliente. Así la propia colonización se vio afectada. Imputado a los indios, el canibalismo fue tomado de ellos como una imagen onírica muy apreciada, que hablaba sobre los temores de ser consumido por la diferencia”: TAUSSIG, Michael op. cit., p. 113-114.

Sahlins, el canibalismo es “siempre simbólico, incluso cuando es real”,²³ y se insiere en un imaginario de alteridades desencontradas. Desde la perspectiva indígena, el canibalismo se sitúa como una dinámica inherente a la peligrosidad de los extraños, los *waduna*: hace parte de la irracionalidad y de la violencia colonial. En este sentido, de la misma manera que el universo *waduna* (el universo de la extranjería) se contrapone al universo *jadawa* (el universo de la proximidad), el canibalismo se opone a la comensalidad, como mecanismo de identificación que no sólo marca las relaciones entre los subgrupos *jadawa*, sino que incluso las produce, a través de dinámicas de intercambio y ritualidad.²⁴

Los pobladores de la selva, indios y caucheros, han vivido marcados por la sensación trágica de la muerte violenta y, ante la conmoción de la realidad, elaboraron un universo ficcional que estructuró sus propias percepciones, dando origen a culturas del terror. Esta experiencia de la muerte constituye, también para los Suruaha, una *fuerza cultural*²⁵ que orienta definitivamente su vida social y política, su universo ritual y sus relaciones de alteridad. Las lecciones convencionales de la historia occidental nos llevan, en un primer impulso, a retrotraer el impacto violento vivido por los pueblos indígenas a un momento primordial uniforme, unívoco, como si Colón o Cabral hubiesen sido los únicos protagonistas del desastre. Por otra parte, tendemos a escuchar las mitologías indígenas como narraciones ancestrales, leyendas de una era primigenia cargada de episodios cosmogónicos, protagonizados por chamanes heroicos. Poco a poco advertí que la memoria oral suruaha transmite menos las cosmogonías arcaicas que las violencias próximas, y que su tono insistentemente conflictivo muestra las reconstrucciones que los “mitos” han recibido al cargarse de “historias” y experiencias de terror. Cuando Axa, Ainimoru, Kwakwei empezaron a contarme las historias de las masacres, me quedé profundamente impresionado al darme cuenta de que estaban hablando de las vidas de sus abuelos y bisabuelos, de que nos separaban apenas tres generaciones del drama colectivo que los condujo al aislamiento y al suicidio. Los Suruaha empezaron a perder a mis ojos el carácter de “paisaje etnográfico” y me di cuenta de que hablaban de una tragedia increíblemente próxima a sus vidas. Me acordaba de las historias que circulaban en mi propia familia sobre la Guerra Civil Española de los años 1936-39: la masacre de los vecinos de mis abuelos maternos en el Monte Palomo, en Avilés (Asturias);

23 SAHLINS, M. “Raw women, cooked men and other ‘Great Things’ of the Fiji Islands”, 1983, In: CARNEIRO DE CUNHA, M. “Canibalismo”, In: BONTE, Pierre; IZARD, Michel. *Diccionario Akal de Etnología y Antropología*. Madrid: Akal, 2005, p. 92.

24 Cfr. FAUSTO, Carlos. Banquete de gente: comensalidade e canibalismo na Amazônia, en *Mana* 8(2): p. 32, 2002, Rio de Janeiro.

25 ROSALDO, Renato. *Cultura y verdad. La reconstrucción del análisis social*. Quito: Abya Yala, 2000, p. 33-36.

la migración necesaria a Cuba de tíos-abuelos que nunca volvieron; las heridas en combate de mi abuelo paterno en la batalla de Málaga; la tuberculosis que afectó a mi padre y a algunos de sus hermanos durante los difíciles años de posguerra, y que acabaron produciendo la muerte de algunos de ellos, en plena infancia; el largo viaje de la familia hacia las tierras de origen, de Melilla a Valladolid. Para Xamtire, la muerte de Myzawei y el exterminio de los Masanidawa no era otra cosa que un recuerdo de la vida de sus abuelos, como para mí lo eran las historias de la guerra española. Había muchas cosas en común de ambos lados: los ataques violentos, las epidemias, el desplazamiento forzoso, la incertidumbre del futuro, la muerte de los familiares. Más todavía: entre el drama de los Masanidawa en los años '20 y Xamtire en la actualidad, entre mis abuelos y yo, había prácticamente la misma distancia en el tiempo. Me di cuenta de que estas historias eran mucho más que mitos para una etnografía, y que al escucharlos, tenía acceso a un desconocido documento de barbarie escrito en la selva amazónica, mucho más reciente de lo que mis prejuicios de neo-etnógrafo hubiesen podido suponer.

EL RELATO DE AXIDIBI

Axidibi contó este minucioso y conmovedor relato en junio de 2000, durante un viaje que promoví a los antiguos territorios masanidawa.²⁶ Axidibi es hijo del chamán Xamtire, y siempre manifestó un especial orgullo y dedicación para acoger las enseñanzas de su padre, que en los últimos años ha sido uno de los mejores depositarios de las tradiciones orales de los Suruaha. Llévase en cuenta que tan sólo tres generaciones separan a Xamtire de los protagonistas de los hechos descritos: Masanidawa (abuelo de Xamtire), Myzawei y Karokwei, entre otros, vivieron la masacre de los Masanidawa en la década de '20. Un año después de la narración de este relato, Axidibi murió a los 19 años de edad, en un suicidio colectivo en el que también perdieron la vida su padre, Xamtire, su madre, Deiahka, y otros cinco Suruaha.

Los Masanidawa eran muchos, entre ellos había un chamán llamado Myzawei. La gente de Myzawei era numerosa. Entonces llegó... ¿quién era? Sí, era Niemi. Niemi llegó a la casa de los Masanidawa, con su hijo Wakuwaku, y otras personas de los Abamade. Se llamaban Wakuwaku y Ysywy; no eran personas blancas, eran morenos, morenos como yo,

²⁶ La versión completa de este relato en APARICIO, Miguel. *Relatos Oraís Suruaha*. [archivo personal]: 2002, mimeo, p. 85 ss.

de la estatura de los Suruaha: no muy grandes, frágiles, no muy altos. Ellos bajaron el río y vinieron a por las jóvenes de los Masanidawa. Los muchachos estaban cantando en la casa de los Masanidawa. Iruwei, Iruwei cantaba, iban a poner el suspensorio peniano a los adolescentes. Wakuwaku y Ysywy estaban juntos. En casa de los Masanidawa iban a ponerles el suspensorio a los jóvenes.

Aidemysa hizo la iniciación junto con Ysywy; entonces bajaron a la casa de los Abamade, allí se quedaron viviendo durante un tiempo, hasta que volvieron a la casa de los Suruaha, llegaron a la casa de los Masanidawa.

— Dadme una esposa, dijo Ysywy; y le dieron una.

Wakuwaku también dijo:

— Dadme una esposa, y le dieron una joven. Se la llevó a casa de los Abamade.

Llegaron allí, pero Myzawei les echó un hechizo, ella se murió y entonces volvieron:

— Dadme una esposa, dijo Ysywy, y las personas se la dieron. Y Wakuwaku les dijo:

— Dadme una esposa. Las personas le dieron una esposa y él se la llevó.

Myzawei echó el hechizo y muchos fallecieron. Ysywy dijo:

— ¡Ah! ¡La gente quiere matarnos! ¡Vámonos!. Wakuwaku respondió:

— ¡Sí, vámonos!

Entonces llegaron Burija, Damani Burija y otros, ya no me acuerdo cómo se llamaban. Las personas querían conseguir jóvenes guapas para llevárselas a la casa de los Abamade, de donde venían. Myzawei les echó hechizo y se murieron. El pueblo lloró, lloró mucho:

— ¡Van a matarnos!

Se fueron de prisa, habían venido en barco, otros les seguían en canoas, las canoas vinieron, hasta que llegaron a la tierra de los Masanidawa. Vieron que no había casas, las personas ya habían viajado, se habían ido hacia otros lugares. El pueblo acampó en chozas, había muchas chozas, con un terrero en el medio. La gente vivía allí, salían de allí para buscar comida:

— ¡Los Jara están aquí! ¡Son muchos, muchos Jara!

[...] En ese momento llegaron, no sé exactamente cómo fue, eran unas mujeres con tangas desteñidas. Wakuwaku llegó y les golpeó con

la escopeta, les golpeó en la nuca con la escopeta. Pegó a una de ellas, y a otra, y a otra, hasta que todas cayeron al suelo. Las personas se reían.

— ¡Sólo es una broma!, decía Wakuwaku.

Se marcharon después de haberse puesto los suspensorios penianos. Entonces llegó... ¿quién fue? Era un joven masanidawa, recién casado.

— Tu esposa va a acostarse, vete a dormir y te mataremos, le dijeron al joven masanidawa.

¿Quién fue...? No me acuerdo cómo se llamaba. Había otro Masanidawa cerca. Vino Wakuwaku, llegó allí. Era Karokwei. Karokwei estaba pescando con timbó; Karokwei era chamán, era el marido de Makuta. Karokwei estaba saliendo a pescar cuando oyó un murmullo:

— Son Jara hablando, llegaron los Jara, dijo.

Dejó las saetas, fue allí y comprobó que los Jara habían llegado. Cuando Karokwei llegó, los Jara ya estaban allí [...]. Entonces los Abamade cogieron a un joven que se llamaba Natiriu, él era alto, grande y blanco, y se lo llevaron. Cogieron a las mujeres, cogieron a Batei, a Damani Buriija, a otras cuyo nombre no recuerdo, cogieron a mucha gente, querían mujeres. Cogieron también a Dahu, se llevaron solamente a las mujeres, sólo las jóvenes.

[...] Wakuwaku estaba de pie cuando Ysywy se marchó. Wakuwaku dijo:

— Vamos a matar a esa gente. Venga, vamos, vamos a cortarlos con los cuchillos. Ysywy le respondió:

— ¡¡¡Sí, vamos a matarlos, wuh, wuh, wuh!!!

Y se fueron. Wakuwaku vino desde allí, Ysywy acababa de llegar. Wakuwaku disparó, y disparó sobre otro, y otro, y otro... Mató a mucha gente. Iruwei estaba sentado, a su lado estaban Myzawei y el hijo de Iruwei. No me acuerdo cómo se llamaba.

— Él no tiene ropa, sus testículos van a pudrirse en la tierra, dijo.

El niño era grande, estaba desnudo, todavía no sabía andar. Cogió al niño, se quedó allí y en ese momento mataron al padre. Mataron también a Myzawei, mataron a mucha gente. Myzawei dijo:

— ¡Estáis persiguiendo a nuestra gente! ¡¿Qué es lo que pretendéis?!

Los Jara seguían disparando, disparando, disparando sobre Myzawei. Él se retorció, sus huesos estaban totalmente rotos, destrozaron su

cuerpo, solamente quedaban jirones de piel, le dispararon hasta que las escopetas le destrozaron y su piel quedó totalmente desollada.

Por la mañana temprano, en la aldea del alto, en los Jokihidawa, Sarawi salió para orinar y oyó el ruido de los disparos:

— Tou, tou, tou. Tou, tou, tou. Sarawi oyó los tiros:

— ¡Han matado a Myzawei!

El ruido de los disparos procedía del camino de Myzawei; Sarawi lo oyó, salió corriendo y llegó a la casa:

— ¡Acabaron ahora mismo con la vida de Myzawei!

Pero las personas no venían...

— ¡Mira, están matando a la gente! El joven Aidemysa dijo:

— Dahu, vete a ver qué es lo que ha pasado. Píntate el cuerpo.

Las personas se pintaron de negro y rojo. El joven Aidemysa fue, vio que los muertos ya no estaban y que las otras personas ya se habían marchado. Se dio cuenta de que no habían enterrado los cadáveres, habían sido comidos por los urubús. Las personas huyeron: los Masanidawa Makuda, Jari, Juhade, mucha gente.

— ¡Es el fin!

— ¡Sí, es el fin!

Mucha gente huyó y acampó en la selva. Los Jokihidawa siguieron sus huellas, hasta que los alcanzaron.

— ¡Venid!, les dijeron.

Llegaron. Estaban los Masanidawa Hahiu y Hijara; Hahiu era el marido de Hijara. La gente estaba allí, las personas llegaban al lugar.

Los Abamade habían dicho:

— Nosotros vamos a acabar con los Masanidawa, matad vosotros a los Jokihidawa.

Los Jara llegaron, vinieron en barco. La gente confundía el ruido del motor con el sonido de las bocinas. Dijeron:

— Están tocando las bocinas.

La gente se fue. No pasaron por la desembocadura del Jokihidawa, siguieron por un atajo. Los monos lanudos que Aidemysa había cazado estaban en el suelo, a la orilla del río.

— Los dejé aquí para recogerlos después y poder ver lo que había ocurrido con los Masanidawa.

Los había dejado en el suelo, a la orilla del Hahabiri. Pero los Jara habían llegado antes y ya habían cogido los monos lanudos. Pusieron

los monos en un recipiente grande usado para guardar mandioca; los pusieron allí y los dejaron.

Los Jara atajaron y persiguieron a los Suruaha. Llegaron hasta un canal del Jokih. Jari y su gente subieron por un camino. Por el camino iban también Hahiu, Hijara y su gente. Ya no había más Masanidawa allí, los Jokihidawa los habían encontrado y los habían llevado a su casa. Llegaron allí y se quedaron.

— No hay más gente, dijeron las personas.

Después de muchos días, las personas dijeron:

— Basta, echamos mucho de menos a las personas. ¡Vámonos!

Y se fueron a buscar a los Masanidawa, los encontraron y los condujeron a la tierra de los Jokihidawa. Se juntaron y ya no volvieron a las tierras bajas. Entonces los Eidahindawa también se juntaron a ellos; algunos habían muerto de gripe. Xubei, que se había quedado en la tierra de su gente, vino donde los Jokihidawa. Después — no estoy del todo seguro — los Adamidawa, que eran parientes de ellos, también llegaron. Los Sarokwadawa vinieron aquí, el nombre del padre era Ajsama. Ajsama se enfadó y pegó a su hijo, entonces Baidawa lo recogió. Baidawa condujo a los Sarokwadawa y los llevó a vivir en la tierra de los Jokihidawa. Ya no volvieron, nunca se marcharon de allí, se quedaron para siempre. Pero no, no era Ajsama, era Awakirie.²⁷ Después de la muerte de Awakirie, sus hijos se quedaron, vivía allí mucha gente, hasta el tiempo de Kwakwei.²⁸ Hoy Kwakwei está vivo. Entonces, yo no sé muy bien cómo pasó, los Kurubidawa se trasladaron aquí: fue Johwady, hace ya mucho tiempo. Después de la época de Johwady, fue el tiempo de Johu, después vino Obuniu, después Teaha, después Waideni. Está también la gente de Ikiji, los Kandanidawa. Yo no sé cuáles es su tierra. Y los Tabusurudawa, el pueblo de Hamy y Naru. Su lugar de origen es el río Makuha, más allá de la casa de Wahare; fueron comidos por los Jakimedi.

27 Comparando este relato con otros, se comprueba que en esta parte del relato el narrador, Axidibi, confunde la historia de los Sarokwadawa con la de los Adamidawa. El episodio de Ajsama y su hijo corresponde a la historia de los Adamidawa. Awakirie, en efecto, lidera la migración de los Sarokwadawa a las tierras del Jokih, como el propio Axidibi corrige en su narración.

28 Es interesante cómo Axidibi conduce el relato hasta establecer la conexión con los Suruaha actuales: Kwakwei, Obuniu y Teaha (éstos dos, muertos en 1992), Waideni, Ikiji, Hamy (muerto en 1999), Naru, Wahare (muerto en 2003).

“NUESTRA GENTE”, LOS JADAWA

Las informaciones sobre los subgrupos proceden básicamente de relatos familiares de sus descendientes actuales, ya que todos los Suruaha adhieren a una identidad subgrupal específica.²⁹ Llama la atención la precisión biográfica que prácticamente todos los individuos adultos tienen sobre sus antecesores de las últimas cuatro o cinco generaciones: es, de hecho, relativamente fácil reconstruir la secuencia genealógica y obtener datos sobre las esposas e hijos de los ascendientes, sobre su lugar de residencia, sobre la causa de su muerte. Descubrí también, con sorpresa, que muchos de los relatos tradicionales que, a primera vista, parecían corresponder a “héroes arcaicos” de una supuesta era primordial, se refieren en realidad a antecesores recientes en el tiempo, lo que quiebra el prejuicio dicotómico entre lo “mitológico” y lo “histórico”. Con las informaciones procedentes de los relatos familiares que se transmiten entre los sucesores actuales de casa subgrupo, es posible reconstruir con cierta aproximación la red social que existía entre las diversas aldeas durante los años anteriores a los ataques violentos del frente cauchero. La práctica del suicidio todavía no existía, pero el aumento progresivo de la presión externa ya provocaba un flujo migratorio en el que los subgrupos abandonaban progresivamente las zonas más frágiles (los asentamientos próximos al río Cuniuá y la desembocadura del Hahabiri) y optaban por las tierras firmes del Jokihí como posibilidad de supervivencia. En este movimiento, la condensación progresiva de familias rivales en un espacio común y la presencia amenazadora de chamanes de subgrupos ajenos aparecen como desafíos graves, en un contexto regional donde las epidemias y el avance extranjero apuntaban una perspectiva de crisis colectiva. El impacto violento del universo *waduna*, así como la dificultad de encontrar la armonía entre los *jadawa*, configuraban un mundo controvertido, con un futuro marcado por la incertidumbre.³⁰

LOS EXTRAÑOS, WADUNA

El universo *waduna* presenta en la perspectiva suruaha una heterogeneidad de identidades que se remonta a la época primordial, en que el ancestral Aijumarihi

29 Con excepción de los individuos nacidos de uniones ilegítimas, encuadrados en la categoría marginada de los Zamyinamare.

30 Cfr. una descripción más detallada de los subgrupos suruaha en APARICIO, Miguel. *Los Suruaha: universos míticos y miradas etnográficas*. Quito: Universidad Politécnica Salesiana, 2008, p. 107-122.

hizo surgir de algunas semillas de la selva a los diversos pueblos conocidos.³¹ La experiencia histórica determina que la concepción sobre los *waduna* les atribuya como característica intrínseca su potencial de violencia y pestilencia. El miedo y el sentimiento de amenaza son elementos esenciales en esta relación con “los otros”. Si los conflictos intergrupales de los diferentes subgrupos *jadawa* estaban determinados por las relaciones de hechizo, los conflictos con los *waduna* se describen en forma de ataques cruentos, terror y canibalismo. Esta intersección de alteridades nos da acceso al cortocircuito de miradas que se establece entre los mundos *jadawa* y *waduna*, y nos revela cómo la perspectiva esotérica³² de los Suruaha — la manera en que ellos producen la memoria de sí mismos a través de una dinámica de recuerdos y olvidos — se construye a partir de vínculos estrechos con su perspectiva exotérica — las percepciones del otro simultáneamente históricas e imaginadas. Percepciones adquiridas en la conflictividad, con miradas fracturadas: por un lado son lúcidas; por otro, extremadamente nebulosas.

LOS CANÍBALES JAKIMEDI

Los Jakimedi llevan consigo, en la memoria colectiva de los Suruaha, la imagen del exterminio y del canibalismo. Se les atribuye la desaparición de subgrupos descendientes de los Saramade, como los Amaxidawa. Los Jakimedi son considerados Jara, por lo tanto entran en el ámbito imaginario de lo que convencionalmente se llama “el hombre blanco”. Su hábitat es el río Purus, que los Suruaha denominan Oaha, y accedieron a los territorios suruaha desde el alto Hahabiri. Son descritos como personas altas y robustas, que raptaban a las personas para consumir sus cuerpos. Matywa, de los Jokihidawa, fue el chamán, *iniuma bixa*, que enfrentó definitivamente a los Jakimedi. Son muchos los relatos que describen las luchas de Matywa contra ellos.³³

Matywa y los Jakimedi

Los jóvenes Jokihidawa salieron a comer frutas de sorva. Los Jakimedi llegaron, los siguieron y los raptaron. Llevaron a los jóvenes Jokihidawa a la aldea de los Jakimedi. Mataron a todos y comieron sus cuerpos.

31 El intento de las siguientes páginas es emprender una etno-historia de nosotros desde la perspectiva suruaha, y acceder a su percepción histórica, política y simbólica de la alteridad colonial, en sintonía con la pista de B. Albert en la introducción a ALBERT Bruce RAMOS, Alcida. *Pacificando o Branco: Cosmologías do contato no Norte-Amazônico*. São Paulo: Ed. Unesp, 2000, p. 9-18.

32 Carvajal *apud* GUERRERO, Patricio. *Antropología Aplicada* (comp.). Quito: Universidad Politécnica Salesiana, 1997, p. 291

33 Relatada por Ainimoru en la maloca de Jadabu, el 4 de noviembre de 1997.

Matywa era un gran chamán, no tenía miedo de los Jakimedi. Dijo:

— Me voy a comer frutas de sorva.

Llevó solamente la cerbatana, los dardos y la aljaba. Encontró un árbol de sorva que tenía fruta, había en él una bandada de papagayos. Les disparó con la cerbatana, dejó los papagayos que había matado al pie del árbol y trepó para comer las frutas. Dejó la aljaba con los dardos al pie del árbol, junto a los papagayos cazados.

Los Jakimedi llegaron y cogieron la cerbatana y los dardos. Matywa estaba en la copa del árbol, la llegada de los Jakimedi le pilló de sorpresa. Cuando ellos iban a dispararle, hizo subir con su poder de chamán la cerbatana y los dardos, atrayéndolos hacia sí. Con la cerbatana, disparó sobre los Jakimedi y los mató. Los Jakimedi que huyeron fueron perseguidos por los dardos de la cerbatana de Matywa, que volaban por su propia fuerza. Todos los Jakimedi murieron, Matywa cogió sus papagayos y volvió a casa, pero no contó nada a nadie.

Después, otros Jakimedi que caminaban por la selva encontraron los cuerpos de los Jakimedi que Matywa había matado. Cogieron sus cuchillos y regresaron a su aldea asustados. Pocos días después, los Jokihidawa fueron a la aldea de los Sarokwadawa, en el río Cuniuá.

Actualmente los Jakimedi ya no representan una amenaza para los Suruaha, que los consideran desaparecidos.

LOS ZAMADE, “LA GENTE DE LA SELVA”

Los Zamade, “la gente de la selva”, son un pueblo ancestral, del tiempo en que Aijumarihi hizo surgir de algunas frutas a los pueblos de la selva: los Juma, de la fruta del ucuquí, los Zamade, de la fruta de la palmera patauá, y los Saramade, de la fruta del árbol de brea.

Gamuki dice que los Zamade son altos y fuertes, son buenos cazadores. Viven en chozas muy sencillas, cubiertas con palmas de patauá. No construyen malocas ni tejen hamacas, y duermen en el suelo. No tienen huertas, depredan las huertas de los pueblos vecinos, donde obtienen mandioca, piñas, maíz. No plantan timbó, pero con las raíces que roban pescan en los lagos y canales. Tampoco hacen cerámica (ollas, platos, vasijas de arcilla), para cocinar improvisan unos recipientes hechos con corteza del árbol de jutaí, y en ellos preparan grandes cantidades de frutas de la palmera patauá. Normalmente preparan la carne que consumen ahumándola en parrillas. Abren pequeñas sendas en la selva, y se desplazan permanentemente por ellas. Son nómadas. Cuentan que, antiguamente, los Zamade sufrieron una masacre en la desembocadura del canal Makuhwa, cuando fueron atacados por

los Jara. Cuando los Jara se aproximaban, los Zamade oyeron un sonido intenso, procedente de un objeto que Gamuki llama *zamateni*: probablemente se trataba de las armas de fuego. Los Jara llegaron con sus *zamateni* y mataron a muchos Zamade: dispararon sobre sus chamanes, que subieron al cielo derramando sangre hasta morir. Fue el final de la mayor parte de los Zamade. Desde esa época, sólo quedan algunos supervivientes deambulando por la selva. De vez en cuando hay robos de timbó o de plátanos en las huertas de los Suruaha. Con ocasión de una cacería en el canal Makuhwa, hace algunos años Gamuki encontró en la selva restos de huesos humanos, cogió incluso algunos dientes. Él cree que se trataba de huesos de Zamade a quien los caucheros habían matado.

Según Ainimoru, a los Zamade no se les puede matar con flechas o cuchillos, ya que ellos no tienen sangre: hace falta golpearles con un leño para conseguir quitarles la vida. En la actualidad, los Suruaha continúan manteniendo una actitud de alerta ante el posible acecho de los Zamade. Es común que las mujeres lleguen inquietas a la maloca tras una salida a huertas distantes o después de un paseo por la selva, por haber encontrado supuestos vestigios de los Zamade por las cercanías: un racimo de plátanos robado, una plantación de piñas pisoteada, una raíz de timbó arrancada. Agitados al oír ruidos extraños por la noche, en algunos ocasiones los Suruaha gritan para ahuyentar a los Zamade, salen con antorchas o disparan sus flechas en la oscuridad para espantarlos. Recuerdo una época, en los cerros del Xibiri Iwi, en que los Suruaha llegaron incluso a cercar las inmediaciones de la maloca de Hamy, inquietos por la proximidad de los Zamade. Una adolescente aseguraba haberles visto bañándose en un arroyo cercano, y dos jóvenes les oyeron correr por la selva mientras cazaban. Dijeron que, de madrugada, algunos Zamade habían llegado a los pomares adyacentes a la casa y habían arrojado ramas y palos al techo de la casa, para amedrentar a las mujeres. Los hombres exhiben su valentía con gritos y flechas, para infundir tranquilidad a mujeres y niños. Por eso, en las cazadas colectivas en que todos los hombres salen de la aldea, las mujeres viven momentos más susceptibles, preocupadas con una eventual aproximación de los Zamade.

LOS JUMA, ENEMIGOS VIOLENTOS

Para los Suruaha, los Juma son violentos y peligrosos, y los relatos de ataques de los Juma a los Suruaha son relativamente recientes.³⁴ De hecho, Mixonawari, padre

³⁴ En diversas lenguas del complejo arawa existe el etnónimo Juma para referirse a pueblos hostiles. Los Juma de los relatos suruaha no deben ser confundidos con los Juma del igarapé Içuá, río Mucuí, afluente de la margen derecha del río Purus, pueblo que fue casi totalmente exterminado en abril de 1964 en una de las correrías más sangrientas de la región. Los Juma del igarapé Içuá son un grupo de lengua tupí, probablemente Kawahib. Sobre ellos, cfr. CORNWALL, Ricardo. *Os Jumas: a continuação da violenta redução dos Tupi*. Ceará: Madalena, 2003, p. 245.

de Jaxiri, fue mortalmente atacado por los Juma hacia 1940. Es posible que los Juma correspondan a los Hi Merimã, que habitan en la margen opuesta del Hahabiri.³⁵

Los Juma, cuenta Henijeí, atacaron a Mixonawari en el Jokihi, mientras se preparaba a pescar con barbasco en una pequeña laguna. Kudari estaba acompañándole, pero decidió marcharse poco después. Un Juma se aproximó sigilosamente por la espalda, cogió una de las flechas de Mixonawari y se la clavó. Mixonawari, que era alto y fuerte, se abalanzó sobre el agresor, pero enseguida llegaron otros Juma. Salió corriendo, pero al intentar huir una flecha le atravesó los genitales, y murió. Los Juma dejaron el cadáver de Mixonawari extendido en el suelo, y le clavaron flechas en los ojos. Kudari llegó más tarde y advirtió la tragedia: avisó a las personas y sepultaron a Mixonawari cerca de la maloca. Cuentan que, pasado o mucho tiempo, los Juma mataron a otra mujer suruaha, llamada Xamu.

En las tradiciones familiares de los diversos subgrupos existen también relatos de ataques de los Juma: entre los Eidahindawa, entre los Masanidawa, como muestra la próxima narración.³⁶

Damy Baru y Johwady matan a los Juma

Los Masanidawa organizaron una cacería, querían ir con Johwady hasta la tierra de los Kurubidawa. Cuando Damy Baru silbó imitando a un tapir, advirtió que un Juma respondió con otro silbido. Damy Baru se sorprendió, ya que no había oído el trote del tapir al caminar. Permaneció atento, observando, y vio a un Juma que se aproximaba, adornado con una pluma de gavilán en la cabeza. Damy Baru sintió el olor de otra persona, se trataba de un joven alto y fuerte. Le disparó con sus flechas, hiriéndole en el muslo. En ese instante se formó una tormenta, con fuertes truenos y un viento intenso. El Juma huyó corriendo, pero cayó muerto poco después. Por la mañana tocaron las bocinas *huriateni*, las personas llegaron y Johwady encontró el rastro de otro Juma. Siguió sus pasos hasta que lo encontró: estaba bebiendo agua a orillas de un arroyo, muy cerca del Hahabiri. Johwady mató al Juma, pero no enterró su cuerpo. Las personas tenían miedo de tocar los cuerpos de los Juma. El cuerpo quedó abandonado en el suelo, y Johwady se marchó.

³⁵ Es posible que los Hi Merimã sean un subgrupo de los Jarawara que permaneció aislado ante la presión del avance cauchero. Recordemos que la dinámica social típica de las etnias arawa afirma la autonomía de las unidades aldeanas. Según esto, es posible que los Jarawara, Banawa y Hi Merimã (todos ellos establecidos en torno al eje territorial del río Piranha, afluente del río Cuniuá) sean subgrupos étnicamente análogos que vivieron procesos de diferenciación progresiva, en función de las circunstancias históricas peculiares de cada uno. Sobre los Hi Merimã, cfr. POHL, Luciene. *Relatório de Identificação e Delimitação da Terra Indígena Hi Merimã*, Funai, Brasília: 2000, p. 78.

³⁶ Relatada por Ainimoru en la maloca de Hamy, el 15 de septiembre de 2000.

LOS JARA, DUEÑOS DE LAS ARMAS DE FUEGO

El término *Jara* es común en las lenguas Arawa y designa, fundamentalmente, a los caucheros, al frente expansivo brasileño que irrumpe en las tierras indígenas con la difusión de la economía de extracción y comercialización del látex de *Hevea brasiliensis*. Los Jara son los *waduna* por excelencia, los extranjeros que a lo largo de la historia representaron una amenaza constante a la armonía de la vida colectiva. Los Jara, procedentes de los grandes ríos, numerosos y con una tecnología muy desarrollada, destacaron siempre por su avance incesante sobre los territorios, por la letalidad de sus enfermedades y por su capacidad de violencia. En la mitología suruaha, el dominio sobre las herramientas y sobre las armas de fuego han sido elementos característicos de los Jara — aunque la tradición dice que, en su origen, las herramientas eran instrumentos propios de los Saramade:

SAWARI Y LAS HERRAMIENTAS³⁷

Sawari era el dueño de los machetes y las hachas. Una vez, él iba andando por la selva y se subió a un árbol de sorva para comer sus frutas. Llegaron las jóvenes *kurimie* y le dijeron:

- Sawari, danos hachas.
- No, no voy a daros mis hachas, dijo Sawari.
- Entonces danos machetes, replicaron las jóvenes *kurimie*.
- Podéis iros de aquí. No os voy a dar nada.
- Pero las jóvenes continuaron insistiendo y le dijeron a Sawari:
- ¡Eh, marido! Anda, danos hachas...

Entonces él fue a la casa de las jóvenes, todas se pusieron juntas, una al lado de otra. Sawari hizo sexo con todas ellas y después metió una fruta de tacuarí en las vaginas de las jóvenes *kurimie*. Cuando terminaron de hacer sexo, las jóvenes se pusieron a quitar los piojos de la cabeza de Sawari. A él le entró sueño, y se durmió. Mientras dormía, las jóvenes cogieron un cuchillo y cortaron el cuello, el pecho, todo el cuerpo de Sawari. De todos modos, él se despertó, se despertó enfurecido y

³⁷ Relato de Kwakwei en la maloca de Dihiji, el 21 de abril de 1998. Esta lógica retrospectiva, por la que la tradición narrativa indígena reprocessa los mitos colectivos, dando sentido a las innovaciones de la historia inmediata, aparece con frecuencia en otras sociedades amazónicas. Cfr. el análisis de la mitología metálica de los Yanomami en ALBERT, Bruce. O ouro canibal e a queda do céu. Uma crítica xamânica da economia política da natureza (Yanomami), en ALBERT Bruce RAMOS, Alcida. *Pacificando o Branco: Cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. São Paulo: Ed. Unesp, 2000. p. 249-251.

lanzó todos los machetes y hachas lejos, muy lejos: cayeron a orillas de un gran río, en la tierra de los Jara. Sawari salió volando hacia un lugar distante. Desde ese día, los Jara poseen los cuchillos, los machetes y las hachas.

A partir de las informaciones de los relatos orales y del análisis genealógico, es posible afirmar que desde el primer ciclo de la economía cauchera, subgrupos Suruaha ya mantenían relaciones con grupos de caucheros y regatones, así como con las poblaciones indígenas de la cuenca de los ríos Tapauá y Cuniuá. En este sentido, las décadas de aislamiento que precedieron al contacto indigenista de los años '80 constituyeron una interrupción de la red de relaciones que ya existía en las tres últimas décadas del siglo 19. A continuación, presento un relato que considero especialmente significativo en lo que se refiere a la memoria de la época de la irrupción cauchera. En él, la tecnología occidental (véase la descripción mitificada de los barcos a vapor), las nuevas enfermedades y los conflictos con los nuevos pobladores aparecen como trazos del ambiente cauchero que se instaura en la región:³⁸

Gracias a Masanidawa sabemos también que en la tierra de los Jara vieron a unas personas que bajaban del cielo por una especie de cuerda. Se trataba de Jara muy bajos, tal vez eran chamanes. Bajaron hasta una cierta altura, se quedaron por encima de las personas, suspensos de la cuerda. Cuentan también que en la tierra de los Jara había una casa que estaba bajo el agua, el vértice del tejado despuntaba sobre las aguas del río. De ella salía el humo de las hogueras que había dentro de la casa. Sí, en aquella casa había gente que vivía bajo el agua, que hacía fuego y que tenía perros, perros muy bonitos y bien cuidados. Había muchos objetos de tamaños diversos, usados para guardar las cosas. Parecían colmenas, como las bolsas de plástico que los Jara usan. Para entrar en la casa que había bajo el agua, las personas remaban por el río y se sumergían para entrar. Se oía un ruido parecido al de un avión, era el ruido de la casa de los Jara.³⁹

Jara y Masanidawa vivieron mucho tiempo en casa de los Jara, conocían bien sus costumbres y sabían hablar su lengua. Pero un día regresaron a casa. A Jara lo enterraron en los cementerios cercanos a la desembocadura del Wantanaha, cerca del río Jokihí. Tabanuti y Jara fueron grandes chamanes de su pueblo, así como Wagy. Jara había sido raptado por los Abamade, su padre no estaba en casa cuando eso ocurrió; salió a buscar a su hijo por las aldeas de los Abamade, hasta encontrarlo y traerlo de vuelta.

38 Relato de Ohozei en la maloca de Henijei, el 13 de octubre de 1999.

39 Da la impresión de que esta casa acuática se trata de un barco, y que el relato habría surgido durante los primeros años de contacto con el frente cauchero del siglo 19.

Cuentan también que en casa de los Jara las jóvenes tenían una enfermedad que los hombres cogían al hacer sexo con ellas; caían enfermos y se morían.

Tabanuti era alto, guapo, de piel blanca. Una vez salió a cazar un jaguar y se encontró con un grupo de Jara. Lo persiguieron y tuvo que esconderse en un bidón de látex que había en la selva. Los Jara no lo hallaron, él se quedó sudando, sudando muchísimo. Los Masanidawa fueron a buscarlo, pero tampoco lo encontraron. Tabanuti se puso malo, y enfermó gravemente.

Desde la perspectiva suruaha, el mundo *jara* se caracteriza por su potencial de violencia. Gamuki recuerda el destino de dos mujeres suruaha, Dahu y Burija: “Dahu era una joven de nuestro pueblo que se fue con los Jara. Al viajar con ellos por el río Cuniuá, sintió una fuerte nostalgia de su gente y se puso a llorar; los Jara la echaron al agua, y murió devorada por los peces. Burija se encontró con los Jara, que la llevaron a su casa. La pusieron dentro de una olla grande, cocinaron su cuerpo y se lo comieron”.⁴⁰ Las descripciones de los Jara como antropófagos parten, en definitiva, del imaginario violento que los Suruaha han construido a partir de las relaciones que mantuvieron con los caucheros. Como veremos enseguida, la expansión cauchera se realizó mediante *correrías* (expediciones de exterminio), acciones de *pacificación* e introducción forzosa de la mano de obra indígena en la economía de extracción de productos forestales. A ello debe sumarse el efecto devastador de las epidemias. La huida a las regiones más aisladas de la selva fue la alternativa de los pueblos que no se subordinaron directamente al régimen económico impuesto. Fue el camino emprendido por los Suruaha y por los Hi Merimã.

LOS OAHADAWA, SARADAWA Y ZAMADAWA

La tradición oral identifica algunos pueblos específicos, que los Suruaha engloban también en la categoría de *Jara*: son los Oahadawa, los Saradawa y los Zamadawa. Respectivamente, estos etnónimos designan a “la gente del río Purus”,⁴¹ “la gente de las várzeas” y “la gente de la selva”.⁴² Todos ellos mantienen los atributos de diferenciación de los *waduna*. Mientras que la mayoría de las referencias sobre los Oahadawa y los Saradawa parecen encuadrarse en una época más remota, hay una percepción más cercana de las relaciones con los Zamadawa. Uno de los últimos Zamadawa fue Hijei, que en las historias aparece como un proveedor de

⁴⁰ Relatos de Gamuki en la maloca de Dihiji, el 2 de mayo de 1998.

⁴¹ Oaha, en la lengua suruaha, es el río Purus.

⁴² Los términos Zamadawa y Zamade, a pesar de tener un significado análogo, sin duda alguna designan, desde la visión nativa, dos grupos étnicos totalmente diferentes.

herramientas. Hijeí era Zamadawa, hablaba la lengua de los Jara y de ellos conseguía hachas y machetes que intercambiaba con los Masanidawa y a los Jokihidawa. Se atribuye su muerte al líder masanidawa Asamkahuwy, lo que nos permite datarla entre 1900 y 1920.

Hijeí y las herramientas ⁴³

Hijeí era Zamadawa, de vez en cuando él subía el río Hahabiri con su familia. Él mantenía buena relación con los Masanidawa, y les traía hachas y machetes. Asamkahuwy le pidió que, al volver, trajera más machetes para su gente.

Pasado un tiempo, Hijeí volvió al Hahabiri con su familia: su mujer, sus hijos y sus hijas. Acampó y salió a cazar. Asamkahuwy había ido a participar de una cacería con los Jokihidawa. Mientras cazaba, sintió el olor de gente y llegó al campamento de Hijeí. Hijeí aun no había llegado, pero no tardó mucho en hacerlo. Cuando Hijeí llegó, Asamkahuwy le dijo, bromeando:

— Estaba haciendo el amor con tu mujer...

Hijeí, siguiendo con la broma, agarró a Asamkahuwy por el cuello, pero sin querer hacerle daño. Sin embargo, Asamkahuwy se enfadó. Al día siguiente, estaba en el campamento de caza y dijo a las personas, mintiendo:

— Encontré pecarís allá abajo, venid conmigo.

Pero en realidad quería que algunos Masanidawa le acompañasen para matar a Hijeí. En el camino, les contó lo que quería hacer. Al llegar al campamento de Hijeí, dispararon con flechas a él y a su familia. Hirieron a Hijeí, que cayó al río y murió. Su mujer y sus hijos también murieron, los que quedaron vivos fueron llevados a la maloca de Asamkahuwy. Establecidos allí, se convirtieron en Masanidawa.

Ainimoru me refirió que, tras la muerte de Hijeí, los Masanidawa pasaron a ser proveedores de herramientas de los Jokihidawa, aunque su obtención se hizo más difícil. Con la llegada de los caucheros a la región, los Suruaha empezaron a organizar asaltos a las caucherías más aisladas, para obtener herramientas. Tuve oportunidad de conocer en las malocas un hacha extremadamente desgastada que Xamtire guarda desde la época del aislamiento, en un saqueo de los Suruaha a un pequeño asentamiento cauchero.

⁴³ Relato de Ania en la maloca de Ikiji, el 17 de junio de 2001.

LOS ABAMADE, “LA GENTE DE LOS PECES”

Los Abamade, “la gente de los peces”, son un pueblo que, en la visión suruaha, aparece siempre muy vinculado al mundo de los Jara. Es posible que se trate de los Paumari, que habitan hasta hoy en el río Tapauá y en el bajo Cuniuá. Son muchos los relatos orales que refieren encuentros mutuos, viajes y permanencias de los Masanidawa en las aldeas de los Abamade. Dos miembros de este subgrupo, llamados Jara y Masanidawa, mantuvieron relaciones frecuentes con ellos.⁴⁴

Masanidawa y Jara crecieron en casa de los Abamade, que convivían con los Jara. En aquella época estaban en casa de Miji, en un lugar llamado Wakabu. Miji era Jara, y tenía grandes huertas en Wakabu. A las chicas de allí les gustaban mucho Masanidawa y Jara.

Un día Miji les pidió a Masanidawa y Jara que cortasen mucha leña, para hacer una gran hoguera. Pasaron casi todo el día cortando leña y, ya cansados, por la tarde se fueron a chupar caña de azúcar a la huerta de Miji. Mientras estaban allí, oyeron a Miji, que acababa de llegar, y se asustaron, ya que estaban robándole las cañas de azúcar. Se escondieron y vieron a Miji cargando la leña cortada en su caballo. Miji hizo la hoguera al lado de su casa. Después, Jara y Masanidawa vieron la casa de Wakabu andando sola, trasladándose por tierra a otro lugar.

Jara se puso a llorar, al echar de menos a su hija. Masanidawa le preguntó por qué estaba llorando; cuando Jara se lo explicó, decidieron volver a casa. Masanidawa y Jara volvieron a su tierra de origen, la tierra de los Masanidawa, después de mucho tiempo. Hablaban la lengua de los Jara. Al llegar a su casa, se cortaron el pelo a la manera tradicional, se pusieron el suspensorio e inhalaron rapé.

Después de mucho tiempo, los Abamade volvieron y mataron a los Masanidawa.

En efecto, las narraciones de las masacres otorgan a los Abamade un papel protagonista. Seguramente, los Paumari participaron de los ataques promovidos por los caucheros del Purus sobre los subgrupos suruaha, en torno a 1920-1930.⁴⁵ En toda la región, hubo ocasiones en que los pacificadores y los caucheros incorporaron la mano de obra indígena que ellos controlaban, como brazo armado en las expediciones de ataque a otras etnias indígenas. Así ocurrió con los Mamori del Cuniuá (seguramente, un subgrupo Kulina) y con los subgrupos Suruaha.

44 Relato de Ohozei en la maloca de Henijeji el 13 de octubre de 1999.

45 Fuentes históricas relatan la colaboración de los Paumari con el frente cauchero para hostilizar pueblos indígenas rivales, en otros contextos. Cfr. COUTINHO, João Martins da Silva. *Relatório da Exploração do Rio Purus apresentado pelo Engenheiro João Martins da Silva Coutinho*. Manaus: 1862, p. 76, cit. por CORNWALL, Ricardo. Op. cit., p. 86.

En junio de 1999 tuve oportunidad de conocer lo que considero el objeto de cultura material más importante entre los Suruaha contemporáneos: es seguramente la única prueba física de los intercambios que los Suruaha mantenían con pueblos vecinos antes de las masacres, antes del aislamiento, antes del inicio de la práctica del suicidio. Se trata de un collar confeccionado con cuentas minúsculas, de un material que los Suruaha no me supieron identificar, tal vez hecho a partir de conchas de algún molusco fluvial o fragmentos de un crustáceo. Pertenece a Jejewei, mujer de Ainimoru, que lo conserva con extremo celo; ella lo utiliza en las fiestas rituales, es un ornamento (*imega*) usado como adorno dorsal de la tanga femenina. Jejewei me explicó cómo este collar ha sido transmitido de generación en generación, remontándose hasta los Abamade, que lo confeccionaron (Ainimoru, su esposo, me confirmó esta información; Xamtire no está de acuerdo, y cree que el collar era de los Oahadawa, no de los Abamade). La secuencia de transmisión es la siguiente: Jejewei lo recibió de su madre, Kwamei, esposa de Kumyniru. Kwamei lo recibió de Kuxanja, mujer de Myzawei, el chamán Masanidawa muerto en los ataques armados de los caucheros. Kuxanja, a su vez, lo recibió de Haijanumaru, mujer de Wagaru. Y Haijanumaru lo adquirió de los Abamade, lo que nos remonta a cinco generaciones y nos sitúa aproximadamente entre 1880 y 1900, en una época de intercambios y relaciones amplias de los Suruaha con las poblaciones regionales.

COMENTARIOS

Las narrativas expuestas – especialmente la de Axidibi – nos remiten a un imaginario de terror forjado en un mundo en el que sus protagonistas están marcados por un escenario de violencia hiperbólica. En lo que respecta a la experiencia de la región de los Suruaha, pensemos un instante en la vivencia “del otro lado”: contingentes de caucheros oriundos de las lejanas sabanas áridas del nordeste de Brasil son desplazados a una selva desconocida, esperada como paraíso de riqueza pero hallada como “infierno verde”, donde la opresión de los patrones, la malaria, el aislamiento contribuyen a alimentar un imaginario de terror cotidiano. El indio representa, en este paisaje, la alteridad peligrosa, la amenaza por excelencia de atrocidad y salvajismo. Este universo de extrañamientos tiene el potencial de transformar la realidad y genera una mimesis del terror imaginado,⁴⁶ capaz de proyectar una violencia inusitada sobre las alteridades más radicales: los indígenas.

46 TAUSSIG, Michael. Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem. Um estudo sobre o terror e a cura. São Paulo: Ed. Paz e Terra, 1993, p. 129.

Este choque brutal, como he querido destacar, no se insiere en una especie de épica ancestral de la Amazonia salvaje: las narrativas “del lado indígena” que he expuesto son las historias de los abuelos y bisabuelos de quienes nos las transmiten en los días de hoy. Aquí la investigación crono-genealógica cobra una plasticidad especial, cuando vemos los protagonistas de las historias son familiares cercanos en el tiempo y en el espacio, minuciosamente presentes en los recuerdos, y que estos hechos se remiten a la década de 1920. Las epidemias devastadoras, los ataques con armas de fuego de los Jara y Abamade (el desastroso consorcio del frente cauchero con pueblos sometidos en alianzas de conveniencia), la muerte de los chamanes y el abandono de tierras ancestrales adquieren una cercanía inquietante. Aunque la experiencia de la muerte conlleva siempre un carácter de inefabilidad, la pulsión evocatoria de estas narrativas se sitúa ya como una posibilidad de sentido para contrarrestar la sinrazón de los acontecimientos. Y así, por ejemplo, cuando Kwakwei habla sobre el destino de su pueblo y afirma que “los Jara invadieron las tierras de los Sarokwadawa y devoraron a las personas”, manifiesta el vigor de una perspectiva en la que los hechos son menos relevantes que el imaginario construido a partir de la vivencia colectiva.⁴⁷ El terror como lugar de enunciación acaba, de esta manera, capturando entre los Suruaha toda su relectura de memoria colectiva, como podemos comprender en muchas de sus narrativas orales.

Esta actitud de “lectura” de narrativas orales y de intento de “reconstrucción” (mediante la crono-genealogía de los protagonistas) subsidian un esfuerzo de *arqueología del saber*, en el sentido apuntado por Foucault, a través de la cual “surge la contradicción fundamental, como si todo el análisis estuviese conducido a ella, disimuladamente y a pesar de ella: utilización, en el propio origen del sistema, de postulados incompatibles, entrecruzamiento de influencias que no se pueden conciliar, conflicto [...] que opone una sociedad a sí misma; todo eso se revela como principio organizador, como ley fundadora y secreta que justifica todas las contradicciones menores y les da un fundamento sólido: modelo, en suma, de todas las otras oposiciones”.⁴⁸ La mirada se dirige, por lo tanto, a las instancias de disensión y de absurdo, investiga las fallas, las brechas e intersecciones. Lo que convencionalmente se evalúa como obstáculo, incoherencia o paradoja adquiere un carácter de potencial de comprensión y búsqueda de sentidos y significados.

47 “Durante el proceso de re-trabajar un texto, interpretándolo, cuando se atraviesan divisorias culturales importantes, se produce una sensación diferente del descubrimiento: sentimos como si hubiésemos realmente encontrado algo nuevo, y no un recuerdo, o sea, la adquisición y no la herencia de algo. Pero el proceso que transforma escenas de experiencia extraordinarias en figuraciones de la vida colectiva, a través de representaciones de lo que en ella ocurrió, es el mismo. Ni siquiera cuando la escena original es un artefacto y no, como diríamos, una escena real, este proceso se modifica seriamente”: GEERTZ, Clifford. O saber local. Novos ensaios em antropologia interpretativa. Rio de Janeiro, Ed. Vozes, Petrópolis (1983)82006, p. 75; cfr. TAUSSIG, op. cit., p. 137-138.

48 FOUCAULT, Michel. *Arqueologia do Saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 51997. p. 173.

El ser humano “puede adaptarse a cualquier cosa que su imaginación sea capaz de afrontar; pero no puede hacer frente al caos [...], su mayor espanto es el de enfrentarse con lo que no puede explicarse”.⁴⁹ Y la experiencia del caos consiste en algo más que la falta de interpretación de la existencia: se impone como la ausencia de posibilidad de esta interpretación, en varios planos:⁵⁰ más allá de los límites de la capacidad analítica, más allá de los límites de la fuerza de resistencia y más allá de los límites de la visión moral. En efecto, la ruptura analítica provoca desconcierto, por ejemplo, en la reformulación de la dinámica social que implica la unificación forzada de los supervivientes en un territorio ajeno, una innovación imprevisible que arroja a la indefinición de las perspectivas de futuro. La ruptura de la resistencia se traduce en un sufrimiento agotador ante la experiencia hiperbólica de la muerte (las epidemias, las masacres), en el que los recursos más vigorosos (los chamanes, las estrategias nativas de resistencia armada) se revelan como insuficientes. Y la quiebra de la visión moral origina una paradoja ética, en la que la imponencia del mal y de la violencia produce una quiebra del sistema simbólico, que fundamentaba las interpretaciones esenciales de la vida colectiva, y sus expresiones más hondas. Sin embargo, esta quiebra radical de sentido crea condiciones inauditas para nuevas respuestas rituales con un poder simbólico insurgente, y que establecen el suicidio como posibilidad de sentido.

La alternativa necesaria ante la irrupción inexorable del frente cauchero fue el aislamiento, para ello las tierras altas del igarapé Pretão ofrecían mejores condiciones de resistencia para los supervivientes de los subgrupos. En este aislamiento, prolongado durante cinco décadas (de finales de los años '20 hasta la década de '70), la dinámica de relaciones inter-aldeanas de los diversos subgrupos se disolvió definitivamente, y la red externa de intercambios con pueblos circunvecinos se suspendió, ante el horizonte de violencia que afectaba a los pueblos de la cuenca del Cuniuá. Apenas encuentros esporádicos con pequeños grupos de caucheros ocurrieron ocasionalmente. A medida que los Suruaha unificados se consolidaban en la zona de refugio de las tierras del Pretão, y cuando percibieron que los asentamientos caucheros estaban cada vez más fragilizados, emprendieron expediciones de asalto y saqueo a las pequeñas caucherías de la periferia de su territorio. En ellas, buscaban fundamentalmente hachas, cuchillos y otras herramientas, así como perros de caza.⁵¹

49 LANGER. *Philosophy in new key*, Cambridge, Mass.: 1960, cit. por GEERTZ, Clifford. *La interpretación de las culturas* (1973). Barcelona: Ed. Gedisa, (1973) 2006, p. 96.

50 GEERTZ, Clifford. *ibid*, p. 97.

51 “Los Suruaha, en vez de retirarse en fuga para otros lugares tal como lo habían hecho anteriormente, prefirieron organizarse mejor para las posibilidades del encuentro. De esta forma surgió el sistema de saqueos, por el que atacaban colectivamente a los invasores buscando tomar el control pleno de la situación. A pesar de la agresividad que manifestaban destruyendo objetos y practicando amenazas, parece que nunca llegaron a matar a ningún jara”: SILVA, Mário Lúcio. *A epidemia de suicídio através do veneno kunaha na tribo indígena Zuruahá no Brasil*. 1994, mimeo, p. 13.

La mayoría las expediciones de saqueo a caucherías que los Suruaha me relataron se encuadran en las décadas de '60 y '70,⁵² y se suspendieron a partir de la asistencia indigenista inaugurada en los años '80 con la intervención indigenista y misionera, que aseguró a los Suruaha el abastecimiento permanente de herramientas.

Durante los años de aislamiento, los Suruaha pierden la perspectiva de los intercambios externos y se sumergen en un horizonte territorialmente reducido a las tierras de los Jokihidawa. Llama la atención, en los Suruaha de los años '80 y '90, la minuciosidad de significados que el territorio inmediato adquiere, frente a la nebulosidad e imprecisión de las referencias socio-geográficas regionales; en las tierras del entorno del Jokih, áreas sorprendentemente próximas se describen con un admirable nivel de especificidad: hay gente que se vincula, por ejemplo, al Ihkiehini y gente que se vincula al Xindigiaru (pequeños canales de tierra firme), atribuyendo una excelencia singular a sus respectivas tierras. El particularismo de los significados de los espacios parece indicar casi mundos diferentes; sin embargo, apenas 10 km. separan un local del otro. Una hora de camino a pie puede separar auténticos universos familiares o subgrupales. Todo ello es un resultado perceptible de un pueblo que perdió su red histórica de intercambios y desarrolló su sociabilidad en las fronteras estrechas de la incomunicación con el exterior.

Seguramente también para los Suruaha el aislamiento supuso una “presencia de la ausencia”:⁵³ sentimiento insoportable de pérdida de territorios, pérdida de intercambios, pérdida de familiares, de líderes, de chamanes. Esta situación produjo una dinámica convulsa de cambios sociales y culturales provocados por la violencia y la indefinición de perspectivas de futuro. Tengo la impresión de que, en esta crisis de transformaciones, los Suruaha no consiguieron formular una imagen ordenada del mundo, y entraron en una dinámica social y simbólica de alteraciones y desajustes. Se alteran las dinámicas de relación entre individuos, familias y subgrupos; se alteran los mecanismos rituales tradicionales; se alteran las posibilidades de reproducción social; y se altera el equilibrio de la propia concepción de destino de la existencia.

52 Destaco, entre las diversas salidas descritas por los Suruaha, la expedición que Hamy me narró, en la que él mismo participó de un asalto a caucheros próximos a la comunidad de Delicia junto a Dihiji, Kimeru, Tukwamy, Kuxi, entre otros. Delicia, a finales de los años '70, era el principal asentamiento cauchero existente entre el área Suruaha y las aldeas Deni. Cuando el grupo llegó – remando en sus canoas por el río Cuniuá – las casas estaban desocupadas. Se apropiaron de las herramientas, cazuelas de metal y otros enseres. Río arriba había un bohío aislado, ocupado por una sola familia. Hamy cuenta que Tukwamy tomó la iniciativa, amenazando con sus flechas a los caucheros; se apropió de sus herramientas y de los perros de caza, dejando a la familia atemorizada. Los Suruaha regresaron a las malocas, subiendo el igarapé Coxodoá.

53 TAUSSIG, Michael. op. cit., p. 90.

En este contexto de aislamiento, aparece entre los Suruaha una innovación ritual que, arraigada en la experiencia de la muerte, instauro el suicidio como posibilidad de sentido. La práctica del suicidio se consolida entre los Suruaha desde aproximadamente 1930 hasta los tiempos actuales, y cobra proporciones inéditas, al compararse con la incidencia de este fenómeno en otras sociedades amazónicas afectadas por el contacto occidental.

EL NACIMIENTO DE LA TRAGEDIA SURUAHA

Los procesos culturales de construcción de significado ante cuadros históricos de conflicto radical dan origen a dinámicas intrincadas, en las que la búsqueda de sentido coexiste con la contradicción y con una lógica compleja de supervivencia e insurgencia de símbolos.

En su obra *El nacimiento de la tragedia*, Nietzsche presenta una perspectiva de la vida humana enfocada desde el pensamiento trágico, en el que la conflictividad constituye la esencia de la existencia humana. El sufrimiento, el desorden, el instinto, la quiebra de la armonía y la desazón constituyen tramas fundamentales de esta dinámica de afirmación recíproca de la vida y de la muerte. Se trata, para el pensamiento de Nietzsche, del paradigma dionisiaco, en el que el impulso vital del ser humano se contrapone al paradigma apolíneo de racionalidad, orden y armonía. He encontrado en las páginas de *El nacimiento de la tragedia* enfoques válidos para profundizar algunos aspectos relativos a la dinámica suicida, actualmente presente ‘en la entrañas’ de la cultura suruaha.⁵⁴

Desde este paradigma trágico, la vida tiene que ser sentida desde la indignación. El vivir humano se construye a partir de una experiencia última de contradicción, de una disonancia que se justifica ante las condiciones históricas de la existencia — condiciones extremas para los Suruaha: violencia y epidemias, aislamiento, inviabilidad de la propia sociedad y de sus símbolos. Si en el paradigma apolíneo de orden y armonía el sueño constituye la expresión más completa (como proyección de un mundo imaginario, de una idealidad que se instauro como modelo de sustentación de la realidad), en el paradigma dionisiaco la vida se apoya en una condición de embriaguez, que muestra la desmesura como posibilidad de existencia para el hombre.

54 La clásica apropiación antropológica que Ruth Benedict desarrolló a partir de la oposición nietzscheana apolíneo/dionisiaco fue propuesta como modelo general de interpretación de las culturas en *Patterns of Culture* (1934). En principio, la cultura suruaha estaría situada dentro de la tipología dionisiaca. De todos modos, no es mi intención aquí evaluar la pertinencia de la matriz analítica de Benedict para el caso específico suruaha. Al respecto, cfr. GEERTZ, C. *El antropólogo como autor*. Ed. Paidós, Barcelona: 1989, p. 122 ss.; y MARZAL, M., *Historia de la Antropología II. Antropología cultural*. Quito: Ed. Abya Yala – Universidad Politécnica Salesiana, 61998, p. 218-225.

El éxtasis del estado dionisiaco, con su exaltación de las barreras y límites habituales de la existencia, contiene, en efecto, mientras dura, un elemento *letárgico*, en el que se sumergen todas las vivencias personales del pasado. Quedan de este modo separados entre sí, por este abismo del olvido, el mundo de la realidad cotidiana y el mundo de la realidad dionisiaca [...]. En este sentido el hombre dionisiaco se parece a Hamlet: ambos han visto una vez verdaderamente la esencia de las cosas, ambos han conocido, y sienten náuseas de obrar; puesto que su acción no puede modificar en nada la esencia de las cosas, sienten que es ridículo o afrentoso el que se les exija volver a ajustar el mundo que se ha salido de quicio.⁵⁵

La incapacidad ante un mundo fuera de quicio es, sin duda, uno de los ejes histórico-simbólicos que ha sustentado, en la trayectoria suruaha, la práctica ritual del suicidio — es posible ir más allá del tono romántico del texto de Nietzsche y llevar en cuenta algunos elementos de interpretación. Desde un “imaginario de tradición”, el chamanismo suruaha era una instancia de acceso al mundo de los espíritus de la selva (*karuki*), los espíritus *kurimie*, las almas *asuma* de los antepasados. El vehículo de acceso ritual a este universo superior era el tabaco *kumade*, que conduce a un estado de embriaguez (*mumy*) que posibilita el contacto con esta esfera espiritual. En el paradigma suicida, la embriaguez y la náusea letal del *kunaba* (*asini*) expresan una voluntad extrema de superación del absurdo.

Ahora ningún consuelo produce ya efecto, el anhelo va más allá de un mundo después de la muerte, incluso más allá de los dioses, la existencia es negada, junto con su resplandeciente modelo en los reflejos en los dioses o en un más allá inmortal. Consciente de la verdad intuida, ahora el hombre ve en todas partes únicamente lo espantoso o absurdo del ser, ahora comprende el simbolismo del destino de Ofelia: siente náuseas.⁵⁶

En este dinamismo, la experiencia trágica derivada de la conflictividad de las circunstancias históricas extremas origina una expresión *dramática* (y, por consiguiente, configurada como ritual) que da un nuevo soporte simbólico a la vida colectiva.

La náusea que crea el seguir viviendo es sentida como medio para crear [...]. Lo espantoso o lo absurdo resulta sublimador, pues sólo *en apariencia* es espantoso o absurdo. La fuerza dionisiaca de la transformación mágica continúa acreditándose aquí en la cumbre más elevada de esta visión del mundo: todo lo real se disuelve en apariencia, y detrás de ésta se manifiesta la *naturaleza de la voluntad*, totalmente envuelta en la aureola de la sabiduría y de la verdad, en un brillo cegador. *La ilusión, el delirio se encuentran en su cúspide.*⁵⁷

55 NIETZSCHE, Friedrich. *El nacimiento de la tragedia*. Madrid: Alianza Editorial, (1886)2005. p. 80.

56 *ibid.*, p. 81.

57 *ibid.*, p. 264.

La respuesta simbólica de los Suruaha ante la experiencia de tragedia abre, paradójicamente, una *posibilidad de existencia*. El proceso de consolidación del suicidio se establece más como afirmación individual y colectiva que como negación existencial, constituye más una expresión de *resistencia* que de desistencia. No expresa la inviabilidad, sino la insurgencia. Al dirigir la mirada al trayecto histórico de los Suruaha en las últimas décadas — orientadas decididamente por lo que hemos denominado “paradigma de suicidio” —, se comprueba que el ritual del *kumaha* ha estado vinculado, de hecho, a una dinámica colectiva de viabilidad de la supervivencia. El horizonte trágico de la muerte voluntaria ha dado referencias simbólicas para la posibilidad histórica de una “sociedad de suicidas”.

Hasta ahora esta posibilidad histórica ha sido viable. De todos modos, persiste siempre una incertidumbre (para los Suruaha, más inquietante que para los etnógrafos *waduna*...): la pertinencia futura de la alternativa suicida, ante el paisaje en transformaciones permanentes en que se sitúa la Amazonia indígena. Para los Suruaha, el horizonte continúa abierto de manera inquietante, como para Amantasi, el viajero ancestral de su memoria colectiva, en el relato de Kwakwei:⁵⁸

EL VIAJE DE AMANTASI

Amantasi dejó nuestra tierra, atravesó todas las tierras de los Jara y llegó hasta el horizonte, allá donde se encuentran el cielo y la tierra. Antes de llegar allí, tuvo que atravesar una región donde volaban murciélagos gigantes. En el lugar donde se tocan el cielo y la tierra, Amantasi tuvo que ir agachándose, levantó la mano que, sin querer, penetró en el cielo. Las almas (*asuma*) que habitan en el cielo sujetaron la mano de Amantasi, él vio que sus dedos eran largos y sus manos enormes. Amantasi vio a las mujeres de las almas majando maíz en el pilón, su piel era muy hermosa, roja como si estuviese pintada con bija. Las almas golpearon a Amantasi y lo hirieron con cuchillos. Nadie más sabe qué fue de Amantasi.

Más allá del horizonte, donde el cielo y a tierra se encuentran, hay un lago inmenso, un vacío que Amantasi conoció. Sobre la tierra, más allá de las nubes, está el cielo (*ꞤamꞤama*). En el cielo hay muchos colibríes y muchas imbaúbas, en las imbaúbas viven las estrellas y viven también los mosquitos borrachudos. En este lugar está la morada de las almas, las almas viven en una maloca grande y muy bonita, la maloca de Tiwiju. En lo alto del cielo están el sol y la luna.

Bajo el suelo están las tierras profundas (*adaba buhuma*), que no acaban; bajo las tierras profundas hay piedra, rocas durísimas. Sobre el cielo están las aguas altas, en las que abundan los peces. Sobre estas aguas hay un vacío infinito.

58 Relatado por Kwakwei en la maloca de Dihiji, el 21 de abril de 1998.

REFERÊNCIAS

- ALBERT Bruce – RAMOS, Alcida. *Pacificando o Branco: Cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. Ed. UNESP, São Paulo: 2000
- CORNWALL, Ricardo. *Os Jumas: a continuação da violenta redução dos Tupi*. Madalena, Ceará: 2003, p. 245.
- FAUSTO, Carlos. “Banquete de gente: comensalidade e canibalismo na Amazônia”, *en Mana* 8(2): 32, 2002, Rio de Janeiro
- FOUCAULT, Michel. *Arqueologia do Saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária. 1997, p. 173
- _____. *Arqueologia do Saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1997. p. 173
- GEERTZ, Clifford. *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Ed. Gedisa, 2006, p. 96.
- GUERRERO, Patricio. *Antropología Aplicada*. Quito: Universidad Politécnica Salesiana, 1997. p. 291
- KROEMER, Gunter. *Cuxinara, o Purus dos indígenas*. Ed. Loyola, São Paulo: 1985
- LANGER. *Philosophy in new key*. Cambridge: Mass, 1960.
- MARZAL, M. “Indigenismo en México: Gonzalo Aguirre Beltrán”, *en El indigenismo: “Rebeldes y Utópicos”*. Lima: 1961, p. 255-265.
- NIETZSCHE, Friedrich. *El nacimiento de la tragedia*. Madrid: Alianza Editorial, 2005. p. 80
- POHL, Luciene, *Relatório de Identificação e Delimitação da Terra Indígena Hi Merimã*. FUNAI, Brasília: 2000
- RANGEL, Lucia H. *Os Jamamadi e as armadilhas do tempo histórico*. Pontifícia Universidade Católica, São Paulo: 1994, p. 32-54 (Tesis de Doctorado);
- RIVIÈRE, Peter. *O indivíduo e a sociedade na Guiana*. EDUSP, São Paulo: 2001

ROSALDO, Renato. *Cultura y verdad. La reconstrucción del análisis social*. Abya Yala, Quito: 2000

SANTOS GRANERO, Fernando. “Hacia una antropología de lo contemporáneo en la Amazonía indígena”, en Id., *Globalización y cambio en la Amazonía Indígena*. Abya Yala, Quito: 1996

TAUSSIG, Michael. *Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem*. Um estudo sobre o terror e a cura. São Paulo: Paz e Terra, 1993. p. 129.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio”, en *Mana* 2(2): p. 124-125.