

PRESAS DEL VENENO

Cosmopolítica y transformaciones Suruwaha (Amazonía occidental)

Miguel Aparicio



Universidad Politécnica Salesiana

PRESAS DEL VENENO

**Cosmopolítica y transformaciones Suruwaha
(Amazonía occidental)**

Miguel Aparicio

PRESAS DEL VENENO

**Cosmopolítica y transformaciones
Suruwaha (Amazonía occidental)**



ABYA | UNIVERSIDAD
YALA | POLITÉCNICA
SALESIANA

2015

PRESAS DEL VENENO

Cosmopolítica y transformaciones Suruwaha (Amazonía occidental)

© *Miguel Aparicio*

Ira edición: ©Universidad Politécnica Salesiana
Av. Turuhuayco 3-69 y Calle Vieja
Cuenca-Ecuador
Casilla: 2074
P.B.X. (+593 7) 2050000
Fax: (+593 7) 4 088958
e-mail: rpublicas@ups.edu.ec
www.ups.edu.ec

Área de Ciencias Sociales
y del Comportamiento Humanos
CARRERA DE ANTROPOLOGÍA APLICADA
Universidad Politécnica Salesiana
Casilla: 2074
P.B.X. (+593 7) 2050000
Cuenca-Ecuador

Diagramación: Editorial Universitaria Abya-Yala
Quito-Ecuador

ISBN UPS: 978-9978-10-231-2

Impresión: Editorial Universitaria Abya-Yala
Quito-Ecuador

Impreso en Quito-Ecuador, diciembre de 2015

Publicación arbitrada de la Universidad Politécnica Salesiana

Índice

Convenciones	13
Prefacio	17
Introducción	21
CAPÍTULO 1	
La formación de los Suruwaha	43
Etnografía de los colectivos <i>dawa</i>	44
La tensión <i>jadawa/waduna</i> como dualismo concéntrico	68
CAPÍTULO 2	
Panorama Arawa	75
Escenarios etnográficos.....	76
El <i>dégradée</i> arawa	90
CAPÍTULO 3	
La lengua extraña de los enemigos	101
CAPÍTULO 4	
La condición heterotópica de los espíritus	121
CAPÍTULO 5	
Relaciones alteradas: cazar y adoptar	145
CAPÍTULO 6	
Chamanismo y transformaciones	171
<i>Iniwa</i> , la capacidad de los chamanes	189
<i>Mazaru</i> : hechizo, muerte.....	207
<i>Kunaha hawari</i> : el envenenamiento con timbó	221

Conclusión	253
La transformación en presas del veneno (<i>kunaha bahi</i>)	253
Glosario de especies (fauna y flora)	265
Bibliografía	271



Casa de Uhuzai, en construcción
Foto: Miguel Aparicio, abril de 1998



Vista aérea de la casa suruwaha
Foto: Frente de Protección Etnoambiental Purús FUNAI/OPAN, septiembre de 2010

A mi padre, Miguel

In memoriam

Los niños habían de recordar por el resto de su vida la augusta solemnidad con que su padre se sentó a la cabecera de la mesa, temblando de fiebre, devastado por la prolongada vigilia y por el encono de su imaginación, y les reveló su descubrimiento:

La tierra es redonda como una naranja.

Úrsula perdió la paciencia. “Si has de volverte loco, vuélvete tú sólo –gritó–. Pero no trates de inculcar a los niños tus ideas de gitano.”

(Gabriel García Márquez
Cien años de soledad)

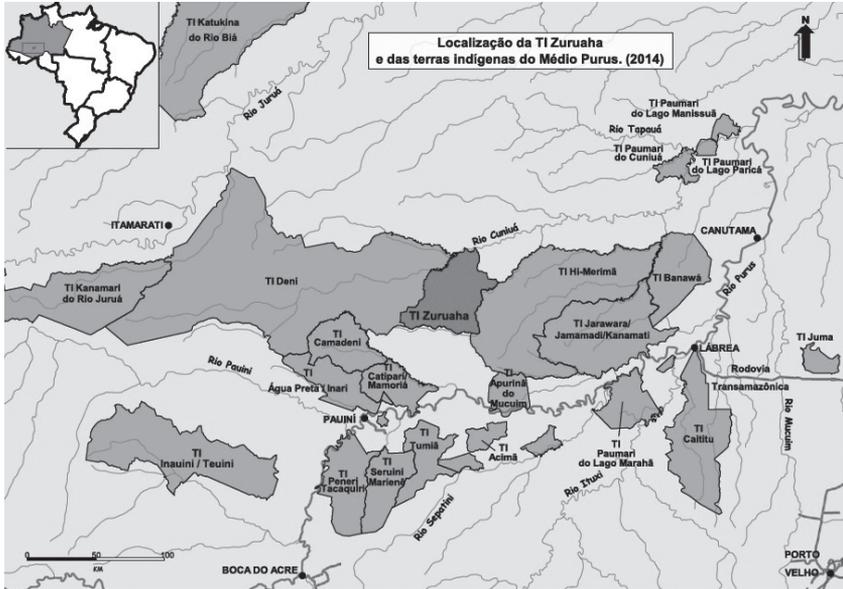
Convenciones

Los términos en Suruwaha (y en otras lenguas indígenas) están escritos en *itálica*, excepto cuando se trata de nombres propios. Como guía de pronunciación de los términos en Suruwaha, indico una palabra en español que contiene el mismo sonido que la palabra en Suruwaha. En los casos en que esto no es posible, consta una explicación sobre la pronunciación.

Letra en Suruwaha	Sonido en español
Vocales	
a	agutí
i	pecarí
y	[i] vocal central alta, sin correspondiente en español
u	luna
Consonantes	
b	banana
d	dardo
g	hormiga
h	[h] Se pronuncia como <i>hill</i> en inglés
j	[dʒ] Se pronuncia como <i>jungle</i> en inglés
k	caimán
m	mandioca
n	liana
r	curare
s	casa
z	[z] Se pronuncia como <i>zodiac</i> en inglés
t	tapir
w	[w] Se pronuncia como <i>water</i> en inglés
x	[ʃ] Se pronuncia como <i>shaman</i> en inglés

La traducción de citas de textos en lenguas extranjeras es mía.

Al final del libro consta un glosario de las especies de fauna y flora que aparecen a lo largo del texto. Para facilitar su identificación, indico el nombre en español, en suruwaha, en portugués, así como el nombre científico del animal o planta.



Mapa: Tierra Indígena Zuruaha y Tierras Indígenas del medio río Purús, Amazonía occidental, Brasil

Prefacio

Son muchos los méritos del libro de Miguel Aparicio, originalmente una tesis de máster en etnología indígena presentada en el nuevo programa de posgrado en antropología social de la Universidad Federal do Amazonas, en Manaus, tras una investigación que comenzó durante la licenciatura en antropología aplicada en la Universidad Politécnica Salesiana de Quito. El primero consiste en enfrentar los diversos niveles de reflexión producidos, la mayoría de las veces, por agentes del indigenismo del Estado y de las misiones cristianas sobre los pueblos indígenas de la región del medio Purús, en la Amazonía, y en ella, sobre los colectivos Suruwaha, conocidos en la literatura especializada como indígenas aislados, practicantes del suicidio como respuesta a la violencia colonial. Al emprender una revisión rigurosa de los conceptos y análisis anteriores, el libro nos sorprende al reflexionar sobre los sentidos de la noción de aislamiento, habitualmente aplicada a los Suruwaha. Y avanza al enlazar cualquier intento de aproximación al tema de la muerte por ingestión de veneno de timbó con las narrativas suruwaha y con las filosofías nativas.

Aislamiento o semiaislamiento, como sabemos, son clasificaciones a servicio de las políticas públicas del indigenismo del Estado y de las misiones cristianas: ambas han sido aplicadas a los Suruwaha en la región estudiada. Ante tales clasificaciones exógenas, Miguel Aparicio se dedica en la primera parte del libro a conducir con astucia al lector por los meandros de las soluciones que los propios Suruwaha buscaron y hallaron. De esta forma, al tratar sobre el aislamiento, nos estaremos ocupando en realidad de la historia del parentesco y de las relaciones de los colectivos Arawa. Los Suruwaha buscaron en el período de 1930 a 1980 áreas de refugio, geográficamente distantes de las rutas de colisión con las

dinámicas de los frentes extractivistas. Hablantes de lenguas arawa como los Paumari, los Deni, los Jarawara, los Jamamadi, los Banawa y los Kulina compartían relaciones con la diversidad de colectivos en una misma territorialidad, identificada con la región del medio Purús, que pasará a partir de los años 1930 por nuevas configuraciones, de las que trata este análisis sobre los Suruwaha contemporáneos. El medio Purús, una de las provincias etnográficas menos estudiadas por la etnología hasta el inicio del siglo XXI, se presenta, a través de las narrativas suruwaha, como el escenario de una red multilocal de relaciones que aún desafía a la etnología: en este sentido, la contribución de este trabajo va a ser expresiva.

Los Suruwaha guardan en su memoria reciente imágenes de los colectivos cuya nominación se asociaba a lugares, los llamados grupos nominados del sudoeste de la Amazonía, anteriormente descritos en la etnología. Dispersos a lo largo de la margen derecha del río Cuniuá, optaron, bajo el impacto de la violencia de los frentes extractivistas y de las enfermedades, por concentrarse junto a uno de esos lugares-personas – los Jukihidawa, habitantes del igarapé Jukihi, el Pretão. Con la concentración en el Pretão, que ellos asocian a un nuevo estilo de vida, los Suruwaha contemporáneos pasaron a comprenderse como gente mezclada, que continúa nombrándose según las topofiliaciones anteriores. Por consiguiente, aislamiento es, en la exégesis de las narrativas suruwaha, sinónimo de mezcla. La sociología suruwaha dispone de dos marcadores de distancia social: los conceptos de *dawa* y *madi*. El primero indica el dispositivo por el que colectividades de humanos y no humanos son pasibles de asociación, mediante el vínculo y pertenencia a un determinado lugar. A su vez, con el término *madi* los Suruwaha construyen las afinidades más distantes, potenciales. Cuando los agentes del CIMI y de la OPAN – Conselho Indigenista Missionário y Operação Amazônia Nativa, organizaciones que actuaban en la región en los años 1980 – les preguntaron quiénes eran exactamente, los colectivos concentrados junto a los Jukihidawa respondieron: “Somos Katukina, somos Suruwaha”, nombres robados de otros pueblos, escogidos porque, tal como los colectivos concentrados ahora en el igarapé Pretão, se trataba de pueblos en contacto con los *jara*, los blancos.

¿Serían, por lo tanto, los colectivos Suruwaha, Paumari, Deni, Jarawara agregados de distintos colectivos? La falta de precisión terminológica habitual hizo difícil la comprensión de lo que serían las composiciones de los colectivos Arawa, que tienen de hecho algo de impreciso y fluctuante —términos que se aplican al sudoeste de la Amazonía, región donde no es fácil distinguir las unidades definidas que la forman. El análisis opta por conectar los colectivos arawa en las indesenmarañables relaciones históricas que acercaron y construyeron distanciamientos estratégicos entre los grupos hablantes de lenguas arawa, y de estos con los Apurinã (arawak) y con los Katukina/Kanamari.

Finalmente, el dilema filosófico de enfrentar el tema del suicidio a partir de las concepciones amerindias va a exigir del análisis una serie de estrategias diferentes de los modelos sociológicos movilizados por la antropología que, en la región, reflexionó sobre los Suruwaha y el suicidio. La monografía, a ejemplo de lo desarrollado en el ámbito de la sociología al revisar el concepto de aislamiento de los Suruwaha frente a las visiones anteriores, propone la crítica etnográfica de la noción de suicidio amerindio como etnotrauma o respuesta individualista a los cambios históricos que afectaron a los Suruwaha. “Presas del Veneno. Cosmopolítica y transformaciones Suruwaha” emprende en el plano cosmológico la misma búsqueda de sentido de las soluciones de los Suruwaha en las narrativas, y conduce al lector por los meandros de las heterotopías que se revelan en los lugares, con sus seres y plantas.

Son muchos los desafíos que este trabajo enfrenta, y que dan como resultado este libro, que sin duda va a tener una gran acogida. Parte de los resultados se debe a la superación de los dilemas planteados en la realización del trabajo, que ofrece ahora una aproximación inédita de la escritura etnográfica a las dinámicas de los Suruwaha, a las soluciones que estos colectivos encontraron ante las transformaciones históricas y estructurales, al sentido de las narrativas y a otras expresiones estéticas con las que nos deparamos a lo largo de estas páginas. Tras un acercamiento construido durante siete años, cuando actuó como agente del Conselho Indigenista Missionário, el autor encontró en la reflexión

de la etnología de las Tierras Bajas de América del Sur las condiciones para la elaboración de su radical experiencia.

Marta Amoroso

Centro de Estudos Ameríndios

Universidade de São Paulo

PRESAS DEL VENENO

**Cosmopolítica y transformaciones Suruwaha
(Amazonía occidental)**

Miguel Aparicio

PRESAS DEL VENENO

Cosmopolítica y transformaciones Suruwaha (Amazonía occidental)



ABYA | UNIVERSIDAD
YALA | POLITÉCNICA
SALESIANA

2015

PRESAS DEL VENENO

Cosmopolítica y transformaciones Suruwaha (Amazonía occidental)

Miguel Aparicio

1ra edición: ©Universidad Politécnica Salesiana
Av. Turuhuayco 3-69 y Calle Vieja
Cuenca-Ecuador
Casilla: 2074
P.B.X. (+593 7) 2050000
Fax: (+593 7) 4 088958
e-mail: rpublicas@ups.edu.ec
www.ups.edu.ec

Área de Ciencias Sociales
y del Comportamiento Humanos
CARRERA DE ANTROPOLOGÍA APLICADA
Universidad Politécnica Salesiana
Casilla: 2074
P.B.X. (+593 7) 2050000
Cuenca-Ecuador

Diagramación: Editorial Universitaria Abya-Yala
 Quito-Ecuador

ISBN UPS: 978-9978-10-231-2

Impresión: Editorial Universitaria Abya-Yala
 Quito-Ecuador

Impreso en Quito-Ecuador, diciembre de 2015

Publicación arbitrada de la Universidad Politécnica Salesiana

Índice

Convenciones	13
Prefacio	17
Introducción	21
CAPÍTULO 1	
La formación de los Suruwaha	43
Etnografía de los colectivos <i>dawa</i>	44
La tensión <i>jadawa/waduna</i> como dualismo concéntrico	68
CAPÍTULO 2	
Panorama Arawa	75
Escenarios etnográficos.....	76
El <i>dégradée</i> arawa	90
CAPÍTULO 3	
La lengua extraña de los enemigos	101
CAPÍTULO 4	
La condición heterotópica de los espíritus	121
CAPÍTULO 5	
Relaciones alteradas: cazar y adoptar	145
CAPÍTULO 6	
Chamanismo y transformaciones	171
<i>Iniwa</i> , la capacidad de los chamanes	189
<i>Mazaru</i> : hechizo, muerte.....	207

<i>Kunaha hawari</i> : el envenenamiento con timbó	221
Conclusión	253
La transformación en presas del veneno (<i>kunaha bahi</i>)	253
Glosario de especies (fauna y flora)	265
Bibliografía	271



Casa de Uhuzai, en construcción
Foto: Miguel Aparicio, abril de 1998



Vista aérea de la casa suruwaha
Foto: Frente de Protección Etnoambiental Purús FUNAI/OPAN, septiembre de 2010

A mi padre, Miguel

In memoriam

Los niños habían de recordar por el resto de su vida la augusta solemnidad con que su padre se sentó a la cabecera de la mesa, temblando de fiebre, devastado por la prolongada vigilia y por el encono de su imaginación, y les reveló su descubrimiento:

La tierra es redonda como una naranja.

Úrsula perdió la paciencia. “Si has de volverte loco, vuélvete tú sólo –gritó–. Pero no trates de inculcar a los niños tus ideas de gitano.”

(Gabriel García Márquez
Cien años de soledad)

Convenciones

Los términos en Suruwaha (y en otras lenguas indígenas) están escritos en *itálica*, excepto cuando se trata de nombres propios. Como guía de pronunciación de los términos en Suruwaha, indico una palabra en español que contiene el mismo sonido que la palabra en Suruwaha. En los casos en que esto no es posible, consta una explicación sobre la pronunciación.

Letra en Suruwaha	Sonido en español
Vocales	
a	aguti
i	pecarí
y	[i] vocal central alta, sin correspondiente en español
u	luna
Consonantes	
b	banana
d	dardo
g	hormiga
h	[h] Se pronuncia como <i>hill</i> en inglés
j	[dʒ] Se pronuncia como <i>jungle</i> en inglés
k	caimán
m	mandioca
n	liana
r	curare
s	casa
z	[z] Se pronuncia como <i>zodiac</i> en inglés
t	tapir
w	[w] Se pronuncia como <i>water</i> en inglés
x	[ʃ] Se pronuncia como <i>shaman</i> en inglés

La traducción de citas de textos en lenguas extranjeras es mía.

Al final del libro consta un glosario de las especies de fauna y flora que aparecen a lo largo del texto. Para facilitar su identificación, indico el nombre en español, en suruwaha, en portugués, así como el nombre científico del animal o planta.

Prefacio

Son muchos los méritos del libro de Miguel Aparicio, originalmente una tesis de máster en etnología indígena presentada en el nuevo programa de posgrado en antropología social de la Universidade Federal do Amazonas, en Manaus, tras una investigación que comenzó durante la licenciatura en antropología aplicada en la Universidad Politécnica Salesiana de Quito. El primero consiste en enfrentar los diversos niveles de reflexión producidos, la mayoría de las veces, por agentes del indigenismo del Estado y de las misiones cristianas sobre los pueblos indígenas de la región del medio Purús, en la Amazonía, y en ella, sobre los colectivos Suruwaha, conocidos en la literatura especializada como indígenas aislados, practicantes del suicidio como respuesta a la violencia colonial. Al emprender una revisión rigurosa de los conceptos y análisis anteriores, el libro nos sorprende al reflexionar sobre los sentidos de la noción de aislamiento, habitualmente aplicada a los Suruwaha. Y avanza al enlazar cualquier intento de aproximación al tema de la muerte por ingestión de veneno de timbó con las narrativas suruwaha y con las filosofías nativas.

Aislamiento o semiaislamiento, como sabemos, son clasificaciones a servicio de las políticas públicas del indigenismo del Estado y de las misiones cristianas: ambas han sido aplicadas a los Suruwaha en la región estudiada. Ante tales clasificaciones exógenas, Miguel Aparicio se dedica en la primera parte del libro a conducir con astucia al lector por los meandros de las soluciones que los propios Suruwaha buscaron y hallaron. De esta forma, al tratar sobre el aislamiento, nos estaremos ocupando en realidad de la historia del parentesco y de las relaciones de los colectivos Arawa. Los Suruwaha buscaron en el período de 1930 a 1980 áreas de refugio, geográficamente distantes de las rutas de colisión con las

dinámicas de los frentes extractivistas. Hablantes de lenguas arawa como los Paumari, los Deni, los Jarawara, los Jamamadi, los Banawa y los Kulina compartían relaciones con la diversidad de colectivos en una misma territorialidad, identificada con la región del medio Purús, que pasará a partir de los años 1930 por nuevas configuraciones, de las que trata este análisis sobre los Suruwaha contemporáneos. El medio Purús, una de las provincias etnográficas menos estudiadas por la etnología hasta el inicio del siglo XXI, se presenta, a través de las narrativas suruwaha, como el escenario de una red multilocal de relaciones que aún desafía a la etnología: en este sentido, la contribución de este trabajo va a ser expresiva.

Los Suruwaha guardan en su memoria reciente imágenes de los colectivos cuya nominación se asociaba a lugares, los llamados grupos nominados del sudoeste de la Amazonía, anteriormente descritos en la etnología. Dispersos a lo largo de la margen derecha del río Cuniuá, optaron, bajo el impacto de la violencia de los frentes extractivistas y de las enfermedades, por concentrarse junto a uno de esos lugares-personas – los Jukihidawa, habitantes del igarapé Jukihi, el Pretão. Con la concentración en el Pretão, que ellos asocian a un nuevo estilo de vida, los Suruwaha contemporáneos pasaron a comprenderse como gente mezclada, que continúa nombrándose según las topofilaciones anteriores. Por consiguiente, aislamiento es, en la exégesis de las narrativas suruwaha, sinónimo de mezcla. La sociología suruwaha dispone de dos marcadores de distancia social: los conceptos de *dawa* y *madi*. El primero indica el dispositivo por el que colectividades de humanos y no humanos son pasibles de asociación, mediante el vínculo y pertenencia a un determinado lugar. A su vez, con el término *madi* los Suruwaha construyen las afinidades más distantes, potenciales. Cuando los agentes del CIMI y de la OPAN – Conselho Indigenista Missionário y Operação Amazônia Nativa, organizaciones que actuaban en la región en los años 1980 – les preguntaron quiénes eran exactamente, los colectivos concentrados junto a los Jukihidawa respondieron: “Somos Katukina, somos Suruwaha”, nombres robados de otros pueblos, escogidos porque, tal como los colectivos concentrados ahora en el igarapé Pretão, se trataba de pueblos en contacto con los *jara*, los blancos.

¿Serían, por lo tanto, los colectivos Suruwaha, Paumari, Deni, Jarawara agregados de distintos colectivos? La falta de precisión terminológica habitual hizo difícil la comprensión de lo que serían las composiciones de los colectivos Arawa, que tienen de hecho algo de impreciso y fluctuante —términos que se aplican al sudoeste de la Amazonía, región donde no es fácil distinguir las unidades definidas que la forman. El análisis opta por conectar los colectivos arawa en las indisenmarañables relaciones históricas que acercaron y construyeron distanciamientos estratégicos entre los grupos hablantes de lenguas arawa, y de estos con los Apurinã (arawak) y con los Katukina/Kanamari.

Finalmente, el dilema filosófico de enfrentar el tema del suicidio a partir de las concepciones amerindias va a exigir del análisis una serie de estrategias diferentes de los modelos sociológicos movilizados por la antropología que, en la región, reflexionó sobre los Suruwaha y el suicidio. La monografía, a ejemplo de lo desarrollado en el ámbito de la sociología al revisar el concepto de aislamiento de los Suruwaha frente a las visiones anteriores, propone la crítica etnográfica de la noción de suicidio amerindio como etnotrauma o respuesta individualista a los cambios históricos que afectaron a los Suruwaha. “Presas del Veneno. Cosmopolítica y transformaciones Suruwaha” emprende en el plano cosmológico la misma búsqueda de sentido de las soluciones de los Suruwaha en las narrativas, y conduce al lector por los meandros de las heterotopías que se revelan en los lugares, con sus seres y plantas.

Son muchos los desafíos que este trabajo enfrenta, y que dan como resultado este libro, que sin duda va a tener una gran acogida. Parte de los resultados se debe a la superación de los dilemas planteados en la realización del trabajo, que ofrece ahora una aproximación inédita de la escritura etnográfica a las dinámicas de los Suruwaha, a las soluciones que estos colectivos encontraron ante las transformaciones históricas y estructurales, al sentido de las narrativas y a otras expresiones estéticas con las que nos deparamos a lo largo de estas páginas. Tras un acercamiento construido durante siete años, cuando actuó como agente del Conselho Indigenista Missionário, el autor encontró en la reflexión

de la etnología de las Tierras Bajas de América del Sur las condiciones para la elaboración de su radical experiencia.

Marta Amoroso

Centro de Estudos Ameríndios

Universidade de São Paulo

Introducción

Cuando las vemos ‘en red’, las innovaciones de los occidentales permanecen reconocibles e importantes, pero no hay ya con qué construir toda una historia, una historia de ruptura radical, de destino fatal, de tristezas o felicidades irreversibles.

Tanto los antimodernos como los postmodernos han aceptado el terreno de sus adversarios. Otro terreno, mucho más vasto, mucho menos polémico, se nos abre, el terreno de los mundos no modernos.

Bruno Latour, *Nunca fuimos modernos*

A orillas del Jukihi, un arroyo que fluye en las tierras firmes del valle del Purús, los humanos *jadawa*, perseguidos por el espíritu del veneno que intenta capturarlos, emprenden tras la muerte un viaje de transformación hacia las aguas del cielo. La tarea de estas páginas responde a un desafío de comprensión de las transformaciones que los Suruwaha de la Amazonía occidental brasileña vivieron durante las últimas décadas, dando origen a un colectivo a partir de conjuntos precedentes, denominados *dawa*, que produjeron una nueva práctica de muerte por envenenamiento, conectada a los presupuestos cosmológicos de su chamanismo. Voy a ensayar un camino analítico exactamente a través de la pista del chamanismo como operador de la “diplomacia cósmica” (Viveiros de Castro, 1998, Carneiro da Cunha, 1998) que circula entre los agentes humanos y no humanos del universo. Este itinerario nos introduce en un terreno que transborda la perspectiva sociológica y política –acerca de la relación entre personas y grupos– y nos arroja a una ontología inscrita en una red en

la que humanos, enemigos, animales, plantas, artefactos, muertos, chamanes, espíritus y otros sujetos no humanos desarrollan conexiones en una escala cósmica. La insistencia del cosmos en la política (Stengers, 2007) constituye una *cosmopolítica* de construcción de la existencia a partir de una interacción multiversal¹ con alteridades humanas y no humanas: la formación del colectivo suruwaha se da, por lo tanto, en el movimiento de transformaciones del cosmos.

La amplitud de esta red social, cósmica, tiene una extensión que, por el hecho de extrapolar el circuito de los humanos, desafía a nuestros parámetros habituales sobre las fronteras entre cultura y naturaleza. Las concepciones ‘no modernas’ de los amerindios emergen de modo significativo por su conformación, que supera la dicotomía entre seres ‘naturales’ y seres ‘sociales’, y que pone en evidencia la inadecuación de las fronteras entre humanos y no humanos (Latour [1991] 1994: 52). Una visión en red hace posible la comprensión de un mundo de colectivos que envuelve tanto a los hombres-en-sí como a las cosas-en-sí, un mundo de sujetos-objetos – tal como se percibe en las cosmologías amazónicas. Más aún, un mundo en el que la ‘sociedad’ y la ‘naturaleza’ irradian su distinción concéntrica a otro dominio de heterogeneidad: el de la “sobrenaturaleza” (Viveiros de Castro, 2002a: 85). De esta forma, se puede concebir un mundo en el que los truenos al atardecer son la voz de Hamy que, víctima mortal del veneno, expresa rabia y nostalgia; el ave *katata* que canta entre las mandiocas de la huerta es el plato *xawaiji* de la abuela-jaguar Jumanihia; el *butubutu husa*, pez de arroyos de aguas negras, es la esposa del fallecido caimán; las flechas del chamán vuelan por sí propias trazando recorridos que alcanzan a los enemigos; o donde el arco iris aparece en el horizonte como camino que siguen los muertos por veneno de serpiente. En este sentido, “tengo en la mente aquellas potencias cuya existencia los indígenas afirman pero que no entran en la pauta de la antropología política, y de las cuales, como se sabe, dependemos inevitablemente para la consistencia de la idea de cosmopolítica

1 En el sentido multinaturalista expresado por Viveiros de Castro (1996: 2004b), inspirado en William James.

amerindia” (Lima, 2011: 606). Transitar por el itinerario de estas conexiones múltiples e intentar un acceso a la manera suruwaha de concebirlas es el propósito de lo que aquí planteo, “de manera que no se vacíe de antemano su creatividad dentro de nuestra propia invención” (Wagner [1981] 2010: 238).

Mi trayectoria con los Suruwaha se inició en 1995, cuando fui invitado a integrar el equipo del “Proyecto Zuruaha”, un programa de intervención indigenista promovido por el Conselho Indigenista Missionário (CIMI) y la ONG Operação Amazônia Nativa (OPAN), con apoyo de la organización católica de cooperación internacional Dreikönigsaktion (DKA), austríaca². El programa tenía como precedente la acción del equipo de la Prelatura de Lábrea (sur del estado de Amazonas, Brasil) al final de los años 1970, cuando la presión extractivista en la cuenca de los ríos Tapauá y Cuniuá rompió el aislamiento que los Suruwaha mantenían desde la década de 1920. Incursiones promovidas por trabajadores de látex de sorva realizaron contactos con los Suruwaha, introduciéndose en su área residencial entre 1978 y 1980. Preocupado con los riesgos derivados de estas incursiones extractivistas, el equipo de la Prelatura de Lábrea y del CIMI, dirigido por Gunter Kroemer³, estableció contacto con los Suruwaha en mayo de 1988, e inició una serie de acciones proteccionistas para garantizar su supervivencia y amortiguar el avance del frente económico regional. En 1983, la Fundação Nacional do Índio (FUNAI, órgano responsable por la política indigenista en el gobierno de Brasil) estableció el contacto oficial con los Suruwaha en

2 Informaciones sobre estas instituciones, en las respectivas páginas web: <http://cimi.org.br>; <http://amazonianativa.org.br>; <https://www.dka.at>.

3 Gunter Kroemer (1939-2009) es autor de *A caminho das malocas Zuruahá* (1989), libro en el que narra los primeros años de intervención del equipo del CIMI en el territorio suruwaha, y los trabajos de reconocimiento e identificación de los llamados “Indios del Coxodoá”. Kroemer es también autor de la primera etnografía sobre los Suruwaha, *Kunahã Made, o Povo do Veneno. Sociedade e Cultura do Povo Zuruahá* (1994).

una expedición conducida por el explorador Sebastião Amâncio, que abrió un camino para conectar las malocas suruwaha con el río Cuniuá, principal ruta de circulación de los extractivistas y comerciantes regionales. Tras algunos meses, los misioneros protestantes de la organización “Jovens Com Uma Missão” (JOCUM) emprendieron su acción proselitista, e implantaron una base misionera en las cercanías de la aldea suruwaha.⁴ En 1984 se creó un grupo de trabajo de identificación de la tierra indígena, integrado por miembros de la FUNAI y del CIMI. El gobierno brasileño demarcó finalmente la Tierra Indígena Zuruaha en 1987, con una extensión de 230 070 hectáreas. La homologación de la tierra indígena ocurrió en 1991.

En una nueva etapa de intervención, los indigenistas del CIMI asumieron un modelo de indigenismo más inserido en el cotidiano de las malocas, inspirados en la ideología de “inculturación” que la teología de la liberación pautó en la década de 1980. A partir de 1984, el equipo CIMI/OPAN organizó el “Proyecto Zuruaha” como plano de acción en defensa y apoyo de los Suruwaha. El aprendizaje de la lengua, la coresidencia en la aldea durante periodos prolongados, la inmersión en las actividades cotidianas de caza, pesca, horticultura y recolección, la comensalidad y la participación en los rituales eran referentes en la praxis de los indigenistas: fue este el modelo que caracterizó mi convivencia con los Suruwaha entre los años 1995-2001.⁵ Nuestra acción indigenista asumía una actitud de “mediación” entre los Suruwaha y la sociedad nacional (de la cual formábamos parte, cosa que a pesar de todo no era tan obvia para nosotros), con el propósito de garantizar la integridad física y territorial, así como la “preservación cultural” de este grupo indígena “de contacto reciente”.

Durante mis años de campo, uno de los ejes de la actividad indigenista fue el reconocimiento de los territorios de la red de colectivos

4 Sobre la actividad de JOCUM en los Suruwaha, cfr. Vaz (2008).

5 A pedido de los colegas del equipo indigenista, organicé en 2003, en tres volúmenes titulados *Cadernos do Pretão*, una selección amplia de textos de mis diarios de campo, que registran momentos expresivos de mi convivencia junto a los Suruwaha (véase la bibliografía).

suruwaha que precedió a la restricción causada por los años de aislamiento en el igarapé⁶ Jukihi (conocido como Pretão entre los regionales). Según un procedimiento análogo al de las expediciones de caza y pesca, incentivamos viajes a lo largo de los ríos Cuniuá y Hahabiri (Riozinho), e incursiones a los igarapés “históricos” a los que los relatos orales sobre los ‘subgrupos’⁷ Masanidawa, Kurubidawa, Sarukwadawa, Idiahindawa, etc. hacían referencia. Transmitíamos de forma sistemática informaciones sobre la vida ribereña en los ríos Purús, Tapauá y Cuniuá, así como de las poblaciones indígenas próximas: los Deni, Paumari, Banawa, Jarawara. Nuestro equipo realizaba también de forma habitual acciones sanitarias asistenciales, sobre todo de control de la malaria.

A partir del año 2000 las instituciones del Estado brasileño comparcen en la tierra suruwaha, después de veinte años de total omisión—hasta aquel momento solamente el CIMI, la OPAN y JOCUM habían asumido la asistencia de ese grupo indígena, y ocasionalmente se articulaban con la Fundação Nacional de Saúde para realizar acciones de inmunización, control de gripe y malaria y atención odontológica. Tras años de investigación lingüística, los misioneros de JOCUM intensificaron su actividad proselitista entre los Suruwaha, al estilo de sus misiones entre los Banawa, Jarawara, Jamamadi y Paumari, y organizaron una expedición ilegal de contacto con los aislados Hi Merimã. Ante esas circunstancias, elaboré un informe de denuncia que el CIMI presentó al Ministerio Público Federal⁸. El órgano abrió un proceso de investigación, ordenó la retirada de los misioneros de la tierra indígena y solicitó la intervención inmediata de la FUNAI como entidad responsable por la asistencia estatal en la Tierra Indígena Zuruaha. Junto a ello, exigía a la Fundação Nacional de Saúde la atención sanitaria específica a los Suruwaha, en el ámbito

6 *Igarapé* (“camino de canoa”, en tupí) es la expresión usada en la Amazonía brasileña para designar cursos de agua pequeños y medios, canales y brazos de río, y que utilizaré con frecuencia a lo largo del texto.

7 En el capítulo 1 problematizaré la noción de subgrupo, presente en las etnografías sobre los Suruwaha.

8 *A atuação dos missionários de JOCUM na área indígena Suruwaha*, disponible en Aparicio (2003c: 35-61).

del recién creado Distrito Sanitario Especial Indígena del Medio Purús. La ejecución de estas políticas públicas fue excesivamente lenta, y sólo adquirió contornos más definidos cuando la Coordinación General de Indígenas Aislados y de Reciente Contacto de la FUNAI activó, en 2008, un puesto de vigilancia y protección en las proximidades de la tierra indígena, bajo la responsabilidad del Frente de Protección Etnoambiental del Medio Purús, que hasta hoy conduce la acción indigenista del Estado en la Tierra Indígena Zuruaha. Durante los últimos años, el CIMI y la OPAN han realizado acciones de colaboración con la FUNAI, la misión de JOGUM han sido interceptada de la tierra indígena y la Secretaría Especial de Salud Indígena (SESAI) del Ministerio de Sanidad desarrolla un programa de atención a los Suruwaha.

Durante mis dos últimos años de trabajo indigenista con los Suruwaha (1999-2001), una novedad preocupante determinó las prioridades de agenda: la compra de 313 000 hectáreas de floresta por parte de la empresa malaya WTK, entre los ríos Canaça y Cuniuá –en las inmediaciones de la Tierra Indígena Zuruaha, y en pleno territorio deni (los Deni esperaban desde 1985 la demarcación de sus tierras, sin obtener una respuesta efectiva del gobierno de Brasil). En una articulación que alió las organizaciones Greenpeace, CIMI y OPAN, realizamos varios viajes para discutir el problema con los líderes deni que, en una reunión amplia en la aldea Cidadezinha en abril de 2000, lanzaron una campaña de autodemarcación de sus tierras, con el apoyo de las entidades aliadas⁹. Durante esta época alterné varias temporadas entre los Suruwaha y los Deni, hasta que concluí mi permanencia entre los Suruwaha en julio de 2001, días después de la muerte por envenenamiento de Xamtiria y otras siete personas¹⁰.

9 Presionado por esta iniciativa, el gobierno federal demarcó la Tierra Indígena Deni en 2003, con una extensión de 1 531 300 hectáreas. La homologación de la Tierra Indígena Deni se efectuó en 2004. Más informaciones sobre la Campaña Deni en <http://www.greenpeace.org.br/deni/biblioteca.php>

10 La muerte de Aruazy, Udy, Ynysa, Karari, Nyny, Axidibi, Daihka y Xamtiria en junio de 2001 fue uno de los momentos más decisivos a lo largo de los años que pasé con los Suruwaha, y determinó mi decisión de concluir esa etapa de convivencia junto a ellos. Sobre este “suicidio colectivo”, cfr. Aparicio (2003b: 116s).

Tras el final abrupto de mis años de convivencia y de trabajo indigenista con los Suruwaha, sucedieron años sin interacción con ellos, imposibilitado por la distancia –pasé a vivir fuera de la Amazonía e inicié mi formación antropológica, que hasta el momento había estado salpicada por lecturas asiduas, pero conducidas de manera dispersa, autodidacta y desorientada. Literalmente, podría definir esos años como “el campo en la selva, visto desde la playa”, como reza el título del conocido artículo de un etnólogo cuya producción influenció mi relectura de la experiencia de aldea. Colaboré discretamente con la defensa de los Suruwaha en algunas movilizaciones de la organización *Survival International*, durante una época en que los misioneros de JOCUM lanzaron una violenta campaña de criminalización de las prácticas de suicidio e infanticidio, en una polémica que se prolonga hasta la actualidad. En 2006, los lingüistas misioneros de JOCUM, Marcia y Edson Suzuki, fundaron la organización *Atini – Voz pela Vida*, como plataforma de acción contra las prácticas indígenas de infanticidio. En 2007, las articulaciones del grupo evangélico-ruralista en el Congreso brasileño promovieron el Proyecto de Ley 1057, la “Ley Mujawi” (de autoría del diputado Henrique Afonso, del Partido dos Trabalhadores en el estado de Acre), que proponía un marco legal para la criminalización de las prácticas indígenas. El punto más absurdo de esta campaña se dio con la divulgación en internet del video *Hakani* (2008), un montaje cinematográfico que pone en escena el entierro de una niña suruwaha, y que deturpa de forma ostensiva la realidad y las prácticas de este grupo indígena – revelando con claridad las ideas de los misioneros fundamentalistas sobre los Suruwaha. Más recientemente, en 2011, un documental realizado por Tim Noonan y Paul Raffaele en el Channel 7 de la televisión australiana presentó a los Suruwaha como “un pueblo de la Edad de Piedra”, una “tribu perdida en el tiempo”. La drástica caracterización que el documental hizo de los Suruwaha como “asesinos de niños”, salvajes y primitivos, provocó la condena del Channel 7 en un proceso judicial ante la Australian Communications & Media Authority (ACMA).

Retomé mis vínculos con los programas de apoyo a los Suruwaha en 2008, al participar activamente en la construcción de un plano de

colaboración entre la Coordinación de Indígenas Aislados y de Reciente Contacto de la FUNAI y la OPAN. En esa época, coordinaba el Programa Amazonas de la OPAN y, en una articulación de nuestra ONG con la FUNAI a través de Elias Bigio, Antenor Vaz y Carlos Travassos, montamos un plano de acción para fortalecer el Frente de Protección Etnoambiental del Medio Purús, que englobaba las Tierras Indígenas Zuruaha y Hi Merimã. En el marco de este proyecto, elaboré con Adriana Huber el *Relatório Preliminar de Identificação da Terra Indígena Masanidawa/Kurubidawa e da Terra Indígena Alto Hahabiri (Povo Suruwaha)* (Aparicio-Huber, 2010), como resultado de la expedición de campo que realizamos entre octubre y noviembre de 2010. Este momento fue también expresivo en mi trayectoria, al reencontrar a los Suruwaha después de varios años y, al mismo tiempo, darme cuenta de que la mayoría de mis pares (aquellas personas con las que mantuve lazos de proximidad y confianza durante los anteriores años de convivencia) habían fallecido por envenenamiento. Los Suruwaha eran otros, y mis referencias de vida junto a ellos hacían parte de relatos en los que Hamy, Gamuni, Dihiji, Xibukwa, Huduru, Kimiaru, Wahary, Bukwari, Axa... eran, definitivamente, personajes del pasado.

Sé que el itinerario irregular y accidental de mi trayectoria de activista a etnólogo trae consigo de forma ambigua ventajas y obstáculos, y el ambiente académico, en la senda incipiente que recorrí durante los años de estudio de antropología en la Universidad Politécnica Salesiana de Quito y en la Universidad Federal de Amazonas en Manaus, deja constancia de la insistencia de muchos antropólogos en la necesidad de la purificación: sólo tendría alguna oportunidad si consiguiese sacudirme el polvo del indigenismo y librarme de los daños (ir)reparables causados por sus (pre)juicios. Con la lectura de *Nunca fuimos modernos*, Latour me abrió pistas sobre el valor de los híbridos, y seguí adelante. Curiosamente, una de las etnografías más instigadoras que encontré en este recorrido, *Um peixe olhou para mim*, me dio cierta tranquilidad, al comprobar que no era la primera persona que escribía a una distancia

considerable de la época de trabajo de campo: como Tania Lima al escribir sobre los Yudjá (2005: 16), este libro “incluye también una capa de interpretación que fui concibiendo (despacio, hay que decir)” a lo largo de los trece años que separan el período más importante de campo – sin contar la corta expedición en que revisité a los Suruwaha hace algo más de cuatro años.

Al penetrar en el universo suruwaha el desafío fue, en primer lugar, desvincularme del estereotipo sobre el “pueblo indígena genuino, auténtico, de cultura íntegra” alimentado por el fervor indigenista de quien tenía poca experiencia en la Amazonía. En segundo lugar, hacía falta superar la imagen pesada, proyectada sobre los Suruwaha, como “el Pueblo del Veneno”, suicidas por antonomasia, y mirar a sus vidas en un horizonte más amplio que el de la práctica de envenenamiento con *kunaha* (una especie de barbasco, conocida como timbó en la Amazonía brasileña)¹¹, que acabó por ser su peculiar marca registrada en el panorama etnográfico amazónico (marca que ya se ha modificado gracias a la dedicación ardua de los misioneros protestantes en caracterizarlos como pueblo infanticida). En una creciente inversión de figura y fondo, los Suruwaha fueron dejando de ser “un grupo étnico”: poco a poco fui tejiendo una red de relaciones con personas que eran algo más que “portadoras de una cultura en riesgo”. Tanto en mi anterior etapa de indigenista como en mi actual trayectoria de etnólogo, un desafío fue ocupando cada vez más el centro de mis intereses: la necesidad de *llevar en serio* su visión de mundo, en el sentido indicado por Viveiros de Castro en *O Nativo Relativo*, y confrontar lo que los Suruwaha piensan (o hacen) y lo que yo pienso (y hago con lo) que los Suruwaha piensan (2002b: 119). Esta operación de encuentros y desencuentros entre diferentes abre dilemas constantes que van desde más allá de la “interpretación” pura y simple: ¿qué es lo que los Suruwaha dicen al afirmar que el

11 El timbó *kunaha*, que los Suruwaha plantan en las huertas, es una leguminosa de la especie *Deguelia utilis* (A.C.Sm.) A.M.G. Azevedo, descrita por Tozzi (1998). Los Suruwaha usan otras plantas piscicidas o barbascos para obtener pescado en los lagos e igarapés, como el *bakyma* y el *synyny*.

tapir, que era humano, cansado de andar por tierra comiendo siempre los mismos alimentos, decidió morar en el fondo de un lago, y se transformó en manatí? ¿Es verdad (o mejor, de qué forma lo es) que a un antiguo cazador saramadi le dio pereza ahumar la carne del tapir que su yerno había abatido y que, al comer la carne putrefacta, se transformó en urubú? ¿Qué es lo que puedo hacer con la percepción del mundo que encierran las siguientes palabras de Axidibi?

Las estrellas titilan en el cielo, sus ojos quemados buscan comida. Ellas tienen hambre, por eso tiemblan. En el cielo hay muchos árboles de ambay, y las estrellas se refugian en ellos. Las estrellas titilan porque quieren volar y no lo consiguen, los espíritus cantores caminan entre las estrellas, se quedan mirándolas (Axidibi, casa de Kuxi, abril de 1998).

Todas estas preguntas me llevaban a enfrentar el desafío formulado por Marilyn Strathern: “¿cómo crear una consciencia de mundos sociales diferentes cuando todo lo que se tiene a disposición son términos propios?” ([1987] 2013: 43). En la medida en que intentaba tener acceso al pensamiento suruwaha, percibía la inadecuación de las explicaciones convencionales instaladas en nuestra posición de occidentales protagonistas de la vida vivida por “las otras culturas”. Los Suruwaha presentaban otras claves de lectura de la realidad que no se reducían a sociología del conflicto o a los problemas del contacto con la sociedad brasileña. Más aún: la construcción de su cotidiano aparecía poblada por otras entidades, otros sujetos que constituían una red de relaciones más amplia de lo que se podría imaginar. En un primer momento, satisfecho con mi generoso multiculturalismo de activista en la Amazonía, atribuía esas presencias a una supuesta riqueza representacional de su cultura, a un sofisticado “universo simbólico”: los Suruwaha tendrían una singular creatividad para construir metáforas, con las cuales expresan sus ideas sobre el mundo. Progresivamente fui reconociendo que el contraste entre la “cosmovisión” suruwaha y mi “estructura de pensamiento” no se establecía tan sólo en parámetros de divergencia y diferencia, sino también de semejanza e igualdad: se trataba ahora de buscar el acceso a su pensamiento, y de encontrar conceptos de la misma naturaleza que los conceptos que organizaban su pensamiento sobre el mundo.

Estas percepciones desorganizadas e inseguras fueron hallando más consistencia con tres lecturas que se hicieron fundamentales en mi formación y que moldearon de forma decisiva mi (re)visión sobre los Suruwaha: los escritos y ‘borradores’ de la plataforma wiki *A Onça e a Diferença: Projeto AmaZone*¹²; los ensayos reunidos en *A Inconstância da Alma Selvagem* (Viveiros de Castro, 2002); y el texto *Transformações Indígenas – Os regimes de subjetivação ameríndios à prova da história* (Projeto Pronex –NuTI, 2007). Bosquejé así un guión que encontró inspiración y buscó tener acceso a estas herramientas de análisis.

Nuestro intento es realizar una intervención conceptual sobre las problemáticas de la ‘*identidad*’, de la ‘*agencia*’ y del ‘*cambio*’, a partir, respectivamente, de las ideas referentes a la *alteración*, a la *subjetivación* y a la *transformación* presupuestas en las prácticas indígenas de sentido. Se trata, en otras palabras, de utilizar los conocimientos ya acumulados sobre las tres dimensiones básicas de la economía sociocósmica, o cosmopraxis nativa –las economías de la presión relacional, de la subjetivación perspectivista y de la metamorfosis mitopoética– para llevar a cabo una crítica etnográficamente motivada por ciertos slogans en circulación en el campo disciplinar, palabras que nos parecen tributarias de una concepción formalista, taxonomista e individualista – en suma, modernista – de la socialidad (*ibid.*: 5).

Tracé, a partir de estas referencias, un itinerario de investigación que tiene que vérselas constantemente con un juego paradójico que parte de los conceptos suruwaha y que busca construir con esos conceptos el propio análisis.

Mi punto de vista no puede ser el del nativo, sino el de mi relación con el punto de vista nativo. Lo que envuelve una dimensión esencial de *ficción*, pues se trata de poner en resonancia interna dos puntos de vista completamente heterogéneos [...]. ¿En qué consiste tal ficción? Consiste en tomar las *ideas* indígenas como *conceptos*, y en extraer de esa decisión sus consecuencias (Viveiros de Castro, 2002b: 123).

12 http://amazone.wikia.com/wiki/Projeto_AmaZone

Para continuar, me propuse desmontar las prenociones sobre “la sociedad y la cultura suruwaha”, en el intento de seguir las pistas que los propios Suruwaha me dejaban, haciendo y rehaciendo continuamente el recorrido a partir de sus propias conexiones (Latour, [2005] 2012). Y esas conexiones señalan la comparecencia de sujetos que transbordan la esfera sociopolítica y que ensanchan la socialidad de los humanos a un campo de interacción con colectivos no humanos: se trata de ver en la vida suruwaha la irrupción de “lo desconocido constituido por mundos múltiples, divergentes y por las articulaciones de las cuales ellos podrían eventualmente ser capaces”. La etnografía se depara de esta manera con la provocación de la *proposición cosmopolítica* de Stengers (2007) y con su cuestionador “principio de precaución”, que introduce un intersticio de vacilación en nuestra forma de interpretar la ‘alteridad’, levanta la posibilidad de imaginar nuestro propio error y nos instiga a llevar en cuenta que lo que para nosotros constituye la ‘humanidad’, o la ‘cultura’, o la ‘política’, puede no ser ‘humanidad’, ‘cultura’ o ‘política’ para los Suruwaha. De nuevo, se trata de llevar en serio el conocimiento suruwaha no como metáfora, sino como ontología – aceptando la “irreducción” del multiverso habitado por los humanos *jadawa* y por los no humanos *jadawasu*, sin circunscribirlo en las fronteras de nuestra cosmografía de occidentales (no) modernos. De manera semejante a la de los chamanes, que transitan entre mundos inconmensurables y establecen la posibilidad (precaria, peligrosa) de la comunicación entre ellos, necesitamos operar según una “equivocación controlada” (Viveiros de Castro, 2004b), que consiste en aceptar el riesgo de que el punto de vista ajeno nos capture, y aventurarnos en una comparación entre mundos heterogéneos. Esto exige el rechazo de cualquier punto de vista total – y exige que escapemos de la tolerancia, que confinaría el mundo suruwaha en los límites estrechos de nuestra política o de nuestra cosmología. La “diplomacia cósmica” deja de ser un atributo exclusivo de los chamanes y se convierte, de esta forma, en actitud que define la tarea del etnólogo, que “debe incluir, necesariamente, lo que la etnología ha llamado cosmología, aquella que no se reduce a las representaciones humanas sobre los no humanos, sino que debe ser tomada como campo de relación entre humanos y no humanos (Sztutman, 2012: 101).

Si las prácticas suruwaha constituyeron el foco de atención en el trabajo de campo, las narrativas y los discursos imbricados en ellas tienen un destaque en este libro. Desde el punto de vista metodológico, actué de la misma forma que Gow entre los Piro:¹³ menos preocupado con la fidelidad del texto a la versión original del narrador, en pocas ocasiones recurrí al grabador. Preferí que las narrativas fluyesen espontáneamente en diversas situaciones cotidianas, y opté por realizar el registro a posteriori en mis cuadernos. Las versiones están condicionadas, por consiguiente, a mi propia reelaboración posterior. Al trabajar en mis diarios de campo, los Suruwaha irónicamente me caracterizaban como representante del *papel madi* (“la gente del papel”): según ellos, nosotros los *jara* suplimos la precariedad de nuestra memoria con una peculiar habilidad con la escritura. En la construcción de este texto, las narrativas suruwaha constituyen un punto de partida para encontrar los conceptos nativos, derivando de ellas mis ensayos de análisis y traducción. Tengo la impresión, así como Calavia tuvo en los Yaminawa, de que las narrativas suruwaha son inmediatamente accesibles, “así, no nos debe sorprender que no encontremos exégesis de esos mitos: ese silencio interpretativo es un buen correlato de la locuacidad narrativa” (2006: 317). Tuve la oportunidad de vérmelas con un buen número de narradores: Ainimuru, Axa, Uhuzai, Xibukwa, Hinijai, Ania, Axidibi, Wahary... Me parece que los Suruwaha tenían de hecho un interés real en *informarme* y que,

13 Tuve dudas sobre la validez de mi metodología de registro de relatos orales hasta que me deparé con el siguiente texto de Peter Gow, cuyo procedimiento coincide exactamente con lo que desarrollé en el campo (salvando la distancia que hay entre nuestras respectivas habilidades etnográficas): “Nunca escribí lo que las personas decían delante de ellas. En vez de eso, me entrené para intentar recordar exactamente lo que las personas me decían cada día, y escribía por la noche o, si hubiese probabilidad de olvidar, en momentos de calma durante el día. Yo era muy joven cuando hice el trabajo de campo original, lo que, sin duda alguna, ayudó mucho, y me parece que estoy agraciado con una buena memoria para ese tipo de cosas. Prácticamente la única utilización de mi grabador era cuando los propios Piro la sugerían, para grabar canciones” (Gow, 2001: 29).

lejos de demostrar cualquier hermetismo, las personas me contaban los mitos de manera abierta y espontánea, en círculos de conversación en los que se compartía el tabaco y en que la versión del narrador principal se comentaba y se enriquecía con las contribuciones de los demás participantes. Tal vez el registro de estas narrativas sea uno de los elementos más interesantes en esta obra etnográfica.

Ya se ha acumulado un conjunto expresivo de etnografías sobre los Suruwaha desde que Kroemer publicó en 1994 el texto pionero *Kunahã Made. O Povo do Veneno*. Preceden a su etnografía algunas páginas sobre los Suruwaha publicadas en el libro *Cuxiuara. O Purus dos Índigenas* (1985: 139-149), ensayo histórico sobre las poblaciones indígenas del medio río Purús que incluye notas etnográficas preliminares, a partir del trabajo de campo de Kroemer entre los Apurinã, Jamamadi, Paumari y Suruwaha. Curiosamente, en las páginas sobre los Suruwaha que Kroemer escribió en esta época no había aún ninguna referencia a la práctica de envenenamiento con timbó. Otra obra significativa para entender las circunstancias de la acción de localización y contacto del equipo del CIMI, y sus percepciones en la época inicial de trabajo de campo, es *A caminho das malocas zuruahá. Reconhecimento e identificação de um povo indígena desconhecido* (Kroemer, 1989). La etnografía de 1994 mantiene un formato 'clásico', con el propósito de analizar "la identidad cultural y el mundo de valores" de los Suruwaha, y producir una sistematización del parentesco y organización social, los contenidos etnocientíficos, la economía, la organización política y la religión, además de una presentación de la cultura material suruwaha. Kroemer expone en esta etnografía su tesis del suicidio como etnotrauma, ante el cual la acción indigenista propone una intervención etnoterapéutica como medio de superación delante de una situación insoportable¹⁴.

En 1996 Jonia Fank y Edinéia Porta, integrantes del equipo CIMI/OPAN (con ellas inicié mi trabajo de campo en 1995), organizaron sus

14 En la sección 3 del capítulo 6 evaluaré esta concepción de Kroemer del suicidio como etnotrauma.

datos de campo en tres volúmenes que, tras cinco años de actuación en el “Proyecto Zuruaha”, ampliaron las informaciones sistematizadas hasta el momento por Kroemer: *Mitos e histórias dos Sorowaha* (colección de mitos narrados por Uhuzai en la base local del equipo, en las proximidades de la tierra indígena); *A vida social e econômica dos Suruwaha* (texto que reúne la producción de las autoras sobre cosmología, organización social, ritualidad y chamanismo, así como sobre la economía y actividades de horticultura, caza, pesca y recolección); y el *Vocabulário da língua Sorowaha*, (trabajo asesorado por Marcio Silva, que compila los datos lexicales acumulados por el equipo CIMI/OPAN a lo largo de quince años). El antropólogo João Dal Poz, integrante de la OPAN, colaboró en la sistematización de los materiales producidos por Fank y Porta, y realizó con ellas una expedición a campo en 1994. Posteriormente, Dal Poz publicó *Crônica de uma morte anunciada: do suicídio entre os Sorowaha* (2000). En este artículo, concebido en una clave primordialmente sociológica, el autor propone una revisión de la tipología del suicidio elaborada por Durkheim (1887) y llama la atención sobre el carácter reconocidamente individualizador del suicidio suruwaha – caracterizado como *suicídio tópico*. A partir de la práctica suruwaha, Dal Poz propone un tema controvertido en la etnología amerindia: “Los datos suruwaha proporcionan un firme contraejemplo, una evidencia etnográfica de que ciertas formas de individualidad generalizada son igualmente posibles entre las sociedades indígenas brasileñas. Pues los suicidas [...] no son figuras liminales ni excepciones a la regla. Trágica y volátil, la dimensión sociológica estaría aquí decisivamente determinada a partir de sus actos intrépidos, que arrebatan completamente la vida colectiva y la individualizan” (Dal Poz, 2000: 24).

En *Los Suruwaha: universos míticos y miradas etnográficas* (2008), elaboré una composición etnográfica que organizaba los materiales reunidos a lo largo de mis años de trabajo indigenista. Fue, de hecho, el texto preliminar a la obra actual, que correspondía a la tesis de licenciatura que dirigió Patricio Guerrero al final de mis estudios en la Universidad Politécnica Salesiana de Quito. En él, hice una primera aproximación a los temas de chamanismo y de las prácticas de hechicería,

analizándolos desde una perspectiva comparativa a partir de las pocas etnografías disponibles sobre colectivos de lengua arawa. Bajo el influjo de la etnografía de Taussig ([1987] 1993), desarrollé un análisis de los procesos de cambio suruwaha según la clave de la experiencia del terror como proceso de subjetivación en el contexto colonial. La oposición nativa entre semejantes (*jadawa*) y desemejantes (*waduna*) actúa como eje de presentación de los colectivos suruwaha y extranjeros, trazando un panorama del circuito en que los Suruwaha se inserían antes de la experiencia de conflicto con el frente extractivista que irrumpió en la Amazonía occidental. En relación a la práctica suruwaha de suicidio, propuse una lectura de la misma como isotopía de la hechicería, con foco en el contraste entre el “paradigma de hechicería” y el “paradigma del timbó”, a partir de la oposición nativa entre *mazaru bahini* y *kunaha bahi* – en un análisis que permaneció, sin embargo, muy anclado en el plano sociológico y que retomo aquí con nuevas claves, intentando una aproximación más estrecha a la sociocosmología nativa.

Jardim (2009), en su revisión bibliográfica de las producciones de Kroemer, Fank-Porta y Dal Poz, desarrolla el tema de la socialidad (a partir de la etnohistoria y de las ideas sobre la diferenciación mitológica de los pueblos) y de la escatología suruwaha. En diálogo con la literatura amerindia sobre el carácter transformacional presente en las concepciones de persona y corporalidad, e inspirado en los análisis de Vilaça sobre la inestabilidad crónica de los cuerpos en la Amazonía, Jardim estudia los procesos de alteración de perspectiva en el complejo de afecciones que orientan la convivialidad y su disrupción en la socialidad suruwaha, y traza un recorrido comparativo con los materiales etnográficos deni, kulina y jamamadi. Al abordar los conceptos escatológicos nativos y las ideas sobre transformación en la cosmopraxis mortuoria, propone una visión del envenenamiento con timbó como homicidio minimalista y proceso de alteración en enemigo. La contribución de Jardim señala una atención mayor al sustrato cosmológico de la socialidad suruwaha en relación a las etnografías anteriores.

La etnografía más reciente sobre los Suruwaha ha sido producida por Huber (2012), integrante del equipo del CIMI, a partir del trabajo

de campo que ella realizó entre 2006-2011. Organizada en dos partes, la primera propone una reconstrucción histórica de los procesos vividos por los Suruwaha, tanto a partir de las fuentes documentales disponibles sobre la región del medio Purús como a partir de las narrativas suruwaha, analizadas con detalle con la competencia lingüística que la autora demuestra; también se trata en el texto el origen de la práctica con envenenamiento por ingestión de timbó. La segunda parte “constituye un esfuerzo de construir la trama cosmológica de la búsqueda de la muerte (o su puesta en escena), y aborda los significados múltiples y la etiología de la ingestión de veneno como práctica patológica que resulta de la ‘alienación de perspectiva’ a la luz de las concepciones suruwaha” (p. 48). Revisita temas tratados en las etnografías anteriores – tales como la caracterización de los colectivos *jadawa* y *waduna* que componen la red suruwaha, y el contraste entre el modelo chamánico de solución de conflictos y el nuevo modelo construido en la práctica del autoenvenenamiento. Destaco la contribución de Huber en el análisis de los conceptos nativos de “astringencia del corazón” y “alienación de la mirada” al profundizar la cuestión de la muerte por ingestión de timbó; y la presentación de los discursos sobre muerte y escatología.

La contribución de este libro, versión revisada de mi investigación de máster en la Universidad Federal de Amazonas¹⁵, se insiere, por lo tanto, en la trayectoria del conjunto bibliográfico¹⁶ que he presentado:

15 Durante la investigación de máster en la Universidad Federal de Amazonas recibí apoyo financiero de la FAPEAM (Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Amazonas), a la cual transmito mi agradecimiento.

16 Para completar este registro bibliográfico, sólo queda mencionar la producción lingüística de los misioneros de JOCUM, principalmente en las áreas de fonética y fonología: E. Suzuki (1997), M. Suzuki (1994a, 1994b, 2000) y E. Suzuki - M. Suzuki (1992, 1993). Una peculiar interpretación del suicidio suruwaha según los moldes del fundamentalismo evangélico se encuentra en el texto *Jesus tomou timbó. O encontro entre a teologia suruwahá e a teologia cristã* (M. Suzuki 2001). Más recientemente, otros escritos han desarrollado los argumentos de la ideología misionera de combate al infanticidio suruwaha: M. Suzuki (2007) y Pinezi-Suzuki (2008). Con un punto de vista crítico en relación a la criminalización de las prácti-

con casi todos los autores que aquí han desfilarado he compartido vínculos organizacionales, trabajo de campo o comunicaciones frecuentes sobre nuestras respectivas experiencias junto a los Suruwaha.

Con el intento de romper el exotismo y el aislacionismo que algunas visiones han proyectado sobre los Suruwaha, una de mis insistencias ha sido conectar mi análisis con las etnografías de los colectivos indígenas de la red de relaciones que históricamente ha envuelto a los Suruwaha: los grupos hablantes de lenguas de la familia Arawa, y también los Apurinã (hablantes de lengua Arawak) y los Katukina/Kanamarí – el amplio universo Pano señala también múltiples conexiones que pueden enriquecer las investigaciones sobre los pueblos indígenas de la región del medio Purús. Etnografías como las de Bonilla (2007), Costa (2007), Maizza (2012) y Florido (2013) me han ofrecido interlocuciones indispensables en la producción de este estudio. Asimismo, he recibido contribuciones muy significativas de algunos circuitos que han intensificado el diálogo en esta red de actores-etnógrafos: el Colectivo Purús, surgido en el Seminario *Purus Indígena: Natureza, Cultura, História e Etnologia* organizado por el Núcleo de Estudos da Amazônia Indígena (NEAI) y la OPAN en Manaus, en abril de 2010¹⁷; y el proyecto de cooperación académica *Paisagens Ameríndias. Habilidades, mobilidade e socialidade nos rios, aldeias e cidades da Amazônia*¹⁸, organizado por los Programas de Postgrado en Antropología Social de la Universidad de São Paulo y de la Universidad Federal de Amazonas; y en septiembre de 2013, el seminario temático “Cosmopolíticas ameríndias: describiendo procesos de (trans)formación de colectivos”, bajo la coordinación de Tania Stolze Lima y Renato Sztutman, en el 37º Encuentro Anual de la

cas indígenas, cabe destacar los análisis de Holanda (2008), Feitosa (2010), Segato (2011) y Santos-Granero (2011).

- 17 A partir de este Seminário foi produzida a coletânea *Álbum Purus* (Edua, 2011), organizada por Gilton Mendes dos Santos.
- 18 Con los productos de las investigaciones conducidas por los participantes de este proyecto, se lanzó en diciembre de 2013 la publicación *Paisagens Ameríndias: lugares, circuitos e modos de vida na Amazônia* (Terceiro Nome, 2013), organizada por Marta Amoroso y Gilton Mendes dos Santos.

Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais (ANPOCS).

He estructurado mi exposición en seis capítulos. Partiendo del tema de la formación del actual colectivo suruwaha, y de la construcción de la red social de colectivos que lo precedieron, tracé un itinerario que pretende transitar de forma conjugada entre las vertientes sociológica y cosmológica, y llevar en cuenta la comparecencia de los agentes humanos y no humanos en la vida de los Suruwaha, y en la red sociocósmica en que ellos se inscriben. La etnografía recorre así diversos ‘puntos’ de esta red: los semejantes, los enemigos, los animales, los espíritus, los chamanes, los muertos. El Capítulo 1, “La formación de los Suruwaha”, desarrolla una etnografía de los colectivos *dawa*, construida principalmente a partir de las narrativas locales. La oposición nativa *jadawa/waduna*, que expresa el contraste entre humanos y extranjeros, indica una dinámica de dualismo concéntrico que modela los procesos de construcción de la diferencia. En el Capítulo 2, “Panorama Arawa”, se analizan los procesos de formación y transformación de colectivos a la luz de las etnografías sobre Kulina, Deni, Jamamadi, Paumari y Jarawara, en el ámbito de los hablantes arawa, y de las etnografías sobre Kanamari y Katukina. Presento una hipótesis sobre la constitución de la red indígena de los colectivos del interfluvio Purús-Juruá, como componentes de un *dégradée* sociocósmico fundado en los procesos de proximidad y distancia, y en sus percepciones del territorio.

La etnografía de los *waduna*, colectivos considerados desde la perspectiva nativa como desemejantes y peligrosos, es el objeto del Capítulo 3, “La lengua extraña de los enemigos”, de nuevo un análisis derivado de las narrativas suruwaha. El Capítulo 4, “La condición heterotópica de los espíritus”, presenta las concepciones suruwaha sobre los agentes sobrenaturales del cosmos – los ‘espíritus’ *kurimia*, *karuji*, *uhwamy* y *zamakusa* – y reflexiona sobre la constitución diferencial que estas entidades poseen en relación a los humanos, con los que establecen una peculiar socialidad. Las transformaciones protagonizadas por

los animales, “exhumanos”, son el tema del Capítulo 5, “Relaciones alteradas: cazar o adoptar”, junto con las claves relacionales que hay entre ellos y los humanos. Mitos de transformación, etnografía de la caza e identificación de los sistemas nativos de clasificación ofrecen elementos de análisis para comprender algunos ejes de la socialidad suruwaha.

El Capítulo 6, “Chamanismo y transformaciones” parte de una reflexión desde la categoría suruwaha de transformación (*jahuruwa*) y recurre, con ese objetivo, a un análisis estructural de los mitos en clave comparativa. El chamanismo, como capacidad transformacional por excelencia, nos introduce en el centro de la cosmopolítica suruwaha, y se le observa en sus diversas facetas: como competencia para la comunicación con los espíritus, como agencia que opera metamorfosis en el mundo; como potencia disruptiva a través de la hechicería. La “permanencia de la transformación” que caracteriza a la cosmopolítica nativa se analiza en las ideas sobre muerte y escatología, que en las últimas generaciones sostuvieron una nueva práctica de producción de muertos a través del envenenamiento con timbó, vinculada a los fundamentos del chamanismo. Los discursos sobre la muerte por envenenamiento superan la perspectiva de la sociología del conflicto y nos remiten a una noción transformacional de la persona, conectada a sujetos humanos y no humanos a escala cósmica. El contraste entre un modelo de producción de presas del hechizo (*mazaru bahini*) y el nuevo modelo de producción de presas del veneno (*kunaha bahi*) se sitúa como clave de esta dinámica de transformaciones, que opera una cisión entre la cualidad de presa y la cualidad de predador en la persona. La conclusión ensaya un acercamiento a las ideas suruwaha de metamorfosis de los humanos en peces, perseguidos por la acción predatora del espíritu del timbó y transformados en la condición de ‘hiperpresas’.

“Hemos dicho que lo extraño provoca la descripción densa. Pero sería más correcto decir que es la descripción densa la que produce extrañeza” (Calavia, 2013: 185), dada la minuciosidad que esta requiere, y la necesaria exigencia de evitar los vacíos y los subentendidos. En una ocasión reciente, en que presenté contenidos preliminares de este tra-

bajo ante un grupo de etnólogos, una de las participantes me dijo que se había quedado muy interesada “por las cosas que no dije” – más allá de las informaciones expuestas, despertó en ella la inquietud de querer saber cómo se vive junto a un pueblo en el que las personas buscan con tanta vehemencia el envenenamiento. Sé que el desafío de la experiencia de etnógrafo no puede renunciar al propósito “diplomático” de conectar mundos heterogéneos. Como afirma Stengers (2007), las cosmopolíticas no tienen sentido fuera de las prácticas: es cierto que nuestros análisis poseen una frecuencia diferente de la de los “murmullos” suruwaha, que instigan a ir más despacio con nuestros conceptos. Muchas cosas seguramente se quedarán en los intersticios de este texto. En el arriesgado movimiento entre las ideas de los Suruwaha y mis ideas sobre las ideas que ellos tienen, busco también realizar a lo largo de estas páginas lo que Strathern ([1987] 2013: 44) espera de una etnografía: ella debe tener el poder de “ensanchar la experiencia del lector”.

Al abrir estas páginas, no puedo dejar de expresar mi agradecimiento a Gê Amorim y a Manu, nuestra hija. Hubo un momento inolvidable durante los meses en que escribí este libro en el que, mientras yo buscaba inspiración en algún trecho de *Historia de Lince*, ella –sentada a mi lado –se concentraba en las páginas de una versión infantil de *Los viajes de Gulliver*: en ese momento me di cuenta de que ella había aprendido a leer.

En Quito, transmito mi agradecimiento especial a Patricio Guerrero, que me guió en los primeros pasos de la antropología y de esta investigación, y a Luis Alberto Herrera, Gardenia Chávez, José Juncosa y Ricardo Carrillo, de la Universidad Politécnica Salesiana. En Manaus, a Gilton Mendes (mi director de tesis durante el máster en la Universidad Federal de Amazonas) y a Luiza Garnelo, Gersen Baniwa, Valéria Melo, Juliana Lins, Ana Luiza Soares, Consuelena Leitão, Rosseline Tavares, Magela Ranciaro, Juliana Almeida, João Paulo Barreto, Adriana Huber y Angélica Vieira. En São Paulo, a Marcio Silva (codirector de la tesis de máster), Marta Amoroso, Marcelo Florido, Renato Sztutman y Fabiana Maizza. En Río de Janeiro, a Eduardo Viveiros de Castro (que

orienta actualmente mi investigación de doctorado), Tania Stolze Lima, Luisa Elvira Belaúnde, Aparecida Vilaça, Carlos Fausto, Oiara Bonilla, Bruna Franchetto, Ana Coutinho, Virgínia Amaral, Francisco Pazzarelli, Leonor Valentino, Gustavo de Godoy, Indira Caballero, Els Lagrou y Luiz Costa. En Canutama, en Lábrea y a lo largo del Purús y de la Amazonía, a Chico Severino y Noemi Quadro, Raimundo Mestre, Jorge y Aldeiza Almeida, José Mariano y Amazonina, Antônio Belo, Timóteo y Altina Bernardo, y a José Cláudio. A Gunter Kroemer, ya fallecido, y a Marcelino Apurinã, Agenor Paumari, João Baiano, José Bajaga, Tata, Makiri, Makhakari y Sivirivi Deni, a Sebastião Camilo, Badi, Inácio y Ana Maria Banawa. En el río Biá, a Carnaval, Kododon, Colombiano y a los Katukina, y a João Batista Ferreira. A los amigos de siempre, dispersos por el mundo: Verónica Soledad Lema, Ana Carolina Neves, Valeria Carvelli, Micaela Bianchini, Alessandro Radicchi, Anita Prospero, Rayza Machado, Rubens y Judite Santana, Marli Keller y Adriana Souza. De la manera más especial posible, a mi familia en España – mi madre Nela y mis hermanos Pablo y Javier, que me dieron inspiración desde el primer momento. A mi padre, Miguel, a quien dedico más que a nadie este libro, que él habría leído con entusiasmo.

Por los Suruwaha guardo una gratitud imposible de expresar: mantengo un recuerdo definitivo de cada una de las personas con las que conviví durante los años transcurridos a orillas del Jukihi: Gamuni, Huduru, Hamy, Kuni, Xibukwa, Xamtiria, Axidibi, Gamuki, Axa, Jada-bu, Kimiaru, Wahary, Kwakwai, Huwi, Aanimuru, Uhuzai... Espero que la vida me mantenga siempre cerca de ellos.

La formación de los Suruwaha

Los actuales Suruwaha se establecieron en el entorno del Jukihi (conocido regionalmente como Pretão), un igarapé de la cuenca de los ríos Tapauá y Cuniuá, en el valle del Purús, a partir de la confluencia de varios colectivos hablantes de una misma lengua. Estos colectivos (*dawa*) se extendían entre los ríos Piranhas y Coxodoá, principalmente a lo largo del Hahabiri (Riozinho), todos ellos afluentes de la margen derecha del río Cuniuá. Los impactos provocados por el avance extractivista de *seringueiros* y *sorveiros*,¹⁹ que se intensificó durante las primeras décadas del siglo XX, forzaron la unificación de los supervivientes de estos colectivos²⁰, que se refugiaron en el territorio de uno de ellos, los Jukihidawa. Entre 1930 y 1980 mantuvieron una situación de aislamiento como estrategia de defensa ante los cambios del entorno, que alteraron de manera drástica la dinámica de las redes indígenas regionales. Los Suruwaha constituyen, por consiguiente, un colectivo de *mixed people* (Gow 1991) – *tabuza*, en lengua Suruwaha – a partir de los diversos *dawa* que produjeron su formación. Propongo, por lo tanto, un análisis de estos colectivos como vía de acceso inicial a la comprensión de la socialidad suruwaha.

19 Trabajadores dedicados a la extracción de látex de seringa (*Hevea brasiliensis* (Willd. ex A. Juss.) Müll. Arg.) y sorva (*Couma utilis* (Mart.) Müll. Arg.).

20 Este proceso ha sido ampliamente descrito por Kroemer (1989, *passim*), Fank-Porta (1996: 45-64; 222-228). Aparicio (2008: 90-106) y Huber (2012: 175-183), con profusión de narrativas suruwaha registradas en estos textos.

Etnografía de los colectivos *dawa*

El término *dawa* conlleva un sentido colectivo²¹, y está vinculado a una idea de pertenencia, pose, dominio, referido prioritariamente a un lugar. Así, “Jukihidawa” puede traducirse como “el colectivo de personas que habitan en el río Jukihi”, indicando una idea de vínculo con ese territorio²². Parece oportuno adentrarse en la etnohistoria de los colectivos *dawa* para entender el alcance que ellos tienen desde el punto de vista de los Suruwaha²³. Las informaciones sobre los *dawa* que voy a exponer proceden básicamente de relatos de sus descendientes actuales, pues todos los Suruwaha se identifican con una unidad específica, que tiene un lugar propio. Llama la atención la precisión biográfica que prácticamente todos los individuos adultos tienen acerca de sus antecesores de cinco a siete generaciones: de hecho, es posible reconstruir la secuencia genealógica y obtener datos sobre la red de consanguíneos y afines reales, sobre los lugares de residencia, sobre las *causae mortis*. No han quedado supervivientes de algunas unidades, pero todavía es posi-

-
- 21 El término *dawa* aparece como un sufijo vinculado a términos de referencia locales o de otra índole: ‘Adamidawa’, “gente de los cerros”, ‘Idiahindawa’, “gente de la otra orilla del río”, etc. En la lengua suruwaha, existe otra forma de expresión de la colectividad: el término *madi*. *Madi* se encuentra insertado en algunos sustantivos colectivos (transformado en el sufijo *-midi*, con el mismo sentido: *hajimidi*, “las mujeres”; *wasimidi*, “los jóvenes”; *hamidi*, “los niños”) y en denominaciones de colectivos humanos: los *Aijanima madi*, los *Zamadi*. En líneas generales, para esta última aplicación, *madi* parece significar una perspectiva de “colectividad más distanciada, afín potencial”. El sufijo *-dawa* parece expresar un sentido de “colectividad más próxima, afín real”. En otros contextos, *madi* puede usarse como colectivizador genérico, y *dawa* como colectivizador más específico.
- 22 Como veremos posteriormente, la idea de dominio y maestría en los Suruwaha se expresa con un término semejante: *anidawa*.
- 23 Estoy de acuerdo con la apreciación de Gordon cuando afirma que “una etnohistoria de los grupos Arawa – y tal vez de los demás grupos de la Amazonía occidental – sería, muy probablemente, una etnohistoria de los subgrupos nombrados: los *madiha* de los Kulina, los *deni* de los Jamamadi y Deni, los *dawa* de los Suruwaha” (2006: 41). Este capítulo recupera el material etnográfico de los *dawa* que presenté en Aparicio (2008: 107-122).

ble tener acceso a las informaciones – menos detalladas – que algunas personas de mayor prestigio transmitieron: Axa, Xamtiria, Ainimuru, entre otros.

Los Suruwaha vinculan sus orígenes a los Saramadi²⁴, a ellos se les atribuye la transmisión de los conocimientos más importantes. Los diversos *dawa* encuentran en los Saramadi su origen común. El tiempo de los Saramadi se representa como un tiempo de metamorfosis extraordinarias y de acontecimientos fundadores. De todos modos, más que de una perspectiva de semejanza o de convivialidad, las narrativas trazan un perfil de afinización de los Saramadi y, de alguna manera, de inhumanidad, y se les sitúa en un tiempo de predación y de guerra generalizada. Ikiji cuenta que “los Saramadi vivían en varias casas, y en algunas ocasiones buscaban mujeres de otras casas para casarse. Eso causaba disputas y conflictos. En una ocasión, un grupo de hombres atacó una casa por la noche, y mataron a todas las personas: hombres, mujeres y niños”.²⁵ Ainimuru narra cómo “los Saramadi se acabaron debido a las continuas luchas que mantenían entre ellos. Eso fue en la época en que murió el hijo de Makasu: los hijos de los Saramadi, los Aigiwa madi, se encontraban en el río Hahabiri. Los persiguieron hasta una playa, donde los mataron con golpes en la cabeza; capturaron a otros, a quienes mataron ahogándolos en las aguas del Hahabiri. Abandonaron los cuerpos en la tierra firme y no los enterraron”. Otros relatos nos remiten a la época de los Saramadi:

Makasu tenía varios hijos. Su hermana mayor se había casado con un chamán. Eso fue en la época de los Saramadi. El hijo de Makasu se murió del hechizo de su cuñado. Este le dijo a su esposa: “Tu sobrino, el hijo de Makasu, ha muerto a causa de mi hechizo”.

Ocurrió que, mientras el chamán contaba a su mujer lo que había sucedido, Makasu le estaba oyendo. Se irritó muchísimo y dijo: “¡Voy a comer su hechizo!” Cogió un palo, fue a la hamaca de su cuñado y se pelearon, hasta que Makasu lo derribó y lo mató. Entonces Makasu

24 Literalmente, *Saramadi* significa “gente de la várzea”.

25 Relatado por Ikiji en la casa de Hinijai el día 6 de noviembre de 1999.

preparó unas hojas en el suelo, abrió el cuerpo de su cuñado y empezó a comérselo. A los Saramadi les gustaba comer a las personas.

El cuñado de Makasu tenía cuatro hijos, los cuatro volvían de una cacería. El hijo más pequeño de Makasu había recibido el cordel peniano²⁶ pocos días antes. Cuando los hijos llegaron a casa, se dieron cuenta de que Makasu estaba preparando comida. El mayor de ellos dijo: “Makasu ha matado un oso hormiguero”. Después, todos se sorprendieron al ver que se trataba del cuerpo de su propio padre. Los tres hijos mayores permanecieron impassibles, pero el más pequeño se enfureció con Makasu. Makasu preparó el cuerpo de su cuñado. Su hermana y sus sobrinos comieron con él: todos comieron, menos el hijo pequeño, que no quiso comer el cuerpo de su propio padre. Makasu se dijo: “La carne del cuerpo del padre estaba succulenta y tenía mucha grasa, la de los hijos debe de ser parecida”. Entonces, invitó al hijo mayor de su cuñado a juntarse a él la mañana siguiente, a la orilla del río, para ir a buscar genipa. Makasu vivía en una casa cercana a la casa de su sobrino. A la mañana siguiente, cada uno anduvo por un camino diferente, hasta que se encontraron a la orilla del río. Makasu llevaba consigo un remo. Al llegar, gritó y amenazó a su sobrino, que se asustó. Makasu se rió de él. Eso pasó varias veces.

Otra vez, los hijos del cuñado de Makasu y otros Saramadi embarcaron en la canoa de Makasu. Le dijeron: “Ponte en la proa”. Él no quería, pero las personas insistían: “Ponte en la proa, tú tienes remo y nosotros nos lo hemos olvidado en casa”.

Bajaron el río hasta encontrar un árbol de genipa. Al llegar, golpearon a Makasu, que cayó al agua muerto. Antes de que desapareciese en el fondo del río, lo sujetaron por los pies. Pusieron el cuerpo de Makasu dentro de la canoa. Se lo llevaron a la tierra firme para cortarlo y comérselo. Comieron solamente el hígado y una parte del cuerpo, el resto lo escondieron bajo el árbol de genipa (Relato de Kawakani en el igarapé Hahabiri, noviembre de 2000).

Las narrativas contemporáneas indican que los diversos *dawa*, hasta inicios del siglo XX, se identificaban con un territorio específi-

26 La entrega del cordel peniano (*sukwady*) es el símbolo de la iniciación de los jóvenes *wasi*.

co, organizado en torno a un río o arroyo, tenían un local de residencia con huertas propias, y hablaban una misma lengua, con variaciones discretas. Mantenían frecuentes intercambios rituales y relaciones de alianza, junto a una política chamánica marcada por la hechicería intergrupala, atravesada por conflictos y tensiones. Los nombres de las unidades *dawa* siempre se establecen a partir de un colectivo en relación a otro (no surgieron como autodenominaciones), y revelan, en la mayoría de los casos, la especificidad del lugar: Masanidawa (“gente del este”), Jukihidawa (“gente del igarapé Pretão”), Kurubidawa (“gente de los eriales”), Sarukwadawa, Adamidawa (“gente de los cerros”), Tabusurudawa (“gente de la ardilla”), Idiahindawa (“gente de la otra orilla del río”), Nakandanidawa, Mahindawa (“gente del río Mahi”), Sarahadawa, Tybydawa (“gente de las flechas”), Zamakaxuhudawa (“gente de las *coivaras*”)²⁷ y Dawihadawa. Hay algunas unidades a las que los Suruwaha actuales no nombran con el sufijo *dawa*, pero que formaban parte de esta red de construcción de alteridades: los Anizakawa, los Suruwaha y los Aijanima madi.

Llévese en cuenta que el actual etnónimo que define al conjunto del grupo corresponde a la denominación propia de uno de los colectivos, los Suruwaha. El origen de esta apropiación generalizadora del término surgió en una conversación con Tiaha y Ainimuru, durante los primeros años de contacto con un equipo del Conselho Indigenista Missionário (al inicio de los años ’80). Debido a la pregunta insistente de los indigenistas sobre cuál era “el nombre del pueblo”²⁸, Tiaha y Ainimuru respondieron, bromeando, que ellos eran los Suruwaha.²⁹ Años

27 En portugués, el término *coivara* designa la pila de ramas y troncos que, en el sistema de horticultura de roza y quema, no fueron totalmente quemados y que se amontonan para incinerarlos.

28 Es curioso que, según el relato de Kroemer, líder de la expedición de contacto del CIMI (1989: 136), la primera respuesta que los indigenistas obtuvieron al preguntar sobre la autodenominación de los ‘Suruwaha’ fue la de que ellos eran Katukina –aunque enseguida desmintieron esta respuesta.

29 La anécdota demuestra la irrelevancia que los Suruwaha dieron a cualquier estructura mayor que la aldea o el *dawa* de pertenencia. La identificación colectiva de

después, varias personas me confirmaron esta versión. Así, por ejemplo, en 1999 el propio Ainimuru me declaró: “*Madi wiji uwa busiri*” (“las personas robaron un nombre ajeno”). Uhuzai explica que “*Ainimuru Suruwaha wiji busukwanai*” (“Ainimuru sencillamente robó el nombre de los Suruwaha”). Y Axidibi, descendiente de los Masanidawa, no duda en afirmar: “*Ari madi Suruwaha madi hysukwanai. Tiaha Hamy iri uda Gunu ati: “Timia, hady madi hawaninaria?” Kasarukwanai: “Suruwaha madi”, nakia narawyki madi*”³⁰.

De todos modos, la denominación Suruwaha acabó adquiriendo una aceptación unánime entre los contemporáneos. Internamente no funciona como referencia colectiva, ya que cada individuo reconoce su pertenencia al *dawa* de origen. Sin embargo, externamente, la denominación Suruwaha es referencia colectiva en la interlocución con la sociedad brasileña. Es posible que el hecho de que ya no exista ningún descendiente del ‘subgrupo’ Suruwaha haya facilitado esta aceptación generalizada,³¹ ya que ninguno de los *dawa* tiene el privilegio de impo-

los supervivientes de los *dawa* ha sido construida a partir de la interlocución con los agentes externos. En rigor, los colectivos Arawa – y los Suruwaha son un exponente entre ellos – no han sentido la necesidad de una denominación propia. Por eso, como vemos, los etnónimos no son sustantivos propios (*deni, jamamadi, madiha, jadawa*, etc.), sino *pronombres cosmológicos* (Viveiros de Castro 1996a), que pueden traducirse como “gente”, “las personas”, “los humanos”.

30 “Nosotros no somos Suruwaha, en absoluto. Gunter Le dijo a Tiaha en casa de Hamy: “Y vosotros, ¿de qué pueblo sois? Bromeando, [Tiaha] respondió: ‘Somos Suruwaha’, cuentan”

31 Propongo una interpretación alternativa para justificar la preferencia que Ainimuru y Tiaha mostraron por el nombre *Suruwaha*, que acabó prevaleciendo. En las narrativas se describe al ‘subgrupo’ Suruwaha como un colectivo en contacto constante con el frente extractivista regional, y por eso poseedor de ropas y herramientas, hablantes tanto de la lengua de los Jara como de la lengua de los diversos *dawa*, y habituado a la convivencia con los blancos. En la nueva situación de ‘contacto’, en que los indigenistas y misioneros convivían en el espacio residencial y posibilitaban la adquisición de herramientas y utensilios de los Jara, parece pertinente que Ainimuru y Tiaha hayan establecido una analogía entre el ‘subgrupo’ Suruwaha y los Suruwaha ‘recién contactados’: ambos, en una situación parecida de convivencia con los ‘blancos’. En este sentido, la respuesta inicial

ner su nombre al conjunto (ni siquiera los Jukihidawa, cuyo territorio fue el punto de confluencia de los supervivientes de todas las unidades). De todas formas, la prevalencia de la autodenominación no postula de ninguna manera segmentaciones sociales en la actual aldea única, ni delimitaciones residenciales o especializaciones políticas o rituales. Permanecen los vínculos territoriales con los locales de procedencia, como si la pertenencia al *dawa* implicase un lazo especial con un lugar de origen.

Masanidawa

Entre los actuales Suruwaha, los Masanidawa constituyen la mayor parte de la población, si la comparamos con el número de supervivientes oriundos de los otros *dawa*. Los Masanidawa forman una de los colectivos más importantes en la composición de los Suruwaha contemporáneos, junto con los Jukihidawa y los Sarukwadawa. La demografía actual muestra la preponderancia de descendientes de estos tres colectivos. Consecuentemente, las referencias de la tradición oral son más ricas al describir y narrar el itinerario histórico vivido por los Masanidawa, los Jukihidawa y los Sarukwadawa.

Masanidawa significa “gente del este”: de hecho, su territorio es el más oriental de todos los asentamientos de los sucesores de los Saramadi. Ocupaban el curso bajo del igarapé Hahabiri (el Riozinho, afluente del río Cuniuá, subafluente del Purús) y sus casas, antes de la época de las masacres, se concentraban principalmente en el igarapé Taminia-ru, afluente del Hahabiri. Los relatos recientes de algunos adultos –Axa, Xamtiria, Kimiaru– se refieren a una región más distante, el igarapé Amaha³², que los Masanidawa abandonaron hacia 1910. Debido a esta

del equipo de Kroemer (“somos Katukina”) parecería también pertinente para los Suruwaha, de alguna manera.

32 Para mayores detalles sobre la presencia de los Masanidawa en el río Piranhas, y sobre su migración al Riozinho, cfr. las narrativas expuestas en Aparicio – Huber (2010: 11-15).

localización, las narraciones manifiestan reiteradamente la relación que los Masanidawa mantenían con los *sorveiros* y *seringueiros* (los Jara) y con otros grupos de la cuenca de los ríos Tapauá y Cuniuá, como los Katukina del igarapé Coatá, los Mamori, los Abamadi (“gente-pezu”) y los Juma. La presión de los Juma sobre los Masanidawa, según el relato de Axa, provocó la migración al igarapé Taminiaru, en la cuenca del Hahabiri: entre los recuerdos del grupo está la muerte de Uruwi, a quien los Juma mataron y cuyo cuerpo comieron durante una cacería en el igarapé Amaha. Debe considerarse también el impacto de las epidemias, derivadas de la relación con el frente extractivista y con el avance incesante de los *sorveiros* regionales. Así lo refiere el testimonio de Uhuzai:

Jawariru y su marido Sahiwa bajaban por el río Cuniuá hacia la casa de los Abamadi. Allí contrajeron gripe, y por eso decidieron regresar. Al subir el río, de vuelta a casa, Jawariru falleció debido a la enfermedad. Su marido, una hija adolescente y dos niños pequeños llevaban su cuerpo en la canoa. Durante el viaje, la canoa se partió, y cayeron al agua. La hija consiguió nadar, y llevó a uno de los niños hasta un tronco que sobresalía cerca de la orilla; pero después, no resistió y murió. Sahiwa, marido de Jawariru, llevó en hombros al otro niño, hasta la orilla. Antes de llegar, un caimán negro les atacó, y mató a Sahiwa. Las pirañas devoraron el cuerpo del niño.

Tabanuti y Jara fueron grandes chamanes, así como Wagý. Los Abamadi raptaron a Jara, su padre no estaba en casa cuando lo raptaron. Buscó a su hijo por las aldeas de los Abamadi, hasta que finalmente lo encontró y se lo llevó de vuelta a casa.

En casa de los Jara, las muchachas tenían una enfermedad que contagiaba a los jóvenes cuando hacían sexo con ellas. Los chicos se ponían enfermos y se morían. Tabanuti era alto, apuesto, de piel blanca. Una vez salió para flechar un jaguar, y encontró un grupo de Jara. Ellos le persiguieron, y tuvo que esconderse en un bidón de látex de sorva. Los Jara no conseguían encontrarlo, permaneció dentro del bidón sudando sin parar. Los Masanidawa fueron a buscarlo, pero tampoco lo encontraron. Vieron el bidón y lo arrojaron por la ladera. Tabanuti se golpeó bastante y se puso muy enfermo (Uhuzai, casa de Hinijai, noviembre de 1999).

La memoria actual de los Masanidawa describe a los antepasados como personas familiarizadas con el mundo de los blancos: usaban sus ropas, herramientas, e inclusive algunos de ellos sabían hablar el idioma de los Jara: así, por ejemplo, Amantasi, Wixki, Jara y Tabanuti son ascendientes Masanidawa descritos como hablantes de la lengua de los *seringueiros*. El abuelo de Xamtiria, llamado Masanidawa³³, fue uno de los protagonistas de la migración del grupo al bajo Hahabiri, donde se establecieron a la orilla del igarapé Taminiaru. Hacia los años 1910-1920 podemos situar, en la nueva aldea del Taminiaru, a los siguientes miembros de los Masanidawa: Asamkahuwy, Wagaru, Myzawai, Masanidawa, Inuhwa, Aga, Karukwai y Tuwasu. Con esta nueva localización, las relaciones con los Jukihidawa se hicieron más frecuentes. Los Masanidawa aparecen en las narrativas como suministradores de herramientas (hachas, cuchillos, machetes) a los Jukihidawa, que a cambio les ofrecían cerbatanas, flechas, arcos y curare. En las expediciones de caza a lo largo del igarapé Riozinho (Hahabiri) se producen encuentros habituales, visitas a las aldeas y participación en los rituales colectivos de caza. Además del intercambio comercial entre los grupos, hay noticias de intercambios matrimoniales: en esta época se realiza el matrimonio de Xasa (hija de Inuhwa, de los Masanidawa) con Birikahywy, chamán de los Jukihidawa.

La posición de vanguardia de los Masanidawa, grupo de mayor contacto con los pioneros de la colonización, les convirtió en víctimas primeras del impacto colono. Los relatos de masacre cobran un relieve especial en las versiones de los Masanidawa contemporáneos (Aparicio, 2008: 89-106). Tan sólo han pasado cuatro generaciones, y las historias circulan hoy con frecuencia en las reuniones nocturnas animadas por la inhalación de tabaco. Se trata de historias familiares, muy próximas en el tiempo.

33 Conforme declaró el propio Xamtiria, su abuelo Masanidawa era hijo de Wagy y pasó una parte de su infancia en la tierra de los Abamadi. Regresó a su tierra de origen, el igarapé Amaha, y al llegar se casó con Kubixa. En este caso, Masanidawa es un nombre propio que coincide con la denominación del colectivo. Hay otros casos en que nombres personales equivalen a nombres del grupo de origen, como ocurre, por ejemplo, con el término 'Suruwaha', que era en realidad el nombre del individuo que lideró el grupo Suruwaha madi.

Con la muerte del chamán Myzawai y de los principales líderes en la masacre perpetrada por los Abamadi, la huida de los Masanidawa hacia el territorio de los Jukihidawa surgió como la alternativa más viable para garantizar la supervivencia, pero supuso el abandono de las tierras tradicionales. Los diversos *dawa* adhirieron al proceso unificador, dando origen a un colectivo de “gente mezclada”: los actuales Suruwaha.

Jukihidawa

Los Jukihidawa, “gente del igarapé Pretão”, acogieron en su territorio a los supervivientes de los otros *dawa* afectados por el impacto de los frentes colonizadores. Su localización menos accesible, distante de la orilla de los grandes ríos, en el interior de las tierras firmes, les permitió articular una estrategia defensiva de aislamiento de los centros comerciales de la región. De hecho, la estrategia tuvo buenos resultados a lo largo de décadas de actividad del frente extractivista, ya que los Jukihidawa y los demás *dawa* no sufrieron la acción integradora de los pacificadores regionales. El aislamiento defensivo de los Suruwaha contrastó con el destino de grupos vecinos: los Paumari y los Deni fueron incorporados a la dinámica comercial de la región; los Katukina y los Mamori fueron exterminados por expediciones del frente extractivista. Únicamente los Hi Merimã mantuvieron, al igual que los Jukihidawa, una estrategia de aislamiento, que persiste hasta hoy.

En los relatos de los Jukihidawa destacan los conflictos con grupos enemigos, tales como los Zamadi, Juma, Jakimiadi, entre otros. Al chamán Matywa se le recuerda como protagonista de la resistencia frente a los ataques de los Jakimiadi. El territorio de los Jukihidawa mantuvo mejores condiciones de refugio que el de los demás colectivos, aunque también sintió la presión del frente extractivista, como refiere Ikiji al recordar a algunos protagonistas del inicio del siglo XX:

Kajimari y Waida eran Jukihidawa. Kajimari murió de una gripe que contrajo de los Jara. Waida también murió de gripe; él bajó a la tierra de los Masanidawa y le enterraron en las tierras del río Canaçã.

Tamaru, Wadikahuwy y Huhia salieron, encontraron frutas silvestres y las recogieron. Cuando las frutas cayeron de los árboles, Huhia sintió un dolor intenso en los ojos, y perdió la vista.

Kajimari se casó con Xixuhwa. Un día se enfadó con ella, y salió al encuentro de los espíritus *kurimia*. Deseó que un jaguar se abalanzase sobre Xixuhwa y le matase. Pocos días después, el hechizo de Kajimari se cumplió, un jaguar atacó a Xixuhwa y la mató (Ikiji, casa de Hinijai, 06/11/1999).

Los conflictos de hechicería son un tema típico en las narraciones de este grupo. Entre los líderes jukihidawa anteriores a la unificación con los demás *dawa* que llegaron a su territorio destacan los nombres de Birikahuwy, Ajibixikia, Ajaka, Kubai, Ari y el chamán Baidawa.

Sarukwadawa

Según las informaciones de Kwakwai, el hábitat original de los Sarukwadawa era el igarapé Wahani, cerca del río Canaça. En este local, fueron atacados por los *sorveiros*, que causaron muchas muertes entre ellos. Ibi y otros supervivientes bajaron el igarapé Wahani, viajaron por el río Cuniuá hasta encontrar el igarapé Haxinawa (Coxodoá, en la margen derecha del río Cuniuá). Subieron las aguas del Haxinawa hasta la desembocadura del igarapé Makuwaha (igarapé del Indio, para los regionales). Allí establecieron su casa, hasta la época de Awakiria.

Awakiria es la referencia indiscutible de este grupo, predecesor común de las familias Sarukwadawa actuales. Él promovió el desplazamiento del grupo al territorio Jukihidawa, aproximadamente entre 1890-1900. Los relatos declaran que su hijo Jukumai residía junto a los Jukihidawa. Awakiria falleció ya anciano, se atribuye su muerte por hechizo a su hijo Jukumai. En la época más crítica de la presión extractivista sobre los territorios de los *dawa* suruwaha, destacan los nombres de Damykanixi y su hijo Nakara, así como los hijos de Jukumai: Bahama, Aidimysa y Subandi. A Aidimysa se le recuerda como chamán, que alcanzó el lugar donde habitan las estrellas.

Adamidawa

Los Suruwaha consideran a los Adamidawa (“gente de los cerros”) como el grupo de los grandes chamanes, establecido en el alto Jakubaku (igarapé Pretinho, según la denominación de los regionales). Ainimuru evoca el nombre de los antiguos chamanes adamidawa: Waiku, que provocó el “friaje”³⁴ sobre la tierra tras la muerte de Tiki Bihini, el chamán Harariria, excelente cazador de tapires, Wakwirykukwai, Jabuhwari, Hami, Nakazini, Wabirimia, Xawiriria, Arisama, Aidiwyxa, Aidirihia y Nasi. Sobre los Adamidawa, los Suruwaha cuentan que vivían en continuas disputas, conflictos y acusaciones de hechicería, que causaban frecuentes muertes. Algunos relatos se refieren a una época de relaciones habituales entre las aldeas de los Jukihidawa y de los Adamidawa, durante la época de Baidawa (que pertenecía a los primeros) y Ajisama (de los Adamidawa), con intercambios rituales y trueques. Ajisama y Nasi protagonizaron la migración de los Adamidawa a las tierras del igarapé Jukihi (el Pretão).

Tabusurudawa

No existen muchos detalles sobre la historia de los Tabusurudawa (“gente de la ardilla”), considerados unánimemente como *mahuny agy*, los mejores cazadores de tapires. Su lugar de origen son los manantiales del igarapé Wantanaha, un pequeño afluente del Jukihi. Este grupo se unió a los Jukihidawa en tiempos de Watikahuwy.

Kurubidawa

Los Kurubidawa (“gente de los eriales”) habitaban originalmente en la margen izquierda del río Cuniuá, en una zona muy expuesta a la presión del frente extractivista procedente del bajo Cuniuá y del río Tapauá. Practicaban intercambios matrimoniales con los Katukina, los

34 El “friaje” es un fenómeno climático propio de la Amazonía occidental, caracterizado por la caída súbita y brusca de la temperatura, que ocurre entre los meses de mayo y agosto.

Paumari y los Mamori. Posiblemente fragilizados por epidemias derivadas del contacto, abandonaron sus asentamientos de origen y se unieron a los Masanidawa a inicios del siglo XX, con Suruki y su hijo Juhwady.

Idiahindawa

La “gente del otro lado del río” habitaba entre los igarapés Hurama y Muzahaha, afluentes de la margen derecha del Hahabiri. Los Suruwaha reconocen actualmente áreas de floresta secundaria que identifican como antiguas áreas residenciales y rozas de décadas pasadas abiertas por los Idiahindawa. Xubai era el principal líder de este grupo.

Xubai era Idiahindawa, vivía en la desembocadura del igarapé Hurama, allí tenía su casa y sus huertas. Los hijos de Xubai eran Zymkyrywy y Zahiwa, y su hija era Xarahka. Otras personas de los Idiahindawa eran Hawawi, Zuma, Kusai, Kahuni y Hakuwytini. Este último era un buen cazador de tapires.

Los niños crecieron en casa de Xubai. Cuando ya eran jóvenes, bajaron el Hahabiri y el Cuniuá hasta la desembocadura, donde decidieron quedarse a vivir. Ellos fueron los primeros Abamadi. Solamente Ixuwa se quedó con Xubai, y se convirtió en un excelente cazador de tapires y pecarís. Una vez, Ixuwa fue a cazar y oyó a los Juma imitando el silbido de un tapir. No tuvo miedo y los persiguió, disparó flechas sobre ellos, que huyeron corriendo. Algunos Juma murieron debido al veneno de las flechas de Ixuwa. Tras la muerte de los Juma, se oyeron fuertes truenos y hubo una intensa tormenta (Ainimuru, casa de Jadabu, noviembre de 1997).

Aijanima madi

Los Aijanima madi habitaban las tierras situadas entre los igarapés Haxinawa y Wanija (igarapés Coxodoá y São Luis). Se les describe como un grupo reducido, que no poseía herramientas y no cultivaba mandioca: plantaban solamente un tubérculo llamado *awabija*. La casa de Aijanima era igual a la casa de los Jukihidawa, y el grupo hablaba la misma lengua. Los hijos de Aijanima se llamaban Tibiju y Jabukahwari. Aijanima tenía también una hija que se llamaba Wryrhukai, que se casó

con Kahuwy, de los Jukihidawa, cuando los Aijanima madi se trasladaron definitivamente a la tierra de los Jukihidawa. Otros protagonistas de los Aijanima madi en esta época fueron Barahu, Waximia, Mujawi e Iximy, coetáneos del chamán jukihidawa Baidawa.

Baidawa salió a cazar por un camino en las márgenes del igarapé Haxinawa, pero no encontró nada. “¡Basta!” Y encontró el camino de Aijanima. Vio que se trataba de un camino de gente, y avanzó por él hasta llegar a una roza abierta con dientes de tapir: sí, los árboles de la roza habían sido talados con dientes de tapir. Solamente plantaban el tubérculo *awabija*, no había mandioca. Baidawa se sorprendió: “¡Ellos sólo tienen *awabija*, no plantan piñas ni bananas!”

Aijanima fue a la casa de Baidawa acompañado por dos hombres y dos mujeres. Allí estaba Kahuwy, que les dio machete, hachas, mudas de banana y otras plantas para las huertas. Kahuwy tomó como esposa a la hija de Aijanima. Aijanima se irritó con los Jukihidawa, pues no quería darles a su hija en matrimonio, creyendo que esa tierra era insalubre. Pasado un tiempo, Aijanima falleció (Ania, casa de Kabuha, octubre de 2010).

Aijanima, el líder de este grupo, murió ya anciano. Tras su muerte, hubo diversos conflictos: su hijo Jabukahwari sufrió hechizos del chamán jukihidawa Byrykahwy. Los Aijanima madi acabaron disolviéndose entre los Jukihidawa.

Suruwaha madi

Al este del igarapé Wanija (igarapé São Luis, en la toponimia regional) vivían los Suruwaha madi, grupo que mantuvo constantes intercambios con los *sorveiros* y que, según los relatos, desapareció a partir de conflictos intensos de hechicería con los Masanidawa. Sobre ellos se relata que hablaban tanto la lengua de los Masanidawa como la lengua de los colonos regionales, y que poseían muchas herramientas, recibidas de ellos. Ikiji cuenta la trayectoria de este colectivo:

Amakuwa era de los Adamidawa. Estaba cazando en la tierra firme, al otro lado del igarapé Jakubaku. Oyó ruido de hachas, había personas

talando árboles – tou, tou, tou. Oyó el ruido de grandes árboles desplomándose – ñuuuuu, ¡bum! – y se sorprendió. “Hay gente allí”, pensó. Era la roza de Suruwaha, de las personas de Suruwaha.³⁵ Hablaban igual que Amakuwa (*ati danuzanaxu*) y poseían escopetas, abalorios, sedal de pesca, cuchillos y hachas.

Siguió hasta la casa de los Masanidawa, en el Hahabiri. Ellos le amenazaron al llegar, pero Amakuwa les dijo: “¡Calma! ¡He visto a gente que habla como nosotros!” “¡Venid conmigo a verlos!”, dijo Amakuwa a Damy Baru y a Makawy. Todos se sorprendieron, ya que ni los Masanidawa ni los Adamidawa conocían a los Suruwaha. Fueron los tres, y Damy Baru dijo: “Amakuwa, tú vas adelante. Si los Suruwaha nos atacan, serás el primero a morir”.

Llegaron cerca de las huertas de Suruwaha, oyeron a las personas abriendo la roza nueva. Había algunos Jara, había también gente de Suruwaha. Los Suruwaha vivían con los Jara, tenían escopetas y abalorios, tenían cosas de Jara. Al llegar a la casa, los Jara dijeron a Damy Baru: “¡Dadnos a vuestras mujeres, para que se casen con nosotros!” “No, no os las vamos a dar”, replicó Damy Baru. “¡Dadnos a vuestras mujeres, para que se casen con nosotros!”, insistieron. “Está bien, vamos a daros a nuestras mujeres”, les dijo Damy Baru.

Suruwaha bajó el río Cuniuá en su canoa. Subió el Hahabiri hasta el igarapé Taminiaru, donde estaba la casa de Myzawai, Inabuwy Kahuwy, Karukwai y Damy Baru. Pasados algunos días, volvió a su casa acompañado por Damy Baru y por tres mujeres. Cuando todos estaban durmiendo en casa de Suruwaha, Damy Baru cogió una brasa y huyó por un sendero, atravesando las huertas mientras los Suruwaha y los Jara dormían. Damy Baru tenía celos de sus mujeres.

Al día siguiente, Suruwaha salió con su hermano hacia la casa de los Masanidawa. Había un árbol con frutas en el camino, el hermano de Suruwaha trepó para cogerlas. Una rama del árbol se partió, el hermano de Suruwaha se cayó, se rompió el hombro y murió. Suruwaha se enfureció. Llegó a la casa de los Masanidawa muy disgustado, cogió las

35 En el relato alternan referencias a la persona (Suruwaha como nombre propio de la persona que lideró este colectivo) y al grupo (Suruwaha como epónimo designando el colectivo).

flechas de todos los Masanidawa, las sacudió y las arrojó al suelo, con mucha rabia. Los Masanidawa le dijeron “¡Para, cálmate!”

Suruwaha irguió un campamento cerca de la casa de Myzawai. Algunos días después, Myzawai lanzó un hechizo y mató a Suruwaha.

Niami había sido mujer de Suruwaha. Los Jara hacían sexo con ella, Suruwaha también. De las relaciones que Niami tuvo con los Jara y con Suruwaha nacieron Wakuwaku e Isuwi.³⁶ Wakuwaku e Isuwi bajaron el río Cuniuá y pidieron esposas a los Paumari³⁷. Los Paumari vivían en casas pequeñas y dormían en sus canoas. Wakuwaku e Isuwi volvieron a casa con sus esposas. Poco después, ellas murieron del hechizo de Myzawai. Pidieron nuevas esposas a los Paumari, pero ellas también murieron del hechizo de Myzawai. Inabuwy Kahuwy, de los Masanidawa, dijo a Wakuwaku cuando éste llegó pidiendo esposas a los Masanidawa: “Voy a darte como esposa a la hermana de mi mujer”. Pero Myzawai continuó matando a las esposas de Wakuwaku. Wakuwaku dijo: “¡Ya basta! Myzawai siempre mata a nuestras esposas”. Y se enfureció con los Masanidawa.

Pasado un tiempo, Wakuwaku llegó a la casa de los Masanidawa con los Abamadi, que estaban armados con escopetas. Dispararon sobre Karukwai, abriéndole una herida enorme en el pecho, que le atravesó el cuerpo. Karukwai cayó herido sobre una hoguera, que le quemó el antebrazo. Murió. Mataron también a Myzawai, Wakuwaku mató a muchos Masanidawa. Él disparaba – tou, tou, tou – a las personas,

36 La versión de Ania sobre el nacimiento de Wakuwaku es la siguiente: “La mujer de Suruwaha era Niami. Suruwaha salió para abrir una roza nueva, Niami salió por otro sendero, buscando a los Jakimiadi, para hacer sexo con ellos. Cuando Suruwaha salía por la selva, Niami iba a buscar a los Jakimiadi. Se quedó embarazada de tanto hacer sexo con Suruwaha y con los Jakimiadi, y nació Wakuwaku. Cuando Wakuwaku nació, Niami continuó haciendo sexo con los Jakimiadi y con Suruwaha, se quedó embarazada de nuevo y nació Isuwi”.

37 No estoy seguro de que los Paumari y los Abamadi sean el mismo grupo. Sean o no el mismo colectivo, su localización era el bajo río Cuniuá y la cuenca del Tapauá. La mayoría de las veces, las versiones de este relato se refieren a los Abamadi (“gente-pezu”). En esta versión, el narrador Ikiji usa la denominación “Paumari”, menos frecuente en otras versiones. Sobre los Abamadi, cfr. las informaciones que presento en el capítulo 3.

que caían muertas ante el fuego de las escopetas de Wakuwaku y los Abamadi (Ikiji, casa de Kabuha, octubre de 2010).

Nakandanidawa, Dawihadawa, Mahindawa, Anizakawa, Tybydawa, Sarahadawa, Zamakaxuhudawa

La memoria de otros *dawa* prácticamente desapareció a lo largo de las últimas generaciones, debido a la ausencia de supervivientes. Los Nakandanidawa proceden del igarapé Makuhwa (igarapé del Indio) y también se unieron a los Jukihidawa. A algunos antecesores Jukihidawa de los años 1920-1940, como Ari y su hija Au, a veces se les considera como Nakandanidawa, ya que en sus familias hubo intercambios matrimoniales entre ambos *dawa*. Entre los Suruwaha actuales, solamente Ikiji reconoce cierta ascendencia nakandanidawa.

Los Dawihadawa mantenían contactos con los Masanidawa y con los Jukihidawa. Uno de los principales líderes era Kunaha, que protagonizó algunos conflictos con otros colectivos.

Los Mahindawa, habitantes del igarapé Mahi (margen izquierda del Hahabiri), mantenían intercambios con los Jukihidawa. Entre ellos destacó Ixuwa, que enfrentó y mató a algunos Juma. Los Mahindawa desaparecieron por la hostilidad de los Jukihidawa en tiempos del chamán Matywa. Ainimuru narra cómo “el *kurimia* de Matywa se llamaba Jawakamari; Jawakamari arrancó los ojos, la garganta y el ano de los Mahindawa, que quedaron ciegos y cayeron muertos”. Solamente algunos niños sobrevivieron a los ataques, Xubai y los Idiahindawa los adoptaron, según varios relatos. Las hostilidades con los Mahindawa trasparecen en el siguiente relato:

Makawy mató a los Mahindawa. Su casa estaba en el Hahabiri, debajo de la casa de Xubai, debajo de la desembocadura del igarapé Hurama. Los Mahindawa eran como jaguares, mataban todo tipo de animales. Xubai vio cómo ellos mataban pecarís, anacondas, caimanes, venados, tapires. Tenía hambre cuando vio que los Mahindawa llegaban con bastante caza; los Mahindawa no le daban nada, y él permanecía callado. Al

día siguiente, salieron por la mañana y regresaron con más tapires. De hecho, ellos sabían rastrear muy bien los animales de la selva.

Makawy era un joven kurubidawa que estaba en casa de los Jukihidawa. Les dijo: “¡Vamos a cazar!” Y se fue a cazar con Ugwarini, era su amigo.

Makawy era un excelente cazador, él cazaba con tanta destreza como los Mahindawa. Ugwarini le dijo: “Eh, Kurubidawa, coge mis flechas, voy a la huerta”. Makawy cogió las flechas de su compañero y se marchó.

Los Mahindawa estaban cerca, sentados al lado de sus canoas, y dijeron: “¿De quién son esas flechas?” Preguntaron con desconfianza, creyendo que algo le había pasado a Ugwarini. Makawy les dijo: “Son de Ugwarini, él dejó las flechas conmigo porque tenían hambre y se fue a la huerta”. Los Mahindawa respondieron: “Está bien”. Pero en realidad pensaban que Makawy había matado a Ugwarini, y que estaba mintiendo.

Makawy insistía: “¡Mentira, no lo he matado!” Y comenzó a disparar flechas contra todos los Mahindawa, se arrojó al río, alcanzó un sendero y huyó. Los Mahindawa, furiosos, fueron a la huerta y encontraron a Ugwarini, que estaba solo. Lo mataron y dijeron: “Vamos a matar a Makawy y su gente, ellos tienen una mirada malvada”.

Makawy había puesto su hamaca en un lugar alto, en la casa: “Los Mahindawa quieren matarme, tengo miedo”. Quedaban pocos días para que el hijo de Makawy recibiese el cordel peniano.

Los Mahindawa llegaron, y flecharon la pierna del hijo de Makawy. El curare penetró en la pierna, y Makawy tuvo que cortar la punta de la flecha para salvar a su hijo. Los Mahindawa dispararon contra Makawy, que esquivó todas las flechas. No consiguieron alcanzarlo: disparaban muchas flechas, pero él las esquivaba o las agarraba con las manos. Los Mahindawa continuaban disparándole con flechas, Makawy agarraba todas ellas y juntó un haz con las flechas de los Mahindawa. Cuando los Mahindawa se quedaron sin flechas, tuvieron que huir. Makawy los persiguió y mató a los Mahindawa con sus propias flechas (Ania, casa de Kabuha, octubre de 2010).

Los Mahindawa llegaron, y flecharon la pierna del hijo de Makawy. El curare penetró en la pierna, y Makawy tuvo que cortar la punta de la flecha para salvar a su hijo. Los Mahindawa dispararon contra Makawy, que esquivó todas las flechas. No consiguieron alcanzarlo: disparaban muchas flechas, pero él las esquivaba o las agarraba con las manos. Los Mahindawa continuaban disparándole con flechas, Makawy agarraba todas ellas y juntó un haz con las flechas de los Mahindawa. Cuando los Mahindawa se quedaron sin flechas, tuvieron que huir. Makawy los persiguió y mató a los Mahindawa con sus propias flechas (Ania, casa de Kabuha, octubre de 2010).

Los Mahindawa llegaron, y flecharon la pierna del hijo de Makawy. El curare penetró en la pierna, y Makawy tuvo que cortar la punta de la flecha para salvar a su hijo. Los Mahindawa dispararon contra Makawy, que esquivó todas las flechas. No consiguieron alcanzarlo: disparaban muchas flechas, pero él las esquivaba o las agarraba con las manos. Los Mahindawa continuaban disparándole con flechas, Makawy agarraba todas ellas y juntó un haz con las flechas de los Mahindawa. Cuando los Mahindawa se quedaron sin flechas, tuvieron que huir. Makawy los persiguió y mató a los Mahindawa con sus propias flechas (Ania, casa de Kabuha, octubre de 2010).

Los Mahindawa llegaron, y flecharon la pierna del hijo de Makawy. El curare penetró en la pierna, y Makawy tuvo que cortar la punta de la flecha para salvar a su hijo. Los Mahindawa dispararon contra Makawy, que esquivó todas las flechas. No consiguieron alcanzarlo: disparaban muchas flechas, pero él las esquivaba o las agarraba con las manos. Los Mahindawa continuaban disparándole con flechas, Makawy agarraba todas ellas y juntó un haz con las flechas de los Mahindawa. Cuando los Mahindawa se quedaron sin flechas, tuvieron que huir. Makawy los persiguió y mató a los Mahindawa con sus propias flechas (Ania, casa de Kabuha, octubre de 2010).

Los Mahindawa llegaron, y flecharon la pierna del hijo de Makawy. El curare penetró en la pierna, y Makawy tuvo que cortar la punta de la flecha para salvar a su hijo. Los Mahindawa dispararon contra Makawy, que esquivó todas las flechas. No consiguieron alcanzarlo: disparaban muchas flechas, pero él las esquivaba o las agarraba con las manos. Los Mahindawa continuaban disparándole con flechas, Makawy agarraba todas ellas y juntó un haz con las flechas de los Mahindawa. Cuando los Mahindawa se quedaron sin flechas, tuvieron que huir. Makawy los persiguió y mató a los Mahindawa con sus propias flechas (Ania, casa de Kabuha, octubre de 2010).

Los Mahindawa llegaron, y flecharon la pierna del hijo de Makawy. El curare penetró en la pierna, y Makawy tuvo que cortar la punta de la flecha para salvar a su hijo. Los Mahindawa dispararon contra Makawy, que esquivó todas las flechas. No consiguieron alcanzarlo: disparaban muchas flechas, pero él las esquivaba o las agarraba con las manos. Los Mahindawa continuaban disparándole con flechas, Makawy agarraba todas ellas y juntó un haz con las flechas de los Mahindawa. Cuando los Mahindawa se quedaron sin flechas, tuvieron que huir. Makawy los persiguió y mató a los Mahindawa con sus propias flechas (Ania, casa de Kabuha, octubre de 2010).

Los Mahindawa llegaron, y flecharon la pierna del hijo de Makawy. El curare penetró en la pierna, y Makawy tuvo que cortar la punta de la flecha para salvar a su hijo. Los Mahindawa dispararon contra Makawy, que esquivó todas las flechas. No consiguieron alcanzarlo: disparaban muchas flechas, pero él las esquivaba o las agarraba con las manos. Los Mahindawa continuaban disparándole con flechas, Makawy agarraba todas ellas y juntó un haz con las flechas de los Mahindawa. Cuando los Mahindawa se quedaron sin flechas, tuvieron que huir. Makawy los persiguió y mató a los Mahindawa con sus propias flechas (Ania, casa de Kabuha, octubre de 2010).

Los Mahindawa llegaron, y flecharon la pierna del hijo de Makawy. El curare penetró en la pierna, y Makawy tuvo que cortar la punta de la flecha para salvar a su hijo. Los Mahindawa dispararon contra Makawy, que esquivó todas las flechas. No consiguieron alcanzarlo: disparaban muchas flechas, pero él las esquivaba o las agarraba con las manos. Los Mahindawa continuaban disparándole con flechas, Makawy agarraba todas ellas y juntó un haz con las flechas de los Mahindawa. Cuando los Mahindawa se quedaron sin flechas, tuvieron que huir. Makawy los persiguió y mató a los Mahindawa con sus propias flechas (Ania, casa de Kabuha, octubre de 2010).

Los Mahindawa llegaron, y flecharon la pierna del hijo de Makawy. El curare penetró en la pierna, y Makawy tuvo que cortar la punta de la flecha para salvar a su hijo. Los Mahindawa dispararon contra Makawy, que esquivó todas las flechas. No consiguieron alcanzarlo: disparaban muchas flechas, pero él las esquivaba o las agarraba con las manos. Los Mahindawa continuaban disparándole con flechas, Makawy agarraba todas ellas y juntó un haz con las flechas de los Mahindawa. Cuando los Mahindawa se quedaron sin flechas, tuvieron que huir. Makawy los persiguió y mató a los Mahindawa con sus propias flechas (Ania, casa de Kabuha, octubre de 2010).

Sobre los Anizakawa, las informaciones son escasas: Maxawari fue uno de sus líderes,³⁸ y el igarapé Ihkiahini su tierra de origen:

38 La idea de liderazgo, que estoy utilizando para caracterizar algunas personas con destaque en las narrativas, tiene su correspondiente en la lengua Suruwaha, en la expresión *karuji*. Vide infra, capítulo 4.

Maxawari era Anizakawa, vivía aquí en el igarapé Ihkiahini.³⁹ Los Jakimiadi vinieron trayendo sus hachas, raptaron a algunos niños anizakawa, se los llevaron y comieron. Más tarde, los Jakimiadi volvieron de nuevo. El padre de Maxawari cogió su cuchillo y los enfrentó. Maxawari corrió hacia una bananera, cogió un palo y, usándolo como lanza, atacó a los Jakimiadi, causando muchas muertes entre ellos. El hermano de Maxawari cortó el muslo de un Jakimiadi, que murió al instante.

Maxawari oyó el rumor de una manada de pecarís; fue a su casa a buscar flechas, un haz de flechas bien grande. Le acompañó un joven, a quien Maxawari dio varias flechas. Disparó a los pecarís, las flechas volaban con fuerza propia y perseguían a los pecarís. Abatió a todos los pecarís de la manada. Las personas cargaron los pecarís y los cocinaron en casa, en el lugar donde está la actual casa de Ikiji, a orillas del Jukihi (Ainimuru, casa de Jadabu, noviembre de 1997).

Otros colectivos vivían lejos del Hahabiri, probablemente a lo largo del río Cuniuá. A respecto de ellos, los Suruwaha afirman que no recuerdan prácticamente nada. Es el caso de los Tybydawa (“gente de las flechas”), de los Zamakaxuhudawa (“gente de las *coivaras*”) y de los Sarahadawa, que habitaban a orillas de un río llamado Dawiha.

Para avanzar en el análisis de la configuración de los colectivos *dawa*, es interesante observar la idea nativa de pertenencia. La siguiente tabla muestra la distribución reciente de los *dawa*. Obtuve las informaciones preguntando a cada una de las personas, considerando solamente a los individuos adultos de ambos sexos, y siguiendo el criterio de autoidentificación.

39 Ainimuru, la persona que me narró este relato, tiene un vínculo estrecho con este lugar: en el Ihkiahini construyó sus casas, así como también lo hicieron sus hijos Jadabu y Agunasihini.

Distribución de los Dawa entre los Suruwaha Adultos (1996)

Nombre		dawa	Ahady (F)	dawa	Amadini (M)	dawa
Kimiaru	♂	M	Kumyniru	M	Kwamai	M/S
Wahary	♂	M	Kimiaru	M	Jamiji	J
Bujini	♀	M	Kimiaru	M	Jamiji	J
Xirihki	♀	M	Kimiaru	M	Jamiji	J
Jijiwai	♀	M	Kumyniru	M	Kwamai	M/S
Xamtiria	♂	M	Kiasa	M	Danuzy	J
Moru	♀	M	Xamtiria	M	Dibukini	J
Axa	♂	M	Samirياهو	M	Au	J
Diahka	♀	J	Samirياهو	M	Au	J
Dihiji	♂	J	Iximixi	J	Asaminia	A
Xurari	♀	J	Duryi	S	Xamy	J
Ikiji	♂	J	Gumania	J	Arikumary	A
Kuni	♀	J	Duryi	S	Xamy	J
Jaxiri	♀	J	Mixonawari	J/M	Dysu	J
Xamy	♀	J	Timiri	A/J	Xinai	K
Kuxi	♂	J	Iximixi	J	Asaminia	A
Wixkiwa	♀	J	Wihu	J	Niniu	J
Ihi	♀	J	Tukwamy	J	Tiabai	J
Aidy	♀	S	Duryi	S	Xamy	J
Dimi	♀	S	Subuni	S	Ajibi	J
Hinijai	♂	S	Naindi	S	Dimi	S
Xibukwa	♀	S	Mititu	M/S	Jaxiri	J
Gamuki	♂	S	Duryi	S	Xamy	J
Ainimuru	♂	S	Mititu	M/S	Jaxiri	J
Jadabu	♂	S	Ainimuru	S	Jijiwai	M
Ibini	♀	S	Axa	M	Iju	S
Agunasihini	♂	S	Ainimuru	S	Jijiwai	M
Iju	♀	S	Warubi	S	Ajakuru	J
Kwakwai	♂	S	Baju	S	Mitini	S
Uniawa	♀	S	Ainimuru	S	Jijiwai	M
Agariu	♀	A	Wixixu	K	Buki	A
Kariwa	♀	A	Tihiri	S	Amu	A
Asaminia	♀	A	Tihiri	S	Amu	A

Nombre		dawa	Ahady (F)	dawa	Amadini (M)	dawa
Kainaru	♀	A	Tihiri	S	Amu	A
Howi	♀	A	Gumania	J	Arikumary	A
Hamijahi	♂	K	Wixixu	K	Buki	A
Mosy	♀	K	Ubuniu	K	Saryi	S
Harakady	♀	K	Ubuniu	K	Saryi	S
Hamy	♂	T	Miriu	T	Xibukwa	J
Xidiru	♀	I	Janu	I	Hamudwaga	J

M = Masanidawa K = Kurubidawa I = Idiahindawa
J = Jukihidawa T = Tabusurudawa A = Adamidawa
S = Sarukwadawa

Destaco, en primer lugar, la maleabilidad del criterio de pertenencia al *dawa*, al conectar las referencias patrilineales y matrilineales con la atribución de cada individuo. Hay una aparente dominio patrilineal –el individuo se considera normalmente como perteneciente al *dawa* del padre–, pero entre las mujeres se observa una especie de “descendencia paralela” –una de cada tres mujeres atribuye su referencia ‘subgrupal’ al *dawa* de su madre⁴⁰. Al mismo tiempo, se constatan casos de ambivalencia, en los que las personas se vinculan de alguna forma a dos *dawa*, seguramente debido a la incidencia de exogamia entre las unidades –lo que problematiza la posibilidad de consenso de atribución. La apariencia física (aquello que podríamos considerar como “biotipos familiares”) se aplica ocasionalmente como criterio de pertenencia, y puede introducir discrepancia entre germanos. Así, por ejemplo, Kwakwai (de los Sarukwadawa, uno de los adultos con mayor liderazgo en la actuali-

40 Lorrain (1994: 137, 238) constató un predominio de la regla de descendencia paralela en la transmisión de la pertenencia a los subgrupos nominados entre los Kulina del Juruá, y hace referencia a la misma constatación en Adams & Townsend (1978: 152) entre los Kulina del alto Purús. Genoveva Amorim (comunicación personal) hace la misma observación sobre los Kulina del Lago Ualá, en el bajo Juruá. Lorrain destaca también el criterio de *political expediency* como mecanismo de pertenencia (p. 138). No me parece que estos criterios de descendencia tengan relevancia normativa en la percepción nativa, y su incidencia debe ser, sin duda alguna, relativizada.

dad) está casado con Muru (Masanidawa), y considera a sus hijos Xagani (m) y Tiriú (f) como Sarukwadawa, debido a su piel blanca, mientras que sus hijos Syhyty (m), Kabkwari (m) y Jankuwa (m), de piel morena, son considerados por él como Masanidawa⁴¹. En definitiva, no se encuentran reglas sociológicas permanentes, la atribución al colectivo parece más inventada o imaginada que prescrita, y la distancia entre el ideal nativo y la práctica *de facto* es incontestable— y los Suruwaha la viven con plena flexibilidad.

La territorialidad se destaca como un elemento distintivo para la singularidad de los *dawa*: la mayoría de sus nombres son toponímicos de ámbito posicional: “gente del este”, “gente del igarapé Jukihi”, “gente de los cerros”, “gente de la selva baja”, “gente del otro lado del río”⁴², “gente del igarapé Mahi” —encontramos solamente un caso de nominación a partir de un animal o planta (los Tabusurudawa, “gente de la ardilla”). Llama la atención, entre los Suruwaha de las últimas décadas, la minuciosidad y detalle de significación que el territorio inmediato adquiere, frente a la nebulosidad e imprecisión de las referencias sociogeográficas regionales en escala mayor. El microterritorio —las tierras interfluviales entre el río Cuniuá y el igarapé Riozinho, especialmente muy cercanas— se describe con un nivel admirable de especificidad. Las personas se remiten a las tierras del Ihkiahini, otros a las tierras del Xindigiaru, ambos cursos de agua minúsculos en las tierras firmes, y atribuyen una excelencia singular a estos lugares. El particularismo de los significados espaciales parece casi indicar regiones diferentes, aunque tan sólo diez o quince kilómetros separen un lugar del otro. Dos o tres horas de camino pueden marcar áreas de referencia familiar o grupal totalmente distintas: los Suruwaha proyectan una minuciosa sociocosmología del terri-

41 Kroemer (1994: 128) también constata este carácter distintivo de los *dawa*.

42 Obsérvese el carácter perspectivo de los nombres de los *dawa* suruwaha: los Idiahindawa (“gente del otro lado del río”) sólo podrían ser denominados así por otro grupo. De la misma forma, Masanidawa (“gente del este”) implica una posición nominadora “al oeste” de ellos. Efectivamente no se trata de autodenominaciones, sino de denominaciones alógenas, que parten siempre de un punto de vista externo.

torio en la escala micro, mucho más que en escalas grandes. El vínculo de cada persona con la localidad de origen de su *dawa* se observa, por ejemplo, en el mayor protagonismo en la toma de decisiones para actuar en los lugares de referencia (apertura de rozas, cacerías colectivas) o en la preferencia de los jóvenes para construir casas nuevas en los mismos locales que sus padres⁴³.

La red de ríos e igarapés parece balizar el lugar de cada uno de los *dawa*, y se constituye como su referencial socioespacial: así, el igarapé Jukihi (Pretão) de los Jukihidawa; el igarapé Wantanaha de los Tabusurudawa; las tierras de la margen derecha del Hahabiri (Riozinho) para los Idiahindawa; el Makuhwa (igarapé del Indio) para los Nakandani-dawa; el igarapé Wanahi para los Sarukwadawa; el Jakubaku (Pretinho) para los Adamidawa; y los igarapés Amaha y Taminiaru para los Masanidawa. En contraste, la toponimia para los principales cursos fluviales aparece confusa e indecisa –no hay tanta convicción al nombrar los grandes ríos de la región, como el río Tapauá o el río Purús⁴⁴.

Rasgos distintivos de los *dawa*, menos marcados, son la atribución de especialidades y la vinculación a un líder personal destacado. Es el caso de los Adamidawa – colectivo que destacaba por la especial intensidad chamánica de sus miembros – y de los Tabusurudawa – caracterizados por una destreza particular en la caza de tapires. El líder puede dar nombre al grupo (el epónimo Suruwaha madi correspondiente al grupo de personas lideradas por Suruwaha, los Aijanima madi como

43 Indiqué anteriormente la singularidad de la memoria genealógica suruwaha, capaz de identificar personas de la generación G+5, inclusive G+7, en contraste con el patrón, más frecuente en la Amazonía, de baja memoria genealógica. Una posibilidad explicativa puede fundarse en la minuciosidad de la microgeografía que hemos constatado: la situación de aislamiento de las últimas décadas habría promovido una referencialidad *intensiva* tanto en la genealogía como en la toponimia, como contrapunto necesario a la falta de renovación de las referencias externas.

44 Es posible que el río denominado Waha en lengua suruwaha corresponda al río Purús, o a algún gran río localizado al este de la tierra suruwaha.

el conjunto de personas lideradas por Aijanima)⁴⁵ o, de modo inverso, una persona con liderazgo puede recibir el nombre de su propio grupo, como es el caso del individuo Masanidawa, que recibió el nombre de su *dawa*. En otros casos, la memoria singular de un colectivo gira en torno al protagonismo de su líder en un momento histórico especial, como ocurre con Awakiria y los Sarukwadawa. Parece también pertinente constatar que, junto con la provisionalidad del liderazgo, hay una transitoriedad de la propia consistencia grupal. Si las denominaciones de un colectivo proceden de otros colectivos, los perfiles grupales de una época constituyen también una “memoria organizada” a partir de otro momento.

La tensión entre expansión y retracción, aproximación y distanciamiento entre los colectivos establece una zona de fronteras difusas, ambivalentes. Todos los *dawa* se consideran ligados a un antepasado común, Ajimarihi (el “abuelo-jaguar”, demiurgo fundador, “creador de la cultura”) y a un pueblo primordial, los Saramadi. Intercambios rituales, trueques y relaciones exogámicas de alianza construyen nexos de solidaridad y seguridad. A pesar de que existan variaciones dialectales entre los colectivos, éstos se perciben como una especie de comunidad lingüística entre “aquellos que hablan bien” (*ati tijuwa*) en contraposición a “aquellos que no hablan bien” (*ati tijuwanaxu*). El chamanismo aparece de forma notoria en las narrativas como factor de peligro y de fisión intergrupal. Al mismo tiempo, en un gradiente de afinidad mayor, se identifica a los *waduna*, los enemigos comunes a todos los *dawa*: los Jara (los ‘blancos’), los Jakimiadi, los Zamadi, los Juma expresan la posición más peligrosa del “ternarismo en el régimen de socialidad”. Como afirma Viveiros de Castro, “la afinidad potencial y sus armónicos cosmológicos continúan dando el tono de las relaciones genéricas con los grupos no aliados, los blancos, los enemigos, los animales, los espíritus” (2002a: 416). La zona de multiplicación de la diferencia, la línea entre la

45 Sin embargo, hay que observar que en ninguno de estos casos se aplica el sufijo –*dawa*, lo que indica el carácter difuso en el gradiente de afinidad potencial en que se inscriben las diferencias, como veremos a continuación.

afinidad real de los *jadawa* y la afinidad potencial de los *waduna* presenta oscilaciones. Grupos como los Aijanima madi o los Suruwaha madi se conciben según parámetros de afinidad potencial (no son nominados como *dawa*), al mismo tiempo en que se les describe con rasgos de proximidad, ya sea porque “construyen casas iguales a las nuestras” o porque “hablan nuestra misma lengua”. Finalmente, para eliminar cualquier posibilidad de dualismo segmentar, podemos identificar la figura de *terceros incluidos*, que “operan la mediación entre lo mismo y lo otro [...]. Son efectuaciones complejas de la afinidad potencial, cristalizaciones rituales y políticas” (2002a: 153). La inserción de los Aijanima madi, de los Suruwaha, de los Katukina, de los Abamadi en la red multicentrada de los *dawa*, o las alianzas entre los Kurubidawa y los Mamori, entre los Suruwaha madi y los blancos Jara, que aparecen en las narrativas, no constituyen una contradicción sistémica, sino que se proyectan como posibilidad de solución en la construcción de intersticios de seguridad y socialidad en el campo ‘dado’ de la afinidad multiplicada.

Esta cosmología de relaciones multicentradas –que no es propiamente una sociología de grupos compactos– impide cualquier intento de esencialización de las unidades sociales. La ‘invención’ de los *dawa* suruwaha, así como de los *madiha* kulina, de los *deni* de los Jamamadi y Deni y, en escala más amplia en las cuencas de los ríos Purús y Juruá más allá del escenario arawa, de los *nawa* entre los Pano y de los *dyapa* entre los Katukina y Kanamari, puede haber sufrido cambios a partir de las alteraciones provocadas por los emprendimientos de la economía *seringalista*. La red de alteridades y de producción de diferencias entró en convulsión. La pérdida de territorios, el desplome demográfico, la necesidad de reconstruir los espacios de seguridad llevaron a la necesidad de reconfigurar los circuitos de intercambio y la viabilidad de la vida de los colectivos. En el escenario suruwaha –marcado en la década de 1920 por una experiencia abrupta de masacre– la unificación compulsiva de los supervivientes de los *dawa* en una única residencia⁴⁶ en zonas de

46 Habitualmente los Suruwaha residen en una única casa *uda*, que pertenece a un dueño *anidawa*. Durante las últimas décadas han mantenido un número de casas

refugio, el aislamiento necesario ante el avance de los extranjeros y la insurgencia de una ritualidad colectiva bajo la forma de suicidio (practicado por ingestión de *kunaha*, un veneno piscicida) constituyeron una nueva manera de organizar el tejido de relaciones. Para un mundo en permanente transformación, la cosmopolítica suruwaha inventó nuevas conexiones para movilizar la red cósmica.

La tensión *jadawa/waduna* como dualismo concéntrico

No hay cómo ignorar los impactos en la red de relaciones provocados por la situación de aislamiento que los Suruwaha vivieron en décadas pasadas, entre 1930 y 1980. Los circuitos de intercambio en que los Suruwaha participaban antes del aislamiento se desarrollaban en dos ámbitos: en el marco de relaciones inter-aldeanas que mantenían entre sí los diversos colectivos; y en el marco de las relaciones externas con otras sociedades indígenas y con comunidades extractivistas de la región. A partir de las narrativas orales y del análisis genealógico, es posible reconstruir las condiciones de territorialidad e interacción social en que vivían los grupos que precedían a los Suruwaha contemporáneos. Durante mis años de trabajo de campo, las expediciones frecuentes que realicé con ellos a los antiguos lugares de residencia de los diversos colectivos dieron la oportunidad a los propios Suruwaha de explicitar una lectura rememorativa de los itinerarios de su propia diversidad –y, de alguna manera, de “organizar” la heterogeneidad de la esfera de los propios y de la esfera de los extraños.

que oscila entre seis y diez unidades, en un territorio restringido – que no supera los 350 km² en el entorno del igarapé Jukihi (Pretão para los ribereños de la región). La tendencia común es la coresidencia del grupo en una sola casa. En ocasión de la apertura de nuevas rozas puede haber dispersión temporal en varias casas. La irrupción de muertes en cadena por envenenamiento con timbó da origen a periodos de separación residencial, que paulatinamente se superan mediante visitas e invitaciones mutuas, hasta recuperar el clima pacífico necesario para la reunificación residencial. La población suruwaha de los últimos ochenta años presenta un cuadro demográfico que oscila aproximadamente entre 120 y 140 personas.

En la lengua suruwaha existe una oposición que expresa la tensión entre dos campos que se confrontan entre sí: *jadawa* versus *waduna*. Los *jadawa*⁴⁷ son “aquellos que hablan bien” (*ati tijuwa*), según la narrativa sobre el origen de los pueblos⁴⁸: en este sentido, *jadawa* es aquél que comparte “nuestra condición”, el punto de vista humano. Los *jadawa* poseen una misma socioespacialidad y cosmología, y se remiten a un origen común. Los *dawa* mantienen sus redes de intercambio, alianzas y chamanismo en un espacio territorial próximo, en lugares que tienen como ejes el río Cuniuá y sus afluentes Haxinawa (Coxodoá) y Hahabiri (Riozinho). En contraposición a los *jadawa* están los *waduna* (“los otros”, los extranjeros), los pueblos “que no hablan bien” (*ati tijuwanaxu*), y que la historia muestra como desemejantes. La memoria colectiva remite a intercambios antiguos con los *waduna*; sin embargo predomina sobre ellos una concepción peligrosa, que les caracteriza 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 tradicionales. De todas formas, en este red social de diferencias multipli-

47 Respecto al significado de la expresión *jadawa*, es interesante la interpretación que Huber (2012: 83) propone: “*jadawa/ jadawa-su* (personal/ no-persona) es un término relacional cuyo significado varía según el contexto: no sólo extranjeros y animales, sino también chamanes y niños “mal educados” suruwaha pueden recibir en ocasiones este apodo. La clasificación de alguien como *jadawa* o *jadawasu* no se hace nunca a priori de forma categórica, sino en función de una evaluación retrospectiva de su comportamiento (‘social’ o ‘antisocial’, ‘agresivo’ o ‘pacífico’). El lexema *jadawa* se compone de dos morfemas, *ija* ‘self’ (en inglés) y *dawa* ‘dueño de’, significando aproximadamente ‘dueño de sí mismo’/ ‘ser consciente de sí mismo’”.

En este sentido, el término *jadawa* es más contrastivo que el término *madi*, que podemos traducir como “gente”, “pueblo”, y que aparece también en otras lenguas arawa (equivale, por ejemplo, al término *madiha* de las lenguas deni y kulina). Como afirma Viveiros de Castro, “las palabras amerindias que se suelen traducir como ‘ser humano’, y que entran en la composición de las llamadas autodesignaciones etnocéntricas, no denotan la humanidad como especie natural, sino la condición social de la persona [...]. Lejos de manifestar un estrechamiento semántico del nombre común al propio (tomando “gente” como nombre de la tribu), esas palabras muestran lo contrario, y van de lo substantivo a lo perspectivo” (1996: 124-125).

48 Vide infra (capítulo 6) el mito sobre el jaguar-demiurgo Ajimarihi.

cadás, el verdadero contraste entre *jadawa* y *waduna* es la fisión decisiva entre afines efectivos y afines potenciales, un dualismo concéntrico que sitúa a los ‘más humanos’/próximos en el centro del campo social y del lugar compartido (los miembros del propio *dawa*, los *jadawa*), los afines potenciales en la periferia (los otros *dawa*) y los enemigos (*waduna*) en el exterior. Un gradiente de la desemejanza a la semejanza⁴⁹, del peligro a la seguridad, con fronteras difusas entre el propio *dawa* (los *jadawa*), los otros *dawa*⁵⁰ y, a una distancia mayor, los *madi*, extranjeros y peligrosos. Al mismo tiempo, un sistema de multiplicaciones donde la diferencia de posiciones (sociales) de dentro a fuera es expresión (ontológica) de diferencia de perspectivas de mundo.

Como paradoja aparente, este dualismo concéntrico entre el ámbito de la humanidad y el ámbito de la inhumanidad sostiene exactamente la conexión con la red cósmica de la diferencia, eje de la ontología amerindia. El pensamiento suruwaha fundamenta, en esta genética de la existencia humana que nace a partir de lo heterogéneo (de la alteridad implacable de los *waduna*), la proliferación de la multiplicidad, transbordando la frontera entre ‘nosotros’ y ‘los otros’⁵¹, o sea, *irreduciéndola*

49 Este gradiente, potencialmente ilimitado, se proyecta con formas específicas en la red de socialidad. “Un sistema cualquiera de cortes diferenciales – mientras presente carácter de sistema – permite organizar una materia sociológica trabajada por la evolución histórica y demográfica, que consiste, por lo tanto, en una serie teóricamente ilimitada de contenidos diferentes” (Lévi-Strauss [1962] 2010: 93).

50 “Los afines potenciales no son ‘enemigos’, un mero complemento diacrítico del ‘Nosotros’, sino otros colectivos con los que se mantienen relaciones socialmente determinadas de trueque simbólico” (Viveiros de Castro, 2002a: 162).

51 En este sentido, me sitúo en la línea propuesta por Menget cuando afirma que “podemos, así, sustituir la preocupación estática de un interior opuesto a un exterior (del grupo social) por un punto de vista más relativista: las sociedades de la Amazonía, suramerindias en general, no definen fronteras permanentes para unidades sociales, sino que categorizan grados de alteridad social, que corresponden a diferentes sistemas sociales que se cruzan, se engloban, se aproximan” (1985: 137). En la sección 2 del capítulo 2 desarrollaré este punto de vista al analizar los colectivos arawa, y al levantar la hipótesis del *dégradée* que se proyecta sobre la red social y que adquiere dimensiones cósmicas.

y proyectándola “en un régimen de *cromatismo generalizado*” (Viveiros de Castro 2008a: 83). El dualismo *jadawa/waduna* contiene dentro de sí una estructura más rica, que fundamenta la reticularidad del universo – los dualismos “explotan inesperadamente en una multiplicidad de ejes transversales de transformación” (2008b). La afirmación contundente de la humanidad exclusiva de sí (de ‘nosotros’ *jadawa*) moviliza una conexión amplia con una multiplicidad de alteridades, de humanos y no humanos. O sea, más que encontrarnos delante de componentes estrictamente ‘sociológicos’, nos deparamos con una dinámica de redes sociocósmicas que organizan la diferencia y que actualizan vínculos que se despliegan en diversos planos del universo.

El idealismo de los amerindios en el ordenamiento de sus sociedades (Overing, 1977) está de hecho en la base de la configuración de los *dawa* suruwaha y de los diversos colectivos arawa. Frente al riesgo de un esencialismo sociológico extrínseco a las visiones nativas, me pregunto por la existencia y consistencia de efectivas “unidades sociológicas” dentro de la “sociedad suruwaha”, instigado por el cuestionamiento de Roy Wagner (1974). En el mismo sentido, se sitúa el debate propuesto por Ingold (1996) sobre la obsolescencia teórica del concepto de sociedad (o, extensivamente, de ‘subgrupo’ o de otros derivados etnográficos de la noción de sociedad). Esos colectivos se construyen permanentemente en una espacialidad y temporalidad que está marcada por los procesos de comunicación y de intercambio entre sí – la diferencia se constituye como matriz generadora del ámbito de lo semejante, de los *jadawa*. Desde este punto de vista, ya no es pertinente el confinamiento social y cosmológico que la etnología habitualmente atribuye a los agrupamientos y a los circuitos indígenas. Estas redes, continuamente negociadas, se modelan a partir de la identificación de proximidades y distancias (Gallois, 2007: 67). Su apertura al mundo no presenta límites compactos o estáticos, sino que se mueve según un flujo social caracterizado por la variabilidad, con una estructura que es más de red que de totalidad compacta. En este sentido, tengo la impresión de que la relativa conexión etnográfica que parece existir entre el universo de las Guayanas y el universo del Purús/Juruá tiene que ver más con el modelo de “red de

relaciones” propuesto por Gallois (2005) que con el “atomismo minimalista” que Rivière ([1984] 2001) sostiene.

La tarea de comparación del etnólogo cambia de registro: en la concepción durkheimiana se comparaban nociones de sociedad – o sea, se comparaban abstracciones –, la categoría de sociedad se constituía como concepto enunciador. Desde el prisma de la socialidad, las referencias efectivas de construcción de la vida colectiva según la perspectiva de los actores emergen por sí propias como enunciadoras de paradigmas. Ingold (1996: 59) advierte oportunamente que, cuando oponemos los modelos de sociedad y de socialidad, nos deparamos de hecho con una dicotomía entre teoría y datos, un contraste entre una posición abstraccionista y una posición más basada en la experiencia de percepción de la vida social: *entity thinking* versus *relational thinking*. Strathern insiste en la prioridad de una antropología con foco analítico en lo concreto, en que la comparabilidad se desarrolla no a partir de una idea preliminar de sociedad, sino según los modos concretos de construcción de relaciones. Convencionalmente, cada sociedad particular aparecería como una manifestación ‘individual’ de realización de la ‘sociedad’. Ahora, al renunciar decididamente a nuestras metáforas sobre las partes y el todo, se abre la posibilidad de comparar *qualities of relatedness* (Ingold, 1996: 93): las maneras en las que los sujetos-en-los-colectivos tejen sus enredos (Latour, [2005] 2012: 98), conectando humanos, objetos e híbridos, y siguiendo a las personas a través de las redes en las ellas se trasladan.

No cabe por consiguiente esperar una sistemática de matrices ordenadas de sociabilidad indígena: las personas desarrollan no tanto una versión compacta de una estructura societaria, sino percepciones heterogéneas, incompletas y transformables de sus relaciones (Kuper, 1992: 7). En la perspectiva suruwaha no hallamos conjuntos organizados de representación de la sociedad. Hay, eso sí, una serie de imágenes, producciones de conocimiento, narrativas e intuiciones que componen una idea de socialidad. Esta socialidad atraviesa mundos humanos y no humanos, sujetos-objetos, en una esfera que podemos denominar, de acuerdo con Descola (1992), como “sociedad de la naturaleza”. Este per-

fil puede observarse, por ejemplo, en la flexibilidad de contornos y en la variación de pertenencia que los *dawa* de los Suruwaha expresan. Más aún: el lenguaje de los *dawa* no sigue, en rigor, el idioma de las identidades, y sí el de las alteridades. Más que expresar ideas sobre sí mismos, los *dawa* recurren a una denominación surgida desde el exterior, un idioma en que la construcción de la propia pertenencia se actualiza precisamente en el contraste con lo diferente⁵². O sea, es más relevante ‘etiquetar’ a los otros colectivos que establecer una definición de sí mismo.

En la línea de lo que Ingold denomina *dwelling perspective* (2000: 153), el lazo entre humanidad (las-personas-en-sus-relaciones) y localidad (como lugar habitable, *dwelling*) muestra que paisajes y significados coexisten de forma indisoluble. No se trata, por lo tanto, de sociedades fabricando naturalezas. En los territorios se inscriben los significados compartidos que orientan la vida colectiva: en este sentido he identificado la matriz de “topología cósmica” entre los Suruwaha y los demás colectivos arawa. Así como los colectivos están conectados en una red de comunicación e intercambio, los lugares están entrelazados en una red de ríos y caminos en la que circulan personas, objetos, animales, plantas, espíritus, vinculando casas, rituales, regiones cósmicas – vinculando significados. El ambiente aparece, de esta forma, como despliegue de las relaciones entre humanos y no humanos (Ingold 2000: 187). Las narrativas suruwaha expresan esta conectividad de seres humanos, no huma-

52 Márnio Teixeira-Pinto considera esta necesidad de contraste con lo diferente como expresión de la *insuficiencia* de los regímenes amazónicos, insuficiencia que se proyecta tanto en las relaciones de “hostilidad” como en las “buenas formas”. Es interesante ponderar esta posición analítica, en que las relaciones de convivencia (correspondientes a la esfera *jadawa* de los Suruwaha) y las relaciones de predación generalizada (la esfera *waduna*) pueden sostener una misma estructura, que consiste en el carácter constitutivamente incompleto que caracteriza a la concepción de persona, a los regímenes sociológicos y a la propia ontología nativa. La apertura al otro se establece, por consiguiente, como imperativo moral en la socialidad amazónica (expreso con palabras propias – con el riesgo que eso conlleva – las ideas transmitidas por Teixeira-Pinto en el seminario “Hostilidade e Boas Maneiras. Ensaio de Ontologia e Ética Ameríndia”. Manaus: Núcleo de Estudos da Amazônia Indígena, Universidade Federal do Amazonas, 2013).

nos y de espacios habitados en la extensión del cosmos. Si la naturaleza es “buena para pensar”, parafraseando a Lévi-Strauss, puede afirmarse también que la ‘naturaleza’ es “buena para socializar” (Descola, 1992: 109).

Finalmente, me parece que el dinamismo y conectividad de esta percepción de la vida colectiva no conducen a postular un perfil de fluidez (una categoría que nos confina en la pereza teórica de la indefinición), ni a afirmar una especie de “insoportable levedad de lo social”. Superar el esencialismo implícito en la idea de sociedad conlleva el desafío imprescindible de identificar las bases que definen los marcos de socialidad en la vida de las personas y las cosas. Interesa extraer los significados de las operaciones de diferenciación, los “temas en pauta” que para los Suruwaha constituyen referencias colectivas de socialidad. Los colectivos *dawa* pueden ser no permanentes, “incoherentes” y transformacionales: lo que interesa, para una etnografía sólida, es percibir de qué manera “las relaciones se ocupan de sí mismas” (Wagner, [1974] 2010: 250).

Panorama Arawa

Sería inválido restringir la extensión de la red suruwaha al circuito de los *dawa* a partir del cual ellos se han formado, y desconsiderar las interacciones que hubo con otros colectivos. Una mirada panorámica sobre las etnografías de los grupos hablantes de Arawa —y de otros que mantuvieron interacciones permanentes con los *jadawa*— podrá seguramente revelarnos algunas claves que apuntan a las matrices relacionales en esta red indígena.

Los colectivos indígenas hablantes de lenguas de la familia Arawa se localizan en el suroeste del estado de Amazonas (Brasil), en parte del estado de Acre y en el departamento peruano de Ucayali. El interfluvio situado entre los cursos medios de los ríos Purús y Juruá constituye su principal espacio de ocupación histórica. Para todos estos colectivos, la expansión *seringueira* fue vector de transformaciones y conflictos que incidió de forma expresiva en su vida contemporánea.

Identificamos como colectivos hablantes de lenguas arawa, además de los Suruwaha, a los Kulina, los Deni, los Jamamadi occidentales, los Kamadeni, los Jamamadi orientales, los Kanamanti, los Jarawara, los Banawa y los Paumari; seguramente los aislados Hi Merimã también pertenece a este conjunto⁵³. Convencionalmente los Arawa fueron consi-

53 El término *arawa* procede del nombre de un grupo ya extinguido, de cuya lengua Chandless (1869) coleccionó una lista de 52 palabras, tras su viaje al río Juruá. Según Rivet y Tastevin (1938), los hablantes de la lengua arawa fueron víctimas de

derados como una subdivisión de la familia lingüística Arawak: esta fue la posición de Ehrenreich (1891), Rivet y Tastevin (1938), Nimuendajú (1944) y Métraux (1948). Investigaciones lingüísticas posteriores fueron mostrando progresivamente la independencia de la familia Arawa (Dixon, 1995; Dixon-Aikhenvald, 1999; Fabre, 2004), como conjunto diferente de la familia Arawak⁵⁴.

Escenarios etnográficos

Las etnografías recientes sobre los colectivos indígenas arawa han ido diseñando, en el interfluvio Purús-Juruá, un paisaje semejante al descrito por Rivière (1969) y Overing (1975) en el universo de las Guayanas: sociedades atómicas, minimalistas y organizadas en torno a una pulsión concéntrica entre interior y exterior. Las primeras investigaciones etnográficas realizadas en el valle del Purús apuntan a una singularidad sociocosmológica de estos colectivos, conectados entre sí en un circuito político, ritual, en red abierta con otras sociedades de matrices lingüísticas diversas (Apurinā, Katukina/Kanamari y Pano, principalmente), pero con componentes que se acercan al perfil de los circuitos indígenas de las Guayanas. Parece pertinente aplicarles la afirmación según la cual “existe un ajuste notable entre los ideales sociológicos caracterizados por la naturaleza consanguínea endogámica y autónoma de las unidades residenciales y las ideas metafísicas y cosmológicas dominadas por un relacionamiento conceptual entre lo de dentro y lo de fuera, asociado respectivamente a la seguridad y al peligro, a la semejanza y a la diferencia” (Rivière, [1984] 2001: 11). Además de este atomismo sociopolítico, se constatan en líneas generales otros rasgos que confirman esta analogía de paisaje: individualismo de sus miembros; límites imprecisos de las divisiones ‘étnicas’, ‘grupales’ o ‘subgrupales’; unidad aldeana tradicional que consiste en una casa amplia, generalmente de estructura cónica; economía basada en la

una epidemia de sarampión en 1877, y los Kulina mataron posteriormente a los pocos supervivientes.

54 Para un mayor detalle sobre el proceso de diferenciación entre ambas familias, cfr. las síntesis de Gordon (2006: 6-17) y Florido (2008: 32-35).

horticultura *slash-and-burn* –con plantío de mandiocas dulces y bravas, ñame, tabaco, maíz, urucú, algodón y timbó, entre otros–, recolección silvestre, caza con curare y pesca con timbó; división del trabajo por género; chamanismo con prácticas de hechicería; transitoriedad de la aldea y del liderazgo político; organización social articulada a partir de la familia nuclear; sistema de parentesco de terminología dravidiana –según la modalidad de *dravidiano concéntrico* (Viveiros de Castro 1996) –, alianza prescriptiva entre primos cruzados y dominancia de las prácticas residenciales de tendencia uxorilocal.

Una de las peculiaridades más relevantes en la producción etnográfica sobre el conjunto arawa es la constatación (o problematización) de *subgrupos nominados*, colectivos con mayor o menor autonomía que parecen definir las dinámicas de construcción de alteridades y de configuración de la redes de intercambio. Vimos cómo la referencia nativa a ciertas unidades básicas aparece entre los Suruwaha contemporáneos. Este tema aparece de forma recurrente en las etnografías de Pollock (1985), Lorrain (1994) y Gordon (2006) sobre los Kulina; de Koop-Lingenfelter (1980) y Florido (2013) sobre los Deni; de Rangel (1994) sobre los Jamamadi occidentales; de Kroemer (1994), Aparicio (2008) y Huber (2012) sobre los Suruwaha; de Bonilla (2007) sobre los Paumari; y de Maizza sobre los Jarawara (2012). Al identificar estas unidades básicas –convencionalmente denominadas ‘subgrupos’, tales como los *madilha* de los Kulina, los *deni* de los Jamamadi y los Deni o los *dawa* de los Suruwaha–, los autores convergen al afirmar que las mismas no corresponden en absoluto a sociologías de tipo clánico o segmentar. El modelo de diferenciación conceptual nativo relativiza las distancias relacionales según la mayor o menor aproximación pautada por los intercambios sociales o rituales. Los colectivos hablantes arawa construyen una perspectiva sociohistórica que diverge ampliamente de las fronteras identitarias convencionales –las categorías de ‘etnia’, ‘pueblo’, ‘tribu’, ‘clan’, ‘linaje’ se revelan como definitivamente insuficientes. Como afirma oportunamente Gordon, “los subgrupos nominados arawa no hacen referencia –o representan– cualquier grupo empírico preexistente. Al contrario, son conceptualmente imaginados *para* crear figuras de

alteridad. La invención de los subgrupos es, a fin de cuentas, más importante que los subgrupos en sí mismos” (2006: 41-42).

¿Podemos encontrar en los *dawa* de los Suruwaha (y en sus correlatos en otras sociedades arawa) una especie de ‘gran ficción’ que asocia al interior un condensado de semejanzas y seguridad, como referencia de *selfness* frente a un paisaje ilimitado de afinidad, desemejanza y peligro? ¿Es posible concebir estas unidades básicas como *estructuras elementales de reciprocidad* (Overing, 1984: 135), que dinamizan no la consolidación o perpetuación de grupos, sino las relaciones en redes constantemente reconstituidas? A pesar de la característica provisional y flexible de estos ‘subgrupos nominados’ arawa, parece pertinente preguntarse sobre la tendencia de estos colectivos a fabricar una especie de domesticación viable de la vida colectiva, una posibilidad habitable y segura en el escenario de exceso de diferencia y de *fuerzas asociales de la cultura* (*ibid.*: 124). En esta red multicentrada, donde la afinidad genera cortocircuitos de socialidad, los colectivos del interfluvio Purús-Juruá construyen una multiplicidad centrífuga y centrípeta, que se proyecta ya en el territorio, ya en el cosmos, y donde las conexiones poseen más significados que los propios términos conectados entre sí. Partiendo de un análisis sobre la manera suruwaha de construir la diferencia, ensayo aquí un intento de avanzar sobre la comprensión de la *economía política de personas* (Rivière, [1984] 2001) en la fabricación de los colectivos *dawa*, y de generar algunas pistas para experimentación a lo largo de la red de unidades sociales básicas (*madiha, deni, yafi...*) que surgen en el paisaje arawa.

Entre los Kulina, Lorrain (1994: 136-139) constata una especie de binarismo entre los *madiha* y los *madiha owawa*, en la línea del gradiente de afinidad entre semejanza y desemejanza que observaremos también en el escenario suruwaha. *Madiha owawa* (que podemos considerar como categoría de afinidad potencial) incluye a los otros conglomerados de aldeas, pero también se refiere a los grupos nominados, todos ellos oriundos de un grupo original indiferenciado y vinculado a un ancestral común antes de su dispersión. La localización territorial, la concentración

específica de cada unidad en ciertos ríos e igarapés, la preferencia endogámica, la autonomía política y el involucramiento en guerras frecuentes intergrupales son marcadores de diferencia de los diversos *madiha* –aunque actualmente la frecuencia de matrimonios intergrupales y la dispersión geográfica hayan alterado este perfil. La pertenencia a los *madiha* se desarrolla según un patrón de “descendencia paralela”⁵⁵, pero también sigue otros criterios, como la transmisión de liderazgo o la conveniencia política. Nombres de animales o plantas marcan las unidades kulina⁵⁶, y se atribuyen a sus miembros algunas características de estos seres. Desde el punto de vista externo (entre grupos diferentes), los atributos proyectados sobre los ‘otros’ individuos conllevan con frecuencia un sentido peyorativo. Estas configuraciones manifiestan actualmente una tendencia a la disolución: la baja demográfica producida por la irrupción del frente extractivista disminuyó la incidencia de endogamia intergrupala, y la bellicosidad entre los grupos perdió intensidad: las aldeas funcionan actualmente como unidades políticas básicas, en una dinámica parecida a la que los *madiha* desarrollaban anteriormente.

De hecho, según Pollock (1985: 38), la concepción kulina tendía convencionalmente a formar aldeas compuestas por miembros de un único grupo nominado. En este contexto ‘modelar’, la pertenencia al *madiha*, con su dinámica de coresidencia, implicaba acceso al territorio específico del grupo en las actividades de subsistencia, caza, pesca, horticultura y

55 “Boys belong to the group of their father and girls belong to the group of their mother” (Lorrain, 1994: 137)

56 Genoveva Amorim (2014: 42), por ejemplo, identificó los siguientes *madiha* entre los Kulina de la Tierra Indígena Cumaru del lago Ualá, en el bajo Juruá: *Dsowihi madiha* (“mono capuchino *madiha*”), *Biro madiha* (“tucán *madiha*”), *Nara madiha* (“palmera babasú *madiha*”), *Ette madiha* (“perro *madiha*”), *Harisi madiha* (“batata *madiha*”), *Homo madiha* (“mono araña *madiha*”), *Dsomaji madiha* (“jaguar *madiha*”), *Dsahuida madiha* (“pijuayo *madiha*”), *Anopi madiha* (“garza *madiha*”), *Bare madiha* (“banana *madiha*”), *Hawa madiha* (“patahuá *madiha*”), *Kapaidso madiha* (“papaya *madiha*”) y *Mori madiha* (“murciélago *madija*”). La mayor parte de los individuos de las aldeas del lago Ualá atribuye su pertenencia a los dos primeros *madiha* mencionados.

recolección, posición en la red de distribución de alimentos y reciprocidad según un patrón de obligaciones y derechos expresados en términos de parentesco o en términos de pertenencia grupal. Gordon (2006: 83-99) indica la no concomitancia de la configuración de los *madiha* con las estructuras de parentesco, y señala su conformación en la perspectiva de *familiarización predatoria* y de metaafinidad, compenetrando el interior de los grupos y lo exterior al parentesco –la distinción entre parientes y no parientes directamente asociada a la distinción entre humanos y no humanos. El “mecanismo de subgrupos” (2006: 65) no se inserta, por consiguiente, en la sociomorfología, sino que atiende a un proceso de singularización de la diferencia en el ámbito de la socialidad universal.

Una dinámica semejante se observa entre los Deni y Jamamadi occidentales: estos constituyen una red de colectivos que representa de modo ejemplar el modelo arawa de dispersión, inestabilidad y frontera difusa. Koop y Lingenfelter (1983) destacan la tendencia deni a recriar constantemente nuevas aldeas, sin que las unidades nominadas (que ellos denominan “categorías de identidad local”) influyan en la formación de agrupamientos o en la prescripción endogámica o exogámica de los matrimonios. Hoy día es posible constatar, todavía, la proximidad sociocosmológica que existe entre grupos diferenciados por delimitaciones ‘étnicas’ derivadas del proceso colonial: la distancia entre los Jamamadi (occidentales), los Kamadeni, los Deni del río Xeruã y los Deni del río Cuniuá es la propia de un flujo de construcción de diferencias en un panorama de afinidad potencial entre humanos (*madiha*, *madi*: “gente”, *zamamadi*: “gente de la selva/del mundo”) que construye espacios de semejanza y singularidad. “Los Deni constituyen una tribu únicamente por el hecho de poseer una lengua común. Los Deni de cada región tienen un nombre específico a través del cual se identifican; por ejemplo, los Upanavadeni son los Deni del río Upanava (Mamoriá), y los Dima deni son los de la región donde el río Mamoriá desagua en el Purús” (Koop-Lingenfelter, 1983: 1). Localidad⁵⁷, profusión de colecti-

57 Durante uno de mis viajes a las aldeas deni del río Cuniuá en 1999, Makiri identificó las siguientes unidades *deni*, relacionadas con sus locales de referen-

vos diferenciados y transitoriedad de los mismos aparecen, en definitiva, como indicadores de las unidades *deni*; la incidencia de la economía extractivista introdujo cambios definitivos en su configuración.

Continuando en el escenario *deni*, Florido (2013) señala, en el contraste de los ‘propios’ en relación a los ‘otros’, el significado de humanidad como contenido del término *deni*⁵⁸, y destaca la importancia de la identidad lingüística en la formación de colectivos, de manera que hablas diferenciadas corresponden a pertenencias a colectivos diversos. De todos modos, más allá de este diferenciador lingüístico, parece imposible objetivar otro tipo de diferencias entre los subgrupos *deni*. Como idealización del pasado, a los subgrupos se les concibe como unidades endogámicas y localizadas, con pertenencia establecida a través de descendencia patrilineal y con denominaciones compuestas por nombres de animales, plantas o elementos de la naturaleza, como igarapés. Sin embargo, la identidad subgrupal no parece proyectarse como elemento explicativo para algo, y no se constata una correspondencia entre el modelo ideal nativo y el que de hecho puede aprehenderse empíricamente en el cotidiano. Los Deni desarrollan una autopercepción colectiva se-

cia: Kamadeni (río Pauini), Kunivadeni (río Cuniuá), Minudeni (río Xeruã), Tamakurideni (río Purús), Bukuredeni (igarapé desconocido), Dimadeni (tierras firmes, considerados por Makiri como pueblo actualmente aislado), Avamakudeni (río Pauini), Baradsadeni (río Cuniuá), Unuvanadeni (río Xeruã) y Tap’ihadeni (río Pauini). Marcelo Florido (comunicación personal) tiene la impresión de que, entre los Deni del río Cuniuá, sólo los Upanavadeni mantienen más claramente una referencia territorial, vinculada a un igarapé llamado Upanava, afluente posiblemente del río Mamoriá o del río Pauini.

- 58 “En el nivel de las comunidades locales hay mezcla de subgrupos, de identidades de tipo *deni*. *Deni* es un sufijo pluralizador ligado invariablemente a los humanos, que sirve para los géneros, para las personas, parientes, pronombres y partes del cuerpo. Cuando se aplica a sustantivos no humanos indica que se trata, en realidad, de humanos, o sea, son los subgrupos mencionados en la literatura. Estas identidades parecen estar originalmente ligadas a determinada localidad específica, como es todavía perceptible para muchos subgrupos presentes actualmente entre los Deni” (Florido, 2013: 148).

gún la cual se consideran “mezclados”⁵⁹, al mismo tiempo que contrastantes con otros colectivos: “Hay diferentes subgrupos mezclados, pero todos comparten una misma identidad Deni; el concepto de pureza se sitúa en la distinción frente a los *madi* no Deni y a los no *madi* (los *kariva*). Deni, de esta forma, sería una entidad compuesta por diferentes subgrupos *madi* (fijados como subgrupos *deni*), pero que son todos posibles de ser aprehendidos como no diferentes en relación a Otros que hablan otra lengua” (Florido, 2013: 146).

La etnografía de Rangel (1994) sobre los Jamamadi occidentales manifiesta una configuración de semejanzas estrechas con los modelos kulina y deni. Los “grupos de denominación” *deni* presentes en los Jamamadi occidentales se constituyen como red social con procesos de aproximación y distanciamiento. Cada unidad se construye a partir de relaciones de afinidad, con orientación endogámica y con afirmación de autonomía política del liderazgo de cada grupo *deni*. “La hipótesis que es posible levantar es la de que, en el pasado remoto, el crecimiento poblacional y el respeto a las condiciones de subsistencia habían llevado a la proliferación de aldeas autónomas y, consecuentemente, a la multiplicación de los grupos de denominación” (Rangel, 1994: 106-107). La aproximación entre las unidades es viable gracias a la contigüidad espacial, el intercambio y coparticipación ritual y la lengua –que actúa simultáneamente como nexo y como marcador de distinción entre grupos, ya que permite la accesibilidad comunicativa, pero pone en evidencia también las diferencias. El distanciamiento surge con la constancia de las acusaciones de hechicería, con los procesos de *vendetta* que provocan alejamiento intergrupar y escisiones que generan nuevos grupos. En este sentido, la diferencia intergrupar entre las unidades jamamadi posee un gradiente de afinidad menor que el que hay en relación a los enemigos más destacados: los Apurinã y los blancos. Rangel identifica

59 Como hemos visto, también los Suruwaha actuales manifiestan esta percepción de constituir un nuevo colectivo a partir de la “mezcla” (*tabuza*) de colectivos heterogéneos precedentes.

la existencia de una red entre las unidades jamamadi –incorporando también las unidades kulina y otras– para el interfluvio Purús-Juruá⁶⁰.

En el paisaje etnográfico que estamos recorriendo, los Paumari presentan un cuadro más diferente en relación a los colectivos analizados en los otros escenarios arawa. Bonilla (2007) encuentra conexiones entre la organización social de los Paumari contemporáneos y la configuración de las unidades básicas arawa (ideal de endogamia local, prácticas matrimoniales y sistemas de actitudes y discursos). Hace referencia incluso al punto de vista de Steere (1903) y Rivet y Tastevin (1938), que mencionan cinco “clanes” paumari con nominación de animales (*Sabouka paumari*: “gente de la nutria”; *Kasiika paumari*: “gente del caimán”; *Majurika paumari*: “gente del urubú”; *Hirarika paumari*: “gente del pecarí”; *Basurika paumari*: “gente del delfín rosado”). Sin embargo, una constatación marca la especificidad del cuadro paumari: la irrelevancia contemporánea, entre los Paumari, de unidades análogas a los *madiha*, *deni* o *dawa*. Actualmente, se reconoce a los principales “grupos locales” paumari en las propias aldeas, que pueden aglutinar varios grupos, pero que no reciben nominación de animales o plantas. “Las características no nos permiten deducir que se trate de subgrupos tipo *madiha* especialmente porque, en la práctica, los Paumari no parecen atribuir ninguna importancia a esta cuestión. Cuestionados sobre una posible existencia pasada de estos subgrupos ellos respondieron de forma consistente, un poco confusos con nuestra insistencia, que ellos siempre vivieron a lo largo del Purús y que no había grupos nominados

60 “Si fuese posible imaginar el diseño de la región comprendida entre el Juruá y el Purús, que contiene el conjunto Arawa, este tal vez podría describirse como una gran red, en cuyos nudos estarían localizadas las grandes casas, conectadas por hilos, o sea, caminos e igarapés. Evidentemente el diseño de esta red no sería simétrico, sino que, dentro de radios que no pueden determinarse, habría conjuntos de casas, que mantendrían relaciones de alianza. Conforme la distancia se fuese prolongando, el conocimiento mutuo iría quedando más remoto” (Rangel, 1994: 107).

con nombres de especies naturales, excepto los *Mamori kapamoarini*” (Bonilla, 2007: 304)⁶¹.

De todos modos, los grupos locales contemporáneos presentan componentes que aproximan su configuración social al paisaje descrito en los escenarios anteriores. La pertenencia al grupo local/aldea no presenta una sociología segmentar, sino una perspectiva relacional de espacialización y territorialidad de las diferencias – vinculada inclusive a la malla de ríos, igarapés y lagos que los grupos locales ocupan: así, en una escala amplia, Bonilla advierte que es posible establecer alguna distinción entre *Tapaua kapamoarini* (los Paumari del río Tapauá), *Itosi kapamoarini* (los Paumari del río Ituxi) y *Maraha kapamoarini* (los Paumari del lago Marahã). Esta pertenencia define, por ejemplo, especificidades lingüísticas, formas de comensalidad, estilos peculiares de caza y pesca. Modela la viabilidad de los matrimonios y, en el ámbito de las tres regiones indicadas, configura una red de cognados, una autonomía ideal y una conectividad con los otros grupos para efectuar intercambios de bienes, mujeres y rituales. Más allá de un recorte morfológico, en esta dinámica de construcción de la sociedad “lo que introduce la diferencia dentro de la humanidad es precisamente la pertenencia a uno u otro grupo local situado geográficamente. Confrontada con esta pertenencia local, existe la cualidad de humanidad, común a todos los existentes, que abre la puerta a malentendidos, y que provoca cortocircuitos de perspectivas” (Bonilla, 2007: 303).

61 A los *Mamori* (“gente del sábalo”) se les consideraba extinguidos, pero los últimos años se observa una ‘emergencia’ de individuos remanecientes en las aldeas paumari del río Tapauá que se autodenominan Mamori. Además de los Mamori, los Juberi (*Joberi*) aparecen en las narrativas paumari como un subgrupo ‘protector’ de los Paumari frente a los enemigos *Joima* (Bonilla, 2007: 57-64). En una reciente investigación en las aldeas paumari del río Tapauá, Angélica Vieira (comunicación personal) entrevistó a algunas personas que identifican individuos Mamori y Juberi en la generación G+2 de su ascendencia, lo que indica la posibilidad de una reminiscencia de subgrupos anteriores, que ya no son relevantes para los actuales Paumari.

Lo que está en juego, en el punto de vista paumari, no es una autodefinición de identidad, sino la posición del *socius* paumari respecto a la alteridad, en la relación entre humanos y no humanos. La cuestión de los ‘subgrupos’ adquiere una proyección cósmica –que envuelve a todos los seres dotados de humanidad y socialidad. En este sentido “la palabra *pamoari* designa a la ‘humanidad’ como ‘la capacidad de vivir en sociedad’. Así, todos los animales, vegetales y objetos inanimados pueden percibirse bajo su forma/cualidad humana, o sea, colectiva y social” (Bonilla, 2005: 19). Todas las distinciones ‘sociológicas’ son, por consiguiente, una singularización de la potencia *kapamoarihi*, que expresa varios sentidos: la humanidad en su manifestación formal y visual; la capacidad de socialidad de cualquier ser del cosmos, en su manera singular de ser ‘humano’; la referencia al ‘dueño’ o ‘maestro’ de cualquier entidad; la conexión entre los humanos y los grupos sociales de no humanos. La red relacional paumari de “subgrupos nominados y localizados” se constituye no como un modelo sociológico, sino como una perspectiva “del mundo como una constelación de potenciales grupos locales con los que se pueden construir relaciones a cualquier momento” (Bonilla, 2007: 314). El universo de la metaafinidad continúa destacado, como observamos en los demás contextos arawa: la relación entre perspectivas diferentes persiste como peligro –la alteridad produce cortocircuitos entre ‘humanos’ distintos.

Transitando del conjunto *Madiha* ((Kulina, Kamadeni, Jamamadi occidentales y Deni) al conjunto *Madi*⁶² (Jamamadi orientales, Kanaman-ti, Jarawara, Hi Merimã y Banawa de la cuenca del río Piranhas), observamos entre los Jarawara una configuración contemporánea sin subgrupos delimitados, pero con una organización social en la que las aldeas presentan una dinámica equivalente a la de las unidades del pasado (Maizza, 2012: 228-233). Hoy en día las aldeas jarawara consisten en agrupamientos de hijos congregados en torno al padre, que asume el liderazgo político y que atrae a algunos aliados con sus respectivos hijos. Hay una preferencia por matrimonios dentro de la aldea, y un ideal de independencia

62 Cfr. figura infra, Dienst (2005).

con semejanza respecto a la autonomía de las unidades básicas encontradas en otros grupos arawa. Los actuales Jarawara se consideran ‘mezcla’ de dos colectivos, los Jarawara y los *Wayafi*–Maizza sugiere la posibilidad de que el término *yafi*⁶³ designe a los antiguos ‘subgrupos’ (2012: 37). Los Jarawara declaran una mayor proximidad con los Banawa que con los Jamamadi orientales (que también reconocen entre ellos la presencia de *Wayafi*) y sus narrativas identifican subgrupos nominados que indican la posibilidad de localización específica: los *Awitafa-yafi* (“gente del igarapé del pez lisa”), *Wayafi* y *Bato-yafi* (“gente del este”).

El movimiento de construcción de la socialidad en los Jarawara revela, una vez más, que los límites morfológicos son inadecuados para una configuración ‘subgruppal’, y que la esfera cosmológica inspira las ideas de invención de las diferencias:

El cielo está formado por diferentes tipos de gente, que viven en lugares específicos (“gente del este”, “gente del oeste”, “Lábrea”), que poseen funciones específicas (“gente del hierro” trabaja con artefactos de hierro; “gente del cielo” sostiene el cielo), o que son todos hijos de plantas (“gente del barbasco”). Los seres celestes, que son caníbales, se pelean permanentemente entre sí: los enemigos son todos aquellos que pertenecen a una misma aldea. Pero existen también aldeas de aliados en el cielo, donde ocurren las fiestas [...]. En el cielo jarawara encontramos una forma de organización prácticamente idéntica a la que ha sido descrita para los grupos nominados de tipo *madiha*: grupos localizados espacialmente, con nombres de plantas y artefactos; nombres que corresponden a diferentes ‘tipos de gente’ (Maizza, 2012: 31).

La ideología de metaafinidad aquí presente –muy próxima a la que se observa en los escenarios kulina y suruwaha– convive con el perspectivismo generalizado que Bonilla encuentra en los Paumari,

63 Además del colectivizador *yafi*, que presumiblemente se aplicaría a las antiguas unidades sociales, en la lengua jarawara se encuentra también el colectivizador *mati* (o *madi*) para referirse a grupos de personas (Maizza, 2012: 229-230). El contraste de significado entre *yafi* y *mati* de los Jarawara parece bastante semejante al que encontramos entre los términos *dawa* y *madi* en los Suruwaha.

para quienes todos los seres del cosmos poseen forma de humanidad/socialidad. Sin embargo, en la cosmovisión jarawara, los “tipos de gente” organizan específicamente a los seres que participan de la predación generalizada del mundo: en el paisaje de afinidad potencial, las diferencias se construyen no sólo a partir de la desemejanza con los ‘otros’ enemigos, sino también a partir de una “topografía potencial” de los espacios peligrosos.

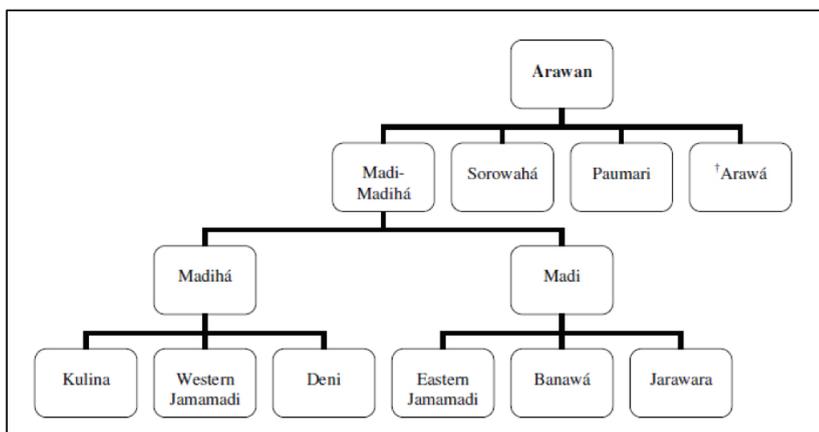
Para completar este panorama, es interesante llevar en cuenta las nociones ‘subgrupales’ de *dyapa* en el contexto Katukina/Kanamari y de *nawa* en el contexto Pano (ya que, como he afirmado, la red social indígena de la que hacen parte los colectivos arawa incluye ciertamente a los Katukina y a los Kanamari, así como a los Pano y a los Apurinã). Los Kanamari dan nombres de animales a los ‘subgrupos’ *dyapa*, que remiten originariamente a una ideología endogámica y territorial, circunscritos a cuencas hidrográficas. En el gradiente de afinidades y alteridades, a las personas de otros *dyapa* se les considera ‘no parientes’, aunque de modo diferenciado: personas de cuencas hidrográficas distantes son ‘extranjeras’, mientras que los miembros de *dyapa* cercanos con coparticipación ritual ocasional son ‘compañeros’ (Costa, 2007: 46). Para los Kanamari—de forma parecida a lo que vimos en Suruwaha— hay una conexión entre la noción de *dyapa* y la noción de *warah* (que significa ‘dueño’, pero también ‘jefe’ y ‘cuerpo’). De aquí se desprende una lógica notoriamente fractal: “El *warah*, por lo tanto, se fracciona en jefes/cuerpos de subgrupos, en jefes/cuerpos de aldea y en jefes/cuerpos individuales [...]. El jefe de la aldea contiene la ‘gama de relaciones’ que existe en la aldea, mientras que el jefe del subgrupo contiene la ‘gama de relaciones’ que existe entre los jefes de las aldeas y, a través de ellos, entre todos los miembros del subgrupo” (Costa, 2007: 49). Esta fractalidad en la constitución de personas y colectivos se proyecta inclusive en el territorio, según un modelo que sigue la estructura de la hidrografía: los *dyapa* están vinculados a ríos e igarapés, y los ríos mayores, en su condición de ‘dueños’ *warah*, contienen dentro de sí los igarapés menores: también entre los Kanamari la red social y la red hidrográfica responden a una misma lógica de organización del mundo.

Deturche (2009: 116s.) analiza las nociones contemporáneas sobre ‘subgrupos’ entre los Katukina del Biá, y constata la desaparición e irrelevancia de unidades de tipo *dyapa*. A diferencia de los Kanamari, los Katukina poseen una categoría subgrupal, los *põnhiki* –que solo las personas más ancianas identifican, y que presenta denominaciones colectivas a partir de nombres de plantas, animales o artefactos –, pero esta categoría está también en desuso y muestra una tendencia al olvido entre los Katukina actuales, que no expresan en relación a ella cualquier sentimiento de pertenencia. De todos modos, la actual configuración muestra una permanencia de los lazos entre aldeas e igarapés, que conecta a los colectivos con sus territorios a partir de la red hídrica. Hay una condensación de la composición, descomposición y recomposición de relaciones entre el ‘bloque’ de las aldeas del alto río Biá y el ‘bloque’ de las aldeas del bajo río Biá: la distinción nativa entre “los de arriba” (*pĩhkinayan* o *pĩhkidiyan*) y “los de abajo” (*wahotadiyan*) se proyecta en negativo, o sea, no para caracterizar la propia pertenencia, sino para designar la pertenencia del otro conjunto. Existe un recorte político-territorial que recuerda a la configuración kanamari, de forma que una ‘jerarquía’ entre los afluentes está directamente relacionada con la posición de la aldea que los explota. En efecto, “la distribución del territorio no ocurre al azar [...], porque lleva en cuenta la historia de las personas que componen la aldea, así como la importancia de la aldea, tanto en el plano demográfico como político” (Deturche, 2009: 151).

En el ambiente pano, Erikson ([1996] 1999: 90s.) encuentra en la expresión *nawa* un sentido de alteridad, de oposición al grupo de los propios, con carácter negativo y de desprecio hacia el extranjero, pero que se aplica también a los grupos vecinos y que sirve incluso para caracterizar la propia condición de procedencia: “En muchos aspectos, el concepto de *nawa* (como el de *utsi*) connota no solamente el de antagonista indispensable, sino que sirve incluso para la autorreferenciación” ([1996] 1999: 91-92). La condición *nawa* señala, por lo tanto, “la efectividad de una distancia” (Calavia, 2006: 350). De nuevo nos deparamos con una cosmopolítica de la exterioridad y de la diferencia más que con

una teoría de identidad⁶⁴ que coincide con la lógica presente en los ambientes arawa.

Parece plausible considerar también –con las debidas precauciones que hay que llevar en cuenta al conectar las perspectivas heterogéneas de la lingüística histórica y del proceso de construcción social de los colectivos arawa– la contribución propuesta por Dienst (2008) sobre la revisión de la familia lingüística arawa, que reorganiza la génesis de las lenguas derivadas del Proto-Arawa: un conjunto *Madiha* que engloba a los Kulina, a los Jamamadi occidentales y a los Deni; un conjunto *Madi*, con los Jamamadi orientales, los Banawa y los Jarawara; y los Suruwaha, Paumari y Arawa (extinguidos) con mayor distancia en la relación genealógica con las lenguas *Madiha* y *Madi*.



The Arawan family revised by Dienst (2008)

Conforme comprobamos en los análisis etnográficos, el movimiento centrífugo/centrípeto de los colectivos arawa lleva en cuenta una sociocosmología del territorio en que proximidad y distancia marcan los procesos de construcción de las diferencias. En muchos casos, observamos cómo la

64 En relación a ello, cfr. también Erikson (2004) y Grupioni (2011).

lengua funciona tanto para expresar semejanza y comunicabilidad, como para marcar discriminación y afinidad. Sin pretender en absoluto establecer una univocidad vinculante entre la configuración lingüística y la ‘sociogénesis’ arawa, la secuencia propuesta parece compatible con un continuum de colectivos que constituyen “comunidades de propiedades simbólicas” (Seeger et al., 1979: 10) extendidas a lo largo del interfluvio Purús-Juruá, y que organizan sus relaciones a partir de la proximidad y distancia entre los *proprios-afines-enemigos*, pero también a partir del grado de proximidad y distancia de sus territorios y de sus perspectivas de mundo.

El *dégradée* arawa

El recorrido a lo largo del paisaje del conjunto arawa muestra que la organización de estos colectivos indígenas escapa a cristalizaciones sociológicas compactas, y que los mismos se comportan como instancias “inductivas y no totalizantes” (Viveiros de Castro, 2002a: 105). Constatamos estas ‘sociologías liminales’ en los *madiha* de los Kulina, en los *deni* de los Jamamadi y de los Deni y en los *dawa* de los Suruwaha. De todos modos, los desafíos para la etnografía de las sociedades del interfluvio Purús-Juruá son todavía muy expresivos, y aún hay un déficit de informaciones sobre los Jamamadi occidentales, los Deni del río Xeruã, los Kanamanti, los Jamamadi orientales, los Banawa, – y, seguramente dentro del conjunto arawa, los aislados Hi Merimã, situados territorialmente entre los Suruwaha y los grupos del conjunto *Madi*.

Desde un punto de vista etnográfico, es posible concebir este enmarañado social de los Arawa como un *dégradée* de unidades sociales básicas (los ‘subgrupos’), que se extiende desde los Kulina de la cuenca del Juruá hasta los Paumari del Purús. Según la hipótesis que propongo aquí, el *Arawan way of life* se proyecta dinámicamente desde los *madiha* de los Kulina, los *deni* de los Jamamadi occidentales y Deni al oeste, avanza con los colectivos *madi* de los Jamamadi orientales, los Banawa, Jarawara (y, presumiblemente, los Kanamanti y los Hi Merimã) en la cuenca del río Piranhas y prosigue hasta los *dawa* de los Suruwaha y los

‘grupos locales’ paumari. En rigor, estos grupos arawa-hablantes constituyen el fundamento que organiza el mosaico sociológico del interfluvio Purús-Juruá, que posteriormente fue condensando unidades más próximas, hasta delimitar actualmente ‘etnias’ o ‘pueblos’ diferenciados, debido a la incidencia de factores históricos post-contacto. En un movimiento permanente marcado por procesos de proximidad y distancia, y orientado por una peculiar sociocosmología del territorio, los así denominados ‘subgrupos’ preceden constitutivamente a las etnias, y forman un continuum sociocultural de una red social indígena.

Siguiendo el punto de vista propuesto por Overing (1984: 123), diferencia y peligro construyen la socialidad, mientras que semejanza e identidad marcan la existencia asocial. En este sentido, las unidades no se producen “en el interior de la cultura”, sino a partir de una configuración reticular que depende de las relaciones de exterioridad – continuas espacialmente (en el territorio), discontinuas socialmente (en el paradigma de metaafinidad). La imagen del *dégradée* intenta expresar un panorama ilimitado de posibilidades de dar *forma* a la humanidad y a la diferencia. Cada *madiha*, *deni*, *dawa* o *yafi* expresa de manera provisoria y precaria – pero concreta y localizada– un intento *real* de socialidad. Partiendo de lo que propone Viveiros de Castro (2002a: 401), es posible afirmar que, ante la potencialidad ilimitada de las perspectivas de ser ‘gente’, las unidades arawa se constituyen de hecho como *actualización de la humanidad/socialidad* y como *contraefectuación de la afinidad potencial*: singularizada en cada unidad construida, pero en constante desequilibrio – por ello su configuración provisional.

Esta red social arawa es multicentrada, y sus movimientos centrífugos y centrípetos se proyectan en diversos circuitos: esto aparece de manera patente en procesos de ampliación y contracción en los colectivos del conjunto *Madiha* al oeste, en el conjunto *Madi* en el centro del interfluvio, y en las conexiones propias de los Suruwaha y de los Paumari al este. La red se desarrolla no entre componentes étnicos ‘só-

lidos, sino entre colectivos ‘fluentes’⁶⁵ de adhesión-conflicto-dispersión: lo ‘*construido*’ es la *solidaridad doméstica* –la unidad o ‘subgrupo’ (que surge ya en perspectiva de desconstrucción); lo ‘*dado*’ es la *afinidad cósmica*– la multiplicidad de los afines potenciales. Ritual y chamanismo marcan los intercambios de las unidades *madiha*, *deni*, *dawa* entre sí. Sin embargo, el campo relacional se conecta también a los enemigos – que definen cada diferenciación de los humanos como “los otros de los otros/afines de los afines”. En este sentido, la red social no coincide tan sólo con el ‘conjunto arawa’ (que por eso no podemos delimitar como ‘sistema’ completo) e incluye, además de los hablantes arawa, otros colectivos que desarrollan interacciones (circuitos y cortocircuitos) constantes, tales como los Katukina/Kanamari, los Apurinã, y también los Manchineri, los Pano y los Juma del río Mucuim (grupo tupí-kagwahiva en el interfluvio Purús-Madeira).

En este *dégradée* de unidades *nominadas* y *localizadas* –construidas a partir de una ideología de ordenación concéntrica y asimétrica del campo social interior/exterior– las fronteras son difusas y, con frecuencia, ambivalentes. Los ejemplos son innúmeros: algunos colectivos de Jamamadi de Capana declaran mayor proximidad con grupos *kulina* que con algunos grupos de su misma ‘etnia’ (Rangel, 1994: 94). Los Kamadeni parecen constituir un colectivo *madiha deni*, vinculado a los Deni de los ríos Xeruã y Cuniuá –los Deni habrían migrado durante el siglo XX a los locales donde residen actualmente, pero los Kamadeni habrían permanecido en la cuenca del río Mamoriá. Los Kamadeni contemporáneos parecen formar un grupo de *mixed people* Kamadeni

65 Evito, de propósito, la designación de ‘fluidas’ aplicada por Rivière ([1984]: 2001).

y Apurinã⁶⁶, que miran como semejantes a los Deni del río Cuniuá.⁶⁷ Más al este, los Jamamadi orientales reivindican la necesidad de romper el aislamiento de los Hi Merimã alegando que “ellos son nuestros parientes”⁶⁸. Banawa, Jamamadi y Jarawara, establecidos en dos tierras demarcadas separadas, se distinguen entre sí, y en momentos parecen unidades de una misma ‘etnia’ – y declaran su ascendencia común en relación a los Wayafi (Maizza, 2012: 37). Awamoni, anciana banawa de la aldea Paraíba, considera a los Hi Merimã como sus “parientes” y afirma que “los Hi Merimã somos nosotros, los Banawa”. Los Suruwaha contemporáneos muestran cierta vacilación al englobar entre los ‘propios’ *jadawa* a los colectivos Aijanima madi y Suruwaha madi, afinizados en las narrativas, pero hablantes de la misma lengua ‘bonita’ (*ati tijuwa*). Para poder de relieve todavía más la proliferación de ambigüedades y

66 Con frecuencia a los Kamadeni se les identifica como Jamamadi, debido al sentido amplio que este etnónimo adquirió en la región para designar a las poblaciones indígenas de la “tierra firme”. Con las informaciones de que dispongo, no me parece que los Kamadeni tengan vínculos con los Jamamadi, y sí con los Deni de la tierra indígena Deni. No es contradictorio que ellos se autodenominen Kamadeni, y que al mismo tiempo acepten el etnónimo Jamamadi.

67 Presencí esta percepción de los Kamadeni acerca de los Deni en la Asamblea del Movimiento Indígena del Medio Purús, en la aldea apurinã de Nova Esperança (Tierra Indígena Caititu, municipio de Lábrea, Amazonas), en mayo de 2010. Cfr. también la nota (supra, en este capítulo) en que Makiri (deni de la aldea Cidadezinha, en el río Cuniuá) identifica a los Kamadeni como Deni. Marcelo Florido (comunicación personal) me informó sobre visitas recientes de los Kamadeni a los Deni del río Cuniuá (en 2011). En enero de 2014 encontré en la ciudad de Lábrea a Maranhão, joven deni de la aldea Limoeiro casado con una mujer kamadeni (los Deni del río Cuniuá fundaron la aldea Limoeiro recientemente, fuera de los límites de la tierra demarcada por el gobierno federal brasileño).

68 Entre los años 2008-2011 participé en un Proyecto de la OPAN en colaboración con la Coordinación General de Indígenas Aislados y de Contacto Reciente de la FUNAI/Frente Purús, que promovía la protección etnoambiental del territorio de los Hi Merimã. Uno de los mayores desafíos del proyecto consistía precisamente en el hiato entre la expectativa de los Jamamadi de romper el aislamiento y retomar las relaciones con los Hi Merimã y la expectativa proteccionista de los agentes gubernamentales.

‘desvíos’, comprobamos cómo en la mayoría de los escenarios arawa es posible identificar “terceros incluidos” (afines potenciales dentro del espacio doméstico de la semejanza): los Katukina que residen hoy día entre los Paumari del río Tapauá;⁶⁹ los Mamori y Katukina que establecieron relaciones de alianza con los Kurubidawa del río Cuniuá;⁷⁰ los Kanamanti que habitan actualmente en las aldeas jamamadi orientales;⁷¹ los Deni en las aldeas kulina y los Kulina en las aldeas deni⁷² – pero todos ellos igualmente *madiha*... Podemos afirmar que la distinción de *posiciones* entre ‘gente de casa’, ‘vecinos’ y ‘enemigos’ (base del ternarismo amazónico identificado por Viveiros de Castro) presenta zonas de ambigüedad que, más que expresar contradicción, configuran una peculiar sociología de la afinidad potencial entre los Arawa.

Como pistas de investigación etnográfica a verificar en cada uno de los escenarios del interfluvio Purús-Juruá, sugiero algunos indicadores que pueden ser originariamente constitutivos de un paradigma arawa:

- Los colectivos arawa se fundan en un proceso de diferenciación de lo ‘humano’ sostenido por el dualismo concéntrico entre el “polo no marcado” de la afinidad y el peligro (la categoría *waduna* de los Suruwaha) y el “polo marcado” de la semejanza y la seguridad (la categoría *jadawa*). Los conceptos nativos que expresan la humanidad/socialidad (*madiha*, *madi*, *kapamoarihi*...) constituyen *pronombres cosmológicos*: “no denotan la humanidad como especie natural, sino como condición social de la persona [...]. Indican la posición de sujeto; son un marcador enunciativo, no un nombre” (Viveiros de Castro, 1996: 125). Como se desprende de esta ideología, en que los *pronombres* expresan la posición de humanidad/

69 Testimonio de Ademarzinho, remaneciente katukina que reside en las aldeas paumari del río Tapauá.

70 Cfr. Aparicio – Huber (2010).

71 Ingrid Souza (comunicación personal) identificó 14 individuos kanamanti en las aldeas jamamadi de la Tierra Indígena Jarawara/Jamamadi/Kanamanti en enero de 2012.

72 Genoveva Amorim (comunicación personal).

socialidad, los *nombres* colectivos de las unidades arawa explicitan maneras de diferenciación: la perspectiva de *lo propio construido desde la alteridad* en el campo social. Las unidades expresan, en definitiva, *formas* de humanidad, y señalan una dinámica de *alteración* como ‘procesos’ de actualización de la alteridad (Projeto Pronex/NuTI, 2003: 24). Por eso, creo que el acceso a las nociones en que cada colectivo organiza el dualismo concéntrico entre ‘interior/exterior’ (*jadawa* y *waduna* en los Suruwaha; *madiha* y *madiha owawa* en los Kulina; etc.) es imprescindible para la comprensión del estatuto sociocosmológico de estos colectivos.

- Parece plausible señalar que las unidades arawa tuvieron como paradigma la definición de grupos *nominados* por especies animales o vegetales del cosmos. No se trata de una simple lógica de clasificación societaria, y sí de un vínculo cosmológico que singulariza las diversas perspectivas de mundo. La nominación de las unidades arawa inscribe los colectivos en una red social de dimensión cósmica, relacionada con “gentes-plantas” y “gentes-animales”, y en que las unidades nominadas se reinventan como “tipos de gente”. Los modelos de nominación oscilan entre una tendencia “totémica”, por ejemplo, entre los Kulina (los individuos de cada *madiha* son caracterizados por los demás como poseedores de los rasgos del animal que da nombre al grupo) y una tendencia “animista”, por ejemplo, entre los Jarawara (los seres predadores del cosmos parecen organizarse en “tipos de gente”). Se hace pertinente concluir que la diversidad de colectivos es concomitante con la diversidad de ‘especies’:⁷³ a cada especie, y a cada “tipo de gente”, le corresponde su colectivo.

73 Como afirma Descola, en la Amazonía se atribuye a todos los seres una vida social y – de acuerdo con Ingold – esta conexión no es solamente metafórica: “En los colectivos animistas, las categorías sociales no cumplen otro papel que el de etiquetas cómodas que permiten caracterizar una relación, con prescindencia del estatus ontológico de los términos que esta vincula. Dentro del limitado número de relaciones que es posible entablar con los existentes, cada grupo humano selec-

- Las unidades sociales arawa parecen haberse configurado con una inscripción en *lugares*, de forma reticular⁷⁴, muy marcada por la malla de ríos e igarapés donde los diversos grupos se establecieron⁷⁵. La *red social* circula a través de la *red fluvial*, en la relación entre estos colectivos. La construcción de estas unidades es viable a partir de una sociocosmología de los territorios, en que la dinámica de proximidad/distancia, sostenida por la cosmografía de estas sociedades, *se inscribe en la topografía*. Usando una expresión típica de las lenguas arawa, la humanidad *zama-madi* (“gente de la selva”) actualiza sus diferencias en colectivos que se definen como “gente del río”, “gente de los cerros”, “gente del este”, “gente del igarapé”, etc. La mayor distancia geográfica parece concomitante con una mayor distancia de afinidad y, en consecuencia, con una mayor distancia perspectiva. En conclusión: hay, en este *dégradée* arawa, un principio de topología cósmica que, en la socialidad de estos colectivos, modela los procesos de diferenciación.

ciona algunas a las que asigna una función rectora en sus interacciones con el mundo” ([2005] 2012: 368)

- 74 Así como las interacciones de la socialidad indígena no pueden confinarse a segmentos o grupos sociológicos substantivados, la configuración del espacio obedece a una dinámica reticular, más que zonal. El espacio desarrolla una dinámica fractal compatible con la fractalidad del cuerpo/persona/colectivo, a través de redes de caminos, ríos, igarapés: así, por ejemplo, cada *dawa* de los Suruwaha manifiesta una conexión con un territorio organizado por una red de igarapés mayores que contienen cursos de agua menores (*bami amadini*, *bami ahaidini*, literalmente ‘ríos-madre’ y ‘ríos-hijos’) y caminos principales desplegados en veredas secundarias (*agi amadini*, *agi ahaidini*). Más que una estructura de áreas poligonales, con fronteras separadoras, hay una conectividad de puntos y líneas en un patrón reticular, que enlaza lugares donde se desarrollan acciones vitales del colectivo: itinerarios residenciales, de horticultura, de caza, de recolección, de pesca, de migración, de relaciones intercomunitarias, de expediciones. La reticularidad del espacio –y de la propia vida colectiva– genera áreas de mayor densidad y áreas vacías (Albert-Le Tourneau, 2012: 589), y refleja los procesos de transformación, de estacionalidad, de variaciones y cambios en la socialidad de los colectivos.
- 75 Como hemos observado en Costa (2007: 54).

Es evidente que este paradigma ‘sociológico’ ha sufrido alteraciones significativas en la mayoría de los escenarios arawa. Probablemente como consecuencia de transformaciones producidas por la irrupción extractivista, se originó un movimiento desde la concentración hacia la dispersión que, en ocasiones, produjo inclusive la disolución de estas figuras de socialidad; o las proyectó como lectura retrospectiva sobre la condición de heterogeneidad fundante de los grupos actuales. El panorama actual sugiere en algunos casos que las aldeas suceden hoy a los ‘subgrupos’, y que los patrones contemporáneos de invención de la diferencia se reorganizaron en un campo de alteridades ilimitadas. Así se constata prácticamente en todos los ambientes: Kulina, Jamamadi, Deni, Jarawara, Paumari; inclusive entre los Suruwaha, que a pesar de la nitidez en la identificación de los *dawa* en épocas recientes, hoy residen habitualmente en una única casa, *uda*.

De todos modos, no se puede perder de vista el alcance cósmico de esta matriz de socialidad, en que la red de los colectivos sobrepasa el cuadro de lo que simplemente sería una “frontera social”. El enfoque de red no puede reducirse al campo de los hechos (la red no pertenece a la naturaleza de las cosas-en-sí), del poder (no consiste sólo en relaciones políticas) o del discurso: “¿será culpa nuestra *si las redes son al mismo tiempo reales como la naturaleza, narradas como el discurso, colectivas como la sociedad?*” (Latour, 1994: 12). El desafío etnográfico consiste en identificar la perspectiva de los actores al construir la red – y no tanto intentar encajar los actores en grupos sociales decididos durante la investigación como razón explicativa de la dinámica societaria. Más allá de lo que significa información, la descripción etnográfica debe dirigirse a la *trans-formación* y a la multiplicidad y creatividad de los puntos de vista.

En una perspectiva análoga, Wagner propone el desafío de comprensión de las dinámicas de socialidad –en contraste con la visión convencional que tiende a substantivar unidades sociales delimitadas. Por eso, en vez de tentar caracterizar “las configuraciones de un sistema arawa”, parece más oportuno fijar la atención en los procesos de inven-

ción de distinciones que ellos desenvuelven de manera flexible como efectos de *elicitación* (Wagner, [1974] 2010) de la vida colectiva. Esta operación consiste precisamente en asumir como criterio de análisis en la propia etnografía la manera en que los sujetos conciben y viven experiencias efectivas – en su cotidiano – de conexión con otros sujetos y objetos. Los soportes que buscamos para fundamentar el ‘modelo’ de socialidad están efectivamente en las extensiones y vínculos entre personas, y en la manera en que estas los organizan. El objetivo aquí consiste, por consiguiente, en ‘extraer’ la manera en que los Suruwaha –o los colectivos arawa en general– piensan sus modos de socialidad, y de realizar un análisis que emerge como desenmascaramiento de los “cortes en la red” (Strathern 1996b) que ellos practican, de los circuitos a los que los habitantes del interfluvio Purús-Juruá efectivamente acceden. Es decir, dónde están los márgenes concretos de acción de los colectivos y de la interacción de las personas, cuáles son los puntos de la red donde se crean las “fronteras de pertenencia” (1996b) y en los que la socialidad manifiesta una mayor densidad.

Para concluir, dialoguemos con la reformulación de la pregunta de Wagner⁷⁶ propuesta por Gordon (2006: 117) para los colectivos arawa: ¿existen estas unidades sociales en el interfluvio Purús-Juruá? El propio Gordon, inspirado en la posición de Wagner –según la cual “los términos son nombres, no son las cosas nombradas” (p. 246) – establece una analogía entre la afinidad potencial y la *onomástica potencial arawa*: los nombres⁷⁷ expresan exactamente la invención de contrastes, la “socialidad imaginada”. Sin embargo, al mismo tiempo, creo que esos ‘nombres’ expresan posibilidades reales de actualizaciones diferenciadas (nominadas y territorializadas) de lo humano. No se trata efectivamente de *sociología* (como modelaje del funcionamiento de estos colectivos arawa), sino que parece que, más allá de la *onomástica*, ellos proyectan una *antropo-logía*: construyen en el panorama total de afinidad *formas*

76 “Are there social groups in the New Guinea highlands?” (Wagner, [1974] 2010).

77 Calavia reflexiona de manera análoga sobre la sociología verbal en el contexto de los Yaminawa (2006: 83; 255).

de diferenciación de lo humano, viabilizadas (provisionalmente) como *relaciones* en una red de alteridades en continua multiplicación. Sin desmentir la afirmación de Wagner, que declara que “they are just names” (p. 247), me da la impresión de que, al inventar los ‘subgrupos’, los Arawa nos dicen: “they are just people”.

La lengua extraña de los enemigos

Su manera de hablar es confusa (*danuzyri*), y su piel no parece brillante, con el color rojo del urucú: de esta forma se describe a los extranjeros en la narrativa suruwaha de origen de los diversos pueblos. El universo de los enemigos y extranjeros, los *waduna*, presenta desde el punto de vista suruwaha una heterogeneidad de identidades que parte de los tiempos primordiales, en que el ancestral Ajimarihi, el ‘abuelo-jaguar’, hizo surgir diversos pueblos a partir de semillas de la selva, gente que se caracteriza por su manera fea de hablar (*ati tijuwanaxu*) y a quienes de modo general se atribuye un potencial de “violencia y pestilencia”. Los Suruwaha, ante un paisaje de de diferencias multiplicadas y en transformación, producen una rica construcción de alteridades, como “condición de posibilidad de su autodefinición” (Albert-Ramos, 2000: 13). Si la diferencia interna está en permanente reinención, también lo están las balizas de la diferencia en la esfera *waduna*, de los enemigos y extranjeros⁷⁸.

La distancia que esta diferencia marca es tan decisiva que establece inclusive una línea de transgresión de la humanidad, de la socialidad viable. La posibilidad de la vida de los humanos (los *jadawa*) se construye a partir de los colectivos de sujetos con una condición no humana (*jadawasu*).

78 Es interesante conferir, tal como detectan Albert y Ramos, la diversidad de estas “etnohistorias de nosotros” producidas en la Amazonía. Sobre este tema, véase, por ejemplo, Andrade (2011: 23-38).

*Jakimiadi*⁷⁹

En la memoria colectiva suruwaha, los Jakimiadi se caracterizan por el canibalismo y por su poder de exterminio de los humanos. Se les atribuye la desaparición de colectivos como el de los Amaxidawa. A los Jakimiadi se les considera *Jara*, ‘blancos’. Su hábitat es el río Waha (el río Purús o un gran río situado al este) y su acceso al territorio suruwaha se habría dado desde el alto Hahabiri (Riozinho). Se les describe como personas altas y robustas, que raptaban a las personas para devorar sus cuerpos. Uno de los líderes Jakimiadi más destacados fue Ukwaki, sobre quien Ainimuru transmite este relato:

Los Jakimiadi murieron después de atacar a los Amaxidawa, debido al chamán amaxidawa que había ingerido todos los venenos.

Había un Jakimiadi en la casa de los Suruwaha, era yerno de ellos. Al regresar a la casa de su gente, vio que todos estaban muertos. Se llamaba Ukwaki. Xasa, de los Masanidawa, cocinaba pijuayos en una olla. Estaban con él Budu y Jari. Mientras cocinaban los pijuayos, iban untando la grasa que desprendían. Cuando Jari probó el caldo de los pijuayos, Ukwaki le agarró la mano, la metió dentro de la olla que estaba hirviendo y se la quemó. Después, agarró las manos de Budu y de Xasa, e intentó cocinarlas en la misma olla. Las mujeres se acercaron enseguida y rompieron la olla con un leño, para evitarlo. Ukwaki se sintió avergonzado y se acostó en su hamaca. Aquella misma noche, Ukwaki se fue de la aldea de los Suruwaha y nunca más regresó (Ainimuru, casa de Kuxi, julio de 1999).

Matywa, de los Jukihidawa, fue el chamán que enfrentó definitivamente a los Jakimiadi; numerosos relatos describen las luchas de Matywa contra ellos:

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

79 En este capítulo revisité los materiales presentes en Aparicio (2011b: 296-332).

Matywa era un gran chamán, no tenía miedo de los Jakimiadi. 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 Jakimiadi llegaron y cogieron la cerbatana y los dardos. Matywa estaba en la copa del árbol, la llegada de los Jakimiadi 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 Jakimiadi y los mató. Los Jakimiadi que huyeron fueron perseguidos por los dardos de la cerbatana de Matywa, que volaban por su propia fuerza. Todos los Jakimiadi murieron, Matywa cogió sus papagayos y volvió a casa, pero no contó nada a nadie.

Después, otros Jakimiadi que caminaban por la selva encontraron los cuerpos de los Jakimiadi que Matywa había matado. Cogieron sus machetes y regresaron a su aldea asustados. Pocos días después, los Jukihidawa fueron a la aldea de los Sarukwadawa, en el río Cuniuá (Ainimuru, casa de Jadabu, noviembre de 1997).

Actualmente los Suruwaha ya no se sienten amenazados por los Jakimiadi, a los que consideran desaparecidos.

Zamadi

Los Zamadi, “la gente de la selva”, proceden del tiempo en que Ajimarihi hizo surgir de algunas frutas a los diversos pueblos: los Juma, de la fruta del ucuqui, los Zamadi, de la fruta de la palmera patahuá, y los Saramadi, de la fruta del árbol de *dagami*. Gamuki dice que los Zamadi son altos y fuertes, son buenos cazadores. Viven en chozas muy sencillas, cubiertas con palmas de patahuá. No construyen cajas ni tejen hamacas, y duermen en el suelo. No abren rozas, depredan las huertas de los pueblos vecinos, de donde obtienen mandioca, piñas, maíz. No plantan timbó, pero pescan en los lagos e igarapés con las raíces que roban. Tampoco hacen cerámica (ollas, platos, vasijas de arcilla), para cocinar improvisan unos recipientes hechos con corteza de jatobá, y en ellos

preparan grandes cantidades de frutas de la palmera patahuá. Normalmente preparan la carne que consumen ahumándola en parrillas. Abren pequeñas sendas en la selva, y se desplazan permanentemente por ellas. Son nómadas. Los Suruwaha cuentan que, antiguamente, los Zamadi sufrieron una masacre en la desembocadura del igarapé Makuhwa, cuando fueron atacados por los Jara. Cuando los Jara se aproximaron, los Zamadi oyeron un sonido intenso, procedente de un objeto que Gamuki llama *zamatini* (“cosa que habla”, que seguramente corresponde a las escopetas). Los Jara llegaron con sus armas de fuego y mataron a los Zamadi: dispararon sobre sus chamanes, que subieron al cielo derramando sangre hasta morir. Fue el fin de la mayor parte de los Zamadi. Desde esa época, sólo quedan algunos supervivientes deambulando por la selva. De vez en cuando los Suruwaha advierten en sus huertas robos de timbó o de bananas. Con ocasión de una cacería en el igarapé 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 Zamadi a quienes los *sorveiros* habían matado.

Según Ainimuru, a los Zamadi no se les puede matar con flechas o cuchillos, ya que no tienen sangre: hace falta golpearles con un leño para conseguir quitarles la vida. En la actualidad, los Suruwaha continúan manteniendo una actitud de alerta ante el posible acecho de los Zamadi. 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 Zamadi en las cercanías: un racimo de bananas robado, una plantación de piñas pisoteada, una raíz de timbó arrancada. Agitados al oír ruidos extraños por la noche, en algunas ocasiones los Suruwaha gritan para ahuyentar a los Zamadi, salen con antorchas o disparan sus flechas en la oscuridad para espantarlos. Recuerdo una época, en los cerros del Xibirihwy, en que los Suruwaha llegaron incluso a cercar las inmediaciones de la casa de Hamy, inquietos por la proximidad de los extraños. 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 Zamadi habían llegado a las huertas 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 las que todos los hombres abandonan el espacio doméstico—, las mujeres viven momentos más susceptibles, preocupadas con una eventual aproximación de los Zamadi.

Juma

Para los Suruwaha, los Juma son violentos y peligrosos, y los relatos de ataques de los Juma a los Suruwaha son relativamente recientes⁸⁰. De hecho, Mixunawari, padre 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 Hahabiri⁸¹. Probablemente los Hi Merimã constituyan un subgrupo vinculado a los Banawa, Jamamadi y Jarawara, que permaneció aislado debido a la presión *seringueira* (Pohl 2000).

80 En diversas lenguas del conjunto Arawa existe el etnónimo Juma para referirse a pueblos hostiles. No me parece que los Juma de los relatos Suruwaha deban ser identificados con los Juma del igarapé Içuá, río Mucuí, afluente de la margen derecha del río Purús —grupo 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 tupí-kagwahiva. Para un relato sobre la masacre de los Juma, es interesantísima la crónica del P. Cornwall (2003), párroco del pueblo de Canutama en la época de los acontecimientos. Actualmente los supervivientes Juma viven en la tierra indígena Uru-Eu-Wau-Wau. Sobre la situación contemporánea de los Juma, cfr. França (2012). Sobre los Juma o *Joima* en el contexto paumari, cfr. Bonilla (2007: 49-57). Para el contexto de los Jarawara sobre los *Yima*, cfr. Maizza (2012: 35-39).

81 Tal vez los Hi Merimã sean un subgrupo Jamamadi 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, Jamamadi orientales, Banawa y Hi Merimã (todos ellos establecidos en torno al eje territorial del río Piranhas, 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 (2000).

En 1999 participé de una expedición a la Tierra Indígena Hi Merimã⁸², que contaba con la presencia de expedicionarios de la FUNAI que actuaban en el Frente de Protección de Indígenas Aislados. Me llamó la atención la compatibilidad entre las informaciones que la FUNAI obtuvo y las descripciones sobre los Hi Merimã hechas por los Suruwaha. Anoté en mis cuadernos de campo el contenido de algunos diálogos que mantuvimos durante la expedición:

Los Hi Merimã⁸³ son nómadas. Actualmente no abren rozas y no plantan uno de los cultivos básicos de la región: la mandioca. La palmera patahuá 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 Suruwaha, los Hi Merimã usan la corteza del jatobá para cocinar las frutas de patahuá. De todas formas, poseen

82 La expedición, organizada por Greenpeace International, contó con la colaboración de Rieli Franciscato, del Frente de Protección de Indígenas Aislados de la FUNAI, que había realizado anteriormente un diagnóstico de campo identificando vestigios de ocupación hi merimã en el territorio. Nuestro viaje tenía como objetivo el monitoreo de extracción ilegal de madera en la tierra indígena Hi Merimã. Cfr. Adário, P, *O roubo de madeira na bacia do rio Tapauá*. (1999). Manaus: Greenpeace; Adário, P. – D'Ávila, N. (1999). *A margem da lei*. Manaus: Greenpeace.

83 En la década de 1950 Firmino, pacificador del río Tapauá, y su acompañante Bazé (un Banawa que trabajaba a servicio de Firmino) encontraron a una familia hi merimã. Pasaron cuatro días con ellos a orillas 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 y algunos Hi Merimã. Cuentan que los Paumari asesinaron a los hombres, violaron a las mujeres y dejaron huir al resto del grupo. Tição, hijo de Firmino y actual habitante de la comunidad ribereña de Camaruã en el río Tapauá, me contó en una ocasión que, hacia los años setenta, encontró a un grupo de indígenas en el alto río Piranhas que, según él, no serían Hi Merimã: a diferencia de ellos, las mujeres vestían delantales de algodón, muy parecidos a los de las mujeres suruwaha.

En el pueblo de Canutama circulaban relatos locales sobre indios que habitaban en las tierras firmes del río Piranhas, que no poseen casas, no cultivan huertas y que duermen bajo tierra. Se les conoce como *índios-tatu* (“indios-armadillo”) y, para algunos ribereños, se trata ciertamente de los Hi Merimã.

también vasijas de cerámica, semejantes a las Suruwaha, muy frágiles. Plantan un tubérculo de gran tamaño, con el que elaboran una masa comestible: también los Suruwaha hablan de esta planta en narrativas, que denominan *bija*⁸⁴, manejada en tierra firme sin necesidad de roza.

- 84 Se trata de la *Casimirella rupestris* (Ducke) R.A.Howard, de la familia de las *Icacinaceae*, conocida como *batata-maira* en la Amazonía brasileña. En el catálogo de la Kew Economic Botany Collection (disponible en <http://www.kew.org/collections/ecbot/collections/62881/index.html>), hay una interesante referencia a la literatura naturalista del siglo XIX que parece corresponder al *bija* de los Suruwaha y de los Hi Merimā: el naturalista británico Richard Spruce realizó en 1849 un viaje a los ríos Amazonas y Negro, colectando y catalogando especies para los Kew Royal Botanic Gardens (fue él quien catalogó muestras de ayahuasca, que encontró en el río Negro). Entre las especies identificadas por Spruce, consta un tubérculo que él encontró entre los Tapuyas del bajo río Negro, pero que “it seems to have been first made use of by Purupurú Indians, inhabiting the Rio dos Purús”. Los “Purupurús” –que, a partir de las crónicas de los viajeros y naturalistas, sabemos que corresponden a los Paumari – llaman a este tubérculo *bauná* (los Tapuyas lo conocían como *Maniacca-açú* y los Mura como *Maihão*). Se le describe como semejante a la mandioca, de grandes proporciones (con raíces que pesan entre 5 a 20 kg.), crece en la selva, posee más veneno que la mandioca y es apto para producir fariña y tapioca (características compatibles con el *bija* de los Suruwaha). Spruce presenta en el informe del viaje ricos detalles sobre la morfología de la planta. Cfr. Spruce (1851), “Journal of a Voyage up the Amazon and Rio Negro” en Hooker (1853).

En 1908, A. R. Wallace editó en dos volúmenes los manuscritos de Spruce, con el título *Notes of a Botanist on Amazon & Andes*, en los cuales se describe la planta *bauná* como “raíz de una trepadera (Menispermaceae) llamada también *maniocca açu* (mandioca grande), mayor y más venenosa que la mandioca, con la que se elaboran buena fariña y bollos, y que se usa mucho en el Purús y en el alto Amazonas” (v. II, p. 519). Spruce describe los efectos nocivos del consumo de la fariña preparada a partir de la planta *bauná* cuando no se lava suficientemente la masa rallada del tubérculo, y relata que “cuando se prepara adecuadamente, la fariña de *bauná* difícilmente se distingue de la de mandioca; durante tres días viví solo de *bauná* y leche (con excepción de una ocasión en la que comí un poco de pescado a la parrilla), y me pareció sana y nutritiva” (*ibíd.*, v. I, p. 215). Cfr. el interesante artículo de Sandwith (1956), publicado en la revista de Kew Gardens. En el conjunto de especímenes coletados por Richard Spruce para la Kew Economic Botany Collection constan muestras de fariña y de tapioca preparadas a partir de raíz de *bauná*, identificada como *Humirianthera rupestris* Ducke,

Hasta el momento (1999) el grupo de trabajo de la FUNAI ha encontrado 53 campamentos, todos ellos con bohíos cubiertos con palmas de patahuá. 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 después de pasar temporadas separados.

Los Suruwaha, durante los años '90, consideraban que los Juma habitaban en las cabeceras del igarapé Jaxiru, un afluente en la margen derecha del Hahabiri (de hecho, en el actual territorio de los Hi Merimã demarcado por el gobierno). Los Juma, según Hinijai, atacaron a Mixunawari en el igarapé Jukihi, mientras preparaba el timbó para pescar 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 Mixunawari y se la clavó. Mixunawari, 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 Mixunawari extendido en el suelo, y le clavaron flechas en los ojos. Kudari llegó más tarde y advirtió la tragedia: avisó a las personas, que sepultaron a Mixunawari cerca de la casa. Cuentan que, pasado mucho tiempo, los Juma mataron a otra mujer suruwaha, llamada Xamu. En los relatos de los diversos *dawa* circulan noticias de otros episodios violentos protagonizados por los Juma:

Los Masanidawa organizaron una cacería, Juhadi quería cazar y llegar hasta la tierra de los Kurubidawa. Damy Baru silbó imitando a un tapir, y 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 acercaba, adornado con una pluma de harpía en la cabeza. Damy Baru sintió el olor de otra

procedente del río Negro (Key Catalogue Number 62880 & 62881); y muestras de raíces de *Humirianthera rupestris* Ducke (Key Catalogue Number 62882 & 62883) (Field, 1996: 259). *Humirianthera rupestris* Ducke es basónimo de *Casimirella rupestris* (Ducke) R.A. Howard.

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 trompetas *huriatini*, las personas llegaron y Juhadi 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. Juhadi 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 Juhadi se marchó (Ainimuru, casa de Hamy, septiembre de 2000).

Jara

La expresión *Jara*⁸⁵ es común en diversas lenguas indígenas de la región del Purús y designa, fundamentalmente, a los *seringueiros*, *sorveiros* y extractivistas en general, el frente expansivo brasileño que irrumpió en las tierras indígenas con la difusión de la economía de extracción y comercialización de látex. Los Jara son los extranjeros *waduna* por excelencia. Procedentes de los grandes ríos, numerosos y con tecnologías sofisticadas, se destacaron por el avance constante sobre los territorios, por la letalidad de sus enfermedades y por su violencia. El relato del colectivo de los Kaxijai refleja esta imagen peligrosa propia de los Jara:

Los Kaxijai consiguieron escapar de los ataques de los Jara por un túnel. Su casa tenía una empalizada que protegía la entrada. La casa de los Kaxijai giraba sin parar, cambiaba de lugar para esquivar las balas de las armas de fuego de los Jara, evitando que estas entrasen en la casa. Los Kaxijai cantaban y cantaban. Los Jara disparaban hasta que se les acabase la munición. Los Kaxijai no murieron, a pesar de los ataques de los Jara (Ikiji, casa de Kabuha, octubre de 2010).

El dominio de las herramientas y de las armas de fuego es un elemento característico de los Jara, pero que en los mitos aparece como propio de los Saramadi:

85 El término *jara* es de origen tupí y significa ‘dueño, ‘maestro’ (Fausto 2001: 347).

Sawari (el hurón mayor) 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 *kurimia* y le dijeron: “Sawari, danos hachas”. “No, no voy a daros mis hachas”, dijo Sawari. “Entonces danos machetes”, replicaron las jóvenes *kurimia*. “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 *kurimia*. Cuando terminaron de hacer sexo, ellas se pusieron a quitarle los piojos de la cabeza. A él le entró sueño y se durmió. Mientras dormía, las jóvenes cogieron un machete y cortaron el cuello, el pecho, todo el cuerpo de Sawari. De todos modos, él se despertó, se despertó enfurecido y 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 hachas⁸⁶ (Kwakwai, casa de Dihiji, abril de 1998).

A partir de las informaciones de los relatos orales y del análisis genealógico, es posible afirmar que, desde el primer ciclo de la economía extractivista, colectivos *suruwaha* mantuvieron relaciones con agentes del frente colonizador, así como con los diversos grupos indígenas de la cuenca de los ríos Tapauá y Cuniuá. En este sentido, las décadas de aislamiento que precedieron al contacto indigenista (1930-1980) constituyeron una interrupción en la red de relaciones que funcionaba anteriormente. Presento aquí un relato especialmente significativo sobre la época de la expansión *seringueira*. En él, el avance de la tecnología occidental (véase la referencia a los barcos a vapor), la proliferación de nuevas enfermedades y los conflictos con los nuevos pobladores aparecen como rasgos del ambiente extractivista que se instauró en la región:

86 Son muy comunes en la Amazonía las narrativas según las cuales todo aquello que los blancos tienen – las herramientas, las escopetas, etc. – estaba antiguamente, en manos de los indígenas. Véase, por ejemplo, Cesarino (2012: 84).

III

Gracias a Masanidawa sabemos que en la tierra de los Jara vieron a unas personas que bajaban del cielo por una especie de cuerda. Se trataba de Jara de pequeña estatura, tal vez eran chamanes. Bajaron hasta una cierta altura, se quedaron por encima de las personas, suspendidos 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.⁸⁷ 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.

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 Jukihi. Tabanuti y Jara fueron grandes chamanes de su pueblo, así como Wagý (Uhuzai, casa de Hinijai, octubre de 1999).

Desde la perspectiva suruwaha, el mundo de los Jara se caracteriza por su capacidad de violencia. Gamuki recuerda el destino de dos mujeres suruwaha, Dahu y Buriija. “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. Buriija 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” (Gamuki, casa de Dihiji, mayo de 1998). La imagen del Jara-caníbal representada en el imaginario suruwaha es compatible con el cuadro de impactos de la expansión colonial que de forma concomitante promovió *correrías* (expediciones de exterminio), acciones de *pacificación* (incorporando a los indígenas como mano de

87 Se trata probablemente de los primeros barcos a vapor avistados por los Masanidawa, en las expediciones pioneras en el río Cuniuá.

obra extractivista), difusión de epidemias. Todo eso produjo la huida a regiones de refugio, más alejadas de los nuevos circuitos comerciales –como ocurrió con los propios Suruwaha y con los Hi Merimā en la cuenca de los ríos Tapauá-Cuniuá⁸⁸.

Wahadawa, Zamadawa

Hay otros colectivos presentes en las narrativas suruwaha que pueden englobarse en la categoría de los Jara, tales como los Wahadawa (“gente del río Waha”) y los Zamadawa (“gente de la selva”) – que tienen también el perfil de alteridad de los *waduna*.⁸⁹ La referencia a los Zama-

88 Una etnografía completa de los Jara debería llevar en cuenta, en esta sección, la presencia expresiva de los indigenistas y misioneros, seguramente los interlocutores más destacados de los Suruwaha desde 1980 hasta hoy, y también “enemigos de lengua extraña”. Los equipos del CIMI (Conselho Indigenista Missionário) y de la OPAN (Operação Amazônia Nativa), los misioneros protestantes de JOCUM (Jovens com uma Missão), los agentes del Distrito Sanitario Especial Indígena del Medio Purús y de la FUNAI (Fundação Nacional do Índio) han desarrollado modelos y prácticas de intervención que, a pesar de atender a matrices ideológicas diferentes, han compartido de alguna forma el ideal de proteccionismo y manutención del “aislamiento” suruwaha, y de “preservación de la cultura”. Tengo la impresión de que, para los indigenistas y los misioneros (y yo he sido miembro de dos de las instituciones mencionadas, cfr. Introducción), los blancos *Jara* son otros – los *surveiros*, *seringueiros*, pescadores, regatones (comerciantes fluviales) y demás actores regionales. Sin embargo, la incidencia de estos últimos en la vida social suruwaha ha sido mucho menor que la de los primeros. La clave analítica de contraste entre *jadawa* y *waduna* puede proporcionar pistas preciosas para una etnografía de las relaciones suruwaha con misioneros e indigenistas, que no voy a desarrollar a lo largo de estas páginas.

89 A pesar de que se les designe con denominaciones que tienen el sufijo *-dawa*. De la misma manera, es interesante la diversidad de usos del término equivalente – *dyapa* entre los Kanamari: “Cuando se usa para referirse a un subgrupo hablante de lengua Katukina, el término –*dyapa* necesita prefiar el nombre de un animal. ‘*Dyapa*’, sin prefijo y ‘no marcado’, no se refiere a los subgrupos Kanamari, sino a los subgrupos hablantes de lenguas Pano, es decir, a los Kaxinawá y los Marubo. Esos grupos son enemigos de los Kanamari, y se les considera feroces y violentos” (Costa 2007: 41).

dawa en las narrativas parece próxima en el tiempo, y presenta rasgos propios del ambiente de eclosión extractivista. Los Zamadawa, descritos como hablantes de una lengua extraña y poseedores de herramientas, se habrían establecido en la región del alto Hahabiri. Hijai, principal protagonista de este colectivo, hablaba el idioma de los Jara, y de ellos conseguía hachas y machetes que intercambiaba con los Masanidawa. A Hijai lo mató Asamkahuwy, líder masanidawa, a inicios del siglo XX.

Hijai era Zamadawa, de vez en cuando él subía el río Hahabiri con su familia. 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, Hijai 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 Jukihidawa. Mientras cazaba, sintió el olor de personas y llegó al campamento de Hijai. Hijai aún no había llegado, pero no tardó mucho en hacerlo. Cuando Hijai llegó, Asamkahuwy le dijo, bromeando: “Estaba haciendo sexo con tu mujer...” Hijai, siguiendo con la broma, agarró a Asamkahuwy por el cuello, pero sin querer hacerle daño. Pero Asamkahuwy se enfadó. Al día siguiente, estaba en el campamento de caza y dijo a las personas, mintiendo: “Encontré pecarís allá abajo, venid conmigo”. En realidad quería que algunos Masanidawa le acompañasen para matar a Hijai. En el camino, les contó lo que quería hacer. Al llegar al campamento de Hijai, dispararon flechas a él y a su familia. Hirieron a Hijai, 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 (Ania, casa de Ikiji, junio de 2001).

Ainimuru me relató que, tras la muerte de Hijai, los Masanidawa se convirtieron en los suministradores de herramientas para los Jukihidawa, aunque la obtención de las mismas se hizo más difícil. Con la llegada de *sorveiros* a la región, los Suruwaha comenzaron a organizar asaltos a las localidades extractivistas más aisladas, para obtener herramientas y perros de caza. Tuve la oportunidad de ver en las malocas un hacha muy desgastada que Xamtiria guardaba desde la época del aisla-

miento suruwaha, que obtuvo durante un saqueo a un pequeño campamento de *sorveiros*.

Katukina

Los Suruwaha cuentan que la aldea de los Katukina se encontraba a pocos días de viaje de la maloca de Kixu, padre de Myzawai, abuelo de Nutu, y afirman que adoptaron la práctica de ingerir el timbó en los momentos de ira tras haberla observado entre los Katukina.⁹⁰ En el informe del viaje de inspección al río Cuniuá realizada en 1930 (primer documento oficial que existe sobre esta región), el auxiliar del Serviço de Proteção aos Índios (SPI)⁹¹ Santana Barros reunió algunas informaciones sobre los Katukina, a quienes él visitó en la aldea localizada dentro del río Coatá⁹².

90 Las informaciones sobre los Katukina presentes en esta sección proceden de Aparicio-Huber (2010). Los relatos presentados constan también en Huber (2012).

91 Órgano oficial del gobierno brasileño para la asistencia de las poblaciones indígenas, que actuó entre 1910 y 1967. EL SPI desarrolló una política indigenista de integración, que tenía como objetivo la transformación de los indígenas brasileños en trabajadores nacionales. Tras su extinción, se creó la actual Fundação Nacional do Índio (FUNAI).

92 “Soubemos que a tribu – Catuquina – habitou primeiramente no lugar Tabatinga do baixo rio Tapauá; mas, depois da morte do tucháua, se mudou para o rio Canaçon, de onde devido a grande mortandade dos Corumbás (creanças), veio habitar o rio Coatá, num total de 186 índios. A gripe, nos annos de 1922, 23 e 24, quase dizimou-a. – Pelo recenseamento a que procedemos vimos que della existem actualmente apenas 51 selvicolas, sendo 14 homens, 13 mulheres e 24 menores. O rio Coatá é habitado unicamente pelos índios Catuquina e pessoal civilizado a serviço de Soares. Suas terras não têm castanhaes nem seringueira forte; mas têm copahibaes (muito explorado) e seringa fraca. – É, todavia, farto, como todo affluente do rio Cunhuá no tempo de verão. Tanto que Soares nos disse que é vontade dos maioraes da tribu mudá-la para o rio Piranhas, afim de localizá-la onde haja além de copahibal, também castanhel e seringal, ao que aconselhamos só effectuarem a mudança depois de haver roçado suficiente para a manutenção da tribu. – A principal alimentação do Catuquina é a caça. Sua crença não é definida. Elles não temem nem a morte nem a Deus, tanto que não subsiste á moléstia que o proste por mais de oito dias sem recorrer ao simbó para morrer

Algunas historias de visitas de los Suruwaha a los Katukina mencionan conflictos y desafíos propios de una relación entre grupos de lenguas diferentes, que se consideraban mutuamente como extranjeros *waduna*. Las tensiones que había en esta relación no derivaban necesariamente en conflictos armados, sino que se desarrollaban mediante ataques chamánicos, que mataban a los rivales a través de hechizos:

Una vez, Kixu, padre de Myzawai, decidió ir a visitar a los Katukina con su hijo y su esposa Waraji, también conocida como Kuma. Al llegar allí, un hombre katukina que se llamaba Bysão le humilló en público: lo examinó como si se tratase de un animal extraño, le abrió la boca, le tocó los ojos, metió sus dedos en el oído y en el ano. Puso el brazo sobre los hombros de Kixu, le abrazó por detrás y le sacudió. Después le quitó la ropa (los Masanidawa usaban ropas occidentales) y le masturbó, causando carcajadas entre los Katukina. Myzawai, que era adolescente en aquella época, se enfureció con la conducta de Bysão y se dijo a sí mismo: “¿Cómo puede ser?! Mi padre es un hombre maduro, pero Bysão se ha atrevido a humillarle masturbándole delante de todos”. Myzawai todavía no había sido iniciado como chamán pero, de todos modos, hizo el gesto de arrojar el hechizo de su cuerpo contra Bysão. Lo hizo sin que nadie se diera cuenta. El hechizo penetró en la tráquea de Bysão, bajó por el tórax y le alcanzó el corazón. Al recibir el hechizo, Bysão sintió algo parecido a una picadura de avispa. Después empezó a vomitar la sangre que le salía del corazón. Se acostó en la hamaca y murió en instantes. Los Katukina lo enterraron al día siguiente. Se preguntaban qué es lo que había causado esa muerte tan repentina, pero no sospechaban que había sido Myzawai. Este no demostró ninguna emoción, y no dijo nada, aunque de hecho él mismo estaba sorprendido con lo que había ocurrido. Después de un tiempo, Myzawai y sus padres se marcharon de la casa de los Katukina y se fueron a visitar a los Jukihidawa. En la casa de los Jukihidawa, Myzawai buscó al chamán Ari (también llamado Amatu) para conversar con él. Dijo: “¿Amatu, tú eres dueño de hechizos?” Ari le respondió: “¿Por qué me preguntas eso?” Y Myzawai le contó lo que había ocurrido en casa de

imediatamente. – Soares ainda nos afirmou que o Catuquina abandona sem piedade ou enterra vivos, com os Paes, os orphãos menores de cinco annos para não ter trabalho” (Santana Barros, 1930: 2-4).

los Katukina: “¡En la casa de los Katukina me enfurecí con un hombre que humilló a mi padre! Lancé contra él el hechizo de mi cuerpo, pero hice eso sin haber sido iniciado como chamán. Estaba solamente jugando a lanzar hechizo, ¡pero el hombre de hecho murió!” Ari le dijo a Myzawai: “¡Ten cuidado! No hagas más eso contra un extranjero. Cuando los extranjeros descubran que mataste a uno de ellos, un día ellos también te matarán”. Myzawai pensó: “¡Bah! Son solamente Jara” Años después, de hecho, un extranjero mató a Myzawai (Ania, casa de Kabuha, noviembre de 2010).

Los Suruwaha, además de hablar de sus relaciones con los Katukina, en algunos relatos mencionan cómo algunos jóvenes Masanidawa, al viajar con hombres blancos, testimoniaron los intentos de exterminio de los Katukina.⁹³

Los Katukina, cuya tierra estaba al otro lado del río Cuniuá, cerca de los Masanidawa, sufrieron una vez el ataque de un grupo mixto, compuesto por indígenas y blancos. Wakuwaku e Isuwi, Jakimiadi que más tarde masacrarían a los Masanidawa, eran sus enemigos, y en una ocasión decidieron asaltar su aldea. Kakaru y Kawariuku les acompañaban, eran dos Jara. Un hombre sarahadawa llamado Samakari, y Masanidawa, padre de Kiasa, también viajaban con ellos, pero sin intención de matar a nadie. Querían solamente conocer algunos lugares acompañando a

93 Sobre el fin de los Katukina, Kroemer relata: “Comenzó una disputa entre los Katukina y los Mamori hacia 1940, desencadenada tras la muerte del indígena Kida, que era katukina, a quien un indígena mamori había matado. Pero, al tratarse de un caso particular, los Katukina continuaban invitando a los otros para que fuesen a vivir con ellos en Firmino, ya que el grupo contaba con pocas mujeres. Cartaxo se entrometió en el asunto y conspiró contra los Katukina. Entonces, raptaron a cuatro mujeres, que se llamaban Bacara, Barihana, Pasitu y Onadia. Cuando los Mamori vinieron a buscar a sus mujeres, los Katukina abrieron fuego. El *tuxaua* Marrecão cayó muerto en una playa que hasta hoy lleva su nombre. Solamente algunos indígenas Mamori y Katukina sobrevivieron. Casi todos murieron debido a una epidemia de gripe algunos años después” (Kroemer 1995); cfr. también *id.* (1985: 96-97) y CIMI (1980a: 5). Actualmente los últimos remanecientes de los Mamori y de los Katukina del río Cuniuá viven en las aldeas paumari del río Tapauá y en el pueblo de Canutama.

Wakuwaku e Isuwi. Cuando Wakuwaku e Isuwi llegaron a la maloca de los Katukina para matarlos, ellos no estaban en casa: estaban quemando la roza, preparándola para plantar caña de azúcar. Kawariuku fue al frente del grupo con su escopeta, se acercó a la roza con sigilo y permaneció observando a los Katukina. Poco después soltó un pedo sin querer, y los Katukina se dieron cuenta de que había alguien en las inmediaciones. “¿Quién eres tú? ¿Eres una persona?” Pero Kawariuku no respondió. Los Katukina insistieron, preguntando de nuevo: “¿Has venido en son de paz?” Como Kawariuku permaneció en silencio, se dieron cuenta de que se trataba de un enemigo, y se dijeron unos a otros: Vamos a quemar nuestra roza más tarde”. Y huyeron. Avisaron a todo el mundo: “¡Han venido los blancos para matarnos!” Y se fueron deprisa dejando atrás sus hamacas y sus hogueras, tan sólo llevaron consigo las hachas y los machetes. Rodearon su casa atravesando la selva densa, hasta llegar a la orilla de un igarapé, donde estaban las canoas de la gente que quería atacarles. Kakaru se había quedado vigilando, subido a un árbol desde donde conseguía observarlo todo. Desde su escondite, Kakaru vio a los Katukina, que llegaban con sus machetes. Comenzaron a destruir las canoas de los enemigos, partiéndolas por la mitad. Cuando los Katukina casi habían terminado de destruirlas y quedaba solamente la canoa de Samakari – que estaba amarrada en un local un poco más lejos –, Kakaru se bajó del árbol y fue a avisar a sus compañeros. Gritó: “¡Los Katukina han destruido vuestras canoas!” Entonces Wakuwaku, Isuwi y los demás desistieron del ataque, corrieron hacia la canoa de Samakari y se marcharon. Masanidawa se enfureció con lo que había pasado, y pensó: “Los Katukina son buenos cazadores. Son nuestros aliados. No entiendo por qué Wakuwaku quería matarlos”. Él había visto que los Katukina tenían mucha carne en su casa: agutís, caimanes, pecarís y monos lanudos (Ania, casa de Kabuha, noviembre de 2010).

Abamadi

Las narrativas señalan la proximidad (y aparente posición de alianza) de los Abamadi (“gente pez”) con el frente extractivista. Estaban localizados en la margen de los grandes ríos, lo que abre la posibilidad de identificarlos con los Paumari – aunque pueden corres-

ponder a otro grupo indígena de la región, que no habría sobrevivido posteriormente⁹⁴:

Masanidawa y Jara crecieron en casa de los Abamadi, 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 jóvenes 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, pues echaba 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

94 En este sentido, hace falta considerar la noticia del geógrafo británico W. Chandless, que en la expedición al río Juruá realizada entre agosto y diciembre de 1867, relata un encuentro con “a tribe known as Fish-Indians”, oriundos del río Cuniuá, hablantes de una lengua “akin to the Arauá and Purú-purú” y que habría migrado cuatro meses antes al río Juruá: cfr. Chandless (1869: 301-302). Rivet y Tastevin (1938: 76) consideran a estos Abamadi como Jamamadi.

Considero que la denominación *Jamamadi* (“gente de la selva”) se utilizó en la literatura de los viajeros de la época como un etnónimo generalista que englobaría a diversos colectivos arawa de tierra firme a los que no se identificaba como Apurinã o Paumari (las dos ‘etnias’ con una posición de mayor interacción con el frente colonial). Florido (comunicación personal) levanta una hipótesis interesante y parecida, según la cual “la expresión ‘gente pez’ sería probablemente la forma en que las poblaciones de tierra firme hablaban sobre aquellas que habitaban en el río, envolviendo a poblaciones muy diferentes. Los propios Deni indican que ellos eran *abadeni* porque vivían en las márgenes del río Aruá en el alto Cuniuá y no tenían rozas, en una época en que los Deni todavía permanecían en las tierras firmes en las cabeceras de los igarapés. Si el frente de expansión hubiese penetrado la región del Purús hacia el interior y no a lo largo de los grandes ríos, probablemente *Abamadi* se habría convertido en un etnónimo”.

los Jara. Al llegar a su casa, se cortaron el pelo a la manera tradicional, se pusieron el cordel peniano e inhalaron rapé.

Después de mucho tiempo, los Abamadi volvieron y mataron a los Masanidawa (Uhuzai, noviembre de 1999).

En junio de 1999 tuve oportunidad de conocer lo que considero uno de los objetos de cultura material más expresivos entre los Suruwaha actuales: una prueba física de los intercambios que los Suruwaha mantenían con los grupos vecinos, antes de las décadas de aislamiento vividas tras las masacres de la década de 1920. Se trata de un collar confeccionado con cuentas minúsculas, de un material que los Suruwaha no me supieron identificar, tal vez hecho a partir de conchas de algún molusco fluvial o de fragmentos de un crustáceo. Pertenece a Jijiwai, mujer de Ainimuru, que lo conserva con extremo celo; ella lo utiliza en las fiestas rituales, es un ornamento (*imiga*) usado como adorno dorsal en el cordel que sostiene el delantal femenino. Jijiwai me explicó cómo este collar ha sido transmitido de generación en generación, remontándose hasta los Abamadi, que lo confeccionaron (Ainimuru, su esposo, me confirmó esta información; Xamtiria no está de acuerdo, y cree que el collar era de los Wahadawa, no de los Abamadi). La secuencia de transmisión es la siguiente: Jijiwai lo recibió de su madre, Kwamai, esposa de Kumyniru. Kwamai lo recibió de Kuxanja, mujer de Myzawai, el chamán Masanidawa muerto en la masacre de Wakuwaku.⁹⁵ Kuxanja, a su vez, lo recibió de Haijanumar, mujer de Wagaru. Y Haijanumar lo adquirió de los Abamadi cinco generaciones antes – aproximadamente entre 1880 y 1900, en una época de intercambios y relaciones amplias de los Suruwaha con las poblaciones regionales.

95 Vide infra, en la tercera sección del capítulo 6, el relato de Axidibi sobre la masacre de los Masanidawa.

La condición heterotópica de los espíritus

La cosmografía suruwaha proyecta un mundo en tres niveles, con semejanzas a lo que encontramos en otros escenarios de las tierras bajas de América del Sur: el mundo subterráneo (*adaha buhuwa*), el mundo terrestre (*adahazy*), el mundo celeste (*jabuwi, zamzama*), formando una configuración multiversal de regiones del cosmos, que se comunican entre sí, con una permeabilidad que pasa por movimientos de transformación chamánica. Las narrativas recogen episodios de viajes, tránsitos y desplazamientos cósmicos, como el de los Jakyra:

Fueron los Jakyra los que pusieron nombre al igarapé Kazakuruwy. Ellos vivían cerca del igarapé Wantanaha, en el camino actual del Jakubaku. Cuentan que había fallecido un niño, al día siguiente los chamanes llamaron a la gente para cantar el luto por él. Cantaron durante varios días hasta el amanecer, todas las personas entonaban los cantos en la casa de los Jakyra, hombres, mujeres y niños. Tras varios días de canto y luto, los chamanes dijeron que faltaba poco para penetrar debajo de la tierra. Aquella noche, los Jakyra habían cantado con mucha intensidad. Al alba, guardaron sus enseres dentro de cestas: hamacas, ollas, flechas, cerbatanas, todos sus utensilios. Las personas fueron adentrándose bajo tierra, sus cuerpos penetraron en la tierra, la casa entera descendió y desapareció en la tierra. La casa giraba y giraba, entrando en las profundidades. Hoy día los Jakyra continúan viviendo bajo tierra. No son almas, son personas de verdad, con sus cuerpos como los nuestros. Siguen viviendo en la misma casa que ahondó con ellos en el mundo subterráneo. Solamente

algunas ollas y vasijas, que estaban al borde de la huerta, permanecieron en el lugar en que estaba la casa. Eso ocurrió en tiempos muy antiguos (Ainimuru en el igarapé Kazakuruwy, septiembre de 2000).

Entre el mundo celeste y el mundo subterráneo – lugares de diferencia máxima, de metaafinidad – hay un contraste de oposición, como de *mirroring*: el mundo subterráneo es el reverso del cielo, lo que se manifiesta con la diferencia de sus ritmos solares: mientras es de noche en el nivel celeste, es de día en el nivel subterráneo, tal como relata Kwakwai:

Sarawi era chamán, él penetró en la tierra mientras su mujer estaba en la huerta. Voló tras atravesar la tierra, en el lugar al que llegó era de noche y había muchas estrellas. Encima de las estrellas estaban la tierra, su mujer, la huerta. Subió de nuevo, atravesó la tierra y volvió a la huerta. Su mujer le preguntó dónde había estado. Sarawi le dijo que había ido hacia dentro de la tierra, que allí era de noche y que había muchas estrellas (Kwakwai, casa de Dihiji, octubre de 1997).

Los seres que pueblan estas regiones son *jadawasu*, es decir, no humanos – e, inclusive, algunos de ellos son propiamente inhumanos. De todos modos, parece inapropiado definirlos como ‘espíritus’, pues sus cuerpos de apariencia humana se relacionan físicamente con los cuerpos de los humanos *jadawa*. Hay una ambigüedad fundamental: no son humanos, pero desarrollan una peculiar (a)socialidad – así como los muertos, los enemigos y los chamanes – y constituyen sus propios colectivos. ¿Son espíritus? Para los Suruwaha, ellos tienen cuerpos y mantienen contactos (sexuales, violentos, con modos heterogéneos de interlocución) con las personas. En rigor, podríamos designarlos como *alienígenas* (en el sentido propiamente etimológico, o sea, “originarios de otro lugar”, como antónimo del término ‘aborigen’): su origen y perspectiva es constitutivamente otra, y el acceso se da exclusivamente a través del poder *iniwa* de los chamanes, capaces de relacionarse y comunicarse con estos seres. Su perfil “es la contrapartida de la potencia chamánica o espiritual, que es *concreta* [...], pero impersonal” (Viveiros de Castro, 1986: 210).

Los Suruwaha identifican diversos sujetos sobrenaturales o ‘espíritus’: los *kurimia*, los *karuji*, los *uhwamy*, los *zamakusa*⁹⁶, en un panorama de multiplicidad que integra homogeneidad y diferencia (Gonçalves, 2001: 144). Por un lado, una similitud posible con los humanos (que hace posible la comunicación), pero también entre ellos (que hace plausible, por ejemplo, atribuir a los *kurimia* una semejanza entre ellos, distintos de los espíritus de las huertas, *aha karuji*, o de los monstruosos *uhwamy*); por otro, una diferencia que permite constantemente flujos y despliegues (y, consecuentemente, suscitando la confusión y la incommensurabilidad, *danuzy*). El chamanismo posibilita el discurso sobre los sujetos del cosmos, actúa como mediación: “el chamán es el que anuncia el discurso sobre la cosmología en narrativas distintas que explican diferentes percepciones [...], enuncia el discurso sobre lo que presenció en los demás niveles” (2001: 146). Es como si este sistema dependiera de la constante creatividad chamánica, que descubre y comunica multiversiones de la relación con los espíritus, derivadas de la volubilidad de sus experiencias.

Hay un escenario agonístico que atraviesa el comportamiento de estos seres ajenos. La predación es el modo relacional que configura la socialidad de los espíritus. En esa permanente actitud predatoria, los espíritus atacan a los humanos, o cazan entre sí. O entonces, los propios humanos *jadawa* incitan a sus *kurimia* o a sus *karuji* a agredir a sus enemigos. Ainimuru me narraba cómo “el *kurimia* de Matywa, llamado Jawakamari, arrancó los ojos, la garganta y el ano de los Mahindawa, que se quedaron ciegos y cayeron muertos”. En el invierno de 1996, Ania me contó el encuentro del joven Uhuzai con los *kurimia*. Uhuzai cantó intensamente hasta el amanecer, al encuentro de los espíritus *kurimia*. De vez en cuando, Uhuzai entraba en la casa y recibía de su hermano Udy algunas pistas de repertorio; al mismo tiempo, Axa, Ania y Hamijahi instruían a Udy, pero sólo este sugería las melodías al cantor nocturno. A la mañana siguiente, Ania me detalló algunos hechos del en-

96 No existe, en la lengua suruwaha, un término englobante para estas diversas figuras sobrenaturales, a las que convencionalmente se llama ‘espíritus’ en las etnografías.

cuentro de Uhuzai con los espíritus *kurimia*. Los *kurimia* vinieron desde su casa siguiendo un camino que está entre la tierra (*adaha*) y el cielo (*zamzama*). Bajaron, y durante la noche encontraron a Uhuzai. Uno de los *kurimia* raptó a la hija de otro y se la llevó a casa, donde había otros *kurimia* cantando. Hubo una pelea entre ellos por la mujer. El *kurimia* le contó a Uhuzai que uno de ellos había cogido la lanza *agadaru*, hiriendo de muerte a otro *kurimia*. Uhuzai fue a casa y contó a las personas, durante la noche, el relato de los espíritus. Udy, Hamijahi y Ania lo escucharon. Uhuzai volvió al lugar donde se había encontrado con los espíritus, y vio de nuevo al *kurimia*. Fue a buscar la lanza *agadaru*, regresó y dejó la lanza en la casa de los Suruwaha. No fue Uhuzai, fue el propio *kurimia* quien dejó la lanza en la casa. Después le dijo a Uhuzai que saldría hacia el este para coger frutas en la selva. Poco antes del amanecer, los espíritus *kurimia* regresaron a su casa, y Uhuzai llegaba cantando a casa de Gamuki.

El propio Uhuzai me refirió, en una ocasión posterior, nuevos detalles sobre el encuentro. La hija del *kurimia* intentó matar a otro espíritu con una lanza; la lanza estaba afilada en las tres aristas de su punta, estaba pulida y pintada. Se trataba del *aga gianzubuni* (el “corazón del árbol”). El *kurimia* a quien la mujer había amenazado consiguió sujetar la lanza con las manos, agarró a la mujer y se la llevó a casa. Fue esta la lanza que el espíritu dejó en casa de Gamuki, tras la conversación con Uhuzai. El *kurimia* advirtió a Uhuzai que la lanza tendría que permanecer con Kawakani, que debería conservarla el resto de su vida. La lanza contiene el hechizo *mazaru*. Por la tarde tuve oportunidad de ver la lanza de los espíritus, guardaba en una cabaña entre los enseres de Kawakani, responsable por ella.

Kurimia

Los *kurimia* tienen apariencia humana, destacan por su belleza corporal y viven en los niveles celeste y subterráneo. Proceden de los ríos Taba y Buhanawa (respectivamente, en los extremos sur y norte de la tierra). En sus casas hay muchas plantas, todo está muy limpio y

bien cuidado. Comen mucha fruta y otros alimentos, pero no defecan. Se pintan los cuerpos con urucú, y la pintura no destiñe ni siquiera con el agua de los ríos: su piel está permanentemente impregnada de rojo.⁹⁷ Los *kurimia* no se mueren. Los Suruwaha hablan sobre sus casas y su tierra como lugares excelentes, de una belleza singular.

Podemos denominar a los *kurimia* como “espíritus cantores”⁹⁸, ya que en efecto el canto es el modo de comunicación eminente entre ellos y los humanos. Los cantos que los chamanes reciben de los espíritus *kurimia* son verdaderos canales de información cósmica. A través de la inhalación de rapé⁹⁹ y del canto, los chamanes caminan al encuentro de los espíritus, que revelan sus nombres y “entregan” sus canciones. Uhuzai me explicaba que los chamanes, al cantar durante la noche, encuentran a los *kurimia* vestidos con sayas de hojas, *jamkahiri ahurikiaba* (“las exsayas de los pecarís”) y adornados con diademas en la cabeza. Al amanecer, los *kurimia* regresan a sus moradas subterráneas, y el chamán vuelve a casa. Las personas reciben con mucha expectativa los nuevos cantos, y durante varias generaciones recuerdan quién fue el chamán que los obtuvo. Los temas musicales se refieren a la vida, comportamiento, conflictos y viajes de humanos y no humanos: los extranjeros y enemi-

97 Uhuzai comenta que “los *kurimia* se casan, tienen hijos, comen, tienen casa. Pero no hacen necesidades fisiológicas, no duermen, no tienen sangre. Los hijos ya nacen andando. No construyen casas, ellas simplemente aparecen. No plantan huertas, comen solamente frutas silvestres y *zamakusa*” (Fank-Porta, 1996a: 265).

98 Esta caracterización de los *kurimia* como “espíritus cantores” fue presentada en Aparicio (2008) y ha sido incorporada también por Huber (2012).

99 Los Suruwaha inhalan un rapé que consiste en tabaco (*Nicotiana tabacum* L.) en polvo –*kumadi imiani*– mezclado con cenizas de corteza de cacao de monte, *huku* (*Theobroma subincanum*, conocido como *cupuí* en la Amazonía brasileña). Se tuestan a fuego lento hojas secas de tabaco en formato de disco, que después se trituran hasta transformarse en un polvo muy fino, al que se añaden las cenizas del cacao de monte. Lo consumen tanto los hombres como las mujeres. Cada persona conserva el tabaco en un pico de tucán, usado como recipiente, y lo aspira con un hueso de ala de ave (de harpía, urubú rey o mutún). El proceso de elaboración del rapé en los Suruwaha sigue el procedimiento de los Jamamadi, Jarawara y Deni descrito por G. T. Prance (1978: 73).

gos, los espíritus de las plantas de la huerta y de las frutas silvestres, los humanos/animales *igiaty* y *zamatymyru*¹⁰⁰, los espíritus *zamakusa*, los nombres revelados de los *kurimia*, etc.,¹⁰¹ así como la descripción de otros paisajes de la cosmografía. De modo semejante al escenario ashuar, “la intersubjetividad se expresa mediante el discurso del alma, que trasciende todas las barreras lingüísticas y convierte a cada planta y a cada animal en un sujeto productor de sentidos” (Descola, [1987] 1996: 139). En las fiestas nocturnas *kawajumari*, con motivo de las cacerías y pescas colectivas, y en los ritos de iniciación de los jóvenes, las personas se unen de modo heterofónico a las melodías del cantor, que reproduce las canciones que los chamanes “capturaron de los *kurimia*”.

En los momentos de trance, el chamán está capacitado para acceder a los niveles subterráneo o celeste, en viajes al encuentro de los *kurimia*. Durante el canto nocturno del chamán, normalmente en las cercanías de la casa, en las rozas y huertas próximas, las personas acompañan con atención todo lo que pasa. Esporádicamente, él entra en la casa para obtener tabaco, las personas hacen comentarios, le incentivan y le hacen preguntas sobre los cantos o sobre los nombres de los *kurimia* con los que el chamán está en contacto. En los momentos de encuentro, los chamanes adoptan un lenguaje incomprensible (*danuzy*) y especial, propio del canto de los *kurimia* que ellos capturan, y que es diferente del habla cotidiana: es la manera con que los espíritus designan a los seres del cosmos.¹⁰² Solamente los chamanes tienen la capacidad de cambio de perspectiva que exige el contacto con los espíritus. Así, los Suruwaha comentaban cómo, en cierta ocasión, Xamtiria encontró a varios *kurimia* sentados en la huerta. El espíritu del timbó había sido agredido por los *zamakusa harihari*, y se había transformado en un *juma* que preten-

100 En el capítulo siguiente la distinción nativa entre *igiaty* y *zamatymyru* será objeto de análisis.

101 Cfr. una aproximación inicial a la poética de los cantos suruwaha en Huber (2013).

102 Algunos ejemplos de este habla de los espíritus: el pájaro *bakiahu* es *bubuku* en el lenguaje de los *kurimia*, a los enemigos *juma* se las llama *iywyma*, etc.

día matar a los Suruwaha. Xamtiria vio a los *kurimia* danzando en el centro de la maloca, pero él era el único que conseguía verlos durante la noche. El amanecer llegó con la voz vibrante de Xamtiria, que cantaba en las huertas y eriales cerca de la casa. Axidibi, su hijo, me orientó sobre algunos aspectos de la vida de los espíritus cantores:

En el cielo viven las almas, los *kurimia namy* y los espíritus de las frutas, *agabuji karuji*. Los *kurimia namy* se adornan con hojas del barbasco *synyny*. Los espíritus de las frutas atacan a los *zamakusa* con lanzas. Ellos viven en paz con los *kurimia namy*. Debajo de la tierra viven los *adabuhuwa kurimia* y los *adabuhuwa zamakusa*. Los *kurimia* del mundo subterráneo son buenos cazadores de tapires, se adornan con plumas de mutún y se pintan la frente de negro. Entre ellos también hay buenos cazadores de pecarís. Los *adabuhuwa zamakusa* aparecen en la tierra y se transforman en personas. Existen los *zamakusa* negros y los *harihiri*.

La obtención de nuevos cantos de los *kurimia* despierta mucho interés y admiración entre los Suruwaha, y es un signo destacado del poder *iniwa* de la persona que salió a su encuentro. De la misma forma, el conocimiento de los nombres de los *kurimia* es atributo de los chamanes, que se los revelan en estos encuentros. En una ocasión, Axa salió para encontrarse con los espíritus *kurimia*, estaba sufriendo dolores de estómago aquellos días. Cantaba con intensidad, y comentó con Karari que los espíritus le habían revelado el motivo de su malestar: había sido provocado por *kasaka karuji* (“el espíritu de la diarrea”), y se llamaba *Tuxi*¹⁰³. De hecho, el malestar causado por dolores o enfermedades parece predisponer a los Suruwaha a la interlocución con los *kurimia*. La nostalgia de las personas fallecidas también mueve a los chamanes a buscar estos encuentros nocturnos con los espíritus a través del canto. Ania, hijo de Axa, se refiere a algunos *kurimia* con nombres conocidos

103 Hay muchas semejanzas con el chamanismo jarawara, en el que las sesiones chamánicas se dan también por la noche alrededor de la casa, y en las cuales los chamanes preguntan el nombre a los espíritus *inamati*. Las personas permanecen en la casa, y manifiestan su interés en conocer el nombre de los espíritus (Maizza, 2012: 210).

por los Suruwaha, y explica algunos rasgos que los distinguen de los espíritus *zamakusa*:

Janadawa, Maxiruma, Iximakuja son nombres de *kurimia* que están en lo alto (*namy*). Los *zamakusa*, a su vez, están debajo de la tierra, son cazadores de osos hormigueros. Las personas dicen que también hay *kurimia* bajo tierra. Los *kurimia* del mundo subterráneo son como Hamy, todos ellos son como Hamy, cazadores de tapires. Así lo cuenta Xamtiria. Los *zamakusa* del mundo subterráneo habitan en un lugar diferente al de los *kurimia* del mundo subterráneo. Los *zamakusa* son cazadores de osos hormigueros, los *kurimia* son cazadores de tapires. Entre los *zamakusa* hay hombres y hay mujeres, hay jóvenes, adultos y viejos. También hay adultos entre los *kurimia* subterráneos: uno de ellos se llama Iximakuja, otro es Aty Karari. Aty Karari era como Jubahaniu, creció mucho. Así lo cuentan las personas (Ania, casa de Ikiji, octubre de 1997).

Los Suruwaha identifican a algunos animales, especialmente a los pájaros, como espíritus *kurimia*. En un día de preparativos de una pesca colectiva, acompañé a algunas personas a la huerta para arrancar raíces de timbó; por la mañana percibimos la llegada de un ave llamada *xiximiri*. Uhuzai me explicó que se trataba de un *kurimia*. En otra ocasión, al volver de las huertas a casa, contemplamos una bandada de cigüeñas maguarí que, en su vuelo altísimo, formaban un círculo perfecto. Dos mujeres, Huwi y Wixkiwa, me dijeron que se trataba de *kurimia* que cantaban y danzaban en lo alto del cielo.

Existe una ambivalencia acerca del comportamiento de los *kurimia*, que pueden actuar como agresores de los humanos, o bien manifestar conductas cordiales, y recibirlos en el lugar donde habitan. Diversas narrativas sobre Myzawai, uno de los chamanes con mayor destaque en la memoria colectiva, perteneciente a los Masanidawa, resaltan el poder de hechizo de su *kurimia*, que atacaba tanto a algunas personas del propio grupo Masanidawa como a los extranjeros Abamadi, provocando muertes entre ellos. En el mito de origen del “friaje” (Aparicio, 2008: 75), el frío cubre la tierra a partir de la acción del chamán Waiku, que estaba consternado por la muerte de Tiki Bihini; dos *kurimia* soplaron

tabaco desde el cielo, cantaron alrededor del fuego y alejaron el frío que caía sobre la tierra. El sol volvió a calentar, el frío que hacía en la selva pasó gracias a los *kurimia*. La posibilidad de comunicación entre ellos y los humanos permite el acceso inclusive a su morada. Ainimuru cuenta la historia de Aniji Batuhwani (Fank-Porta, 1996a: 267) que, tras perder al hijo mientras recogía frutas de un árbol, se dio cuenta de que el niño desaparecido había seguido un camino subterráneo que le llevaba hacia la casa de los *kurimia*. La madre encontró también a un espíritu, se fue buscando a su hijo por el camino de los *kurimia* y, cuando llegó a su casa, se juntó con su hijo a la danza de los espíritus cantores. Una de las narrativas sobre esta accesibilidad ambivalente de los humanos a los *kurimia* es el mito de Niawarimia y Katarari (Fank-Porta, 1996b: 237-256; Huber, 2012: 363s.). Niawarimia y Katarari son cuñados y entran en conflicto debido a la actitud grotesca y extravagante de Niawarimia, que se comporta como un falso chamán (*tumasy*). Katarari se venga haciendo que su cuñado se pierda en la selva. Sin darse cuenta, Niawarimia avanza por los caminos de los *kurimia* hasta que llega a casa de los espíritus de las frutas (*agabuji karuji*), en la que se queda por un tiempo. En este lugar, las características contrastantes con la casa de los humanos denotan el cambio de perspectiva: los espíritus de las frutas no duermen, cantan y danzan constantemente, comen frutas y no defecan, las hogueras no dejan el mal olor del humo, no hay nada sucio, los cuerpos permanecen brillantes y enrojecidos, sin que se pierda el color del urucú. Todo es muy bonito y hace que se recuerde la casa de los humanos como un lugar feo. Movidado por las quejas constantes de sus parientes, Katarari se ve obligado a rescatar a su cuñado y traerlo de vuelta a casa. Cuando intenta convencerle de que tiene que regresar, Niawarimia resiste y acaba extraviándose por un camino que conduce al lugar de *ximiah* *karuji*, espíritu de un árbol de frutas viscosas en el que se sienta. A pesar del esfuerzo de Katarari, Niawarimia no consigue despegarse del árbol, debido al jugo pegajoso que sueltan las frutas de *ximiah*. Se quedó allí, sin poder volver a su casa ni ir a la casa de los *agabuji karuji*. Esta situación, sin salida, muestra los límites de compatibilidad que hay entre la perspectiva humana y la perspectiva de los espíritus. Hay una diferencia insuperable que, aunque permite una comunicación relativa,

no elimina el carácter peligroso e inconmensurable de esta relación con los no humanos.

Karuji

Las personas, los animales y las plantas están animados por sus *karuji*, expresión que contiene bastante proximidad con el término latín *anima*¹⁰⁴ y que significa “vitalidad”, en dos sentidos que convergen: por un lado, expresa la fuerza vital, el principio animador del sujeto: el “espíritu de las plantas” (*aha karuji*) que sustenta su crecimiento, el “espíritu de las flechas” (*tyby karuji*) que hace efectiva la agencia que ellas poseen, etc. Por otro lado, *karuji* indica la vitalidad de la persona en su red de relaciones,¹⁰⁵ el ‘carisma’ que confiere creatividad, liderazgo, capacidad de animar la vida colectiva: los buenos *anidawa* (los dueños de cacerías y pescas colectivas, o de huertas muy productivas), por su habilidad de promover la vida del grupo, por su magnanimidad (en el sentido literal, etimológico), tienen *karuji* fuerte. Así, durante mis años de convivencia con los Suruwaha, todos reconocían de manera unánime la vitalidad del “espíritu de Hamy”, *Hamy iri karuji*¹⁰⁶. El *karuji* es un componente de la persona que no se identifica con su ‘alma’ (*asuma*): en rigor, el ‘alma’ *asuma* sólo adquiere agencia tras la muerte, como un principio afín, que deriva de la fragmentación que la muerte provoca en los humanos¹⁰⁷.

104 También me parecen pertinentes las interpretaciones de Fank-Porta (1996c: 38): “fuerza o principio vital”; y de Huber (2012: 353): “principio vital, carisma, excelencia” (entre otros significados complementarios indicados por esta autora).

105 Véase, en este sentido, la proximidad con la categoría *haytekéra*, según la describe García (2010: 91) a propósito de los Awa.

106 Hamy fue el principal líder suruwaha durante los años ’80-’90. Falleció por ingestión de timbó en 1999. Mostró una singular diplomacia en las nuevas relaciones con indigenistas y misioneros, y destacó también internamente por su creatividad, determinación y habilidad para crear consenso. Fue, para los Suruwaha, el mejor cazador de tapires (*mahuny agy*) y el dueño (*anidawa*) de las principales cacerías y pescas colectivas.

107 Vide infra, en la sección 2 del Capítulo 6.

En la cosmología suruwaha, los *karuji* expresan de modo más significativo la idea de multiplicidad intensiva y de intensidad ‘excesiva’ de los espíritus (Viveiros de Castro 2006: 335), estableciendo conexiones diversas con los seres de la floresta, de las huertas, de las aguas.¹⁰⁸ El fundamento, por ejemplo, de la vitalidad de las huertas se debe al colectivo de “los espíritus de las plantas” (*aha karuji*). En el verano de 2000 presencié el ritual de quema de las nuevas rozas, en el entorno de la casa del fallecido Hamy. Fuimos por la mañana temprano a la zona abierta para las nuevas plantaciones. Gamuki y Agunasihini todavía estaban tallando algunos árboles: esperaban el sol intenso del mediodía, momento más oportuno para que el fuego se propagase. Cuando el sol estaba en el auge, iniciaron la quema. Las personas estaban entusiasmadas, sus cuerpos pintados de urucú brillaban con los más variados dibujos y formas, especialmente las adolescentes. Los dueños de la roza conducían el incendio. Tocaban de manera ritual, solemne, las trompetas *huriatini*, llamando a los espíritus de las plantas cultivadas, *aha karuji*. Todos gritaban con mucha animación, desafiando al fuego para que este consumiese troncos y ramas. Las mujeres intentaban atraer con su canto al espíritu de la mandioca, *mama karuji*. En un clima de alegría colectiva, regresamos a casa después de algunas horas. Llegaron algunos visitantes de las casas vecinas:¹⁰⁹ Wahidini, Hinijai, Udy. Comenzó el ritual del *kumadi ahutukwari*: se insuflaban dosis elevadas de rapé unos a otros, soplando con fuerza en las narinas, envolviendo a todos – hombres, mujeres e, incluso, algunos niños. De esta manera, Wahidini sopló *kumadi* a Gamuki y Agunasihini, Kuxi y Naru soplaron a Wahidini, Musy a Naru, Hinijai a Huduru, Harakady y Naru a mí, Buxanxa a su madre Kuni... Entre gritos animados y vómitos, nos quedamos sumergidos en

108 En el contexto makuna, Århem considera que la “esencia espiritual” de los seres se manifiesta en diferentes formas de vitalidad: “Todos los seres vivientes participan de una vitalidad genérica que tiene la capacidad de ‘fluir’ o circular entre diferentes mundos vivientes. La tarea del chamán consiste en regular ese flujo vital” ([1996] 2001: 218).

109 Los Suruwaha, que suelen vivir juntos en una única casa, se dispersan en varias áreas residenciales durante la época de apertura de nuevas rozas.

un clima embriagador. La casa permaneció en un profundo silencio, debido al efecto del tabaco que nos mareaba. Los espíritus de las plantas cultivadas estaban llegando a la tierra nueva, a las huertas que iban a recibir la mandioca y la caña de azúcar, el maíz y los ñames, el timbó y los anacardos.

Kwakwai relata de esta manera el mito sobre el origen de las huertas, que aprendió de su suegro Xamtiria. En ella, los *aha karuji* aparecen, respecto a los humanos, en posición de rivalidad (son mezquinos y rehúsan la presencia de extraños en la huerta, *tukwazawa*) y de contraste (entre la belleza que el hijo de Kawawari les atribuye y la fealdad con que ve a los humanos)¹¹⁰:

El hijo de Kawawari sentía hambre, por eso protestó contra su padre, que estaba acostado en la hamaca. Su padre, que era un gran chamán, le dijo que no podía hacer nada. El hijo insistió y le dijo a su padre que llamase a los espíritus de las plantas. Kawawari le contestó que eso era muy difícil. El hijo continuaba insistiendo, hasta que su padre le pidió que abriese una roza grande. Llamó a su gente, entre todos desbrozaron una porción de selva en medio de la tierra firme. Kawawari se puso en el medio de la explanada ya talada, en la que había una ceiba muy alta, y pidió a las personas que quemasen la maleza. Kawawari permaneció de pie con su hija. Las llamas fueron avanzando, hasta que alcanzaron al chamán y a su hija. El corazón de Kawawari subió, se quedó flotando sobre el fuego y finalmente explotó. El chamán se transformó en un ave grande y blanca, parecida con una harpía

Las personas se mudaron e hicieron una cacería por lugares distantes. El hijo de Kawawari y los otros hombres mataron muchos tapires y pecarís. Un día, el hijo del chamán oyó de lejos el sonido de las trompetas *huriatini*. Se echó a reír, llamó a la gente y todos se dirigieron al lugar de donde procedía ese sonido. Cuando estaban ya cerca, vieron una amplia explanada en la selva. En medio de ella se alzaba una maloca impresionante: era grande, preciosa, muy bien construida. Dentro de la maloca había hamacas muy bonitas, con el mismo color del urucú. En

110 Idéntica reacción a la que Niawarimia tuvo en el relato que comenté anteriormente (vide supra).

la casa vivían los espíritus de las plantas (*aha karuji*), y Kawawari estaba con ellos. El hijo de Kawawari intentó entrar en la huerta, pero los espíritus de los ñames se lo impidieron, amenazándole con flechas. Los espíritus de las plantas no permitían que la gente entrase en la huerta. Finalmente, dejaron entrar a las personas. Llevaron al hijo de Kawawari a la maloca que estaba en medio de los cultivos. Kawawari insufló rapé a su hijo, le sopló repetidas veces, con fuerza, hasta que el hijo cayó desfallecido. Los espíritus le ofrecieron zumo de caña, y en seguida se repuso. Le impresionó el sabor tan dulce de la caña. Su padre le invitó a comer pijuayo, banana, mandioca, ñame. Le dio también semillas y mudas, que el hijo llevó y mostró a las personas.

El hijo de Kawawari, al encontrar a su gente, tuvo la impresión de que las personas eran todas sucias y feas, muy diferentes de la hermosura que había encontrado en los espíritus de las plantas. Ofreció algunas frutas, que a todos les parecieron exquisitas. Las personas prepararon cestas para cargar la carne de los tapires y pecarís que habían cazado. Todos comieron juntos en la casa de los espíritus de las plantas. Había abundancia de carne, mandioca y frutas. El pueblo del hijo de Kawawari recibió estacas de mandioca y toda clase de semillas y mudas, que cargó en cestas para plantar en otras huertas. Los espíritus de las plantas se marcharon. Kawawari se transformó en uno de ellos, y también se marchó (Kwakwai, casa de Hinijai, octubre de 1999).

Según la cosmografía suruwaha, la casa de Tiwiju se encuentra en el confín oriental del mundo, allá donde habitan las ‘almas’ *asuma* de las personas que fallecieron. Junto a ellas, están los espíritus de las plantas cultivadas: del maíz (*kimi karuji*), del pijuayo (*masa karuji*), de las bananas (*xaru karuji*, *xari karuji*, *katihana karuji*), del ñame (*baxa karuji*), de la mandioca brava (*mama karuji*), de la mandioca dulce (*kuju karuji*), del algodón (*waby karuji*),... Pintados con urucú, los espíritus de las plantas en la casa de Tiwiju destacan por su belleza.

En verano, entre los meses de septiembre y octubre, se forman tormentas que a veces amenazan con derribar las casas, especialmente las que se construyeron hace más tiempo. Ikiji, en una ocasión, reforzaba los pilares de madera que sostenían su casa; algunos días antes, durante la noche, tuvimos que salir a la intemperie durante la tormen-

ta, alarmados, con miedo de que la casa se derrumbase. Como de costumbre, se apagaron todas las hogueras para no atraer la ira de *bai*, el trueno.¹¹¹ En aquella época el maíz ya estaba bastante crecido y algunas palmeras de pijuayo soltaban sus racimos maduros. Kuxi y Kwakwai me contaron que por eso hay tantas tormentas esos días: la rabia de los espíritus del pijuayo, *masa karuji*, y del maíz, *kimi karuji*, se manifiesta en los truenos.

Los espíritus de las frutas silvestres, *agabuji karuji*, también sobresalen por su excelencia¹¹². Ellos viven en un lugar muy bonito, en una casa con abundancia de frutas con las que se alimentan, pues son sus dueños. Sus cuerpos son esbeltos, altos y bellos, con la piel roja, y usan lanzas *agadaru* en las cacerías; las frutas son sus flechas cuando atacan a sus enemigos. Los Suruwaha equiparan los *karuji* con los *kurimia* en algunos momentos, o los describen de forma análoga. Ambos poseen un elemento en común: los chamanes son capaces de verlos, de comunicarse con ellos, abriendo un tránsito incomprensible (*danuzy*) entre las regiones del universo. Aliados de los *kurimia* y, en algunos momentos, aliados también de los humanos, los *agabuji karuji* transitan por el dosel de la selva y cazan a los *zamakusa*¹¹³. A algunos se les atribuyen cualida-

111 Práctica que busca evitar la “conjunción excesiva” entre cielo y tierra, entre el fuego celeste de los relámpagos y el fuego doméstico de las hogueras, conforme analiza Lévi-Strauss en *Lo crudo y lo cocido*, primer volumen de las *Mitológicas* ([1964] 2004: 337). En *De la miel a las cenizas*, concluye que el agua de las tormentas, que apaga los fuegos domésticos, es la “anticocina” o el “antifuego” ([1967] 2004: 414).

112 No estoy seguro de que a la diferencia entre espíritus de plantas cultivadas (*aha karuji*) y espíritus de frutas silvestres (*agabuji karuji*) corresponda una diferencia taxonómica entre tipos de plantas. Se trata, más bien, de una heterogeneidad de sujetos con distinta capacidad de agencia. De todas formas, sí que se puede sugerir una relación de antagonismo entre ambos colectivos de espíritus (de las plantas de cultivo y las silvestres), tal como aparece –tal vez con un énfasis mayor– entre los vecinos Jarawara (Maizza, 2012: 52-54; 67-69).

113 Los Jarawara también hablan de actividades de caza y de guerra entre los espíritus: “la guerra en el cielo es una guerra entre espíritus (*inamati*), sobre todo de los espíritus de las plantas (y árboles) domesticadas contra los espíritus de las plantas (y árboles) no

des especiales: el espíritu de la ucuúba, *bahihywy karuji*, tiene el poder de alejar “los dolores de la rabia” del corazón de las personas.

El espíritu de las serpientes, *kuwiri karuji*, muestra su fuerza a través del veneno letal que tiene, *kaiximiani*. Naru me explicó que en verano las personas necesitan protegerse del *kuwiri karuji* azotando (*wikia*) las piernas con varas de flecha, protegiéndose así del peligro de una picadura de serpiente; las flechas y las serpientes están relacionadas entre sí, ya que ambas tienen el poder del veneno *kaiximiani*¹¹⁴. Lo mismo se practica con los perros de caza, en las cazadas a pecarís de labios blancos. Flechas, dardos y cerbatanas tienen sus propios espíritus *karuji*, que orientan a las armas en dirección a sus presas (*bahi*). Los chamanes también tienen el poder de que sus flechas “vuelen por sí mismas” (*ija-mari bihawa*) contra sus enemigos¹¹⁵.

En mayo de 1997, Agunasihini llegó corriendo a la casa de Wahary, con una noticia urgente: la joven Agariahu había sido atacada por un serpiente surucucú (*wamy kuwiri*) en las inmediaciones de la casa.

domesticadas. O, dicho de otra forma, son los espíritus de las plantas que los Jarawara plantaron contra los espíritus de las plantas que ‘nadie plantó, nacieron solas’. Por ejemplo, un espíritu de barbasco (*kona abono*) domesticado que se opone a un espíritu de bejuco (*matafo abono*) no domesticado” (Maizza, 2012: 68).

114 En el Capítulo 5 presentaré el mito suruwaha que explicita este vínculo entre el veneno de las serpientes y el curare. Esta conexión entre los venenos de las serpientes y las flechas de los cazadores me remite al análisis de Florido en el contexto deni: “Cuando mata un tapir sólo con un tiro, el cazador Deni dice: yo soy *zumahi mahka*”, una especie de serpiente considerada muy agresiva y cuya picadura es generalmente fatal para los humanos. El ataque certero lleva a la identificación con un no humano con reputación de gran cazador, tal como el jefe Tupinambá Cunhambebe, que se convertía en jaguar durante el festín caníbal. La identificación entre los Deni no se limita a los casos en los que ocurre un tiro certero, en general la letalidad del ataque se presenta como indicio del tipo de serpiente de que se trata. Aquel que no mata es *zuni*, una serpiente no agresiva, de picadura débil y sin veneno [...]. El prototipo de cazador son las serpientes, y no los Deni” (2013: 102-103).

115 Hélène Clastres, en su estudio sobre el profetismo tupí-guaraní, hace referencia a la Tierra sin Mal como un lugar “donde las flechas alcanzan espontáneamente la caza”.

Agariahu sufrió la picadura mientras pescaba en el arroyo Ihkiahini: la serpiente le hirió en la pierna. La encontramos con dolores intensos, la hinchazón le llegaba hasta la rodilla. Zumari y Uniawa, sus hermanos, le sujetaron el pie con tiras hechas de fibras de palo de arco, para evitar movimientos bruscos. Le pusimos la “piedra negra”¹¹⁶ y le dimos anti-biótico. Los padres de Agariahu, Ainimuru y Jijiwai, permanecieron a cierta distancia, pues Jijiwai estaba embarazada y no era conveniente que una persona con veneno de serpiente le dirigiese la mirada. Durante la noche, el espíritu de la serpiente, *kuwiri karuji*, recorre el cuerpo de la persona, causándole fuertes dolores. No se puede inhalar tabaco cerca de la persona herida por veneno de serpiente, ni pasar urucú en el cuerpo. Hubo un momento, al caer la noche, en que Agariahu sufrió una crisis aguda, con delirios que alarmaron a todos los que estaban en la casa. Agariahu gritaba diciendo que la casa de Wahary estaba llena de ananás, y que ella no aguantaba más; estaba viendo al espíritu de la serpiente, que le ofrecía la fruta con insistencia. Agariahu sentía que iba a morirse, y dos adultos, Kimiaru y Xidiaru, trataban de reanimarla. A veces el llanto de Agariahu adquiría la forma de un canto. Pasamos la noche entera conversando, todos relataban experiencias de accidentes con serpientes, propios o ajenos. El cuerpo de Agariahu estaba cada vez más hinchado, Buti le ponía hojas de banano calientes en la herida. A la mañana siguiente, regresé a la casa de Ikiji, donde yo residía esas semanas. Antes de salir, Zumari, el hermano de Agariahu, me pidió que permaneciese de pie en el centro de la casa, cogió una flecha y me azotó las piernas. Se trataba del *wikiari*, el rito que protege a las personas de posibles picaduras de serpiente cuando salen de casa y transitan por los caminos de la selva. Algunos días después, Agariahu ya estaba afortunadamente recuperada del ataque del *kuwiri karuji*.

116 El uso de la “piedra negra” (*pedra preta*) para tratamiento de accidentes ofídicos es de origen africano. La “piedra negra” se elabora de forma artesanal a partir de huesos bovinos carbonizados. Indigenistas y misioneros de la Amazonía brasileña importaron esta técnica, usada para cohibir el efecto letal del veneno de serpiente que, absorbido por la piedra, no se propaga por el organismo de la persona herida.

Uhwamy

Los *uhwamy* ('dobles')¹¹⁷ son seres que poseen de modo acentuado un carácter 'alienígena' e incluso inhumano. De apariencia despreciable y monstruosa, ensangrentados y exhalando mal olor, los ogros *uhwamy* violan a los humanos y surgen como uno de los peligros más temidos por los Suruwaha en la selva. Caminan durante la noche, surgen de dentro de la tierra y recorren los lugares que los Suruwaha que han muerto solían frecuentar en vida. Los Suruwaha tienen miedo de los *uhwamy*, y los chamanes protegen a las personas de sus ataques. Ikiji cuenta este relato:

Tamaru era Sarukwadawa, estaba casado con Hajikwani, de los Jukihidawa, pero murió antes que ella. Tamaru salió de casa y, al andar por la selva, sintió sueño y se durmió. Los *uhwamy* llegaron y le atacaron, chupando su pene mientras dormía. Al despertarse, vio a los *uhwamy* huyendo transformados en pavas: habían consumido sus genitales. Tamaru murió (Ikiji, casa de Hinijia, noviembre de 1999).

Jadabu me comentaba una vez que a los Suruwaha les daba miedo deambular por la casa de Dihiji, pues había muchas personas enterradas en las cercanías, y eso atraía la presencia de los *uhwamy*. Viven en el mundo subterráneo y emergen para atacar y asustar a la gente. En ocasiones violan a las personas hasta matarlas. "En el lugar en que los ya fallecidos Dihiji y Bujini ataban sus hamacas, por la noche los *uhwamy* surgen de lo profundo de la tierra: las personas no pueden verlos, aparecen en aquel mismo lugar. Las personas tienen miedo de los *uhwamy* de los muertos. Existen muchos *uhwamy*, como los *zamakusa*, inspiran temor a las personas. En tiempos de Nutu, unos *zamakusa* de rostros y

117 De modo paradójico, como señala Lagrou, la idea de 'doble' en la Amazonía implica diferencia, y busca siempre expresar la imposibilidad de identidades duplicadas. En el contexto suruwaha, conlleva un carácter espectral e inclusive monstruoso, "manifestación de pesar, de dolor, un no ser, un doble del muerto y no del vivo (como entre los Krahô, Carneiro da Cunha, 1978)" (Lagrou 2007: 327).

ojos deformes persiguieron a un grupo de personas, a quienes el *kuri-mia* de Nutu salvó (Axidibi, casa de Kuxi, mayo de 1998).

Zamakusa

Los *zamakusa* (espíritus denominados ‘orugas’ que, sin embargo, no se equiparan a ellas) asedian y violan a las mujeres, y las dejan embarazadas de niños deformes y con rasgos no humanos. En mi convivencia con los Suruwaha conocí a Nawi, un niño deficiente, hijo de Bujini y Dihiji. Murió en 1998, poco después de la muerte por envenenamiento de sus padres. Una de las impresiones corrientes en la aldea suruwaha era que la deficiencia de Nawi era efecto de su origen: su madre había tenido relaciones sexuales con un *zamakusa*. Por eso Nawi, incapaz de caminar a los seis años de edad, se desplazaba arrastrándose por el suelo como las orugas —él había sido concebido por un *zamakusa*. Xibukwa relató a Xirihki otros hechos parecidos:

Una joven casada de los Saramadi encontró a un *zamakusa*. El *zamakusa* la violó y ella se quedó embarazada. Pasado un tiempo, su marido le preguntó: “¿Cómo es que estás embarazada, si yo no he hecho el amor contigo?” Y la mujer le contó que había sido violada por un *zamakusa*. Poco tiempo después, durante la noche, un hombre de los Saramadi estaba durmiendo con las piernas abiertas, acostado en la hamaca de una mujer. Llegó un *zamakusa* que quería hacer sexo, y empezó a morderle el pecho. Los demás Saramadi se dieron cuenta y mataron al *zamakusa*.

Cuando la mujer a quien el *zamakusa* había violado dio a luz, nació un niño con plumas de tucán en la espalda y en la nuca. Ya sabía andar y correr, y hablaba como los monos lanudos. Tenía muy mal genio y le gustaba morder a las personas. Pocos días después, el marido de la joven mató al hijo del *zamakusa* con un dardo de cerbatana (Xirihki, casa de Hinijai, noviembre de 1999).

Axidibi me relató las visiones de los *zamakusa* que su padre, el chamán Xamtiria, tuvo:

Xamtiria, mi padre, vio a las almas de Ubuniu, Xiburi, Dyduwa y Hiniriu en la maloca de las almas. Estaban comiendo un tapir que Subuni¹¹⁸ había cazado. Los Juma se acercaron a la casa, ellos huyeron y el tapir desapareció. En otra ocasión, Xamtiria encontró el alma de Xiriu¹¹⁹ en la laguna que hay en el camino de la casa de Jadabu. Bajo el lago se encuentra la casa de los *zamakusa*, tal como Kimiaru te mostró la última vez que fuiste con él a buscar caña de azúcar. Los *zamakusa* cogieron a Xiriu y se la llevaron a su casa, su hamaca estaba allí. Xamtiria la encontró de nuevo en casa de Dihiji, la siguió, ella gritaba “ha, ha, ha, haaa” y desapareció bajo tierra. Otra vez, al lado de la casa, Xamtiria vio a los *zamakusa asaru*, eran pequeños, negros y estaban masturbándose. Querían hacer sexo con Xamy. Xamy se asustó y les echó de allí. Los *zamakusa* desaparecieron (Axidibi, casa de Jadabu, noviembre de 1997).

En junio de 2001 presencié uno de los más estremecedores episodios de la vida suruwaha de las últimas décadas, marcado por la muerte por envenenamiento de ocho personas, entre ellas Xamtiria, su esposa Daihka y su hijo Axidibi. Cuando, durante los días siguientes, había truenos en el cielo, las personas decían que eran las almas de los fallecidos las que provocaban el estruendo. En su camino hasta el lugar del trueno (*bai dukuni*), el espíritu del timbó (*kunaha karuji*) los perseguía a lo largo de un viaje inquieto y agónico. Dimi y Kuwa arrastraban día y noche la melodía nostálgica y desgarradora de sus cantos fúnebres, *uhi*. Sobre el túmulo había unos adornos de palma de pijuayo y dos vasijas para la elaboración del curare (*kaiximiani dukuni*), en las que los cazadores preparaban el veneno mortal de sus flechas. Conversando al lado de la casa de Kuxi, donde fue instalado el nuevo cementerio, Ainimuru dirigía su mirada a los árboles de la huerta circundante: sentía la presencia de los espíritus *zamakusa*, que entraban bajo tierra para comer los cadáveres. Los Suruwaha detestan el comportamiento necrófago de

118 Ubuniu falleció en 1992, Subuni en 1994, Xiburi, Dyduwa y Hiniriu en 1996. Todos ellos se suicidaron con timbó *kunaha*, con excepción de Subuni, que murió al accidentarse con un hacha.

119 Anciana suruwaha fallecida en 1996.

los *zamakusa*, y consideran que el llanto ritual de las personas atrae a los *zamakusa* a los túmulos.

En el día a día de los Suruwaha hay frecuentes alusiones a la proximidad de los *zamakusa* alterando la serenidad de la casa. En mayo de 1998, cuando regresábamos de una expedición colectiva de caza (*zawada*) en la que todas las mujeres y niños se habían quedado en casa, sin la compañía de los hombres, ellas hablaron de señales de acecho de los *zamakusa*. Una noche, las jóvenes Kuwa y Unai avistaron en las huertas a un espíritu *zamakusa*: era alto, fuerte, de piel blanca, y permanecía inmóvil. Se asustaron, hasta que Kimiaru (padre de una de ellas, que no había participado en la cacería masculina) lo persiguió, obligándolo a huir en medio de la noche. Algunas veces las personas también hacían referencia a *dumu*, “espíritu del escarabajo”, que disputa sus víctimas con los *zamakusa*.

Un día, durante el inicio de la tarde, Kimiaru me invitó a buscar caña de azúcar en su huerta. Era una plantación familiar, donde su hijo Xiburi, ya muerto, había cultivado junto con Xirihki, Unai y él. Kimiaru desbrozó algunas partes que estaban llenas de matorrales, después nos sentamos para chupar las cañas y charlar. Al caminar por la selva, Kimiaru cantaba los cantos de los *asuma*, y hablaba de la anciana Xiriu, a quien conocí, y de los fallecidos Kajuwai y Naindi. Me mostraba algunas veredas de la tierra firme, caminos que los espíritus *zamakusa* recorren en la oscuridad de la noche, emitiendo gritos y gruñidos extraños. En algunos puntos Kimiaru indicaba el lugar de las *zamakusa iri uda*, sus casas construidas debajo de la tierra.

En los últimos meses de su vida, la anciana Jaxiri luchaba por una supervivencia difícil, con las pocas fuerzas que le restaban. Conseguía algunos restos de alimentos ajenos, difícilmente obtenía agua o leña para cocinar, preparaba sus comidas en ollas rotas, tenían que soportar continuamente las bromas de niños y jóvenes. Las mujeres se mofaban de ella, y le decían que por las noches estaba saliendo a escondidas para hacer sexo con los *zamakusa*.

Una de las narrativas de los Masanidawa, protagonizada por Wadusa, relata el encuentro con los *Zamaiximizamaru*.¹²⁰ Wadusa viajó subiendo el río Cuniuá para encontrarse con los Sarukwadawa. Al regresar del igarapé Makuhwa (lugar de residencia de los Sarukwadawa) y del Haxinawa, bajó hasta el río Piranhas y, en uno de sus afluentes, encontró a los *Zamaiximizamaru*. Se quedó viviendo un tiempo en su casa. También Hawy, nieto de Awakiria, de los Sarukwadawa, halló a los *Zamaiximizamaru* cuando volvía de cazar. A los *Zamaiximizamaru* ('los que tienen rabo') se les describe como seres con una larga cola, "igual que el rabo del mono araña", se dice que habitan las tierras firmes situadas entre el río Piranhas y la orilla derecha del Hahabiri, y se les considera ladrones de caza. Sus casas se parecen a las casas suruwaha, pero no tienen hamacas: enrollan sus rabos y se cuelgan de las vigas de la casa para dormir. Una narrativa los denomina como "gente *zamakusa*" (*Zamaiximizamaru madi*, *zamakusa madi*), y relata que habrían sido muertos por los Jara en encuentros violentos. Parece tratarse de una analogía con los 'espíritus' *zamakusa*, más que de un relato referente a los *zamakusa* propiamente dichos.

En el panorama de metaafinidad que caracteriza a la ontología suruwaha, ¿cómo podemos situar a estos seres del universo, en su condición ambigua de no humanidad (pero con comportamiento social) y de inhumanidad (patente, por ejemplo, en el perfil de los *uhwamy* y de los *zamakusa*)? ¿Cuál es de hecho la diferencia fundamental con los humanos *jadawa*? Las narrativas y las experiencias en la percepción de los Suruwaha contemporáneos identifican, sin duda alguna, una condición de socialidad en la vida de estos seres, que caractericé como 'alienígenas' debido a su procedencia de otras regiones del cosmos (la subterránea *adaha buhuwa* y la celeste *namy*). Esta socialidad alternativa los vuelve ambiguamente próximos a los humanos (así como ellos,

120 Relato de Uhuzai en Fank-Porta (1996a: 96s).

tienen casas, cantan, viven ‘en sociedad’, lo que denota ‘humanidad’)¹²¹, pero al mismo tiempo distantes, al proyectarse como una socialidad de contraste (que no permite una permeabilidad plena, por ejemplo, entre los *kurimia* y los *karuji*, por un lado, y las personas *jadawa* por otro –a no ser para los chamanes). En definitiva: no son humanos porque no son como los Suruwaha; sin embargo, la socialidad de los *jadawa* no excluye a los ‘espíritus’ de la red de relaciones cósmicas. La comunicación chamánica –que podemos caracterizar como “creatividad para la alteración”– expresa con vigor esta conexión de la paradójica continuación-en-la-discontinuidad. Como afirma Viveiros de Castro acerca de la noción de espíritu en la Amazonía indígena, a partir de las narrativas yanomami sobre os *xapiripë*:

Los conceptos amazónicos de ‘espíritu’ no designan tanto una clase o género de seres como una cierta relación de vecindad oscura entre lo humano y lo no humano, una comunicación secreta que no pasa por la redundancia, sino por la disparidad entre ellos [...]. Puede decirse que *xapiripë* es el nombre de la síntesis disyuntiva que conecta-separa lo actual y lo virtual, lo discreto y lo continuo, lo comestible y lo caníbal, la presa y el predador. En este sentido, efectivamente, los *xapiripë* ‘son otros’. Un espíritu, en la Amazonía indígena, es menos una cosa que una imagen, menos una especie que una experiencia, menos un término que una relación (2006: 326).

De esta forma, la ‘espiritualidad’ no parece ser, de hecho, la condición substantiva de estos seres alienígenos. Las descripciones de sus cuerpos son constantes: otros cuerpos (es decir, perspectivas diferentes), actores con comportamientos ‘corpóreos-relacionados’, seres que desarrollan una peculiar fisio-logía que impide caracterizarlos como inmateriales o invisibles. Afirmo, en consecuencia, que lo que define

121 En este sentido, conviene apreciar la afirmación de Vilaça (2005: 448): “En la Amazonia, como la literatura etnográfica deja abundantemente claro, la humanidad no se restringe a lo que concebimos como seres humanos: los animales y los espíritus también pueden ser humanos, lo que significa que la humanidad es, más que nada, una posición a ser definida continuamente”.

propiamente a estos seres no es, en rigor, su condición ‘espiritual’, sino su condición heterotópica: ellos se distinguen de los humanos principalmente *porque su lugar es constitutivamente otro, no tanto porque su naturaleza sea diferente*. La ‘heterotopía’ de estos alienígenas es el rasgo que los diferencia de los *jadawa*, habitantes de este espacio humanizado.

Relaciones alteradas: cazar y adoptar

Los animales eran personas, *jadawa*, que en un determinado momento vivieron transformaciones (*jahuruwa*) que les dieron la apariencia peculiar de cada especie. Las narrativas sobre tapires, pecarís, harpías, manatís, etc. reflejan continuamente en esta dinámica transformacional de las personas que “se convirtieron en animales” –volviéndose para los humanos *jadawakyba*, “expersonas”¹²². Este tránsito aparece marcado por el conflicto: la rabia de Buraku al saber la noticia de la muerte de su padre hace que él se transforme en pirarucú; los pecarís deciden matar a sus esposas, que hicieron sexo con las nutrias gigantes (*axa*); el tapir fracasa en su intento de trasladarse al cielo; los conflictos de hechicería entre Baka y su hermano Tiwiju derivan en la transformación del primero en caimán negro... Da la impresión de que, para los Suruwaha, hay una condición original de humanos¹²³ que, alterada por la ruptura de la socialidad (las transformaciones siempre aparecen como derivadas de conflictos diversos)¹²⁴, da origen a un nuevo estado

122 En la lengua suruwaha, el sufijo de tiempo nominal *-kyba* se aplica a los nombres que hacen referencia a personas fallecidas, o situadas en un pasado remoto.

123 Parece pertinente adherir a la posición de Viveiros de Castro (2006: 327) cuando afirma que “en la mayoría de los casos amazónicos, si no en todos, no existe noción sumergida que signifique ‘animal no humano’. Naturalmente, esta afirmación puede desmentirse a cualquier momento”.

124 Esta percepción del tránsito de humanos a animales vinculada a conflictos sociales está presente también en otros escenarios amazónicos. Así, es posible encontrar semejanzas entre la idea suruwaha de transformación (*jahuruwa*) y la idea de

de humanos-transformados-en-animales, o sea: se produce de esta manera la discontinuidad de las especies. Esta dinámica transformacional se da como transformación de los cuerpos, y los mitos revelan una lógica de las cualidades sensibles como ámbito de las metamorfosis (por ejemplo, las personas que corren por la selva y atraviesan palmeras con espinos se transforman en pecarís; el cazador que se niega a asar la carne en las parrillas y acaba comiendo carne podrida se transforma en urubú). Seres originalmente semejantes – por su socialidad armoniosa – derivan en seres de desemejanza – por la socialidad alterada en el conflicto. Transformación de perspectivas, transformación de cuerpos.

Parece pertinente afirmar que hay un principio cosmopolítico como fundamento, que mueve a “ordenar y constituir las relaciones entre los distintos seres del Cosmos por medio de la diferencia” (Gonçalves, 2001: 380)¹²⁵. Los mitos a continuación¹²⁶ expresan estas transfor-

ayawa en los Enawene-Nawe de Mato Grosso: “La transformación de humanos en animales [...] está marcada por la infracción de reglas sociales. Ejecutar tareas – como las de agricultura, pesca, recolección – solos y/o en horarios inapropiados son situaciones a evitar, desaprobadas por los Enawene-Nawe. Actitud aparentemente insignificante para tamaña consecuencia, es, mientras tanto, lo suficiente para informarnos que lo que está en cuestión en este contexto ontológico de la socialidad es la diferencia, y no la semejanza cultural entre humanos y no humanos, ya que esta es el fondo común a ambos. Un mínimo de sociabilidad caracteriza a la diferencia, que puede ser para más o para menos en el gradiente de sociabilidad general” (Mendes dos Santos, 2006a: 117).

De manera semejante se observa entre los Arara (Karib), “la diferencia de tratamiento entre los animales domesticados refleja aspectos míticos del pasado de la humanidad: monos capuchinos y agutís fueron gente al comienzo de los tiempos, transformados en animales por haber roto las reglas de la buena convivencia en sociedad” (Teixeira-Pinto, 1997: 98).

125 El movimiento transformacional que revelan las narrativas suruwaha de las próximas páginas encuentra muchos puntos de contacto con las relaciones entre animales, plantas, humanos y extranjeros expresadas en los discursos pirahã (cfr. Gonçalves, 2001:379-385).

126 Los mitos que presento a lo largo de las próximas páginas fueron narrados por el joven Ania, en la casa de Ikiji, entre octubre y noviembre de 1997. El chamán Axa, padre de Ania, contribuyó con detalles y sugerencias a los relatos expuestos.

maciones, que conectan a los diversos agentes del mundo. Como clave de lectura, conviene llevar en cuenta la advertencia de Gow: “Al intentar obtener explicaciones exegéticas de los mitos, una de las primeras lecciones que aprendí fue que era inútil buscar descubrir si un determinado personaje era un ser humano, un animal o un espíritu” (2001: 193). De hecho, las ideas sobre los animales que las narrativas suruwaha revelan expresan ideas sobre el mundo relacional (“cultural”) de los humanos: “muchos de los mitos etiológicos indígenas narran menos un origen-génesis que el modo en que los animales se apropiaron de los atributos que van a caracterizar la sociabilidad humana” (Fausto, 2008: 338).

El pirarucú. Buraku, el pirarucú, es una persona (*jadawa*) que vivía en una casa como la nuestra. Buraku estaba en su casa, su nuera tenía la menstruación esos días. Le pidieron que fuese al lado de la casa y que se quedase allí. “Voy a cazar”, dijo el pirarucú. Salió solo, se fue hacia la canoa, se sumergió en el agua con ella. Salió por el río, salió en la canoa, su canoa andaba debajo del agua. Los peces iban a transformarse, en la casa de los espíritus de los peces (*aba karuji iri uda*) las personas iban a transformarse en peces. Las personas no cazaban, no mataban animales, hicieron entonces una pelota con hojas de maíz. Había muchos peces, eran personas. El pez que llamamos *mamuri* era una persona, el pez que llamamos *kuwana* era una persona, el pez que llamamos *iki* era una persona, el pez que llamamos *sakusa* también: todos los peces eran personas. Buraku se había llevado la canoa, su padre, que moraba en lo alto, conocía la canoa de Buraku. De repente, cayó una larva de moscardón, Buraku la cogió y la miró. La larva dijo a Buraku: “Estaba en la tierra de tu padre”.¹²⁷ Buraku se enfureció, se acostó por la noche y por la mañana se fue [a la casa de su padre], acompañado por la ardilla. La ardilla era una persona, llevó la cerbatana, que era larga. Dijo: “El padre de Buraku ha muerto, las personas han muerto”.

Los pecarís. Los pecarís de labios blancos eran personas, vivían en una casa como la nuestra, en verano ellos abrían rozas. Sus esposas machacaban maíz a la orilla del igarapé y se bañaban. Estaban solas en

127 Como la larva del moscardón (*kurazuwy*) se desarrolla en carnes putrefactas, su presencia indica a Buraku que su padre está muerto.

la orilla cuando llegaron las nutrias. Las nutrias también eran personas. Las mujeres querían peces, pero no conseguían capturarlos. Los hombres-nutrias hicieron sexo con las mujeres-pecarís y les conseguían peces, dejaban los peces en las playas de la orilla. Las mujeres-pecarís se bañaban, los hombres-nutrias se acercaban bajo el agua, hacían sexo con ellas y les daban peces. Los corazones de los hombres-pecarís pensaron de esta forma: “¿Cómo es que las mujeres consiguen tantos peces? Vamos a ver qué es lo que pasa”. La serpiente *syzu*¹²⁸ llegó antes, se quedó observando desde la rama de un árbol y vio que los hombres-nutrias hacían sexo con las pecarís. Cuando vio lo que sucedía, la serpiente se tiró al agua y zurró con su cuerpo a las nutrias, que huyeron enseguida. Las mujeres se rieron, pero al ver que la serpiente *syzu* había visto todo, dijeron: “¡Ahora ella va a salir de aquí y va a contárselo todo a los hombres-pecarís!” La serpiente se marchó y contó a los maridos todo lo que había visto. Los pecarís, furiosos, dijeron: ¡Ya basta, vámonos allí!” Y flecharon a todas las mujeres-pecarís. Los hombres-pecarís mataron a todas sus mujeres.

Después de un tiempo, los pecarís se sentían a disgusto con la falta de mujeres. Habían matado a las mujeres-pecarís y no había nadie para preparar la mandioca. La mandioca no salía bien preparada, se quedaba pegajosa en las vasijas. Los pecarís de labios blancos dijeron a Jamuhawari, el pecarí de collar:¹²⁹ ¡Ya basta, mátanos a todos, acaba con nosotros!” Y Jamuhawari disparó flechas a todos ellos, hasta que se quedó solo. Después, él mismo se flechó, corrió, cogió los huesos de los pecarís de labios blancos y los frotó con las manos. Los pecarís de labios blancos salieron corriendo por la selva, sus cuerpos se llenaron de espinos y revivieron, transformados en pecarís de labios blancos. Jamuhawari miró alrededor y vio huesos, muchos huesos. Los cuerpos de las mujeres-pecarís no habían sido comidos, estaban pudriéndose. Juntó todos los huesos, los frotó con las manos, golpeó los huesos en el suelo y dijo: “¡Vayan!” Y las mujeres revivieron y salieron corriendo.

128 Conocida en la Amazonía brasileña como *cobra-surradeira*.

129 El mito refleja la diferencia entre las dos especies. El pecarí de labios blancos (*Tayassu pecari*) es una especie gregaria, que los Suruwaha denominan *jamakahiri*, expresión que podríamos traducir como “pecarí deseable”. Al pecarí de collar (*Pecari tayacu*) se le llama *jamadumuri*, o “pecarí indeseable”.

Buraku llegó y oyó el ruido: “Ahí están los pecarís”. Estaba con la ardilla Juwaki. Juwaki llevaba su cerbatana larga, y Buraku le dijo: “¡Vamos, dispara!” Él anduvo un poco, los pecarís estaban comiendo frutos de la palmera jauary. Juwaki también cogió algunos frutos, se los comió y dijo: “¡Qué ricos son!”, y desistió de disparar a los pecarís. Se marchó sin flecharlos. Entonces el pirarucú lo siguió por el río, vio a la ardilla cogiendo frutos de jauary y comiéndoselos, y se enfadó. La ardilla se subió a un árbol, subió a la copa del árbol y el pirarucú le dijo: “¡Bájate enseguida!” El pirarucú le disparó su flecha, que se clavó en el dorso. La flecha se transformó en el rabo de la ardilla.¹³⁰ El pirarucú dijo: “¡Basta, ya me voy!”.

Buraku se fue en su canoa, hasta llegar al lugar de su padre, y vio que ya no había nadie. Todas las personas habían desaparecido, excepto la nuera. La nuera estaba a la orilla de la casa, había pájaros, había un mutún. Buraku se acercó y dijo: “¿Qué es lo que ha pasado? ¿Por qué han desaparecido todas las personas?” La nuera dijo: “Ha sido por lo que las nutrias hicieron”. El pirarucú se enfadó. Entonces llegó Biruwa, la paloma-perdiz, y empezó a hablar, conversó sin parar con Buraku y comió el mutún que había allí. Después de comer el mutún, a Biruwa le dio una diarrea. Buraku le dijo: “Ahora tú tienes diarrea y yo voy a coger el mal de la diarrea”. Ella defecó dentro de la canoa, defecó tanto que Buraku tuvo que sumergir la canoa para limpiarla. Pero ella continuaba con diarrea, y Buraku tenía que seguir sumergiendo la canoa. Entonces Buraku cogió a Biruwa, frotó sus manos en su cuerpo, sopló sobre ella y la lanzó a lo alto de la rama de un árbol: Buraku transformó a Biruwa en una paloma-perdiz. “Yo me quedo aquí, y tú te quedas ahí arriba”, dijo Buraku a Biruwa.

Buraku se fue y llegó a la casa de los peces, a la casa de los espíritus de los peces (*aba karuji iri uda*). Los peces eran personas, eran gente como nosotros. Al llegar, dijo: “Allí no hay más gente”. Los peces se enfurrieron y pintaron sus cuerpos con tinta negra. Todos los peces se pin-

130 Algunos elementos de estos mitos suruwaha muestran una heterogeneidad previa de los animales exhumanos, *jadawakyba*. Como afirma Calavia al analizar la mitología kaxinawa, “el motivo de la transformación es, en todos los casos, un cierto hiato corporal que ya existe entre el protagonista y su grupo [...]. Los artificios aplicados en el cuerpo se construyen a partir de una previa diversidad de naturalezas” (Calavia, 2004: 243).

taron. Había un río, entonces las personas se transformaron en peces. Buraku se transformó en pirarucú: “Allí no hay más gente, eso está muy mal”, dijo. Y cogió todos los huesos, cogió muchos huesos, los frotó con las manos, los golpeó, los lanzó y entonces todos los huesos se transformaron en monos capuchinos. Los huesos de las mujeres-pecarís se transformaron en monos capuchinos. Ocurrió de esa manera.

La anaconda. La anaconda era una mujer, cuentan. Se transformó porque era chamán, ella era una mujer chamán. Había muchos peces para los hombres. Ella llegó, vio los peces y dijo: “¡Qué bien!” Cogió los peces, puso su hechizo en ellos y se fue. Llegó a casa, cocinó los peces, se los comió y después sintió mucha sed. Bebió agua, bebió mucha agua pero no se le quitó la sed. Salió de casa, se tiró al agua y se transformó en anaconda.

Llegó Wakabi. La anaconda estaba en la orilla de igarapé, había muchos sábalos (*mamuri*). Wakabi los vio, se fue corriendo a casa y dijo: “¡Vamos a flechar sábalos!” pero no conseguía capturarlos porque la anaconda agarraba todas las flechas dentro del agua. Cuando Wakabi disparaba, la anaconda cogía las flechas con la mano. Wakabi estaba cerca de la anaconda, ella lo agarró y lo engulló. Wakabi tenía un tití, la anaconda también se lo tragó, solamente quedó fuera la cabeza. Pero Wakabi no murió en el vientre de la anaconda. Mientras esta dormía, Wakabi se dijo: “¡Voy a salir de aquí!” Pero no conseguía salir. Después la anaconda se durmió profundamente y Wakabi logró salir. Salió por la boca de la anaconda y caminó hasta su casa. Al despertarse y darse cuenta de que Wakabi se había escapado, la anaconda le contó a su marido lo que había ocurrido. El marido le dijo: “Vete, las personas están cantando, vete allí”. Había muchas personas cantando, la anaconda se acercó, avanzó por el camino. Había muchos jóvenes, las personas danzaban. La anaconda llegó cuando las personas estaban danzando. Las personas consiguieron capturar a la anaconda y cargarla, todas las personas cargaron a la anaconda y la ataron, era muy pesada. Por la mañana temprano mataron al marido de la anaconda. Mataron al marido, mataron a la mujer, chuparon los cuerpos de las anacondas y se transformaron en personas. El pueblo de Wakabi se transformó en personas al matar a la anaconda. Todos estaban bien alimentados. Prepararon mandioca y comieron la anaconda.

Baka.¹³¹ Baka era chamán, había muchos chamanes en aquel tiempo: Kabani era chamán, Jama era chamán. Tiwiju tenía una esposa, Baka estaba irritado y decía: “Yo no tengo esposa”. Las personas estaban inhalando tabaco. Tiwiju bebió agua, Baka llegó, él sentía dolor en las uñas de los dedos y lanzó un hechizo a Tiwiju. Tiwiju sintió el dolor enseguida, y dijo a su esposa: “Enciende el fuego”. Las personas cogieron leña y encendieron el fuego, hicieron una hoguera grande. Por la mañana Baka salió a cazar. La madre de Baka había conseguido peces e iba a prepararlos para cocinar. Tiwiju continuaba sintiendo dolores y dijo: “Tírenme al fuego”. Y su esposa le puso en el fuego. Las personas observaban los ojos de Tiwiju, que decía: “Estoy muy caliente”. Y pidió que lo flechasen y lo lanzasen al río. Las personas lo flecharon y lo lanzaron al agua, su esposa lo arrojó al río. Las aguas comenzaron a secarse: con el calor del cuerpo de Tiwiju el nivel del río bajó. Baka se había ido, vio que los ríos se estaban secando y se sorprendió. Cogió algunos peces, había muchos peces pequeños, y después se marchó. En otro igarapé, había muchas lisas y las cogió. Después, en otro río, vio que había sábalos, los capturó y tiró las lisas. Cargó una cesta grande con los peces y llegó a casa. Su madre estaba cocinando.

Su madre cocinó los peces y Baka comió. Sintió sed, bebió toda el agua del cántaro, bebió hasta terminar toda el agua de los cántaros. Llegó Jatanamary, el hermano mayor de Baka y Tiwiju. Baka le dijo: “Siéntate aquí, Jatanamary”. Entonces las personas prepararon flechas, prepararon muchas y muchas flechas. Baka las disparaba y todas caían en la playa. Disparaba y buscaba a Tiwiju siguiendo el rumbo de las flechas. Disparaba una flecha, y esta caía en la playa. Disparaba otra, y caía también en la playa. Disparó más flechas y siempre pasaba lo mismo, hasta que se acabaron todas las flechas. Volvió a casa para preparar más. Las disparó de nuevo, lanzó todas y después salió.

Baka sintió sed, ya no había más agua y dijo: “Voy a subir al cielo, allí arriba hay agua”. Pero las aguas del cielo también se habían secado, y había selva. Chupaba la poca agua que encontraba, pero seguía sintiendo sed. Baka ya no conseguía caminar, el sol era fuerte, no encontró más agua y murió. Al morir, Baka se transformó en un caimán negro.

131 Los Jarawara narran una variante de este mito, “Bakayona”: cfr. Vogel (2012), disponible en: <http://www-01.sil.org/americas/brasil/publcns/ling/JATxtsPt.html>

Jatanamary disparó las flechas, disparó flechas y flechas y flechas, hasta que quedaron muy pocas. “Tengo pocas flechas, voy a lanzar muy lejos las que aún tengo”, dijo. Disparó y dijo: “¡Vuelen bien lejos, flechas!” Tiwiju estaba en el río, había agua, pero él no conseguía verlo. Disparó y flechó sábalos. Jatanamary oyó un ruido parecido al del trueno, era el ruido de los sábalos. Entonces subió. Las personas de la casa estaban en la playa y le decían: “Vete a coger los sábalos”. Las mujeres recogieron los sábalos y los cocinaron. La gente miró a lo lejos y vio a Jatanamary. Las personas lo vieron, llegaron hasta donde estaba, allá lejos había agua. Las aguas habían subido y había muchas canoas. Salieron corriendo, embarcaron en las canoas, la madre oyó un ruido parecido al del trueno. “¡Oíd! ¡Allá está mi hijo!”, dijo la madre. Lloró, lloró, la madre oyó al hijo, llegaron. Tiwiju estaba desmayado. Su esposa le dio un alimento dulce, parecido a la caña de azúcar. Lo tomó y poco a poco se reanimó. Como era joven y fuerte se recuperó y después comió pescado.

Las personas embarcaron en las canoas. Eran muchas canoas, las personas subieron el río y vieron las flechas que habían sido lanzadas, las vieron y se dieron cuenta de que eran las flechas que habían sido disparadas. ‘Allí está Tiwiju’, dijeron, “su canoa no está aquí, está más allá”. Su madre lo recogió y lo puso en la canoa. Después se fueron a casa de Tiwiju, que está al este.

Las serpientes. Kuwiri, la serpiente, era una persona adulta que tenía sus flechas. Ella preparaba veneno, untaba las flechas con veneno y los jóvenes salían a cazar. Kuwiri tocaba las flechas, tocaba y tocaba las flechas, que se impregnaban de su veneno. Un día la serpiente salió y mordió a una persona. La persona que fue mordida llegó a casa, pero no murió. Ella tenía su espíritu *karuji*, la serpiente cogió su *karuji* y se lo comió. No cazaba, nadie veía sus flechas, Kuwiri preparaba el veneno, lo guardaba. Las personas lo veían saliendo, él tocaba las flechas envenenadas y se transformaban en serpiente. Sí, Kuwiri preparaba el veneno, tocaba las flechas, las untaba con veneno y se transformaban en serpiente.

Después de varios días, Kuwiri estaba con su hija, con el marido de la hija y con el hijo de ambos. Kuwiri tocó sus flechas, el veneno salió y mordió a su nieto. Él estaba casi muerto, lo llevaron a casa, estaba desmayado. Su padre lo cogió, extendió su cuerpo en el suelo y cavó la tumba. Después de unos días Kuwiri se fue. Salió deprisa, penetró bajo la tierra, llegó al atardecer. Por la noche fue a comer. El yerno de Kuwiri

estaba furioso por lo que le había pasado a su hijo. Vio a su esposa y a su suegro comiendo y preguntó: “¿Qué es lo que vosotros estáis comiendo?”. Su mujer le dijo: “Estoy comiendo a mi padre”. Pero en realidad estaba comiendo a su hijo. Su marido sintió el olor y se dio cuenta de que estaban comiendo a su hijo. “¡Vosotros estáis comiendo a mi hijo!”. Y no consiguió dormir por la noche. Por la mañana trituró tabaco, preparó mucho rapé y se transformó en persona. Él tenía hechizo, sopló tabaco, sopló mucho tabaco a su suegro porque su hijo había muerto con el veneno. Kuwiri guardaba sus animales de cría en un cestillo en el que había serpientes venenosas. Había un fuego, su hija se sentó a su lado y lo cogió. El fuego de Kuwiri estaba fuerte, él salió corriendo y se transformó en serpiente.

En el cielo está el camino del espíritu de la serpiente. Ella vio al niño y le dijo: “¡Ven aquí!”. Está en el cielo, las personas lo llaman camino de las serpientes. Por él pasan los espíritus de las serpientes (*kuwiri karuji*). Por él caminan también las presas de las serpientes.¹³²

Esta dinámica de producción de alteridades que la etiología descrita en las narrativas suruwaha manifiesta se actualiza en la experiencia de la caza, en la que reaparece el conflicto de socialidad entre los humanos y los animales transformados en presas (*bahi*). Hay dos modalidades principales de práctica venatoria entre los Suruwaha (además de la caza individual, cotidiana): el *zawada* y el *kazabu*. En el *kazabu* se organiza un campamento de cabañas familiares en áreas distantes de la zona residencial de las malocas, y hay siempre un dueño *anidawa* que lo promueve. Moviliza a los hombres, mujeres y niños – puede ser practicado por pocas familias o por todas las familias de la aldea. Los grandes *kazabu* suelen realizarse en mayo y junio, al final de invierno, en lugares poco frecuentados durante el resto del año y en los que, por consiguiente, las cacerías podrán hallar buenos resultados.

132 Para los Suruwaha, el arco iris, *kuwiri agi* (“camino de las serpientes”) es el camino póstumo de los muertos por veneno de serpiente.

Sin embargo, la cacería colectiva con mayor destaque entre los Suruwaha es el *zawada*, en el cual participan solamente los hombres. El *zawada* puede reunir un grupo limitado de cazadores, pero normalmente, una vez al año, uno de los hombres de mayor prestigio organiza un *zawada* que congrega a todos los cazadores. Estos, liderados por el dueño *anidawa*, se dirigen a un lugar de la floresta a dos o tres días de distancia de las casas: allí montan el campamento, desde el que se realizarán las cacerías durante una semana o más días. La carne de los animales cazados se conserva en parrillas. Durante los días del *zawada* los hombres se alimentan solamente de menudos, vísceras, pequeños animales, pescado y grasa con mandioca. La carne de los tapires, pecarís, monos lanudos y venados se conserva ahumada para los rituales de la aldea. Las fiestas de *zawada* son, desde el punto de vista ceremonial, el momento más denso del calendario suruwaha, y de forma ideal son la oportunidad perfecta para el rito de *sukwady hirikiari*, la iniciación masculina,¹³³ e inclusive para la realización de matrimonios. Presento aquí algunos fragmentos del diario de campo con informaciones del *zawada* que Hamy organizó en mayo de 1998.

[**Preliminares del *zawada***] Los cazadores que habían ido a los salares del Xubanza llegaron a casa. Todos manifestaban un aire severo, solemne al entrar. Aparentemente mostraban indiferencia con los presentes, principalmente con las mujeres (madres, hermanas, esposas). Se sentaron en sus hamacas e inhalaban tabaco: algunos solicitaban a los compañeros que les soplasen dosis fuertes de rapé. Después de unos instantes de silencio en que todos se reconciliaron con los maestros-dueños de los animales abatidos, comenzaron los habituales relatos de caza, con toda la atención de los que habíamos permanecido esos días en casa. Las muertes de dos tapires que Mawaxu y Wahary abatieron fueron descritas con profusión de detalles. Pecarís, monos capuchinos y un mutún completaban el resultado de la cacería, *bahi*. Durante los últimos días, el

133 Literalmente, “amarrar el cordel peniano”. Como hemos dicho, esta acción define la iniciación de los jóvenes.

grupo de cazadores había ido al alto Hahabiri, atravesando las huertas de Xubanza. El ambiente de la casa estaba animado. Hamy ofreció el cesto de mandioca fermentada que había depositado en el lecho del arroyo Xindigiaru. Él, con su carisma especial, animaba a todos a preparar la gran cacería de este invierno, que sería realizada en breve.

Pocos días después, comenzaron los preparativos del *zawada* de Hamy en el igarapé Jukihi, ya inminente: todos los hombres preparaban las armas de caza y los cestos con la provisión de mandioca para los días de campamento en la tierra firme.

[**Cacería en el Jukihi**] Un grupo de cazadores inició el *zawada* de Hamy bajando el igarapé Jukihi en sus canoas. Remamos todos juntos, en un clima divertido, parando para comer bayas en la orilla. Al atardecer paramos a pescar y levantamos un campamento para pernoctar. Al día siguiente continuamos el viaje, hasta un lago cercano a la desembocadura del Jukihi, en el que Hamy, dueño de la cacería (*anidawa*), decidió levantar el campamento, *uda baza*. Algunos fueron a pescar, otros se quedaron organizando el campamento y un grupo se fue a abrir un sendero hacia el Hahabiri, atravesando la várzea río arriba. Kwakwai mató un pecarí de collar. Al atardecer volvimos al campamento, ya preparado. Todos los hombres estaban presentes en la cacería menos Kuxi, que se había quedado para concluir la techumbre de la casa, en proceso de reforma.

El primer día de caza, con el campamento ya instalado, Kwakwai fue a ver los salares (*asa*)¹³⁴ próximos a la desembocadura del Jukihi, al otro lado del Hahabiri. Mató un tapir adulto, una hembra. Participé en el grupo de cazadores que fue a buscarla. Ya había sonado la primera *huriatini*¹³⁵ de esta cacería. Ania rastreó otro tapir en un salar de la várzea

134 Los salares, que los Suruwaha llaman *asa* (conocidos como *barreiros* en la Amazonía brasileña) son lugares prioritarios para la caza de los tapires, que los frecuentan para lamer sal, especialmente por la noche.

135 *Huriatini* es una especie de trompeta en formato cónico, hecha con fibra de árbol, que los Suruwaha utilizan para avisar a las personas que están en casa o en los campamentos del éxito en la captura de un animal durante la cacería.

del Hahabiri, cerca del local donde Ainimuru estaba cazando. Al día siguiente, Wahary abatió el tercer tapir de estos días, en una vereda abierta en la orilla opuesta del río, ya cerca de las cabeceras del igarapé Jaxiru. Hamy, líder del *zawada*, recibió los tres tapires de los cazadores, ya que a él le corresponde la función de *nauhyru*¹³⁶ de las piezas más importantes. Aquella misma noche, Ikiji llegó al campamento avisando que había encontrado un grupo de monos lanudos, y que los había seguido hasta el local en el que iban a pernoctar. Prepararon la habitual estrategia de caza para estas ocasiones: al amanecer, temprano, todos fueron armados con las cerbatanas; Kwakwai coordinó el movimiento de los cazadores. Se montó con sigilo el cerco de la bandada de monos. Después de abatir a las primeras víctimas, todos se dispersaron para perseguir a los monos fugitivos. Obtuvieron más de cuarenta monos lanudos.

Durante la cacería de los hombres, las mujeres cantaban, en la maloca, los *wajumari* nocturnos. De esta manera preparaban el ritual. Había comentarios sobre la posibilidad de celebrar la iniciación de los jóvenes Xagani, Kaurara, Aruazy y Tuhwawi. Daiahka, Kuni y Muru lideraban el canto ritual, precisamente las mujeres de los más destacados líderes masculinos: sus respectivos esposos Xamtiria, Hamy y Kwakwai.

Tras varios días en que obtuvieron solamente piezas menores (monos capuchinos, algunos ejemplares de mutún...) Kabuha encontró rastro de pecarís de labios blancos. Llamó a los cazadores con la trompeta *huriatini*, y así reunió un grupo de veinte personas. Después de algo más de una hora de camino en la selva, se oyó el ruido inconfundible de la piara. Los pecarís advirtieron nuestra llegada y los cazadores iniciaron la persecución: cuatro pecarís fueron muertos. Tras once días de expedición, los cazadores emprendieron el regreso a casa, subiendo el Jukihi. Por la mañana todos se despertaron temprano para preparar los cestos con la carne obtenida, conservada en las parrillas. Durante el viaje nos

136 En la distribución de carne de caza, la tarea del *nauhyru* consiste en cocinar, trinchar y distribuir la carne. En realidad, el dueño del animal abatido no es el cazador, sino el *nauhyru*. Para las presas mayores, los Suruwaha no aceptan que el cazador asuma el trabajo de preparación del animal que él mismo capturó.

sorprendió un fuerte vendaval, que derribaba árboles y ramas a la orilla del igarapé. De repente, un accidente: una rama cayó encima de la canoa de Axidibi partiéndola por la mitad. La canoa se hundió, pero no hubo heridos. Los cazadores acudieron al lugar del accidente con las otras canoas. Buceamos para recuperar las armas, hamacas y cestos de carne que se habían hundido. Tras el episodio, continuamos remando hasta la casa de Uhuzai. Al día siguiente, por la mañana, los cazadores llegaban a la casa de Kuxi, donde tendrían lugar las celebraciones de *zawada*.

[**Casa de Kuxi**] Día de fiesta con toda solemnidad. Kuxi y otros hombres trabajan de prisa para concluir la cobertura de la casa, las mujeres calientan la mandioca fermentada en las vasijas, y las ollas nuevas, recién confeccionadas por las mujeres más expertas,¹³⁷ cocinan la carne de tapir y pecarí. La entrada de los cazadores en la casa fue ostentosa: todos en fila con Hamy a la cabeza, los cuerpos pintados con urucú, la expresión de los rostros con un gesto riguroso y arduo, las cestas de carne arrojadas al suelo con brío. Hombres y mujeres mostraban una indiferencia aparente al retorno y al reencuentro. Los cazadores se insuflaron tabaco unos a otros, con vehemencia. Paulatinamente las mujeres fueron ofreciendo comida a los esposos e hijos, principalmente caña de azúcar, que, después de varios días fuera de casa, se convierte en uno de los alimentos más añorados. Por la noche los jóvenes cantaron el *kawajumari* liderados por Uhuzai. El canto ritual se sucedió durante varias noches, en uno de los momentos más intensos del calendario suruwaha. Por la mañana, Kabuha, Agunasihini y otros fueron al arroyo Xindigiaru para preparar el transporte del voluminoso cesto de mandioca fermentada sumergido en el agua, el *agasi* de la comida festiva. El cesto era pesado, parecía imposible transportarlo entero como el rito habitualmente prescribe, podía de hecho romperse. Los jóvenes Naru y Giani cargaron una parte de la masa de mandioca en cestas menores. Llevaron el resto a la maloca según el guión habitual del rito: una persona lo carga

137 La elaboración de bebidas fermentadas, y todo aquello que está asociado a su producción (como la confección de cerámica) constituye “el verdadero correlato de la actividad cinegética masculina” (Viveiros de Castro, 1992: XVII).

sobre la espalda con una cinta atada a la cabeza, el resto de los hombres lo acompaña ayudando a mantener el equilibrio de la carga; todo en un clima de alegría, exhibición de fuerza y diversión. El cesto avanzaba con lentitud, cada persona conseguía dar con denodado esfuerzo cuatro o cinco pasos, turnándose con otras personas. Los cazadores, después de la tarea desmedida, repusieron fuerzas con zumo de caña y bollos de maíz. Al día siguiente amaneció en un clima de plena fiesta. Fueron a buscar varios troncos de leña y encendieron una gran hoguera en el local de Hamy. Las mujeres, sobre todo las viudas y las parientes más cercanas de Hamy, pasaron toda la mañana calentando la mandioca fermentada en las fuentes. Una enorme olla hecha por Kuni, esposa del *anidawa*, cocinaba carne de tapir. Algunos hombres fueron a las huertas próximas para pintarse el cuerpo con urucú y con *zamasaru*, tintura negra hecha con grasa de monos lanudos, ceniza y resina de copal. Por la tarde pusieron hojas de banano en el centro de la casa, los hombres comenzaron el banquete festivo. Mientras el grupo cortaba tajadas de carne para la distribución, el resto iba comiendo la caza con cuscús de mandioca. Al final, Hamy ponía porciones de carne y mandioca en las fuentes de cada uno: Kwakwai, Xamtiria, Kuxi. La escala social de prestigio aparecía con nitidez en la secuencia de distribución. Por la noche hubo cantos *kawajumari* de las mujeres: fue realmente espectacular. Ellas, con los cuerpos pintados con urucú, con los delantales adornados con plumas de tucán y abalorios. Collares de dientes en el cuello marcaban, como sonajeros, el ritmo de la danza. La participación de las mujeres más adultas dio prestigio al canto: Dimi, Iju, Kainaru, Wixkiawa, a quienes acompañaban las jóvenes y muchas niñas pequeñas. Abrazadas o en círculo, con las manos sobre los hombros de las compañeras, entonaron los cantos de los espíritus *kurimia* y de los *karuji* aprendidos con los chamanes. Los hombres contemplaban todos sentados alrededor, conversando, inhalando tabaco o chupando caña. Con las primeras luces del alba, las mujeres salieron, animadas, para bañarse en el arroyo Xindigiaru. Tras la fiesta y los cantos nocturnos, la jornada inició en un clima tranquilo. En el arroyo, un grupo de jóvenes frotaba en los brazos tallos de plantas con hormigas *kirumaji*. La planta produce irritación en la piel, que se junta al dolor de causado por las mordeduras de las

hormigas; con eso conseguirán que los animales flechados no escapen y que el poder del curare *kaiximiani* sea más rápido y seguro. Así me lo explicaron Kawakani, Wahidini y Gianzubuni.

Ese día Kuxi finalmente terminó la cobertura tejida con palmas de caranaí de la casa. Muchos ayudaron en la conclusión de la reforma. Hay dudas sobre si habrá o no rito de iniciación de los adolescentes Xagani, Aruazy, Kaurara y Tuhwawi; parece que Kwakwai, padre de Xagani y uno de los mejores cazadores, no está seguro de que el momento sea el más oportuno. Al atardecer, Mawaxu rompió el clima de armonía de la casa: destruyó su arco y sus flechas, arrojó la aljaba de su cerbatana y pisoteó una olla. Salió para tomar timbó. Giani impidió el intento de envenenamiento. El motivo fue una discusión entre Mawaxu y su esposa, Abi. Mawaxu volvió a casa, permaneció serio y en silencio en su hamaca, después de arrancar algunos hilachos de la misma. Tras este momento tenso, los hombres salieron para adornarse con hojas de *buduwa*, la planta de los espíritus-cantores. Iniciaron el canto dando vueltas en el área central de la casa, hasta la madrugada. Hinijai dirigió el canto, que fue melodioso y pausado. En esta ocasión la fiesta no se prolongó hasta el amanecer.

Dos días después hubo una segunda distribución de carne de tapires, pecarís y monos lanudos. Se interrumpió de forma súbita cuando avisaron que había una piara de pecarís en las huertas viejas, próximas, pero se trató de una falsa alarma. Cuando los cazadores volvieron a casa, Xidiaru tomó timbó y tardó algunas horas en recuperarse. Nadie prestó mucha atención, ni siquiera las mujeres que estaban cerca: no parecía que se tratase de un intento con resultados fatales. Al final de la jornada todos se reunieron con sus respectivas familias para cenar el último *bahi* de la cacería. Los jóvenes fueron a buscar hojas de *buduwa* y fibras de *tibari* para ornamentarse en la danza nocturna. Kwakwai y otros se quedaron conmigo, inhalando tabaco. Era noche de canto *kawajumari*. Pasada la medianoche, Axa, Gamuki y Uhuzai se reunieron en el centro de la casa para comenzar la danza, y fueron invitando a los hombres. La luna menguante ya había salido, era noche de *friaje*. Me incorporé al

pequeño grupo que, poco a poco, fue aumentando: Wahidini, Udy, Kuzari, Kabuha, el pequeño Zugusuwi, Kwakwai, Giani, Axidibi, Kawakani y yo danzábamos en el centro de la casa. Kuzari y Kawakani llevaban sobre los hombros un arco de caza, adornados con la corona de *tibari* y las sayas de *buduwa*. Uhuzai y Axa dirigieron el canto; más tarde, fue Kwakwai quien lo hizo, durante la mayor parte de la madrugada. El *kawajumari* comenzó cantando al sol naciente y a los espíritus de la floresta y de las plantas: el espíritu de la munguba (*mahuwa karuji*), el espíritu del algodón (*waby karuji*), el espíritu de la banana (*xari karuji*), los espíritus subterráneos (*adabuhwa zamakusa*), el espíritu del palmito (*harami karuji*), los espíritus-cantores (*kurimia*), los pueblos enemigos (*juma*), los espíritus de las frutas silvestres, la memoria de la ancestral Aniji, el árbol de tacuarí, los extranjeros *waduna*. Con la danza del *karuru* llegamos el amanecer: todos nos abrazamos por los codos, avanzando con fuerza hacia adelante y retrocediendo despacio para, después, avanzar de nuevo, y así sucesivamente. Por la mañana, Kwakwai invitó a todos al rito de los *gaha tymyri*¹³⁸. Fueron a buscar palmas para ataviarse: se las ataron en los brazos, tórax y piernas, e hicieron una corona y un cetro adornado con palmas de caranaí. El ruido que hacían imitaba al de los monos escondidos en el ramaje de la selva. Fuimos hacia la maloca imitando el grito de los monos lanudos. Danzamos en el terreno central, todos esperaban el comienzo de la lucha. Comenzaron Udy y Jawanka. Gamuki, que permanecía acostado en su hamaca, se aproximó para aceptar el reto de Udy, y luchó con él. Sucesivas luchas se desarrollaron con la participación y el entusiasmo de todos. Con el rito de los monos lanudos concluía la fiesta que se había prolongado desde el atardecer del día anterior.

138 *Gaha tymyri* (“imitar a los monos lanudos”) es un ritual que se realiza normalmente por la mañana, tras las fiestas de canto nocturno *kawajimari*, y de los ritos de iniciación de los jóvenes *wasi*. Consiste en una lucha entre afines y consanguíneos de los jóvenes *wasi*. En ella, los participantes, adornados con palmas de *tumasiki*, imitan el comportamiento de los monos lanudos y desarrollan una disputa ritual, de carácter lúdico.

Finalmente no habría ritos de iniciación de los adolescentes, Kwakwai prefirió que su hijo recibiese el cordel peniano en su propia casa, en otro momento. El próximo mes comenzará la tala y el desmonte de las nuevas rozas. Kwakwai planea mudarse nuevamente al igarapé Kwariaha. Hamy quiere concluir su casa nueva y ampliar la roza del cerro, y Wahary proyecta casa y huertas nuevas en el Ihkiahini, su lugar preferido.

Si esta modalidad de caza constituye la actividad venatoria preferencial de los Suruwaha, el cotidiano está permeado, con más frecuencia, por cazadas individuales de un único día, o por expediciones de caza de pequeños grupos –los *zawada ahaidini*, “cacerías-hijas”. Estas cacerías se realizan normalmente recorriendo senderos que parten de la zona residencial, hasta el momento en que el rastro de los animales buscados o el trazado de las cuencas hidrográficas menores van marcando el itinerario de caza. Participé con frecuencia de estos *zawada ahaidini*, con grupos de pocos cazadores equipados con lo mínimo posible: el arco, las flechas y la cerbatana, la hamaca, un cuchillo, un pequeño cesto con mandioca y la brasa (transportada por algún adolescente, que acompaña a los cazadores adultos como una especie de “escudero” de ellos) necesaria para garantizar el fuego durante el trekking que se prolonga durante varios días, en un recorrido marcado por los vestigios de las presas potenciales. No existe para los Suruwaha un término específico que designe la actividad de caza: el término utilizado es *zomagawari*, que propiamente significa “andar por la selva”¹³⁹. La marcha continúa durante horas y horas sigue atenta a los rastros de los animales, de preferencia de los tapires, pecarís y monos lanudos. Para los Suruwaha, no hay de todas formas restricciones de caza,¹⁴⁰ la mayoría de los animales

139 Como también ocurre entre los Katukina del Biá (con el término *jan* en el mismo sentido) y entre los Awa (García, 2010: 270).

140 Como ocurre también en los Deni (Florido 2013: 114). La única restricción que observé entre los Suruwaha se refiere a un pez, la arahuana (*aba mazaru*), que, como el nombre nativo indica, está vinculado al hechizo/muerte (*mazaru*). Sobre

terrestres –así como de aves y monos– puede ser blanco de las flechas o de la cerbatana del cazador.

El mito de las serpientes que he presentado anteriormente expresó el movimiento de metamorfosis de las flechas-serpientes. El poder de predación del cazador está en el veneno de sus flechas y de los dardos de su cerbatana: en el *kaiximiani* –término idéntico al del veneno de las serpientes. Hay, en este sentido, semejanzas con la concepción de los vecinos Deni¹⁴¹. Para ellos, lo que los humanos ven como serpiente es, para las serpientes, su arco. Los dientes de las serpientes son, para las serpientes, sus flechas. Cada tipo de serpiente es un tipo de flecha, con un tipo de veneno. “Hay serpientes que son *iha* (veneno de caza), hay otras que son *hadu* (juncos venenosos), y otros que son solamente garrotes sin veneno (las serpientes que no tiene veneno). Las serpientes (que nosotros vemos) son las armas de la serpiente que los chamanes deni consiguen ver”¹⁴². Según los Suruwaha, Kaiximiani era el nombre del ancestral que se transformó en la liana con la que se produce el curare de las flechas de caza. Un día Kaiximiani golpeó accidentalmente con el codo la cabeza

el tema de la ausencia de tabú en la caza en pueblos amazónicos, y sobre el carácter de abundancia y no de escasez del trekking, cfr. Fausto (2001: 153).

141 Diversos escenarios de las Tierras Bajas suramericanas manifiesta esta conexión entre flechas y serpientes, que poseen una identidad común a partir del veneno. Para los Maimandé (Nambikwara) del valle del Guaporé, “las flechas envenenadas usadas para cazar se transforman en serpientes venenosas” (Miller, 2009: 67). En los Karitiana (grupo de lengua Ariken en el valle del río Candeias, en Rondonia), “el veneno conecta flechas y serpientes: se dice que las [flechas] *bokore* tienen ‘el sentido de la serpiente, es decir, parecen serpientes’, y los mitos narran este vínculo (Velden, 2011: 240). En los Wayana del noreste amazónico, “las flechas se llaman *pīrau Parikē irmató*, o sea, ‘la anaconda Parikē es el dueño de la flecha’, pues ese ser sobrenatural, como revela el mito, instituyó las cacerías y posteriormente las guerras” (Velthem, 2003: 343). Los Suruwaha azotan con flechas las piernas de los jóvenes para protegerlos del riesgo de picaduras de serpiente. De modo análogo, entre los Xerente de la sabana del valle del río Tocantins, está presente el hábito de azotar a los jóvenes con colas de serpiente para que se hagan más fuertes (Valéria Melo, comunicación personal).

142 Marcelo Florido (comunicación personal).

de un niño¹⁴³, que se puso enfermo y enseguida se murió. El padre del niño se enfureció, cogió un leño y golpeó con él a Kaiximiani, que se transformó en liana. El curare de las flechas y de los dardos de la cerbatana se elabora a partir de las lianas *kaiximiani* y *xihixihi*. La corteza de la liana trepadora *kaiximiani* y el *xihixihi* se machacan en un mortero específico, el *kaiximiani kaby*. La mezcla de ambos, ya triturados, se vierte en un embudo hecho con hoja de banano, y se filtra con fibra de ceiba. Lentamente se derrama agua con la boca, lavando el líquido y colándolo: el curare se va acumulando en las paredes de la vasija *kaiximiani kaby*. Con abundante brasa, se calienta el recipiente en el fuego. La persona permanece revolviendo el contenido con un pincel de pelos de pecarí de collar, esparciendo la pasta por las paredes del recipiente. La pasta se hace más y más gruesa, produce una espuma que, cuando está en su punto, queda lista para embadurnar las puntas de las flechas y de los dardos. El curare necesita calentarse a fuego lento periódicamente, para mantener su eficacia letal con los animales. Para los Suruwaha, el *xihixihi* actúa como macho, y el *kaiximiani* como hembra. Cada liana *kaiximiani* que se encuentra en la tierra firme pertenece a un cazador, y se transmite de generación en generación. Los jóvenes son minuciosamente entrenados por los adultos para obtener un curare de calidad, eficaz para matar las presas en la caza.

El cazador, al obtener la presa, *bahi*, reacciona de forma moderada, cohibida. Siempre me llamó la atención la actitud del cazador al llegar a casa: silencioso, su rostro expresa una situación tensa, con total ausencia de conmemoración o de estridencia. Con aire severo, se dirige a su lugar en la casa, deja en el suelo el cesto que suele contener las vísceras del animal abatido y se prepara para inhalar una cantidad significativa de tabaco. Su actitud en esos momentos indica conflicto y esconde cualquier gesto de satisfacción o alegría por el éxito de la cacería. Cuando llega a casa, las personas hacen comentarios discretos y

143 Como veremos en el capítulo sobre chamanismo, golpear con el codo el cuerpo de otra persona (voluntaria o involuntariamente) produce la transmisión del hechizo, *mazaru*.

observan las señales que pueden indicar cuál ha sido el animal capturado. El cazador vive el lado peligroso, depredador, de la caza: parece estar inmerso en un clima de tensión con el dueño, *anidawa*, de su presa.¹⁴⁴ El ámbito de los *anidawa* de la presas del cazador remite al umbral arriesgado que conecta humanos y no humanos, y en el cual la muerte del animal pone en evidencia una relación intensa, alterada (Kohn, 2013: 218). En conflicto con el “maestro-dueño” del animal, el cazador *suruwaha* evita cualquier relación de dominio sobre su presa, y nombra a un *nauhyru* – la persona que será responsable de hecho de buscar el animal abatido en la selva, cargar su cabeza (un grupo de acompañantes cargará las demás partes), descuartizarlo y organizar la preparación, ya en casa. El ambiente paulatinamente va quedando más distendido, y las personas, circunspectas, empiezan a hacer preguntas sobre la cacería: el lugar y horario de la captura, el sexo y la edad de la presa, la distancia del disparo, la parte del cuerpo en que penetró la flecha. Con cordialidad y animación creciente, el protagonista de la caza emprende un relato pormenorizado y minucioso de la acción, con emoción patente e, incluso, con toques inteligentes de humor al conversar. Enseguida, el *nauhyru*, dueño, cargador y cocinero del animal, organiza para el mismo día o para las primeras horas de la jornada siguiente al grupo de personas que irá recoger la presa. Raramente el cazador vuelve al lugar del animal muerto: su relato repleto de informaciones y detalles será suficiente para que el grupo camine horas y horas por la selva hasta el lugar exacto donde yace el cuerpo de la víctima.

Contrasta el silencio inicial, tenso, que el cazador demuestra, con la elocuencia y profusión de detalles con los que describe posteriormente las circunstancias de la caza. De hecho, el relato del cazador se desa-

144 El análisis que Descola hace del contexto ashuar parece compatible para caracterizar también las actitudes *suruwaha*: “Para poder cazar eficazmente, todo hombre debe mantener relaciones de buena inteligencia con la caza y con los espíritus que la controlan, según un principio de connivencia que actúa de modo más o menos explícito en todas las sociedades cinegéticas amerindias [...]. La cacería es una práctica lícita, pero las ‘madres de la caza’ están ahí para recordar permanentemente que ella no puede ser un acto gratuito” (Descola, [1987] 1996: 348-350).

rolla como un *memorando perceptual* – como los que Eduardo Kohn encontró entre los Ávila Runa de Ecuador. En estos memorandos, “no se trata sólo de recrear para el oyente una serie de episodios, sino de hacer una transcripción visual y auditiva de la experiencia” (Carneiro da Cunha, 2009: 366). En su *Crónica de los Indios Guayaki*, Clastres también destaca el comportamiento cuidadoso del cazador, que entrega la caza a otras personas de la aldea¹⁴⁵. El cazador se comporta con sumo esmero con el animal capturado, ya que “cazar no es simplemente matar animales, es contraer una deuda para con ellos” ([1972] 1995: 100).

Los animales de la selva –no todos, sin embargo– tienen sus dueños, *anidawa*. En el cotidiano suruwaha, la expresión *anidawa* se aplica a quien crea, produce (una casa, una cerbatana, una huerta...) y a los promotores y patrocinadores de las actividades colectivas, como cacerías y pescas. Más que un sentido de propiedad, la noción nativa de dominio que el término *anidawa* contiene caracteriza el poder creativo¹⁴⁶. El *anidawa* de la huerta escoge el lugar del desmonte y apertura de la roza, tala los árboles y planta. El *anidawa* de una pesca o de una cacería escoge el igarapé o la región de caza, organiza el campamento, proporciona el timbó (cuando se trata de pesca) y la mandioca fermentada al conjunto del grupo, en las refecciones colectivas. El dueño de una casa, *uda*, escoge también su localización y asume la integridad del proceso (selección, preparación, cargamento e instalación de los pilares, vigas y travesaños

145 Agradezco a Tânia Stolze Lima la pista que indicó la semejanza entre las actitudes de los cazadores suruwaha y aché.

146 En mi convivencia con los Suruwaha, el diálogo sobre mis objetos “de blanco” (la linterna, la mochila, la hamaca, el grabador, el dentífrico, etc.) reflejaba siempre el conflicto entre nuestro concepto de “dueño-propietario” y el concepto suruwaha de “*anidawa*-creador”. Cuando me preguntaban, por ejemplo, si la linterna era mía, causaba extrañeza el hecho de que yo no supiera fabricarla. Así, una persona es dueña de una cerbatana básicamente porque sabe confeccionarla. Con un sentido parecido, Erikson conecta las nociones de *ownership* y *craftmanship* entre los Matis del río Javari (2009: 175). Sobre los Marubo, también en el valle del Javari, Cesarino afirma que “[t]odo dueño es también un *shovimaivo*, algo como el ‘hacedor’ o el creador: el hacedor de una canoa, de una casa, de un collar” (2010: 167).

que forman la estructura de la casa, así como el tejido de palmas de caranaí para la cobertura): él va a necesitar de la cooperación de otras personas en diversas tareas que él solo no podrá ejecutar, pero para ello mantendrá una relación de trueque y retribución con sus colaboradores. La creatividad y el poder generativo parecen componer el sentido de dominio al que el pensamiento suruwaha apunta.

¿En qué consistirá, entonces, la relación de los animales con sus *anidawa*? En una tertulia de tabaco, por la noche, Xamtiria y Gamuki me contaron que no todos los animales poseen un “dueño”. Tapires, monos lanudos, caimanes, anacondas, cigüeñas maguarí y pecarís sí que tienen un *anidawa*. Xamtiria identifica algunos de estos ancestrales: Mujawi es *anidawa* de los tapires; Baka, de los caimanes (como vimos en el mito anterior); Hawawi, de las cigüeñas maguarí; e Imidi, de los pecarís de labios blancos. Tucanes y guacamayos, por ejemplo, no aparecen relacionados a un dueño, y sí a los espíritus cantores, *kurimia*. No estoy seguro de que, para los Suruwaha, la relación de englobamiento “jefe-cuerpo-dueño”, al estilo del *warah* entre los Kanamari (Costa, 2007: 46), defina el vínculo que hay entre el *anidawa* y el respectivo colectivo animal. La relación de maestría-dominio entre los *anidawa* y los animales de la ‘especie’ implica ciertamente un movimiento diferenciante. “En este sentido, más que un representante, (i. e., alguien que está en el lugar de), el jefe-maestro es la forma por la que un colectivo se constituye como imagen; es la forma de presentación de una singularidad para otros” (Fausto, 2008: 334). La conexión parece establecerse dentro del marco de una relación transformacional que conecta a la persona generadora con el animal a partir de un acontecimiento chamánico de naturaleza conflictiva. En este sentido, Baka –*anidawa* del caimán negro– no constituye un “hipercaimán” (en el sentido de representante por antonomasia de la ‘especie’), sino un antecedente, es más, el *antecedente humano* que, transformado, dio origen a los caimanes con su forma-cuerpo actual. Y es la mediación chamánica la que actualiza el término final de la transformación.

El paso de lo continuo a lo discreto se desarrolla como multiplicación de multiplicaciones, de diferenciación extensiva, con movimien-

tos que pueden ampliar la condición de la persona a especies animales, o negarla a (no) humanos enemigos y extranjeros. “La semejanza o la congeneridad surgen por la suspensión deliberada, socialmente producida, de una diferencia predatoria dada; no son anteriores a ella” (Viveiros de Castro, 2010: 38). Esa *diferencia predatoria* que fundamenta la socialidad cósmica da origen, en el pensamiento de los Suruwaha, a una actividad clasificatoria de los animales que, como veremos, tiene que ver más con posiciones relacionales que con un sistema taxonómico de carácter “etnocientífico”. En este sentido, los Suruwaha sitúan a algunos animales como pertenecientes a la categoría *igiaty* y otros a la categoría *zamatymyru*¹⁴⁷. Kroemer (1994: 90) interpreta este esquema clasificatorio a partir del contraste entre animales arborícolas (*igiaty*, que comprendería aves y primates, en el dosel de la floresta) y animales terrestres (*zamatymyru*). Sugiero como hipótesis, sin embargo, otro criterio para establecer el contraste clasificatorio: a partir, precisamente, de la condición relacional de caza o de adopción. Erikson, en el escenario del valle del río Javari, encuentra en la concepción matís una distinción entre los animales de caza y los animales familiares, que se constituyen como contrapeso semántico de la caza (2012: 20; 1987): a estos se les somete a un proceso de “desanimalización”, que oculta su origen silvestre y los introduce en un proceso de comensalidad o “alimentación cultural” (2012: 22). Más aún: ellos constituyen una extensión del cuerpo de sus dueños.

Para los Suruwaha, *zamatymyru* (“cosas sabrosas”) se refiere a los animales en los que se destaca una relación de predación (aquellos que los cazadores buscan para convertirlos en sus presas, *bahi*), mientras que *igiaty* resalta la condición de adopción (los animales pasibles de familiarización, *wild pets*). Esto no quiere decir, en absoluto, que los *igiaty* no

147 No creo que nuestra categoría ‘animal’ tenga un taxon equivalente en la concepción suruwaha. En rigor, las categorías *zamatymyru* e *igiaty* (y otras como *aba*, referida a los que habitan igarapés, ríos y lagos, e *igiatykyry*, que designa a los pequeños pájaros de la floresta) no constituyen subdivisiones de una categoría mayor, sino maneras de expresar la variedad de la condición relacional en el ámbito de esta economía simbólica de la predación.

sean considerados comestibles o incluso apetecibles (ellos hacen parte de hecho de la alimentación cotidiana de los Suruwaha), o que los cachorros de *zamatymyru* capturados en la cacerías no sean familiarizados en el espacio doméstico.¹⁴⁸ Se trata de posiciones relacionales y, por lo tanto, variables –lo que implica la posibilidad de la reversión. Dependiendo de la situación, las posiciones se transmutan: la categorización permite modificaciones– hay, de todos modos, posiciones definidas con mayor claridad, como el estatuto típicamente depredador del jaguar o de la anaconda, o el estatuto de “hiperpresas” que caracteriza a los peces. Para un cazador suruwaha, tapires, pecarís de labios blancos y monos lanudos constituyen sin duda alguna los *zamatymyru* más anhelados. Al mismo tiempo, el mutún, el agutí o la pava, por ejemplo, habitualmente denotan una condición de *igiaty*. Lo que los Suruwaha destacan es el énfasis en el contraste cualitativo entre los seres “pasibles de predación” (los *zamatymyru*) y los seres “pasibles de adopción” (los *igiaty*), lo que instaura una relación basada en diferencias de socialidad. Esta diferencia nos remite a una proximidad con el sistema de clasificación paumari, que opone los *ighita* (“inmediatamente considerados como inofensivos a los hombres” y que “designa igualmente al animal familiar, a las presas domesticadas así como a algunos animales domésticos introducidos recientemente por los misioneros”) a los *tapo’ija* (“los que se encuentran en una posición de agresor o devorador”) (Bonilla, 2007: 262). Es significativo percibir que la condición de adopción (*ighita*) sirve a los Paumari de referencia para concebir sus propias relaciones de alteridad, según una peculiar dinámica de *oscilación*, por la que “el arma predatoria de los Paumari es sin duda su capacidad de sujeción, que para realizarse obliga al interlocutor puesto en posición de dominación a apiadarse de ellos y adoptarlos” (Bonilla, 2013).

148 Sobre este tema en otro escenario etnográfico, cfr. Fausto (2000: 937 y 2001: 413). En el escenario de los pueblos de lenguas Arawa, Katukina y Pano, cfr. el excelente análisis sobre los *pet vocatives* desarrollada por los lingüistas Dienst & Fleck (2009). En este artículo, los autores comparan la terminología suruwaha con las terminologías jarawara y paumari.

Para los Deni (habitantes del río Cuniuá, así como los Suruwaha), todos los animales – con excepción de los peces– pueden englobarse en la categoría *bani*. En los Jarawara, “*bani* quiere decir literalmente caza, y puede significar también animal, en general sin especificar cuál. Pero no sería cualquier animal, y sí un animal considerado buena caza” (Maizza, 2012: 48). El término se parece al suruwaha *bahi*, que significa ‘presa’, ‘víctima’, ‘producto de la caza’. Sin embargo, “a diferencia de los Jarawara, *bani* no corresponde sólo a la posición de presa, ya que los Deni atribuyen al jaguar el nombre *bani zavirivi* (*bani rayado*), que se habría utilizado antiguamente, o sea, cuando los jaguares todavía eran predadores de los humanos” (Florido, 2013: 155-156). De todos modos, más allá de las variantes que se pueden identificar en estos contextos arawa, parece que hay un paradigma amazónico bastante extendido en que la condición ‘animal’ expresa los significados de ‘presa’, ‘caza’ o ‘víctima’, y que Viveiros de Castro (2006: 320) señala como polo de oposición respecto a la condición de ‘espíritus’, como “seres supremamente incomedibles”.

Esta diferencia de posiciones aparece de modo relevante inclusive en la concepción nativa de la humanidad, como muestra la narrativa sobre los hermanos-humanos ancestrales y su relación con los jaguares-demiurgos “fundadores de la cultura”. Como veremos enseguida, este mito suruwaha expresa movimientos ambiguos de humanización y de jaguarización, según los cuales el carácter relacional e inestable de las posiciones de predador y presa abre la posibilidad de la inversión de perspectivas. El vínculo de adopción que los jaguares instauran con los humanos es inconstante, y obvia un sustrato de enemistad (Fausto, 2008: 352) y de peligro permanente. El pensamiento suruwaha proyecta una postura activa en los humanos, en una especie de paradoja según la cual la “adopción predatoria” de los jaguares sobre los humanos deriva en contrapredación, como actitud reversa de las presas sobre sus predadores.

Chamanismo y transformaciones

Tal vez no esté de acuerdo conmigo, pero para que las narrativas y descripciones puedan funcionar, debe haber cosas que permanezcan como no explicadas.

(*Marylin Strathern*, entrevistada por Eduardo Viveiros de Castro, 1999)

La red cósmica suruwaha se desarrolla de tal forma que la exterioridad pone en movimiento constante el mundo, en una dinámica irreductible de producción de *alteraciones* (en el sentido de que son las alteridades las que sustentan la constitución del propio mundo). Un análisis de la economía mitopoiética de la metamorfosis (Projeto Pronex/NuTI, 2003) revela cómo las interacciones entre los sujetos del *multiverso*, marcadamente caracterizadas en la cosmovisión suruwaha como socialidad en conflicto, generan transformación *-jahuruwa*. Estas transformaciones (de personas en animales o en plantas, de animales o plantas en *karuji*, de desplazamientos en la topografía cósmica) son transformaciones del cuerpo (y por eso, transformaciones perspectivas) y del mundo, operada por la potencia chamánica. En este sentido, la acción chamánica es el principio cosmopolítico de las transformaciones. Los seres humanos y no humanos no comparten un mundo común, sino mundos múltiples que establecen intersecciones y relaciones mutantes, conflictivas, e intersticios que provocan una especie de comunicación inconstante, incidental.

Prevalece un cuadro de socialidad en metamorfosis, donde más que diferencias de humanidad, identidades o sustancias, hay alteridades fundadas en la variación de las posiciones cósmicas de los sujetos que interactúan. La “visión” del chamán transforma el mundo que está en desequilibrio permanente:

Antiguamente los animales eran personas, las personas con el tiempo se fueron transformando en pájaros, monos, fieras. Una noche, un hombre hizo sexo con la esposa de otro hombre. Ijabuma (el perro de monte) se enteró de lo ocurrido y le pareció que estaba mal. Hizo que la oscuridad de la noche se prolongase durante mucho tiempo. Durante muchos días no amaneció, la gente tenía que rallar la mandioca a oscuras y pescar con timbó en los arroyos próximos para conseguir alimento. Ijabuma era chamán, sólo él podía ver en la oscuridad, en sus ojos siempre era de día. Conseguía cazar los animales que andaban por la noche, llegaba a casa con caza y las personas, sorprendidas, le preguntaban cómo conseguía cazar: “Mis ojos ven como si fuera de día”, explicaba.

La gente comenzó a pasar hambre, hacía mucho tiempo que no amanecía. La noche se prolongó durante días y días. Fueron a pedirle a Ijabuma que acabase con aquella oscuridad que duraba tanto. Ijabuma salió y cantó, cantó mucho e inhaló tabaco. Cuando terminó de cantar, amaneció (Zumari, septiembre de 2000).

Estamos ante mundos transformacionales en los que “las apariencias engañan” (Rivière, 1995), como muestra la próxima narrativa sobre las avispas y el gran incendio. El hábito del habla diversa indica una condición de extrañeza y enemistad; la grasa de un humano depredado por los caníbales regenera el cuerpo a través de la acción chamánica; el chamán puede transitar entre el mundo propio y el mundo ajeno realizando la metamorfosis del cuerpo, que efectúa también la alteración de la socialidad: la condición de enemigos predadores deriva en una condición subvertida de víctimas del chamán y de sus semejantes. El fuego doméstico de la cocina de los extranjeros se transforma peligrosamente en fuego destructor, como efecto reverso de la potencia chamánica.

Las avispas eran caníbales y mataban a las personas. Mataban a las personas con su lanza. Kahijawa era el dueño del fuego. Él tenía un herma-

no que se llamaba Gunuri. Un día, Gunuri quería visitar la casa de las avispas. Kahijawa le advirtió que eso era peligroso, ya que él no hablaba la lengua de las avispas y ellas podrían matarlo. Era mejor quedarse en casa: él mismo, Kahijawa, iría, pues sabía hablar la lengua de las avispas. Pero Gunuri no siguió el consejo de su hermano y se fue. Al llegar, las avispas lo mataron para comérselo.

Kahijawa sintió falta de su hermano y se dirigió a la casa de las avispas con una lanza y con el recipiente en el que guardaba el fuego: se parecía a un huevo de tinamú. Cuando llegó, se encontró con Jaku, que vivía en la casa de las avispas. A Jaku le habían dado las manos y los pies de Gunuri, y se preparaba para cocinarlos. Llevaba en la mano un cántaro e iba a buscar agua al arroyo que había cerca de la casa. Kahijawa le preguntó: “¿Qué es lo que vas a cocinar con esa agua?” Jaku respondió: “Gu..., Gu... ¡Un oso hormiguero!” Kahijawa descubrió, al ver cómo Jaku vacilaba al hablar, que estaba mintiendo y que se trataba de su hermano, a quien las avispas habían matado. Entonces le dijo: “Jaku, dame agua”. Y en ese instante, mató a Jaku. Con su poder de chamán, quitó la piel del cuerpo de Jaku, se revistió de ella y escondió el cuerpo bajo el agua. De esa forma consiguió entrar en la casa de las avispas.

Las personas habían salido a cazar, en casa estaba solamente la abuela de Jaku, que se llamaba Kuzara. Kuzara era anciana, estaba cerca de una hoguera. No reconoció a Kahijawa, pensaba que se trataba de su nieto Jaku. Kahijawa dejó el recipiente del fuego cerca de la hoguera. Kuzara le preguntó qué era eso. “Es un huevo de tinamú”, dijo Kahijawa. Kahijawa vio, con tristeza, que había varias ollas con la grasa del cuerpo de su hermano. Pasó y fue lamiendo la grasa de las ollas. Kuzara protestó y dijo: “¡Ya vale, no cojas la grasa de tus parientes!”. Entonces, con el poder de chamán que Kahijawa pasó al lamer la grasa de las ollas, Gunuri revivió. La grasa se transformó en el propio cuerpo de Gunuri. Las avispas volvieron de la cacería, y sintieron el olor del fuego de Kahijawa. Kahijawa le había dicho a la anciana Kuzara, mintiendo: “Abuela, voy a defecar. Vete cocinando ese huevo de tinamú”. Cuando salió, Kuzara puso en la olla el recipiente del fuego de Kahijawa, pensando que se trataba de un huevo de tinamú. El fuego explotó, la casa ardió en llamas y las avispas murieron. El incendio se extendió por los alrededores de la casa, avanzó por la selva, toda la tierra se quemó.

Kahijawa se quitó la piel de Jaku, con la que se había revestido, y cogió su lanza. La selva entera continuaba ardiendo, al oeste permaneció un

fuego que dura hasta hoy. Kahijawa atravesó las aguas inmensas. Las avispas murieron, la tierra entera se incendió (Uhuzai, casa de Hinijai, octubre de 1999).

El movimiento entre las posiciones cósmicas incompatibles es posible para los chamanes, que circulan entre ellas en virtud de su capacidad metamórfica. De nuevo, las transformaciones inciden en la socialidad de los diversos sujetos, humanos y no humanos, posibilitando reversiones en las posiciones de consanguinidad y afinidad, de semejanza y de extrañeza, y operando la alteración en los cuerpos. Da la impresión de que la vida doméstica, la convivialidad alcanzada a partir de la incorporación de la diferencia, se mantiene siempre de modo precario. La alteridad, al construir la armonía frágil de lo propio, al ser absorbida para viabilizar la vida, tiende a provocar la implosión de la sociedad, y genera la alteración de la red de relaciones y de la transformación del mundo.

El venado estaba en casa, tenía unos pijuayos que quería cocinar. Los pijuayos no eran como los nuestros, se parecían a frutas de copal. El venado tenía dos hijas jóvenes, muy guapas. Le pidió a sus hijas que fuesen al río a buscar agua para cocinar los pijuayos. Ellas bajaron al río y, cuando fueron a coger el agua, vieron en la orilla a los espíritus de la palmera *kuhawara*. Cogieron unos trocitos de cáscara de pijuayo y se los tiraron, bromeando. Los espíritus de *kuhawara* cogían rápidamente los trozos de cáscara de pijuayo, se los comían y se echaban a reír. Después, se escondían por ahí alrededor de las jóvenes, que empezaron a asustarse. Los pijuayos se transformaron en sus espíritus y también se escondieron de las jóvenes. Les entró miedo. Los espíritus de los pijuayos querían llevárselas a su casa. Consiguieron llevarse a una de ellas. La otra hija del venado volvió a su casa, asustada, delgada y fea.

Su padre se dio cuenta de que algo malo había ocurrido. Se enfadó mucho, pero no comentó nada. Inhaló rapé, preparó una lanza y salió a la búsqueda de los espíritus de los pijuayos. Fue por los arroyos, siguiendo un camino que se abría bajo las aguas. El venado era un gran chamán. Bajó un pequeño arroyo, llegó a otro mayor, y a otro, y a otro. Finalmente, andando bajo las aguas, alcanzó un río inmenso, donde se encontraba la casa de los espíritus de los pijuayos. Estaba muy resentido. Llegó con la lanza, había mucha gente, todos también con sus

lanzas. Cuando le vieron llegar, todos se sintieron amenazados. El venado se detuvo ante ellos y dijo: “¡Esperad! Yo sólo he venido a por mi hija”. Uno de los espíritus de los pijuayos quería tomar a su hija como esposa. Ella era realmente muy guapa. El venado dijo: “Voy a partir a mi hija en dos, una se quedará conmigo y otra será tu esposa”. Con su poder de chamán, el venado partió a su hija en dos, dando origen a dos jóvenes iguales, muy guapas. Una fue la esposa del espíritu del pijuayo y la otra se marchó con su padre y regresó a su casa. Cuando el venado llegó a su casa con su hija guapa, halló también a la otra, que había sido maltratada a la orilla del río (Kwakwai, camino del igarapé Kwariaha, julio de 2001).

De hecho, “el chamanismo engendra un discurso en que las posiciones no son fijas: la presa puede retornar como predador y el predador como presa” (Gonçalves, 2001: 385). En este acceso a la condición transformacional de la mitopoiética suruwaha, es muy expresivo el mito de los hermanos Ajiaji y Wanykaxiri y de la pareja de jaguares-demiurgos, que refleja paradigmáticamente el potencial de las narrativas míticas para “conectar lo concretamente cognoscible con lo concretamente incognoscible” (Gow, 2001: 91). Confronto la versión suruwaha del mito con las versiones deni y kulina –protagonizadas análogamente por los hermanos Tamako y Kira – en un ejercicio de bricolaje analítico. Si, en principio, permanecemos dentro de un marco geográfico y etnográfico de proximidad –las tres versiones circulan entre colectivos indígenas de la familia lingüística arawa, en el interfluvio Purús-Juruá–, los comentarios de Lévi-Strauss en *Historia de Lince* (1991), a partir de mitos semejantes oriundos de otras latitudes amerindias, nos proyectan a una escala más amplia.

El punto de partida del análisis es relacional, ya que “los mitos se piensan entre sí” (Lévi-Strauss, [1964] 2004: 31): al contrastar los relatos deni y kulina, y observar los *cortes diferenciales* (Lévi-Strauss, [1962] 2010: 95), lo que se intenta es identificar los grupos de transformación que modelan elementos clave del pensamiento nativo. Es decir, no se trata tanto de una hermenéutica que busca la relación entre el mito y su sentido, sino de una maniobra artesanal de comprensión a partir de

las relaciones, variaciones y (de)semejanzas entre las versiones en pauta. Parto de la versión suruwaha y prosigo con las versiones deni y kulina (obtenidas en escritos de misioneros que actúan respectivamente con estos grupos), más por una cuestión de vecindad física que por una supuesta presunción de “coherencia cosmológica”. En efecto, “son antes los mitos los que se critican y se escogen unos a otros, abriendo en la masa confusa del *corpus* ciertos itinerarios que no habrían sido los mismos si un determinado mito hubiese emergido antes de otro” (Lévi-Strauss, [1971] 2011: 609). Pongo, así, en confrontación las siguientes versiones del “mito de los hermanos”: a) la versión suruwaha del mito de los hermanos Ajjaji y Wanykaxiri narrada por Uhuzai; b) la versión deni del mito de los hermanos Tamako y Kira narrada por Vamuna y Misiha (Sass, 2004: 11-22); c) la versión kulina del mito de los hermanos Tamako y Kira narrada por Itijo Madija en la aldea Ajitini (Altmann, 1995: 169-171). El examen circula simultáneamente en el eje diacrónico de los sintagmas (de cada versión) y en el eje sincrónico de los paradigmas (en una tarea de carácter comparatista). La identificación de los términos contradictorios, las funciones iguales o dispares de las variantes combinatorias, las torsiones, la localización de simetrías o inversiones: son estas las operaciones de ordenamiento que conducen por un camino en espiral, operaciones a las que afecta la dinámica estructural del mito, “que permanece discontinua” (Lévi-Strauss, [1955] 2003: 265). Siguiendo la pauta ofrecida en *La estructura de los mitos*, y una vez presentada la versión suruwaha del mito, propongo una sinopsis de las series sintagmáticas y paradigmáticas, integrando las versiones deni y kulina.

Los hermanos Ajjaji y Wanykaxiri.¹⁴⁹ El abuelo-jaguar, Ajimarihi, 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 lo que las personas decían, las

149 Uhuzai me relató esta versión en casa de Hinijai, en 1999. Por motivos de espacio, no transcribo aquí las versiones deni y kulina, accesibles en las referencias indicadas.

despreciaba y las echaba fuera 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 patahuá surgieron los Zamadi: también su lengua es incomprendible. De la fruta del copal surgieron finalmente los Saramadi, antecesores de los Suruwaha. Ajimarihi cogió la fruta, la restregó, la sacudió, de ella salieron las personas, que fueron pintadas con urucú. 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. Ajimarihi les enseñó a construir la casa, los pilares que la sustentan, los amarres de bejuco de títica, el tejido de palma de caranaí usado para cubrir la casa. Jumanihia, la esposa de Ajimarihi, les enseñó a las mujeres el trabajo con arcilla, con algodón y la manera de tejer las hamacas. Todos vivían en casa del jaguar Ajimarihi. Las personas se juntaron y aumentaron cada vez más. Ajimarihi les enseñó a hacer las flechas, el curare de *kaiximiani*, la cerbatana, los dardos, el arco, la aljaba. Con su esposa Jumanihia, las mujeres aprendieron a hacer la hamaca, los cestos, los abanicos, las ollas y las vasijas, así como a hilar el algodón. Poblaron toda la selva, y así Ajimarihi y Jumanihia regresaron a su tierra, al otro lado del río Waha¹⁵⁰.

La gente de Tiawakuru era Saramadi. Estaban cantando en su casa. Era de noche, el perro de monte comía frutas de *kasaha*. Había un sendero que salía de la casa y llegaba hasta el río Purús, por la orilla. Jumanihia quería raptar a los niños. Voló y llegó hasta la tierra de Tiawakuru. Siguió el camino de la casa, era de noche. Algunos Saramadi habían salido. Jumanihia se acostó en una de sus hamacas, en la que no había nadie. Una mujer estaba al lado, pero no sabía que se trataba de Jumanihia –una extraña– y le dijo: “Quédate con mis hijos, me voy a cantar”. La madre se fue a cantar al centro de la maloca y Jumanihia aprovechó para llevarse a los dos niños. Salió por el camino, estaba muy oscuro, los niños lloraban. Jumanihia volvió a su casa volando desde la orilla del Purús, llevándose a los dos niños. Las personas que estaban fuera de la casa oyeron el llanto; cuando volvieron a casa preguntaron qué es lo que había pasado. La madre fue a buscar a sus hijos en la hamaca en que Jumanihia se había acostado: al ver que habían desa-

150 Es probable que se trate del río Purús.

parecido, se desesperó. Descubrieron entonces que la mujer extraña se había llevado a los niños. Las personas, indignadas, cogieron brasas para andar por el camino del río Purús. Llegaron a la orilla, pero no había canoas para continuar. Los dos niños habían desaparecido.

Cuando Jumanihia llegó a casa con los dos niños, a Ajimarihi le pareció muy bien y les puso nombre: al mayor le llamó Ajiayi y al pequeño le llamó Wanykaxiri. Ajiayi se durmió en los brazos de Jumanihia, y Wanykaxiri en los brazos de Ajimarihi. Ajimarihi era jaguar, tenía los dientes de un jaguar. Como Wanykaxiri estaba en su regazo, sus dientes también se convirtieron en dientes de jaguar.

Los niños crecieron y adquirieron el poder grande de los chamanes. En aquel tiempo no había plantas en las huertas: cazaban y recogían frutos y bayas en la selva. Un día, sus corazones descubrieron que habían sido raptados y creció en ellos el deseo de irse al río Purús. Dijeron: “¡Vamos a ver a nuestro padre!”. Y volaron hasta que hallaron el camino que conducía a la casa de su padre, Tiawakuru. Él, con otras personas, estaba abriendo una roza. El pelo de Ajiayi y Wanykaxiri era largo, lo habían dejado crecer mucho. Ajiayi y Wanykaxiri vieron a su padre y lo reconocieron. Al llamarlo, Tiawakuru se sorprendió. Cuando Wanykaxiri hablaba, no se le entendía bien debido a sus dientes de jaguar; él decía: “Pa... pa... pá... Pa...pá...”

Ajiayi le explicó a su padre la historia del rapto de Jumanihia. Ajiayi partió el hacha de su padre e hizo surgir tres hachas, una para Tiawakuru, otra para él y otra para su hermano Wanykaxiri. Terminaron de talar los árboles y sintieron hambre. Tiawakuru les ofreció la comida que tenía en casa: chicha de banana y ñame. Después los hijos se marcharon, se fueron volando hasta la casa de Ajimarihi. Allí se convirtieron de nuevo en niños –mientras permanecieron en casa de Tiawakuru se habían transformado en jóvenes. Pero no le contaron a Ajimarihi el viaje que habían hecho, ni que habían conocido a su padre, Tiawakuru. Al atardecer, Aniji¹⁵¹ se acostó con los niños, que fingieron estar durmiendo. Fue a quitar piojos en la cabeza de Ajiayi, estaba quitándoselos cuando se dio cuenta de que su pelo estaba lleno de astillas. De esa forma descubrió que los niños se habían ido a la casa de los Saramadi, y que habían ayudado a su padre a abrir una roza. Jumanihia se lo contó

151 El otro nombre de Jumanihia.

todo a Ajimarihi aquella misma noche. Él dijo: “De aquí a pocos días ellos querrán marcharse. ¡Ya basta! Voy a matarlos. Vete mañana con ellos a coger frutas de piquiá, aquí cerca hay muchas. Vete allí y máta-los. Yo voy a cazar tapires con lanza de tacuarí”.

Ajiaji no conseguía dormirse, les oyó hablar y le entró miedo. Por la mañana, Ajimarihi salió a cazar y Jumanihia se fue con los niños a buscar piquiá. Ella les dijo: “Me voy a buscar un gancho”. Mientras tanto, Ajiaji le contó a su hermano que Jumanihia tenía intención de matarlos: “Mientras dormías, escuché lo que decían”.

Jumanihia volvió con una lanza de tacuarí, no había maleza alrededor del árbol de piquiá. Ajiaji le dijo: “¡No me mires así!” En ese preciso instante, Jumanihia cogió la lanza para matarlo, pero Ajiaji se transformó en ardilla y trepó al árbol por el lado contrario. Jumanihia falló, la lanza se clavó en el tronco del árbol. Ajiaji le dijo: “¿Por qué intentaste clavármela?” Y ella le respondió: “No quise clavártela, es que iba a matar una tucandeira”. Y Ajiaji se refugió en la copa del árbol de piquiá¹⁵²

Poco después le pasó lo mismo a Wanykaxiri, pero él también se transformó en ardilla y subió rápidamente a la copa del árbol. Jumanihia le dijo: “No quiero matarte, sólo quería matar a la tucandeira”.

Los dos hermanos, en la copa del árbol, cogieron muchas frutas y las liaron con bejuco de titica, de la misma forma que se lleva el pescado cuando la gente va a pescar. Le gritaron a Jumanihia: “¡Canta, abuela!” Y se dijeron: “¡Vamos a matarla!” Ajiaji le pidió a su hermano que lanzase el racimo de frutas, que era muy pesado, sobre la cabeza de Jumanihia, para acabar con ella. Wanykaxiri lanzó las frutas, pero falló. Ajiaji le agarró y le amenazó con arrojarlo desde arriba, pero en realidad sólo estaba bromeando e intentando asustarle por haber fallado. Finalmente, el propio Ajiaji lanzó otro racimo de frutas y consiguió matar a Jumanihia.

Jumanihia cayó muerta. Ajiaji y Wanykaxiri dividieron su cuerpo por la mitad: la cabeza en dos, el cuerpo en dos, la vagina en dos. Cada mitad se transformó en un cuerpo completo de hombre, en cada mitad surgió

152 En octubre de 1999 fui invitado a arrancar raíces de timbó en la huerta, durante la preparación de una pesca en el Hahabiri. En el camino había flores de piquiá. Uhuzai me pidió que no las pisase, para no ser mordido por una tucandeira. Nos acordamos del episodio de Ajiaji y Wanykaxiri.

un brazo más y una pierna más, y el pene. Los dos cuerpos eran iguales a los cuerpos de Ajiaji y Wanykaxiri. Los dos hermanos comieron la grasa del cuerpo de Jumanihia y prepararon la parrilla para ahumar los cuerpos en casa de Ajimarihi. Cuando éste llegó y vio los dos cuerpos asados, se enfadó al pensar que los niños habían muerto, pero después se conformó y dijo: “Ya vale, voy a comérmelos”. La grasa de los cuerpos tenía dentro la hiel, que no había sido quitada. La hiel contiene el habla de las personas. Cuando fue a comer, tragó sin darse cuenta la hiel de Jumanihia, y ella le dijo: “¡Adiji!”¹⁵³ Entonces él reconoció la voz de su esposa y se dio cuenta de lo que había pasado. Lloró, lloró mucho al reconocer que ella había muerto.

Los dos niños se transformaron en murciélagos y se reían desde lo alto de la maloca. Wanykaxiri y Ajiaji anduvieron por un sendero y Ajimarihi les siguió con la intención de matarlos. Después de andar un rato, se sentó al pie de un árbol y lloró. Los dos niños, desde arriba, le ataron el cuello con una especie de liana, cada uno voló en una dirección hasta que Ajimarihi murió estrangulado. Cortaron su cuerpo, lo asaron y se lo comieron con frutas de la selva. Después de todo lo que había ocurrido, no quisieron seguir viviendo en aquellas tierras de Ajimarihi, y dijeron: “¡Vámonos a vivir al cielo!” Transformaron su lanza en una mujer, que fue la única esposa de los dos hermanos. El cielo les pareció muy bonito, y los dos hermanos y la esposa se transformaron en truenos. Tuvieron muchos hijos: por eso hay, hasta ahora, muchos truenos en el cielo.

Series Sintagmáticas y Paradigmáticas del Mito de los Dos Hermanos en las Versiones Suruwaha [S], Deni [D] Y Kulina [K]

	1	2	3
[S]		El jaguar hace surgir a pueblos con lenguas extrañas a partir de semillas de árboles	El jaguar hace surgir a pueblos con lengua “bonita” a partir de semillas de árboles

153 El otro nombre de Ajimarihi.

[D]	Los dos hermanos sobreviven a la gran inundación	De su vómito, uno de los hermanos (Kira) hace surgir a los pueblos de lenguas extrañas	De su vómito, uno de los hermanos (Tamako) hace surgir a los pueblos de lenguas “bonitas”.
[K]	Los dos hermanos sobreviven al gran incendio	Uno de los hermanos (Kira) hace surgir a los animales a partir de palos, las plantas de la huerta a partir de peces, y hace surgir a también a los blancos	Uno de los hermanos (Tamako) hace surgir a los Kulina y a los otros pueblos
	4	5	6
[S]	La pareja de demiurgos-jaguars transmite la ‘cultura’ (flechas, hamacas, cerámica, hilado del algodón...)	La pareja de demiurgos-jaguars rapta a los niños de la casa de los Saramadi	Los dos hermanos van transformándose en jaguares.
[D]			En sendas cacerías, Tamako se transforma en jaguar, Kira se transforma en jaguar
[K]		La hermana-jaguar fracasa al intentar raptar a una niña <i>maduha</i> y se venga provocando el incendio de la aldea	
	7	8	9
[S]	Los dos hermanos viajan a la casa de su padre y le ayudan en la apertura de la roza	Retorno a casa de los demiurgos abuelos-jaguars. La abuela-jaguar cata piojos y descubre el viaje	Los abuelos-jaguars planean matar y comer a los hermanos
[D]		Durante la inundación, los dos hermanos sobreviven catando uno a otro los piojos y comiéndoselos	
[K]	Tras matar a la hermana-jaguar e incorporar su hechizo, los dos hermanos viajan a un lugar lejano	Después del viaje, los dos hermanos van a casa de los abuelos-jaguars	Los abuelos-jaguars planean matar y comer a los hermanos

	10	11	12
[S]	La abuela-jaguar invita a los hermanos a recolectar piquiá. Al ser atacados, los hermanos se transforman en ardillas para huir	Los hermanos matan a la abuela-jaguar, asan y comen los dos cuerpos surgidos a partir de ella	La hiel de la abuela-jaguar habla y su esposo la reconoce
[D]			
[K]	Los hermanos se transforman en cucarachas y en otros animales. El abuelo les invita a recolectar frutas	Los hermanos matan a la abuela-jaguar, cocinan y comen su cuerpo	Al comer sin darse cuenta la grasa de su esposa, el abuelo-jaguar se transforma en abeja
	13	14	15
[S]	El abuelo-jaguar persigue a los dos hermanos, que se transforman en murciélagos	Los dos hermanos ahorcan al abuelo-jaguar, asan su cuerpo y se lo comen con frutas	Los hermanos viajan al cielo, y transforman la lanza en la esposa común a ambos
[D]	Los dos hermanos cazan y asan murciélagos	De los murciélagos surgen frutas que los dos hermanos comen. De las semillas surgen niguas	Al llegar a una aldea, uno de los hermanos (Tamako) hace sexo con dos mujeres; el otro (Kira) no sabe hacer sexo, pero su hermano le enseña después
[K]	El abuelo-jaguar sospecha que sus nietos se han transformado en insectos		Con miedo de ser devorados por el abuelo-jaguar, los dos hermanos viajan al cielo

En primer lugar, es posible reconocer una paradójica semejanza/diferencia entre los dos hermanos a lo largo de las tres versiones. En contraste con otros mitos amerindios análogos, en ninguna de las versiones presentadas hay una referencia directa a la gemelaridad entre los hermanos – tema central en la mitología amerindia, que Lévi-Strauss analiza en *Historia de Lince*. Sin embargo, las conexiones con la mitología continental sobre los hermanos gemelos se reiteran en las tres versiones: los hermanos desarrollan un vínculo de asociación constante y

muestran colaboración en todas las ocasiones. Hay un destino común para la pareja de hermanos: ambos sobreviven a la catástrofe de la inundación [D] / incendio [K] o comparten el rapto [S]. Y, para los dos, la trama se encierra con un viaje final al cielo [S, K] / aldea [D] y con la realización sexual o matrimonial común. Como contrapunto, el movimiento de identidad entre los hermanos se disuelve en diversas situaciones, y marca el contraste entre la mayor capacidad de iniciativa de uno de ellos (Ajiaji en la versión [S], Tamako en las versiones [D] y [K]) frente a la reactividad del otro (Wanykaxiri en la versión [S], Kira en las versiones [D] y [K]). Este contraste se hace patente en la oposición que los dos hermanos manifiestan respecto a la habilidad o inhabilidad sexual en [D15]. El polo de semejanza coexiste, en definitiva, con un polo de diferencia al describir el comportamiento de los hermanos.

Otro elemento a destacar es el papel ordenador del cosmos que los dos hermanos cumplen: si la diferencia entre ellos se vuelve expresiva en los relatos, ambos desempeñan también papeles de producción extensiva de la diferencia a escala cósmica: los dos hermanos dan origen a la diversidad de humanos en el mundo (con excepción de la versión [S], en que este papel se atribuye al demiurgo-jaguar), e inclusive de las plantas y de los animales [K].

[S 2, 3]	-	Se atribuye al jaguar, no a los hermanos, el papel de demiurgo de la humanidad.
[D 2, 3]	+	Tamako da origen a los pueblos semejantes. Kira da origen a los pueblos diferentes.
[K 2, 3]	+	Tamako da origen a los pueblos semejantes y diferentes (“indígenas”). Kira da origen a los animales, a las plantas de las huertas y a los blancos.

Se observan asimismo contrastes y semejanzas entre las versiones cuando analizamos el grupo de transformaciones hombre/jaguar, y el vínculo establecido entre los hermanos y los jaguares-demiurgos. Hay una polaridad animalidad/humanidad que sostiene a su vez la polari-

dad predador/presa, y que evoluciona hacia un proceso de inversión: los hombres/presas (los hermanos) se transforman en hombres/predadores. Al mismo tiempo la condición predatoria de los jaguares se transforma en condición de víctima.

Suruwaha	Deni	Kulina
La pareja de demiurgos abuelos-jaguares rapta a los hermanos en la casa de los humanos, y ellos se convierten en nietos adoptivos/ presas.	Ausencia de la figura del demiurgo-jaguar o del abuelo-jaguar.	Los jaguares son abuelos de los hermanos, que están en posición de presas en relación a los abuelos.
Hay una transformación progresiva de los hermanos en jaguares, que altera con la (re) humanización cuando los hermanos vuelven a casa de su padre/humano.	Alternancia de las transformaciones humano/jaguar – presa/predador entre los dos hermanos.	Hermana-jaguar como predatora de los humanos/ kulina, transformada en presa de los hermanos.
Amenazados por los jaguares-demiurgos, los hermanos invierten la situación y se vuelven predadores/caníbales de los jaguares		Amenazados por los abuelos-jaguares, los hermanos invierten la situación y se vuelven predadores/ caníbales de la abuela-jaguar, y huyen del abuelo-jaguar.

Las metamorfosis en las versiones sugieren un cambio de perspectiva entre los polos humano/jaguar y presa/predador, expresado de forma diferente en las versiones. Todavía cabe señalar una nueva modalidad de “sentencia fatídica” en el mito arawa de los hermanos, y que contrasta con la sentencia que Lévi-Strauss analiza en *Historia de Lince*, a partir de las mitologías norteamericanas de gemelaridad entre hermanos de sexo opuesto; en ellas, la figura del coyote decide: “si es niño lo crío, pero si es menina la mato” (p. 60). En el mito suruwaha, en vez de la oposición gemelar de sexos, la oposición se establece entre la figura de los abuelos adoptivos (jaguares-predadores) y los nietos adoptivos (humanos-presas), de manera que la sentencia fatídica de los jaguares (su

decisión caníbal respecto a los nietos en [S9]) se invierte en un desenlace predador de los hermanos sobre los jaguares: los humanos ejecutan así su propia *sentencia fatídica reversa* [S11, 14]. La ideología arawa parece sustentar una dinámica de *contrapredación* como actitud proactiva de los humanos. De alguna manera, el dualismo “crónicamente inestable” de los hermanos Ajiaji y Wanykaxiri (o de Tamako y Kira para [D] y [K]) se proyecta en una dinámica con continuos despliegues de actualización y contraefectuación de lo virtual (al estilo de las biparticiones diagramadas por Viveiros de Castro 2002a: 440), según una lógica fractal: la alteridad entre los hermanos se conecta con la alteridad entre los humanos (presas) y los jaguares (predadores) que, a su vez, enlaza con la alteridad y diversidad de los otros tipos de humanos generados, que son contrastantes y opuestos entre sí – entre los que tienen un “habla bonita” y los que tienen un “habla incomprensible” [S2, 3].

Hay todavía otros grupos de transformación a lo largo de las versiones suruwaha, deni y kulina, que enriquecen la dinámica transformacional del mito y refuerzan el *dualismo en perpetuo desequilibrio* (Lévi-Strauss [1991] 1993: 300) intrínseco a las figuras de los hermanos:

	Suruwaha	Deni	Kulina
Pueblos semejantes / pueblos diferentes	+	+	+
Indígenas / blancos	-	-	+
Jaguares / Transmisores de la Cultura	+	-	-
Jaguares predadores / Humanos raptados	+	-	+
Humanos-horticultores / Jaguar-cazador-recolector	+	+	-
Hermanos jóvenes / hermanos niños	+	-	-
Hermanos / cucarachas-insectos-ardillas	+	-	+
Hermanos / murciélagos	+	+	-
Jaguar-esposa muerta / hiel-grasa	+	-	+
Jaguar-esposa muerta, dividida en dos cuerpos/ Única esposa de los dos hermanos, compartida	+	-	-
Cielo, destino final (cambio de lugar)	+	-	+
Hermanos / esposas	+	+	-

Las invariantes señaladas en las versiones del mito indican una filosofía arawa de la alteración, en la que el par de hermanos emerge con una similitud inconsistente que genera a todo momento la diferencia y la diversidad.¹⁵⁴ La alteración es intensiva (los dos hermanos viven en cooperación, pero no son iguales¹⁵⁵) y extensiva (el dualismo de los hermanos es el punto de partida para la apertura al otro y para la producción de diversos tipos de humanos). La oposición radical con la figura del jaguar, como alteridad fundante de la humanidad, convive con el movimiento de reversión predatoria (la *contrapredación*), segundo el cual las presas-humanos depredan al predador-jaguar. Incluso si consideramos la peculiaridad de las versiones arawa, las estructuras míticas mantienen la consonancia con el análisis amerindio que *Historia de Lince* propone:

Lo que tales mitos proclaman implícitamente es que los polos entre los que se organizan los fenómenos naturales y la vida en sociedad – cielo y tierra, fuego y agua, alto y bajo, cerca y lejos, indios y no indios, conterráneos y extranjeros – nunca podrán ser gemelos. El espíritu insiste en juntarlos en pares sin conseguir establecer una paridad entre ellos. Pues son estas distancias diferenciales en serie, tal como el pensamiento mítico las concibe, las que ponen en movimiento la máquina del universo (Lévi-Strauss, [1991] 1993: 65-66).

El cosmos, consecuentemente, ‘funciona’ a partir de desequilibrios, en los que la identidad es inviabile e ilusoria. Algunos detalles refuerzan este carácter paradójico del mundo: “Ajimarihi les enseñó a ha-

154 Hay otros elementos de gemelaridad interesantes en la narrativa suruwaha, además de los que se refieren directamente a los dos hermanos protagonistas. Uno de ellos es el episodio [S 11] de la bipartición del cuerpo muerto de la abuela-jaguar, que genera dos cuerpos “iguales a los cuerpos de Ajiaji y Wanykaxiri”. Pero esta gemelaridad del predador convertido en presa es insoportable, y deriva en la (re) humanización del jaguar: el marido jaguar Ajimarihi la reconoce a través del habla –el marcador primordial de humanidad.

155 En los Kaxinawa del alto Purús se considera que los gemelos nacen protegidos y poseen el poder de provocar la muerte. Como en la narrativa suruwaha, hay entre ellos un fuerte vínculo de colaboración, pero nunca se afirma la igualdad plena entre ambos, que es inconcebible (Lagrou, 2007: 229).

cer las flechas, el curare de *kaiximiani*, la cerbatana, los dardos, el arco, la aljaba. Con su esposa Jumanihia, las mujeres aprendieron a hacer la hamaca, los cesto, los abanicos, las ollas y vasijas, así como a hilar el algodón” [S4]. Es decir, los artefactos de la “cultura” son producción de los jaguares – el horizonte ‘dado’ es el de la predación/animalidad/diferencia,¹⁵⁶ los jaguares son demiurgos que producen a los humanos y su cultura. Pero son los hermanos-humanos los que protagonizan la continuidad del mundo, y los que revierten su estado de adopción y asumen la posición de “predadores-de-los-predadores”. Los hermanos se proyectan, definitivamente, como “afines-de-los-afines” respecto a los demiurgos, comparten la relación de alianza con la lanza *agadaru* transformada en esposa común, expresan de esta forma la “repetición interna de la afinidad potencial” (Viveiros de Castro, 2010: 193) e intensifican la máquina de transformaciones y de multiplicidad interminable¹⁵⁷.

Para finalizar ampliando nuestro horizonte etnográfico, es interesante mirar al escenario piroa tal como ha sido trazado por Overing ([1984] 2002: 127s.) a partir del mito de los demiurgos Kuemoi y Wahari.

156 Al hablar sobre diferencias y jaguares, no resisto a transcribir aquí un fragmento de la plataforma wiki *A Onça e a Diferença*: “Alteración, en fin, porque esa palabra evoca una noción capital de la metafísica amerindia, la de transformación intensiva o metamorfosis [...]. La real relación entre Yo y Otro, en el mundo indígena, no es la oposición analítica o la negación dialéctica, sino la metamorfosis como alteración ontológica. Tensión, presión, alteración: la diferencia salvaje o ‘ferina’: la diferOnza. La onza, uno de los animales gramatológicos, como la anaconda, etc. Los predadores “con dibujo” (Gow). Forma y fuerza: la diferOnza como diferencia intensiva pura, el devenir-onza. La onza animal emblemático, o heráldico, como el hipogrifo, el unicornio, el águila bicéfala, el león rampante –la diferOnza, o diferencia que muerde, o diferencia ferina” (Viveiros de Castro et al. *A Onça e a Diferença*. http://amazone.wikia.com/wiki/Projeto_AmaZone [acceso web en 25 de junio de 2012]).

157 “La verdadera dualidad que interesa al estructuralismo no es el combate dialéctico entre Naturaleza y Cultura, sino la diferencia intensiva e interminable entre los gemelos desiguales de *Historia de Lince*, que son la cifra del pensamiento mítico. La cifra, en todos los sentidos de la palabra: la clave, el número y la contraseña. La cifra: la disparidad fundamental de la diada, la oposición como límite inferior de la diferencia, el dos como caso particular de lo múltiple” (Viveiros de Castro, 2008b).

En un estado original de violencia, el par ancestral proyecta una oposición entre el poder descontrolado y maligno del primero y el poder controlado y benevolente del segundo. Paradójicamente, Kuemoi funda la cultura y Wahari origina la vida social. Si, por un lado, los demiurgos son consanguíneos (los dos tienen el mismo origen en el tapir-anaconda primordial que los produce), por otro lado, mantienen relación de afinidad (Wahari se casa con Maizze, hija de Kuemoi). El destino de ambos es trágico: Wahari mata a Kuemoi debido a sus actos de canibalismo; posteriormente, las personas matan a Wahari debido al incesto que él cometió con la hermana. Ambos son punidos en función de su comportamiento asocial: “Al reconocer que la sociedad sólo puede existir con la interacción de las diferencias, de seres distintos unos de otros, y al comprender que tal mezcla conlleva bastantes riesgos, los Piaroa gastan una buena parte de su energía social y estructural en el enmascaramiento de los principios de diferencia buscando alcanzar el estado de seguridad” (Overing, [1984] 2002: 132). Las conexiones con las versiones del mito arawa de los hermanos son significativas: la violencia inaugural (la gran inundación de la era primordial en los Deni, el incendio del mundo en los Kulina, el rapto de los hermanos perpetrado por el jaguar suruwaha); el origen peligroso de la cultura (fabricada por los jaguares-demiurgos en el relato suruwaha); la inviabilidad de los sujetos peligrosos, a los que se mata debido a su conducta enemiga (el canibalismo de Kuemoi, el incesto de Wahari, la actitud depredadora de Ajimarihi y Jumanihia [S], en el que la pretendida “sentencia fatídica” sobre los hermanos termina en fracaso). La desemejanza y el desequilibrio que marcan la vida de los hermanos dinamiza el mundo, pero la alteridad total tiende a convertirse en socialidad viable, segura. Sin embargo, tal como muestran con claridad las narrativas suruwaha, nunca se consigue domesticar plenamente a la diferencia¹⁵⁸, que instala a los humanos en un mundo en transformaciones permanentes.

158 Lo que nos distancia, en el ambiente suruwaha, de la tendencia de convivialidad subrayada por Overing. En este sentido es interesante la evaluación que Vanzolini hace del contexto awetí, en el alto río Xingú: “El miedo de la identidad excesiva es el mismo que el miedo de la irrupción de una diferencia que nunca desaparece, igual a lo que ocurre con los gemelos, jamás plenamente identificados entre sí” (2013: 22).

***Iniwa*, la capacidad de los chamanes**

Iniwa, la expresión suruwaha para lo que de forma amplia denominamos chamanismo, es una capacidad relacional de conexión con otros agentes del universo. Los chamanes “emergen como mediadores por excelencia, como los agentes de una cosmopolítica y, sobre todo, como aquellos que disponen de ciertas capacidades de acción y transformación, potencializadas por las relaciones que ellos mantienen con los agentes – no humanos, invisibles – del cosmos” (Sztutman, 2012: 454). En este sentido, se refiere más a una potencialidad que a una institución de la sociedad, adquiere antes un carácter de experiencia que de status. Corresponde, por lo tanto, a “una diplomacia cósmica dedicada a la traducción entre puntos de vista ontológicamente heterogéneos” (Viveiros de Castro, 2006: 310). Tal capacidad de traducción y de translación entre perspectivas muestra el carácter confuso, difícil y oscuro de la condición chamánica: *danuzyri*. El poder del chamán es ambiguo y peligroso, y las personas que poseen esta potencia comúnmente la niegan: *iniwa hysukwanai* – “no tengo poder de chamán”, me decían con frecuencia los chamanes suruwaha. La condición chamánica se sitúa, de modo habitual, como distante; por eso, se considera que hubo un tiempo ancestral en que los grandes chamanes actuaban con excelencia, con un poder transformacional eminente, el tiempo de los *iniwa hixa*. Si en ese tiempo remoto, para los Suruwaha, todos los humanos eran chamanes, hoy se considera al chamanismo un “recurso escaso” (Gow, 1991): durante mis años de campo, solamente Xamtiria era considerado detentor expresivo del poder *iniwa*, de alguna forma también Axa y, con menor dominio, algunos jóvenes –Kwakwai, Hinijai, Uhuzai– se adentraban paulatinamente en el conocimiento chamánico.

En algunos momentos observé cierta nostalgia respecto al vigor de los *iniwa hixa* del pasado. Uhuzai expresaba el temor a la posibilidad de ruptura de la transmisión del conocimiento chamánico tras la muerte de Xamtiria, ocurrida en 2001. Axa, Wahary, Kwakwai, Kimiaru y Hinijai –iniciados por Xamtiria mediante reiteradas insuflaciones de tabaco– negaban cualquier atribución de chamanismo a ellos. En otra ocasión,

el joven Ania consideraba que los chamanes suruwaha actuales habían perdido sus poderes: no eran capaces de curar las enfermedades, no dominaban el hechizo, no conseguían extraer las piedras patogénicas *zama kuwini* del cuerpo de las personas enfermas. Tengo la impresión, de todos modos, que este desplazamiento de los *iniwa hixa* a un momento ancestral imaginado se debe principalmente a esa necesidad de distancia y alejamiento inherente al peligro y riesgos de la condición de *iniwa*, y no tanto a una efecto anómico del impacto extractivista sobre los colectivos suruwaha. Kwakwai, en una conversación en casa de Jadabu, rememoraba los nombres de chamanes de generaciones no tan distantes: Ari, Ityhyru, Murixa, Nutu —que transmitió el conocimiento *iniwa* a Xamtiria—, Miti-tu, Wyhy, Ynydy, Hahiu, Birikahywy, Imaidi, Tijiby, Irimyry, Damykanixi, Sadu, Budi, Zymkyrywy, Nuturi, Abykahuwy, Suwaidibu, Wagaru, Aidimysa, Janu. A lo largo de las últimas décadas, con un prestigio considerado próximo al de los *iniwa hixa*, Myzawai, Nutu, Budi y Xamtiria fueron los detentores más destacados de la capacidad chamánica.

Myzawai (*circa* 1900-1930) pertenecía a los Masanidawa y protagonizó la época dramática de las masacres perpetradas por los Abamadi durante la época del avance extractivista sobre los colectivos donde vivían los grupos que componen los Suruwaha de hoy día. Se le recuerda como un chamán agresivo en las relaciones externas, tanto con otros *dawa* como con los extranjeros. Se le atribuyen las agresiones chamánicas que provocaron la muerte de Jarikimia y Zahi (esposa de Kujamini), de los Jukihidawa, así como de Suruwaha¹⁵⁹. Myzawai lideró el enfrentamiento a los Jara y a los Abamadi, y murió durante los ataques que diezmaron a los Masanidawa.

Nutu (*circa* 1920-1965), hijo de Myzawai y Kuxanja, fue iniciado en el saber chamánico por su propio padre. Las actuales generaciones guardan un recuerdo especial de él, que mantuvo las prácticas *iniwa* durante la crisis que sucedió a la época de las masacres, con pérdida de te-

159 Vide supra (capítulo 1) el relato de Ikiji sobre la muerte de Suruwaha como víctima del hechizo de Myzawai.

rritorios, asilamiento y surgimiento de la práctica de ingestión de timbó entre los Suruwaha. Wahary me contó que Nutu tenía un defecto físico en la región cervical, su cuello permanecía rígido y no podía mirar hacia adelante: necesitaba la ayuda de su esposa Xana, para que ella lo guiase por los caminos de la selva. Cuentan que su padre, Myzawai, en un encuentro con *sorveiros* obtuvo diferentes enseres, entre ellos una cuchara de metal. El uso constante que Myzawai hizo de ella habría provocado la deficiencia de su hijo en el cuello. Cuando Nutu nació, Myzawai dejó de usar la cuchara y volvió a comer con las manos. Nutu no poseía arco, flechas ni cerbatana, pues no conseguía cazar. Tenía tan sólo su rapé, que él mismo elaboraba. Circulan hasta hoy relatos sobre sus actos de hechicería.¹⁶⁰ Fue Nutu quien inició a Budi y Xamtiria, transmitiéndoles el conocimiento *iniwa*. Debido a los continuos encuentros de Nutu con los *kurimia*, el repertorio de cantos *wajuma* que se le atribuye es muy amplio. Hoy día los Suruwaha recuerdan y cantan las canciones que Nutu recibió de los espíritus cantores.

Budi (*circa* 1935-1992), hijo de Janu y Hamydwaga, era Idiahindawa. Cuentan que, cuando era joven, Dihiji mató a Wani, un niño deficiente a quien envenenó con timbó. Wani era hijo del hermano de Budi, que se enfureció con esa muerte. Budi lanzó un hechizo contra Dihiji, advirtiéndole que, cuando tuviese hijos, ellos nacerían con los mismos problemas que Wani. Y fue eso lo que ocurrió: años después, Dihiji se casó con Bujini y tuvieron dos hijos, Nawi y Hakani, que nacieron con deficiencias. Budi murió anciano en la casa de Kwakwai, en el arroyo Kwariaha. Kwakwai me contó que, en el lugar donde Budi falleció, los espíritus de las plantas cultivadas (*aha karuji*) llegan a las huertas con frecuencia: los

160 “Wihu era chamán e hizo sexo con la hija de Nutu. Nutu era también chamán, se irritó con Wihu porque había hecho sexo con su hija, y le lanzó un hechizo. Dijo que iba a caer una fruta cerca de él y eso le produciría la muerte. Wihu murió con la edad de Xamtiria (que hoy tiene aproximadamente 56 años). Su muerte fue tal como Nutu había predicho, en una cabaña del campamento de los Suruwaha, donde hoy está la casa de Jadabu – aunque en esa época no había huertas por allí. Wihu estaba sentado en la selva y cayó una fruta a su lado. Murió enseguida” (Xuburi, huertas de Aijanima, 1994. En Fank-Porta, 2006a: 273).

espíritus del maíz, los espíritus de los ñames. Budi y las almas cantan en las huertas, los espíritus de los tapires llegan y se juntan a ellos en el canto: solamente no dejan que se acerque el espíritu de la serpiente.

Xamtiria (1939-2001) ha sido de forma indiscutible el chamán con mayor reconocimiento durante los últimos años. Su figura despertaba admiración, respeto y temor. En contraste con la práctica habitual suruwaha, que no suele recurrir a tecnicismos para substituir los nombres personales, a Xamtiria (llamado también Igiantari) se le chamaba *Kawakani ahadi*, “padre de Kawakani”. Continuamente los Suruwaha aprendían cantos que Xamtiria, como *kurimia agy*, recibía de los espíritus cantores, los *kurimia*. Era él quien conducía los principales rituales y fiestas de caza y pesca colectivas, y quien dominaba con mayor detalle las historias antiguas, *muni dabukiri*. Xamtiria falleció el 26 de junio de 2001, en el suicidio colectivo que acabó con las vidas de los jóvenes Aruazy, Udy, Ynysa, Karari, Nyny y Axidibi (este último, hijo de Xamtiria y Daihka). Por la noche, tras las primeras muertes, Xamtiria, angustiado, intentaba reanimar el cuerpo inerte de su hijo, ya muerto. Según los ritos funerarios habituales, los cuerpos de los seis jóvenes permanecían en el centro de la casa de Kuxi, acostados en las hamacas cosidas formando una especie de huso, con las piernas flexionadas y con las manos cubriendo los genitales. Al amanecer del día siguiente, Daihka, madre de Axidibi, le dijo a su esposo: “Xamtiria, ya somos viejos y hemos perdido a nuestro hijo joven. Cuando yo nací, tú ya habías recibido el cordel peniano, y ya eras cazador de tapires. Hace mucho tiempo que estamos juntos. Ya no aguanto más, quiero morirme, ven a tomar timbó conmigo”. Xamtiria acompañó a su esposa. Pocas horas después, ambos fallecieron.

El conocimiento chamánico en el escenario suruwaha se proyecta fundamentalmente a través de los siguientes ejes: como capacidad de comunicación con los espíritus –los seres “alienígenas”; como capacidad transformacional (*jahuruwa*); y como potencia peligrosa para la hechicería, capaz de provocar la muerte (*mazaru*). La comunicación con los espíritus y otros agentes no humanos efectúa una acción que transita entre lo sociológico y lo cosmológico, opera alteraciones que circulan

entre la “casi-naturaleza” y la “casi-política” (Sztutman, 2005: 178) y posibilita la circulación entre el mundo de los humanos y otros mundos.

Cuando se mueren, las personas caminan hacia el oeste, suben al cielo y bajan hasta la casa de Tiwiju, que está al este. Wagy murió y fue a la casa de Tiwiju, él era un gran chamán. Tabanuti y Jara le echaron mucho de menos y decidieron seguirlo. Fueron al oeste y pasaron por la casa de Kahijawa, dueño del fuego. Kahijawa guarda el fuego en un recipiente parecido al de un huevo de gallina.

Subieron al cielo, encontraron raíces de *hanaba* y las comieron. El *hanaba* es una planta muy parecida con la mandioca dulce, pero que crece más alta. Las personas todavía tienen esta planta, no la comen porque no les gusta mucho. Tabanuti y Jara llegaron a la casa de Tiwiju, en ella encontraron a Wagy, a quien echaban mucho de menos. Estaban tocando muchas trompetas *huriatini*. Comieron un alimento dulce, *zama xiniaru*, delicioso. Todo les parecía bonito, muy bonito. Después de un tiempo, bajaron y regresaron a la casa de las personas, contaron todo lo que habían visto y dijeron que el lugar donde Wagy estaba era especialmente bello (Uhuzai, casa de Hinijai, octubre de 1999).

La red de los *iniwa* es, por consiguiente, una red sociocósmica accesible a partir de la capacidad de cambio de perspectivas que los chamanes poseen. Este cambio de perspectivas adquiere una apariencia confusa, difícil (*danuzyri*) para los humanos. Taussig (1993: 344) propone para el análisis de la función chamánica el concepto de *conocimiento social implícito*, como capacidad de “indagación de lo obtuso”. El conocimiento de lo inconmensurable se instala en las intersecciones de la vida colectiva, en las intersecciones entre la vida de los humanos *jadawa* y los agentes heterotópicos en los que se produce de modo liminal una política cósmica de conflictos, transformaciones y socialidad transversal. El cambio de perspectiva aparece como metamorfosis en la visión, metamorfosis de lugares, inestabilidad de los cuerpos o, como en la narrativa siguiente, cambio de nombres para los que transitan entre diversas regiones del universo.

Adiriwa era chamán de los antiguos Jukihidawa. Había un muchacho, adolescente, que un día salió de casa. Un espíritu *kurimia* bajó del cielo y se encontró con el muchacho, que se llamaba Sawari Asa.

Adiriwa preguntó a Sawari Asa qué es lo que había visto. Sawari Asa se lo contó, y Adiriwa le dijo: “Tú ya eres chamán, pero no cuentes a nadie estas cosas, cuéntamelas solamente a mí”. Sawari Asa era muy joven, todavía no había recibido el cordel peniano y ya poseía el poder de los chamanes. Adiriwa le insufló tabaco en la nariz y le dijo: “¡Vete!” Sawari Asa le obedeció, caminó bajo tierra, aprendió a subir al cielo y a transformarse en ave. Sawari Asa y un compañero subieron al cielo, estaba tronando y llegaron a la casa del trueno. Sawari Asa le dijo al trueno: “Ya basta, no grites más”. Y le preguntó cómo se llamaba. El trueno, Bai, respondió a Sawari Asa: “A partir de ahora te llamarás Baidawa, y tu compañero se llamará Gaminaru”.

Baidawa y Gaminaru bajaron a la casa de los Jukihidawa, contaron lo que les había pasado y cómo el trueno les había dado nombres nuevos (Uhuzai, casa de Kuxi, junio de 1999).

El tabaco (*kumadi*) es la planta de los chamanes, el vehículo que promueve la comunicación entre los humanos *jadawa* y que permite el acceso a las perspectivas de los *jadawasu*, de los espíritus, el tránsito con otros paisajes del cosmos. El consumo del tabaco inhalado es cotidiano, de uso constante tanto para los hombres como para las mujeres: anima a las personas a mantenerse activas y bien dispuestas, anulando la indolencia y la pasividad (*zama kahyzynaxu*), da vigor y resistencia en la caza y la pesca, en la apertura de las huertas, en el cargamento de mandioca, en los momentos de actividad física intensa, incluso en situaciones de malestar y de dolor.¹⁶¹ Por la noche, antes del descanso nocturno, se forman en la casa ruedas de conversación (habitualmente diferentes para hombres y mujeres, pero sin restricción de acceso mutuo) en que alguien ofrece tabaco en forma de rapé, en su *kahu*¹⁶², a las demás personas: es el momento en que se comparten los relatos sobre las actividades del día, de comentarios sobre los asuntos más significativos, o

161 Otras etnografías muestran el efecto que se atribuye al tabaco como productor de bienestar, vitalidad y fuerza, como entre los Jotí de la Guayana (Zent, 2008: 110).

162 *Kahu* (“nudo”) es el espacio que una hamaca ocupa en la casa, y que corresponde al área doméstica utilizada por cada persona. El fuego doméstico marca el espacio de cada *kahu*.

de transmisión de las viejas historias. En estas reuniones, las personas suelen inhalar el tabaco que otra persona les ofrece en la palma de la mano (*kumadi hixidiari*). Durante mis años de convivencia en la aldea, era Hamy quien con mayor frecuencia animaba las tertulias nocturnas de tabaco, indiscutiblemente el adulto de mayor prestigio en el grupo, anfitrión que ofrecía un rapé de excelente calidad, especialmente vigoroso. En muchas ocasiones, la rueda de tabaco promovida por Hamy en su *kahu* congregaba prácticamente a todos los hombres adultos y jóvenes de la casa, tanto en momentos de diversión como en momentos de mayor gravedad. Al tabaco del chamán Xamtiria se le apreciaba también de forma especial. Si el tabaco actúa como un vínculo de comunicación entre humanos (Londoño Sulkin 2003: 176), también está presente como medio para superar el conflicto, la ira, la ruptura de la socialidad doméstica. Personas que manifiestan su rabia, furiosas y, por lo tanto, al borde de abandonar un comportamiento de *jadawa*, reciben dosis altas de tabaco insuflado en las narinas (*kumadi ahutukwari*); el tabaco produce un efecto tranquilizante, calma y devuelve el clima de convivencia armoniosa. Vimos también que el tabaco ayuda a superar el conflicto que el cazador vive al llegar a casa, tras haber capturado un animal en la selva con el veneno *kaiximiani* de las flechas.

Soplado por los chamanes repetidamente y de modo intenso a los iniciados, el tabaco es el principal procedimiento de transmisión del poder *iniwa*. Así, los últimos años, personas como Kwakwai, Hinijai y Kimiaru recibían con frecuencia insuflaciones de tabaco de Xamtiria para recibir sus capacidades, así como Xamtiria, a su vez, lo recibió del *iniwa* Nutu.

El efecto de la inhalación de tabaco se llama *muwy*, un estado de embriaguez que facilita una posición pasajera de conexión y percepción de otros lugares y agentes del cosmos. Por eso el consumo de tabaco es propicio para el canto, y conduce al encuentro con los espíritus cantores. Las personas que cantan durante la noche y buscan la comunicación con los *kurimia* aparecen ocasionalmente en casa para solicitar tabaco, comparten las noticias sobre la experiencia de encuentro con los espíri-

tus y comunican su nombre a las personas. El efecto del tabaco, *muwy*, provoca una situación de alteración de los sentidos y de inestabilidad del cuerpo, y pone a la persona tanto en un plano de conectividad con lo sobrenatural como de riesgo al circular en condiciones liminales entre mundos. Así como la fabricación y las modificaciones del cuerpo tienen como consecuencia la negación de las posibilidades de lo inhumano (Vilaça 2005: 450), la condición inestable que el tabaco despierta abre la comparecencia de los no humanos, lo que implica una condición potencialmente cargada de peligro.¹⁶³ En otros momentos, percibí cómo situaciones de inestabilidad de los cuerpos conducen a posiciones arriesgadas ante los espíritus. En 1997, la joven Agarihu, atacada por una serpiente a orillas del igarapé Jukihi, sufría no sólo debido al dolor físico de la picadura, sino también por la proximidad del espíritu de la serpiente, *kuwiri karuji*, presente con su veneno *kaiximiani*. Con el cuerpo alterado, la conexión con los seres de otros mundos puede ser fatal.

El poder del tabaco hace que los chamanes, embriagados al inhalarlo, alcancen un estado de “explosión de la mirada” (*zubi batanari*) que les da acceso a la perspectiva confusa e incomprensible (*danuzyri*) de los espíritus. La capacidad de tránsito entre mundos inconmensurables para la mayoría de los humanos define la condición especial y extraña de los chamanes, que se vuelven por eso ambivalentemente humanos y no humanos. El perfil del antiguo chamán Birikahywy se describe de la siguiente manera: “Birikahywy sabía cantar muy bien, era chamán, él veía muchos espíritus *kurimia* cuando se embriagaba con el tabaco. Un chamán jukihidawa le insufló mucho tabaco, él sentía el dolor del

163 La condición peligrosa del tabaco aparece en diversos grupos de la Amazonia. Entre los Matsés, solamente los chamanes pueden ver el tabaco sin correr peligro de muerte o de pérdida de la visión. El nombre de los especialistas chamánicos matsés es *nunu chokit*, “inhalador de tabaco” – *rom ya* (“con tabaco”) entre los Marubo (Erikson, 1999: 260s). Los Ávila Runa también se refieren a los chamanes como personas *tabakuyu* (“con tabaco”) (Kohn, 2013: 157). En los Wayana, “la ardilla y el jaguar representan los animales que indican al chamán, *piai*, los árboles de *tauari* apropiados para las mortajas para su cigarro, porque ellos mismos son grandes fumadores, es decir, chamanes” (Velthem, 2003: 318).

tabaco, sus ojos se volvieron confusos, entró en la tierra y vio muchos *kurimia*. Voló alto, igual que un pájaro, vio a los *kurimia* y cantó” (Uhu-zai, 1994, en Fank-Porta, 1996a: 53).

Junto al tabaco aparece también el canto *wajuma*, a través del cual se realiza la comunicación del chamán con los agentes sobrenaturales. Una de las cualidades más destacadas de los chamanes suruwaha es su condición de *kurimia agy*, la capacidad de presión relacional de los espíritus cantores. La composición de los cantos *wajuma* se da a través de la obtención de los cantos de los *kurimia* que el chamán realiza, en los momentos de interlocución que ellos viven¹⁶⁴. Los cantos son, por consiguiente, intentos de descripción de otros mundos confusos (*danuzyri*), según una especie de imaginación de la visión que los sujetos no humanos tienen de su mundo¹⁶⁵.

Iniwa implica también la capacidad de transformación del mundo: el chamán es el agente de las metamorfosis, la instancia que percibe, opera y piensa el carácter transformacional del mundo. La transmisión de los cantos y de los mitos, protagonizada por los chamanes, se proyecta como “reflexión sobre las posibilidades de la acción” (Sztutman, 2005: 197) en un mundo intensamente heterogéneo, “donde la transformación es anterior a la forma, la relación es superior a los términos y el intervalo es interior al ser. Cada ser mítico, siendo pura virtualidad, ‘ya era antes’ lo que ‘iría a ser después’” (Viveiros de Castro, 2006: 324). El chamán posee la posibilidad de transmutación de los cuerpos –los cuerpos emergen como lugar de diferenciación de los puntos de vista (Vilaça, 2002: 351)– y activa de esa manera la mutabilidad del mundo.

164 Como ya expuse en el capítulo 4.

165 En los Jarawara, próximos a los Suruwaha, los chamanes se destacan por su capacidad de ver a las almas de las plantas y a los muertos (Maizza, 2014: 505). Velthem (2003: 333) resalta la importancia de la apreciación visual en el arrebatación o recepción indígenas de los cantos y de los elementos estéticos, que proceden de “seres primordiales o paradigmáticos”.

En el verano del año 2000, al avistar en el cielo nocturno el paso de un cometa, las personas corrieron deprisa hacia el interior de la casa de Xamtiria. Kwakwai me explicó que, cuando hay un resplandor intenso como aquel, mayor que una estrella fugaz, la gente reacciona de modo alarmante, pues se trata del hechizo de Xinamy, un antiguo chamán, *iniwa hixa*: el brillo del hechizo¹⁶⁶ de Xinamy anuncia tiempos de enfermedad. Diversas narrativas reflejan esta capacidad transformacional del mundo, inherente al *iniwa*:

El friaje – Un mono capuchino mordió a Tiki Bihini en los testículos. Pasó el día acostado en la hamaca, sintiendo mucho dolor. Pasó también así el día siguiente, y el siguiente, y el dolor persistía. Al tercer día, Tiki Bihini murió. Pusieron el cuerpo en la hamaca, en el centro de la maloca. Entonces llegó a casa el chamán Waiku, que se turbó con la muerte de Tiki Bihini. Se acercó, tocó el cuerpo y lo sintió frío, muy frío. Waiku inhaló tabaco, pasó las manos por el cuerpo del fallecido, cogió el frío de la piel, hizo una bola de frío y se marchó. El chamán, cargando el frío de Tiki Bihini, subió al cielo y sopló, esparciendo el frío hacia el este y el oeste, hacia el norte y el sur. Un frío intenso descendió sobre la tierra, un frío tan fuerte que no dejaba ver el sol. Así comenzó el *friaje* que llega al final de la estación de las lluvias.

Dos espíritus *kurimia* soplaron tabaco desde el cielo, cantaron alrededor del fuego y alejaron el frío que hacía sobre la tierra. El sol volvió a calentarla, la selva se templó, pasaron los días de frío. Pero todos los años vuelve a caer un orvallo frío sobre la tierra, durante la época que precede a la estación seca (Kwakwai, casa de Gamuki, junio de 1996).

El tapir –El tapir era una persona, era un chamán. Un día, el tapir dijo: “¡No me gusta la tierra! ¡Venga, vámonos! Se está mejor en el cielo...” Juntó a muchas personas, juntó a los jóvenes y les pidió que fuesen a buscar postes, cogieron muchos postes, los fueron levantando y amarrando uno sobre otro. Fueron amarrándolos, y amarrándolos, y amarrándolos muy alto. El cielo estaba allá arriba... Cogieron más

166 Llama la atención de nuevo la proximidad con los Jarawara. Para ellos, “el brillo parece ser sinónimo de hechizo: en un mito, un ‘animal’ *yama maka* persigue a un héroe y, para resaltar que el ‘animal’ era fuerte y poderoso, o sea, lleno de hechizo, el narrador dice que su cuerpo brilla” (Maizza, 2012: 78, nota 1).

y más postes, fueron poniéndolos uno sobre otro. El chamán fue el primero a subir, cogió a su hijo y le hizo subir, cogió a su otro hijo y le hizo subir, y al otro, y al otro, y al otro. Hizo también subir a su mujer, toda su gente empezó a subir. Desde arriba el gritó: “¡Hacen falta más, traed más postes!” Gritó, las personas fueron a por más, era mucha gente y todos querían subir. Pero los postes no aguantaban, empezaron a oscilar. El chamán tuvo que agarrarse con fuerza, todos los que estaban arriba se sujetaban, el chamán gritaba: “¡Venga, venga, esto no nos aguanta!” Había mucha gente subiendo, mucha gente, él gritaba desde lo alto: “¡Los postes no aguantan, tenéis que bajar, rápido, rápido!” Pero la gente no bajó y los mástiles se rompieron.

Al romperse, todos volaron y se transformaron en pájaros. Al caer, las personas se transformaron en pájaros y en monos, los pájaros alzaron el vuelo y posaron sobre ramas de árboles. Unos se transformaron en papagayos, otros en guacamayos, otros en tucanes, otros en *suna y janari*.¹⁶⁷ Uno de ellos, Ibu, no alzó el vuelo, al caer se enganchó en la rama de un árbol y se transformó en termitero. Uno de los guacamayos no quiso quedarse arriba, bajó y se transformó en tinamú. Los guacamayos se quedaron arriba y los tinamús se quedaron en tierra. Los papagayos volaron, los monos lanudos se quedaron en lo alto. El tapir se fue, se fue al cielo y dijo: “Aquí hay chamanes, aquí no se muere” (Ania, casa de Ikiji, octubre de 1997).

De manera ambivalente, junto con la función conectiva para con las otras instancias y agentes del cosmos, el chamanismo suruwaha presenta también una potencialidad desconectiva: los chamanes se definen también por su capacidad de hechicería. En el chamanismo, el juego de perspectivas implica el riesgo de la proximidad entre lo humano, lo animal, lo sobrenatural, posibilitando transformaciones entre agentes con socialidades en gran medida incompatibles y conflictivas entre sí. La comparecencia de lo sobrenatural, en su condición de alteridad extrema, provoca desplazamientos en la conformación de la vida en sociedad. Es como si el chamanismo desafiase el exceso de convivencia, como

167 Dos especies de tinamídeos.

si afirmase la imposibilidad del equilibrio doméstico, constituyendo un “freno para la objetivación de la colectividad” (Sztutman, 2003: 10). A través de la llamada “hechicería” (*mazaru*, expresión que designa tanto a la muerte como al “hechizo”), el chamanismo establece juegos disyuntivos e implica hostilidades – en relación a los no humanos (el mundo heterotópico de los espíritus), o a los humanos diferentes (los extranjeros *waduna*, los otros colectivos *dawa*, e inclusive los propios *jadawa*, en los momentos de ruptura de la estabilidad precaria de su vida social).

La capacidad de hechicería se mueve, por consiguiente, en los intersticios de la socialidad *suruwaha*. A principio, todos los humanos pueden adquirir el conocimiento chamánico, así como todos tienen poder de hechicería. En los momentos de crisis de la relación social, en situaciones de *zawa* –de rabia –, una persona transmite hechizo¹⁶⁸ a su rival a través de una mirada furiosa, de palabras amenazadoras, a través del tabaco, o de una astilla, una semilla o un pedazo de alimento; los chamanes también transmiten el hechizo a través de los dardos invisibles de cerbatanas envenenadas con *kaiximiani*. En el cuerpo del agresor que inhala tabaco, la punta de los dedos concentra la fuerza del hechizo. Golpear con el codo – aunque sea de manera involuntaria – también transmite el hechizo¹⁶⁹ (para neutralizar el efecto de un golpe involuntario con el codo, el “agresor” succiona con los labios la parte afectada, para impedir que el hechizo se esparza). Hamy relataba que Murixa, hijo de Atykawyry, de los Jukihidawa, irritado con Dadawa, de los Tabusurudawa, le ofreció un trozo de pijuayo cocido en el que había puesto su hechizo: Dadawa comió el pijuayo y murió. La muerte de Jarikimia, de los Jukihidawa, se dio a partir del hechizo que Myzawai lanzó a través de un trozo de ñame. El tabaco de los chamanes actúa igualmente como transmisor poderoso de hechicería, como se constata en una de las versiones

168 Las expresiones más comunes que encontré son *mazaru ihiri* (“dar hechizo”), *mazaru gamukwahari* (“lanzar hechizo”), *mazaru karukubari* (“disparar hechizo” – *karukubari* expresa la acción de lanzar dardos con la cerbatana).

169 Es interesante observar que, en la mitología deni, el curare se origina en el codo del chamán ancestral Ukekeni (Sass, 2004: 66).

del mito de Baka y Jatanamary (Fank-Porta, 1996a: 129-130):¹⁷⁰ en ella, Uhuzai afirma que *kumadi muwini mazaru kahy* (“al hechizo le gusta la embriaguez del tabaco”). Algunos Suruwaha se refieren a la antigua capacidad chamánica de manipular las “cosas del dolor”, *zama kuwini*, sustancias patogénicas que en ocasiones se muestran análogas tanto a los venenos (el timbó, el barbasco *bakyma*, el *kaiximiani* y el *xihixihi* – los dos últimos, componentes del curare) como a los objetos parecidos a los *dori* de los Kulina y Jamamadi, los *ijori* de los Paumari y los *arabani jarawara*¹⁷¹. La capacidad de hechizo de los *iniwa* está activamente asociada a los espíritus *kurimia*: los chamanes suruwaha actúan en asociación con ellos para atacar a sus víctimas¹⁷². De todos modos, el idioma de la hechicería es un idioma de corporalidad: se desarrolla a través del cuerpo del agresor y se proyecta sobre los cuerpos de sus víctimas.

Los hechizos de Atybanawi y Atykawryr – Atybanawi era Wahadawa. Los Wahadawa eran bajos, sólo Atybanawi se destacaba por su estatura; por eso, su gente le despreciaba. Resolvió irse con su mujer y quedarse en casa de los Zamadawa. Los Zamadawa vestían ropas y su lengua era extraña, pero no eran como los Jara. Atybanawi salió un día para buscar curare en la selva. Mientras trepaba un árbol que estaba cerca del bejuco que buscaba, llegaron los Jakimiadi y soplaron sobre él un polvo parecido a cenizas de cacao de monte. Atybanawi empezó a sentir sueño, de hecho se durmió; los Jakimiadi lo ataron y se lo llevaron. Al llegar a la maloca, los Jakimiadi le chamuscaron el pelo y le abrieron el vientre, pero aun así

170 Vide supra (capítulo 5) la versión del mito de Baka relatada por Ania.

171 Sobre el *dori*, véase Pollock (1985: 72) y Amorim (2014: 62ss.) en los Kulina, y Rangel (1994: 169) en los Jamamadi occidentales. Sobre las piedras *ijori* en los Paumari, véase Bonilla (2007: 157). Sobre el *arabani* en los Jarawara, Maizza (2012: 76).

172 Bonilla (2007: 81) hace referencia a la intervención de los espíritus auxiliares *itavari* en las acciones chamánicas entre los Paumari. En sentido análogo, Maizza (2012: 93) habla de los *inamati* como espíritus auxiliares de los chamanes jarawara. Entre los Jarawara, el término *arabani* puede designar tanto el hechizo como las piedras chamánicas o los espíritus auxiliares del chamán. Para los Deni del Cuniuá, *arabani* es el nombre en portugués con el que traducen el término *katuhe*, piedra-hechizo (Florido, 2013: 43, nota 40). Para los Paumari, la expresión *arabani* designa al chamán.

Atybanawi no se murió. Prepararon una olla grande. Atybanawi se retorció, sangró y murió cocinado en la olla de los Jakimiadi.

Antes de estos acontecimientos, Atybanawi había sido el primero en llegar a la casa de los Jukihidawa. Su esposa le acompañó, junto con Jakiwaki, Kimi y Xari. Les llevaron machetes y hachas. Subieron el igarapé Jukihi y llegaron a la maloca. Al atardecer, llegó a casa Atykawry, un Jukihidawa que había pasado el día cazando con un Kurubidawa llamado Jarikia. Encendió un haz de hojas secas de caranaí para iluminar y ver el rostro de la esposa de Atybanawi, que esos días tenía la regla.¹⁷³ Atykawry se enfadó con los visitantes y, con la punta del cuchillo, cortó el pecho de Atybanawi.

Por la noche, los Zamadawa cantaron en el terrero de la casa. Atybanawi dirigía el canto. El único Jukihidawa que se juntó a los cantores fue Iruhwei. Cantaron hasta el amanecer. Al alba, los Jukihidawa les pidieron que terminasen con el canto y que se marchasen. Los chamanes lanzaron hechizo sobre ellos. Los Zamadawa salieron por la mañana temprano. Bajaron el Jukihi y subieron el Hahabiri en sus canoas. Sin embargo, Atykawry decidió seguirles. Aquel día Atybanawi empezó a sentir una diarrea fuerte, provocada por el hechizo de los Jukihidawa. Cada vez que defecaba, sus heces se transformaban en un jaguar que perseguía a Atykawry. Los jaguares atacaron a Atykawry, hasta que lo mataron. Antes de morir, Atykawry tomó el hechizo de los espíritus de las frutas de la selva, se transformó en Jakimiadi y sopló su hechizo. A causa de ese hechizo, después los Jakimiadi mataron y comieron a Atybanawi. Los Zamadawa tuvieron mucho miedo del hechizo y se marcharon hacia el este. Llegaron al horizonte, donde la tierra y el cielo se encuentran (Axa, casa de Dihiji, abril de 1998).

Myzawai y Bysão¹⁷⁴ – Myzawai se puso furioso debido a los malos tratos que su padre, Kixu, recibía de Bysão. Él era joven. Dijo con rabia: “Bysão

173 La mirada de una mujer durante la menstruación es nociva, perniciosa: la sangre menstrual de las mujeres provoca en los hombres el *amari kuwini*, un mal que puede llevar incluso a la muerte. Belaúnde (2006) realiza un interesante recorrido por las concepciones del peligro de la sangre menstrual en la Amazonía.

174 Sobre los conflictos de hechicería entre los Katukina (liderados por Bysão) y los Masanidawa (entre quienes Myzawai destacaba como un chamán fuerte, *iniwa hixa*), vide supra, capítulo 3.

es asqueroso”. Cogió tabaco y lo inhaló, cogió también una brasa y salió por el camino para preparar el hechizo. Lo preparó en la selva. El hechizo de Myzawai no era como una semilla de fruta, Myzawai lo chupaba extrayéndolo de su propio cuerpo, producía el grano de hechizo de su propia carne (*ymy*). Dijo: “Este hechizo es para Bysão”. Lanzó el hechizo a Bysão como se lanza una canica con los dedos. Bysão sintió un dolor parecido al de la picadura de una avispa y se quejó: “shshsh”. Comenzó a vomitar sangre, sintió un dolor en el pecho, se acostó en la hamaca y siguió vomitando mucha sangre. Las personas se sorprendieron: “¿Qué es lo que ha pasado?” Myzawai permanecía callado (*zamunda*). Bysão murió y lo enterraron (Ania, casa de Kabuha, octubre de 2010).

Ixikuna – Ixikuna era jukihidawa, había ido a buscar mandioca dulce y anacardos con su esposa y su hija. Más allá de la desembocadura del igarapé Wantanaha, en el Jukihi, fue a pescar con timbó. Los Jakimiadi oyeron los golpes de Ixikuna en las raíces de timbó – tou, tou, tou. Ixikuna se dio cuenta de que los Jakimiadi estaban acercándose, y gritó llamando a su mujer: “¡Los Jakimiadi están llegando por aquí!” Disparó sus flechas, pero no consiguió matar a los Jakimiadi. Cortó el pecho de uno de ellos con el machete, salió mucha sangre, pero el Jakimiadi no se murió, era muy fuerte. Ixikuna mostró entonces el hechizo de muerte que tenía en la mano: “Mirad, mis manos están llenas de hechizo, no quiero mataros, ¡es mejor que os vayáis!” Los Jakimiadi se quedaban escuchándolo, y él insistía: “Mirad mis manos, están llenas de hechizo, ¡marchaos!” Los Jakimiadi no mataron a Ixikuna, que se fue con su mujer y su hija (Ikiji, casa de Kabuha, octubre de 2010).

La figura liminal y ambigua del chamán suruwaha opera de manera disruptiva a través del hechizo, “denunciando la proximidad como peligro, y produciendo la diferencia” (Vanzolini, 2010: 51; 2013: 19). El hechizo incide en diversos planos de la socialidad: al interior del grupo, en las relaciones intergrupales entre los diferentes *dawa* y en la política exterior. En las relaciones entre los *jadawa*, da la impresión de que la hechicería actúa para “deshomogeneizar” al propio grupo, afirmando la imposibilidad de un estado de identidad plena. En las relaciones intergrupales –entre los diversos *dawa*– las alianzas y disputas se desarrollan según las claves propias del idioma de la hechicería. La ritualidad

adquiere un papel crucial como escenario de las relaciones entre los *dawa*, ya que establece un juego de oscilación entre códigos de hostilidad y de cordialidad (Sztutman, 2003: 3) y propicia la proximidad de los cuerpos, pero alterando la convivencia en una consubstancialidad y comensalidad peligrosas – se comparten cantos, tabaco y alimentos, pero ellos pueden esconder la transmisión del *mazaru*, como muestran diversas narrativas. A la condensación que el ritual incentiva, sucede la dispersión: para neutralizar el riesgo de irrupción de hechicería, los colectivos se dispersan – así como, entre los Suruwaha contemporáneos, la tendencia de coresidencia de todos en una única casa se pierde con la irrupción de las “epidemias” de envenenamiento, como veremos. Un tiempo de dispersión pacifica la red de diferentes, que intentan de nuevo la unión doméstica. La convivialidad, así como el ritual, realmente emerge como “intento arrebatado, destinado al fracaso” (Lévi-Strauss, [1971] 2011: 651).

La hechicería, como sociología de construcción de fronteras, se proyecta contra los enemigos como guerra. Es verdad que los límites entre hechicería interna y externa no son totalmente nítidos. Sin embargo, hay un acento de carácter guerrero en el chamanismo en situaciones de conflicto con los *waduna*, como manifiestan los episodios de los chamanes *masanidawa* en los enfrentamientos trágicos con los *Abamadi* y los *Jara*.¹⁷⁵ La ambigüedad persiste, pues la condición de enemistad coexiste con la condición de alianza. En este sentido, si el chamanismo actúa como “diplomacia cósmica”, es posible postular igualmente una especie de diplomacia política: no conviene extrapolar la hechicería en las relaciones con los extranjeros, tal como indicó el chamán Ari al chamán más joven *Myzawai*, *masanidawa* que organizó la guerra contra el

175 Las narrativas *suruwaha* identifican a los *Abamadi* y a los *Jara* como los principales agentes de las masacres que afectaron a los *Masanidawa*, los *Sarukwadawa* y los demás colectivos *dawa*. Sobre esta cuestión, vide infra (sección 3 de este capítulo) el relato emocionante de *Axidibi* sobre los ataques perpetrados por los *Jara* y *Abamadi* contra los *Masanidawa*.

frente extractivista¹⁷⁶. La exacerbación de la hechicería puede producir el riesgo de la *vendetta* permanente.

Hay, ciertamente, una percepción de los chamanes como protectores del grupo frente al peligro extranjero:

Los Masanidawa llegaron y vieron a los Jara. Llegaron al atardecer, vieron a los Jara y permanecieron sin dormir. Los Jara miraban a las mujeres y se decían: “Vamos a comerlas, vamos a matarlas”. El chamán masanidawa dijo: “Yo soy chamán” –cogió su hechizo y se lo enseñó a los Jara. “Si nos coméis, voy a tragarme el hechizo. Sentiréis un dolor muy fuerte y os acabaréis”. No dormían. Pero el chamán masanidawa cogió el sueño y lo esparció entre ellos. Las personas se durmieron. El chamán dejó a las personas confusas, salió, durmió más adelante, en medio del camino. Cuando los Jara se despertaron, los Masanidawa ya se habían ido¹⁷⁷.

Esta condición protectora de los chamanes aparece en otras narrativas, como la del chamán de los Amaxidawa a quienes los extranjeros Jakimiadi (descritos como *jagy* –cazadores de personas) atacaron.¹⁷⁸ En sentido semejante, los Paumari, habitantes como los Suruwaha del valle del río Cuniuá, hablan sobre los *Jobiri*: chamanes guerreros, protectores de los Paumari ante los ataques de los blancos (Bonilla, 2007: 57).

En general, la hostilidad aparece como determinante en la configuración de la red relacional suruwaha, y en ella la hechicería se instala como acción conectada a las diversas agencias, lo que la hace transitar entre los planos sociológico y cosmológico. Algunas pistas etnográficas

176 Retomando las palabras de Ania (vide supra, en el capítulo 3, el relato de Ania sobre Myzawai y los Katukina): “Ari le dijo a Myzawai: “¡Ten cuidado! No hagas más eso contra un extranjero. Cuando los extranjeros descubran que mataste a uno de ellos, un día ellos también te matarán”. Myzawai pensó: “¡Bah! Son solamente Jara” Años después, de hecho, un extranjero mató a Myzawai”.

177 Traducción mía a partir de la grabación del relato de Uhuzai en 1994, transcrita por Fank-Porta (1996a: 73).

178 Vide infra, en la sección 6.3 del presente capítulo, la versión de Kwakwai del mito sobre los Jakimiadi y el chamán de los Amaxidawa.

—sobre las que voy a profundizar en las próximas páginas, al analizar la transformación de la acción chamánica suruwaha, al conectar la hechicería con la práctica actualmente consolidada de muerte por envenenamiento con timbó— parecen apuntar hacia una tendencia propia de los colectivos suruwaha (y me parece que de los Arawa en general): el peligro de la *endoviolen*cia (Santos-Granero, 2002: 45)¹⁷⁹, incluso considerando que hay un esfuerzo constante — pero precario — en la construcción de la socialidad doméstica. En otros contextos próximos a los Suruwaha, la intensificación de la hechicería interna generó procesos transformacionales significativos en la sociocosmología y en la posición otorgada al chamanismo (Aparicio, 2008: 173-176), como es posible observar, por ejemplo, en los Jamamadi¹⁸⁰ y en los Kulina¹⁸¹.

179 Santos-Granero usa la expresión *endowarfare*, definida como “war against peoples speaking one’s own or related language, people who share one’s own ethos”, y la considera como una característica repudiada de forma implícita o explícita por los Arawak. Tal vez sea plausible pensar en un contraste en este sentido entre el “ethos arawak”, tal como lo piensa el autor, y el “ethos arawa”, en el que estarían inscritos los Suruwaha, entre otros.

180 “Puede decirse que hay una transferencia de los *zopinehe* a los hombres comunes, en la medida en que aquellos, por poseer poderes equivalentes, necesitan la violencia humana para concretar su venganza. Se hace evidente, así, que la función esencial del *zopinehe* es la de acusar; él indica a la víctima y la comunidad se unifica contra ella. De ese modo los hombres adquieren un poder excesivo, ya que sus acciones hacen vulnerables a los entes sagrados [...]. El modelo convencional de los Jamamadi contiene una paradoja fundamental, que es la de aceptar la eliminación de “su” *zopinehe* cuando es acusado, corriendo el riesgo de perder su fuente de acusación. Se explica, por lo tanto, la necesidad de hacer clandestinas la existencia y las actividades del *zopinehe*” (Rangel, 1994: 191-192).

181 En el escenario kulina, la exacerbación de la hechicería promovió la práctica del homicidio de los chamanes, que se mantiene hasta la actualidad. Transcribo el relato del diario de campo de Genoveva Amorim, que narra la muerte del chamán Sawawe en una aldea kulina en la década de ’90:

Sawawe salió a pescar por la mañana. Por la tarde no volvió a casa. Las personas estaban preocupadas y comenzó a correr el comentario de que alguien había oído los gritos de Sawawe en la várzea, gritos horribles, como si estuviese muriéndose. Después el rumor fue creciendo y dijeron que Mihoto lo había matado. Según los Madiha, Mihoto había matado a Sawawe para vengarse de la muerte de su hermana Jakarani, una

El chamán revela una condición de sujeto fracturado, en la intersección entre la postura *jadawa* y *jadawasu*: realizador de un *arte político* capaz de volver peligrosa y confusa para los humanos la perspectiva de otros sujetos, pero accesible al conocimiento chamánico, que “traduce” los acontecimientos en *acciones* (Viveiros de Castro, 2002a: 357) protagonizadas por los no humanos: espíritus de las plantas, espíritus cantores, *zamakusa*... Con su capacidad de realizar desplazamientos radicales, él asume en la hechicería una posición de matador, o sea, se traslada al punto de vista del enemigo. Hechizo y muerte emergen, entre los Suruwaha, como ámbitos de incidencia de las transformaciones chamánicas.

Mazaru: hechizo, muerte

La cosmopolítica suruwaha se desarrolla como indeterminación constante en que la vida colectiva se produce a partir de una exterior-

joven que estaba embarazada y que murió en el parto. Cuando las personas supieron que Jakarani había fallecido, empezaron a decir que había sido por culpa de un hechizo, y que el hechizo era del chamán Sawawe. Algunos Madiha lo defendían diciendo que Sawawe ya estaba viejo, que había curado de hechizos a muchos niños, y que él no tenía ningún motivo para provocar la muerte de Jakarani. Más tarde la familia de Jakarani, lloró por su muerte, parecía que todo había recuperado la tranquilidad.

Por la noche algunos hombres salieron a buscar a Sawawe, pero volvieron sin conseguir hallarlo. Rodsa, hermana de Sawawe, se puso a llorar. La luna brillaba en la aldea, que preparaba el ritual de ayahuasca. De repente el cielo se cubrió de nubes y se formó una tormenta. Para los Madiha, era señal de la muerte de un chamán fuerte. Al día siguiente, por la mañana, los hombres se dispusieron a buscar a Sawawe. Pasadas algunas horas, volvieron con su cadáver. Había un clima muy tenso en la aldea. El cuerpo de Sawawe yacía en una canoa. Los hombres comentaban lo que había ocurrido. Habían encontrado el cuerpo en unos matorrales cerca del lugar donde solía pescar. Riba y Saba mostraban las marcas de los golpes en la cabeza y en los brazos. Sawawe había muerto apaleado. Le habían cortado la oreja con un cuchillo. Todos creían que Mihoto le había matado. Mihoto permanecía en su casa, confeccionando un arco. Llovió todo el día, los hombres tenían dificultad para cavar la tumba de Sawawe. Durante el día, nadie salió de la aldea. Por la noche, los comentaristas transmitían una sensación de miedo de los espíritus tokorimie. Las personas encendían hogueras, para que no faltase fuego durante la noche.

ridad peligrosa y contrastante. La “permanencia de la transformación” circula a través de distancias perspectivas, todas ellas constructoras de mundos capaces de alterar el propio mundo. Si la vida de los humanos *jadawa* es viable, lo es porque se actualiza en la apertura a los no humanos *jadawasu*: se capturan en el exterior los elementos que sustentan la convivencia en el espacio propio. Más aún, el mundo de los humanos es impensable, inconcebible, sin la irrupción de los enemigos, animales, espíritus, chamanes, muertos. La socialidad parte de la posición que *contraefectúa* la diferencia respecto al peligro chamánico, a los enemigos y extranjeros, a los espíritus (situados en su heterotopía radical), a los seres de la selva depredados o adoptados. Sin embargo, aún hace falta situar, en esta topología cósmica de distancias, la distancia de los muertos. Tengo la impresión de que, para los Suruwaha, el mundo de los muertos es el mundo en que se suprime toda diferencia, donde las “almas” *asuma* comparten una condición de anonimato e indistinción. Precisamente por eso, los “muertos indistintos” proyectan una distancia mayor respecto a este mundo de humanos-en-la-diferencia. En este *enajenamiento* de los muertos (Carneiro da Cunha, 1978: 144), la ontología suruwaha revela el carácter altamente transformacional del mundo (Rivière, 1995: 192). En las últimas generaciones, las metamorfosis que los Suruwaha han vivido se han mostrado especialmente marcadas en las concepciones de escatología y en las ideas de producción de los muertos.

Como punto de partida, considero pertinente llevar en cuenta la paradoja que Taylor (1996) identificó en las etnografías de las tierras bajas de América del Sur. Por un lado, no se considera la muerte como derivada de causas naturales: morir (*mazaruri*) es consecuencia de hechizo (*mazaru*). Toda muerte es homicidio, provocado por la acción chamánica o en el ámbito de la hostilidad generalizada en el horizonte de afinidad potencial, de alteridades peligrosas – no es diferente para los Suruwaha, para quienes la muerte por enfermedad, picadura de serpiente, ataque de fieras o ingestión de venenos es producto de la agresión de agentes predadores. En rigor, todos los muertos son “presas del hechizo” – *mazaru bahi*.

Por otro lado, en las sociedades amazónicas existen narrativas de origen de la mortalidad que proyectan la inevitabilidad de la muerte como un hecho “natural”. Una transgresión o una acción trivial originan el hecho contundente de la muerte, con una sorprendente desproporción entre el acontecimiento y la consecuencia que deriva del mismo. Para los Suruwaha, el mito de la muerte del cuyubí expresa ese tipo de discurso sobre la muerte:

Antiguamente, en la época de los Saramadi, los muertos volvían a la casa de las personas. Sus cuerpos eran muy bonitos, su pelo era rojo. El cuyubí fue el primer muerto que no volvió. Cuando el cuyubí se murió, lo enterraron; sin embargo, su corazón no había muerto: se fue y subió al cielo. Un día el cuyubí volvió a su casa, furioso. Se sentó en la hama-ca, al lado de su esposa: su cuerpo estaba frío. Le dijo a su mujer: “¿Por qué tienes los ojos irritados?” “Tú te moriste y he llorado mucho”, le respondió. El cuyubí se irritó, pisó con rabia su tumba y se marchó al cielo. Nunca más volvió. Debido al cuyubí los muertos ya no vuelven a la tierra de los vivos (Giani, casa de Xamtiria, julio de 2001).

La muerte parece constituir un proceso relacional y transformacional, más que un estado ontológico¹⁸². Este pensamiento sobre la muerte conecta con las concepciones amazónicas de persona y corporalidad, distantes de los divisores cuerpo/alma, individuo/sociedad, naturaleza/cultura, y indica un sentido de *conjunto de múltiples estratos de relaciones entre términos contrastivos* (Taylor, 1996: 204). La persona se constituye como un colectivo, su corporalidad es “reificación de la socialidad” (Strathern, 2006) conectada a los procesos de construcción relacional, en el ámbito de las dinámicas de constitución de la humanidad:

Recorriendo una vez más al lenguaje de Marilyn Strathern, entendemos a la persona como un colectivo singular: lejos de ser indivisa, se la ve como una concreción relacional, tanto como lo son los ‘grupos’, o

182 Taylor (1996) explica la paradoja entre la perspectiva de la muerte como homicidio y la perspectiva “naturalista” de la muerte no como concepciones contradictorias, sino como tipos de discurso que pueden articularse entre sí. El eje comparativo es la concepción de la muerte como modo de relación procesual.

sea, los colectivos plurales. Por eso la verticalidad de nuestro enfoque, desplazándose desde el plano de las relaciones entre grupos (colectivos plurales) hacia el nivel interno a la persona (colectivo singular) [...]. La teoría que queremos explorar disuelve al individuo en una miríada de relaciones y puntos de vista (Projeto Pronex/NuTI 2003: 56).

¿Cómo conciben los Suruwaha esta multiplicidad relacional que constituye a la persona? Imbricada en la red sociocósmica, la persona *ja-dawa* se desarrolla a partir de su constitución relacional, que forma una subjetividad que prolifera en su interior y puede ser descubierta como “red dentro de la red”¹⁸³. En este sentido, *jahiri* (“el cuerpo”), *gianzubuni* (“el corazón”), *karuji* (“la vitalidad”), *asuma* (“el alma”) y otros “componentes” del cuerpo/persona realizan su acción no como “partes” de una totalidad, sino en la condición de constituyentes del marco relacional que distingue a los humanos como tales, detentores de una perspectiva propia, marcada por el cuerpo como principio de subjetivación¹⁸⁴. No hay intercepción entre relaciones interpersonales y relaciones intrapersonales: persona y socialidad son coextensivas y cointensivas, de manera que la persona no es una parte de la totalidad, sino “la versión singular de un colectivo” (Viveiros de Castro, 2002a: 439): la *socio-lógica*

183 Me inspiro, en este sentido, en la pauta analítica de Strathern (1996: 5; 1992) y en la concepción de persona fractal de Wagner (1991: 4), llevando en cuenta que “nunca es una unidad en relación a un agregado, o un agregado en relación a una unidad, sino siempre una entidad cuyas relaciones están integralmente implicadas:

184 “No se trata de considerar las relaciones humanas con los numerosos cuerpos no humanos como relaciones sociales (o como proyecciones de ellas), sino de considerarlas como teniendo la misma naturaleza de la relación social. Tomar como su propiedad común el hecho de que sólo existen para, son inmanentes al cuerpo. Este se define de esta manera primero por sus relaciones con otros cuerpos, cada uno de los cuales es también dependiente de sus relaciones inmanentes. Creo por lo tanto que el *a priori* etnográfico particular de esa máquina cosmológica es la atribución al cuerpo de un mundo *relativo*, o una posición de sujeto” (Lima 2002: 17). La autora propone una superación del debate etnológico entre egocentramiento y sociocentramiento, de forma integradora entre ambos polos (“los grupos sociales yudjá son persona(les)”, Lima, 2005: 82).

indígena y la *fisio-lógica* se desarrollan de forma compenetrada, en un movimiento de constitución recíproca.

En la concepción suruwaha, *gianzubuni* –“el núcleo del pecho”, el corazón– es el centro del pensamiento y de la memoria, al estilo de lo que se encuentra en otros ambientes de la Amazonía (Belaunde, 2005: 43; Santos-Granero, 2006: 104). El corazón es el depositario de los saberes (*gianzubuni takuniri*, “el corazón sabe”), es sujeto de recuerdos y olvidos (*gianzubuni imiahkari*, “el corazón se ha olvidado”), es agente de la comunicación y del habla (*na gianzubini atini*, “mi corazón dice”...). Es también el centro de las emociones: *kakuma*, la vergüenza; *zawa*, la rabia; *zamakamunini*, la nostalgia; *asini*, la amargura; *hakari*, la alegría; *gurakari*, el miedo; *azanaru*, la tristeza. Las personas *jadawa* desean que su corazón permanezca tranquilo y armonioso –*zamaru*– y temen que el corazón de los demás abandone esta condición y adquiera un comportamiento inhumano, *jadawasu*. Eje del conocimiento y de la propia perspectiva, el corazón corre peligro de ser depredado por espíritus o por enemigos, lo que implica una captura perspectiva que puede hacerse irreversible. En momentos diversos de la vida cotidiana, las personas manifiestan su sensibilidad sobre el estado del *gianzubuni* de los demás. Una vez, acompañaba a Ainimuru a cortar caña en la huerta; oímos unos truenos y Ainimuru comentó que se trataba del corazón de Miti –joven muerto pocos días antes por ingestión de timbó–, que llegaba a las aguas del cielo. Cuando, en el año 2000, los misioneros de la organización Jovens Com Uma Missão (JOCUM) llevaron al joven Ania a la ciudad de Porto Velho,¹⁸⁵ al viajar en avión y divisar una gran ciudad por vez primera, él dijo: “Mi corazón tenía miedo, después mi corazón se alegró, después mi corazón me dijo que ya habíamos llegado”. Para

185 El viaje de los jóvenes Ania y Uhuzai a Porto Velho con los misioneros de JOCUM en marzo/abril de 2000 fue la primera experiencia de los Suruwaha en un centro urbano. Cuando ellos volvieron a la aldea, tuve la oportunidad de grabar una entrevista en la que cuentan sus impresiones y experiencias en la ciudad. La entrevista está íntegramente transcrita en Aparicio (2003b: 69-81).

obtener éxito en la caza, el corazón de los cazadores no puede sentir miedo. Axidibi explicó algunas precauciones: los hombres no deben comer el corazón del tapir o de otro animal, ya que provoca el fracaso en la cacería –el tapir se da cuenta de la proximidad del cazador que ha comido el corazón de otro tapir.

“Cuando la persona muere, el corazón sube al cielo como el trueno”, dicen los Suruwaha. El corazón sobrevive a la muerte de la persona: cuando esta muere, el cuerpo se pudre (*haty*) y el corazón *gianzubuni* se transforma en “alma”, *asuma*. Esta transformación (*jahuruwa*) se desarrolla como cambio de perspectivas, anteriormente incompatibles.

Jahiri es el cuerpo de las personas *jadawa* (la palabra genérica para cuerpo es *nahiri*, “[su] cuerpo”)¹⁸⁶. La idea corporal suruwaha contiene un sentido de volumen y extensión (*nahiri* significa “grande, extenso”). El cuerpo fundamenta un *habitus*, que define el punto de vista del sujeto y su manera de aprehensión de alteridades – su condición relacional. La corporalidad como perspectiva se expresa también en la piel, *asihii*: la piel bonita (*tijuwa*), “con el color del urucú” indica una excelencia de humanidad que contrasta con la de los extranjeros, como aparece en el mito de Ajimarihi sobre el origen de los pueblos. El cambio de piel – concebido como un cambio de envoltorio, de ropa (*tahari*) – es una capacidad chamánica que hace posible el tránsito de perspectiva, y permite la prensión de sujetos en otros mundos¹⁸⁷. Otros compo-

186 Como es común en numerosas lenguas amazónicas para las partes del cuerpo, se trata de un nombre inalienable.

187 Vide supra, al inicio de este capítulo, la narrativa del chamán Kahijawa, que “viste” la piel del enemigo Jaku para poder pasar desapercibido en la casa de las avispas, para hacer posible la venganza de la muerte de su hermano Gunuri. Otra narrativa expresiva es el mito de la luna y el lucero del alba: Según el mito suruwaha, Maski Awabi (el lucero del alba) era una joven hermosa. Todas las noches alguien a quien ella no conseguía reconocer llegaba a su hamaca y hacía sexo con ella. Eso ocurrió durante muchas noches, hasta que un día Maski Awabi decidió pintar su cuerpo con genipa para identificar a la persona que llegaba a su hamaca y hacía sexo con ella. Al día siguiente, al amanecer, ella descubrió que el amante secreto era su propio hermano, pues su piel estaba manchada de la genipa que ella había

nentes del cuerpo son: *ymy*, la carne; *amy*, la sangre; *atuny*, los huesos; *amuzy*, la grasa¹⁸⁸. *Kaxitikiri*, la vesícula biliar, es para los Suruwaha la sede del habla humana –recuérdese la relevancia de la “lengua bonita” como marcador de diferencia de humanidad, propio de los *jadawa*, en contraposición a la “lengua extraña” (*ati tijuwanaxu*) de los extranjeros. Las narrativas de Amantasi, un antepasado que caminó hacia el límite oriental del mundo (el horizonte *kumiti*, el lugar donde se encuentran la tierra y el cielo) y recorrió todas las tierras de los Jara, expresan cómo los extranjeros no le mataron porque sabía hablar su lengua– lo que indica una condición de “desafinización” y semejanza.

Con la muerte, el cuerpo en descomposición (*haty*) desaparece, en contraste con el corazón y el *karuji* de la persona, que tienen vida autónoma y persisten “desincorporados”. *Karuji*, conforme ya expusimos¹⁸⁹, constituye el principio de *vitalidad* de la persona, su “fuerza vital”. Designa también la magnanimidad y el carisma de las personas de liderazgo reconocido, o sea, aquellas que viven una condición muy positiva de socialidad y que, por lo tanto, expresan una “cualidad mayor” de humanidad¹⁹⁰.

pasado en el cuerpo. Sintió mucha vergüenza, subió al cielo y se transformó en el lucero del Alba. Su hermano, Maski Harari, también se avergonzó, subió al cielo y se transformó en luna. Maski Harari se quedó embarazada, y de ella nació Maski Sukiri, el sol. Pero él y su padre nunca consiguen encontrarse: el sol camina de día en el cielo, y luna camina de noche.

Sobre el mito de la luna, ampliamente difundido en América indígena, véase la versión muy próxima, de los Kaxinawa, en Lagrou (2007: 240).

188 Es habitual que los padres y las madres pidan a los demás adultos, especialmente a los más robustos, la transmisión de grasa a sus hijos pequeños –yo mismo recibí ese pedido en numerosas ocasiones. El adulto que recibe el pedido “coge” con las manos la grasa de su propio cuerpo y “la pone” en el cuerpo del niño, como una forma de contribuir con la fabricación de su cuerpo.

189 Vide supra, capítulo 4.

190 Esta “cualidad mayor” de humanidad de la persona “magnánima” (con *karuji* fuerte) es semejante a la condición de socialidad del *great man* en la concepción de persona fractal expuesta por Roy Wagner: “Una entidad cuyas relaciones (externas) con los otros son parte integrante de sí (internas)” (Wagner, 1991). En

Para los Suruwaha, el “alma” *asuma* emerge solamente tras el proceso de transformación que la muerte desencadena: el “alma” sólo comparece cuando el cuerpo se ausenta¹⁹¹, y surge como transformación del corazón *gianzubuni* –lo que significa una metamorfosis del punto de vista. El “alma” *asuma* y el cuerpo contrastan entre sí no en la condición de sustancias, sino como “efectos de perspectivas” (Lima, 1996: 36). Al escuchar las percepciones suruwaha sobre el mundo de estas “almas”, siempre tuve la impresión de que ellas se sitúan en un mundo de indistinción: almas innominadas, definitivamente impersonales en su condición exhumana (*jadawakyba*) – una condición de despersonaliza-

este sentido, identifiqué una relación de contraste entre la socialidad “divergente” del chamán (*iniwa*) y la socialidad “convergente” del líder (*karuji*). De hecho, durante mi permanencia entre los Suruwaha, hubo tensiones prolongadas durante casi dos años entre Xamtiria, principal chamán del grupo, y Hamy, destacado organizador de acciones colectivas. Conflictos de alianza entre ambos, motivados por divergencias en definición de matrimonios entre los hijos del primero y las hijas del segundo, instalaron un clima de crisis y distanciamiento, con períodos prolongados de separación residencial. El fallecimiento de Hiniriu, hija de Hamy, por envenenamiento en noviembre de 1996, y el óbito perinatal de la segunda hija, Bukwari, en un parto de gemelos en agosto de 1998, agravaron el estado de conflicto – la muerte de Bukwari fue interpretada como agresión chamánica de Xamtiria contra la hija del líder Hamy. La crisis continuó hasta la muerte por envenenamiento de Hamy, ocurrida en mayo de 1999.

Para una visión ampliada de la tensión entre dinámicas chamánicas y políticas en un panorama amerindio, cfr. Sztutman (2012).

- 191 De manera semejante a la concepción de los Wari’ constatada por Vilaça (2002: 361): “el alma (*jam*) sólo existe cuando el cuerpo está de algún modo ausente (como inerte): en sueños, en una enfermedad grave (y, por lo tanto, el chamán es crónicamente enfermo), y en el momento de la muerte. No hay ninguna alma vinculada al cuerpo”. Para los Suruwaha, es el corazón *gianzubuni* el que “viaja” fuera del cuerpo en situaciones de enfermedad o en las metamorfosis chamánicas. El “alma” *asuma* sólo aparece propiamente en la situación irreversible de la muerte. En los Suruwaha este sentido de “ausencia del cuerpo” se encuentra de manera expresiva en la relación que se establece con los ancianos. De alguna manera, el cuerpo de los ancianos va perdiendo su apariencia de humanidad y volviéndose “casi alma” (Vanzolini, 2010: 87, nota 38).

ción absoluta, (de “identidad indiferente”) que implica la posición más radical de afinidad¹⁹².

En definitiva, hay un lenguaje de corporalidad alternativa en los discursos suruwaha sobre el mundo de las *asuma*. El destino de las *asuma* es la casa de Tiwiju, en el confín oriental del universo. En ella, las almas viven en un estado de permanente belleza y juventud, cantando y danzando sin sentir sueño. Es como si el alma *asuma* fuese una especie de cuerpo de los muertos. Axidibi, uno de los hijos del chamán Xamtiria, me mostró una vez un pozo que había cerca de la casa de su padre. El pozo tenía una arcilla muy roja, su color intenso se debía a la acción del antiguo chamán Axinai, de los Zamadawa. A la gente le gustaba bañarse en aquel pozo, pues el cuerpo se queda totalmente enrojecido, “con el color de la piel de las almas”, comentaba Axidibi. Un mito narrado con frecuencia por los Suruwaha relata el viaje de Amantasi, a quienes las almas *asuma* capturaron cuando llegó al horizonte:

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 urucú. Las almas golpearon a Amantasi y lo hirieron con cuchillos. Nadie más sabe qué fue de Amantasi.

192 En este sentido, es totalmente compatible con el pensamiento suruwaha la descripción sobre el mundo de los muertos realizada por Viveiros de Castro en *Araweté. Os deuses canibais* (1986: 528): “Mundo de extremos, en el que *se abole toda diferencia*, sea porque se fijan y se hacen comunicables las diferencias que la vid entrelazaba, sea porque las categorías sociales se confunden en un ‘caosmos’ asignificante. De una u otra manera, exceso o ausencia de distancia, *lo que el mundo de los muertos diseña es lo social al revés*: siniestra o bienaventurada *identidad indiferente*” (destaques míos).

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 (*zamzama*). En el cielo hay muchos colibríes y árboles de ambay, en los ambays 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 (*adaha buhuwa*), 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 (Kwakwai, abril de 1998).

Si la construcción del cuerpo consiste básicamente en la eliminación de cualquier rasgo no humano (de animal, de espíritu, de *zamaku-sa...*), el alma *asuma* que la muerte genera se proyecta como deshumanización –distinta del carácter de *refracción* (Taylor 1996: 206) que posee el *karuji* respecto al cuerpo, en una especie de juego de proyección, de efecto de espejo: el alma (*karuji*) como imagen del cuerpo, el cuerpo como imagen del alma. El *karuji* de la persona no equivale a su *asuma*: *karuji* posee un carácter de imagen corporal, en contraste con *asuma*, que se constituye en su enajenamiento definitivo respecto al cuerpo (*asuma* como “cuerpo del alma” del muerto con una perspectiva inaccesible y extraña al cuerpo de los humanos vivos)¹⁹³. *Asuma* no constituye un “principio vital”: ele expresa una desconexión extrema producida por la transformación de la muerte, el límite insuperable de la inestabilidad del cuerpo (Vilaça, 2005: 452). En este sentido, la muerte rompe con los lazos del parentesco, de la consanguinidad, de la semejanza. El alma *asuma* determina la condición de los muertos como arquetipos totales de alteridad, de afinidad: ellas se vuelven expersonas, *jadawakyba*.

193 Los Suruwaha se sitúan de esta forma en sintonía con el pensamiento amazónico sobre la “multiplicidad de almas”, que oscila entre un concepto del alma como *representación del cuerpo* –es el perfil del *karuji* para los Suruwaha– y un concepto del alma como *otro del cuerpo* – correspondiente al *asuma* de los Suruwaha (cfr. Viveiros de Castro, 2002a: 443).

Los discursos suruwaha sobre el destino de los muertos presentan variaciones constantes, ambivalencias y paradojas. Más que establecer una cosmografía exacta sobre regiones y estados *post mortem*, se proyectan de manera creativa ideas sobre los procesos transformacionales que se desencadenan con la muerte. Los muertos comparten con los chamanes y con los espíritus la condición de ininteligibilidad e incommensurabilidad – pues se instalan en un plano de heterotopía de alguna manera inaccesible a la experiencia de los humanos vivos. Cuando la persona se muere, su “consistencia” como *jadawa* genera una multiplicidad confusa y dispersa –*danuzyri*– que altera toda la red de relaciones. La muerte extrapola una especie de “dualismo en perpetuo desequilibrio”: *gianzubuni*, el corazón, se transforma en alma *asuma*, indistinta y asocial, en un destino celeste, en la casa de Tiwiju. En contraste, el *karuji* de la persona transita como su reflejo en un mundo subterráneo, opuesto-simétrico del mundo de los humanos (los Suruwaha conciben el plano subterráneo *adaha buhuwa* como el lugar donde se sitúan las casas de los *karuji*, debajo de las casas de los Suruwaha¹⁹⁴, como si se

194 Vide supra (capítulo 4) la narrativa de Kwakwai sobre Sarawi. Para los Suruwaha, el *karuji* viaja al mundo subterráneo y establece su casa debajo de las casas suruwaha y del túmulo del muerto. Los Suruwaha suelen enterrar a los muertos en los lugares de antiguas casas – o en el interior de la propia casa, por ocasión de la muerte de su *anidawa*, el dueño (es eso lo que ocurrió en junio de 2001 con las muertes por envenenamiento de Xamtiria, Daiahka, Axidibi y otros jóvenes: enterraron a todos en la sepultura *jadahy* abierta en el *udazani*, en el centro de la casa de Xamtiria). La sepultura suruwaha (*jadahy*) consiste en una especie de cámara subterránea, sobre la que se yergue un pequeño túmulo de dos aguas, tejido con palma de patahuá. Se entierra a las personas con su vestimenta *sukwady* y su hamaca, pintadas con urucú – así como el propio cuerpo del difunto. Se cuelga la hamaca en una vara de madera que atraviesa el hoyo y que está hincado en las paredes laterales. Sobre esta cámara mortuoria se entrelazan listones cubiertos de palmas de caranaí, que sostienen la tierra que cubre la sepultura. Encima se construye el túmulo; en él, los parientes de la persona fallecida ponen tabaco (con el recipiente de pico de tucán y el hueso de ave *kuwasi* usado para inhalar el rapé), alimentos (pedazos de caña de azúcar, mandioca dulce, bananas...), fibras de palma de pijuayo (que garantizan la ayuda del espíritu del pijuayo, *masa karuji*, al muerto en la guerra contra los espíritus-necrófagos *zamakusa*). Se enciende una pequeña hoguera y,

tratase de un espejo, en una especie de “mundo al revés”). Se construye así una nueva socialidad con los *karuji* de los otros seres del cosmos, en alianza con los espíritus *kurimia* y manteniendo relaciones de guerra y contrapredación con los *uhwamy* y los *zamakusa*, necrófagos enemigos de los seres humanos.

Las almas *asuma* de los muertos se dirigen a la casa del chamán ancestral Tiwiju, al este del universo, tras un viaje arduo y peligroso en el que enfrentan ríos agitados, lugares rocosos, caminos obstruidos por árboles inmensos, jaguares perseguidores. Navegan en canoas que atraviesan aguas subterráneas y aguas celestes. Cuando hay tormentas tras la muerte de una persona, los Suruwaha consideran que el estruendo de los truenos es el grito de los muertos, que echan de menos a sus parientes, o que expresan la dureza de los peligros que enfrentan. También se atribuye el fragor de los truenos al ruido que la canoa del muerto hace cuando alcanza la casa de Tiwiju, y en el puerto se choca con las otras canoas que están allí. Gamuki, en un campamento de caza *kazabu* al comienzo del verano, me explicaba que las almas *asuma* de los que mueren en la vejez (*husa bahini*) penetran en la tierra, caminan por el mundo subterráneo y recorren después el camino del cielo (*husa agiri*), hasta la casa de Tiwiju. En la casa de Tiwiju, las almas no comen carne de caza, tan sólo se alimentan de mandioca y banana.¹⁹⁵ Las mujeres Trituran maíz en el mortero de Tiwiju. Allí siempre es de noche, nunca amanece. Las almas cantan sin cesar, inhalan tabaco y se lo insuflan mutuamente, dice Jadabu. Todos son jóvenes¹⁹⁶, hombres y mujeres, gracias al *zama xiniaru*, un alimento dulce que consumen. Las almas lloran el

cuando se trata de hombres, se pone también la vasija usada para la elaboración del curare, el *kaiximiani*.

195 Descripciones alternativas de los propios Suruwaha se refieren a abundancia de carne en la casa de Tiwiju. En algunas versiones, las almas *asuma* consiguen flechar desde las propias hamacas a los tapires que se acercan, abatiéndoles con un esfuerzo mínimo.

196 La relación entre muerte y rejuvenecimiento se establece en la Amazonía con bastante frecuencia. Cfr. Vilaça (2002: 247).

luto por la muerte, y su llanto es incomprensible, muy confuso (“*uhi danuzykaxawankia*”).

Los muertos por veneno *kaiximiani* de serpientes recorren el arco iris, que los Suruwaha denominan *kuwiri agi* (“el camino de las serpientes”). Las personas evitan mirar al arco iris cuando aparece en el cielo tras la lluvia, pues de esa manera evitan el ataque del espíritu de la serpiente, *kuwiri karuji*. Los Suruwaha ponen siempre en el vértice de la casa un pequeño artefacto en forma de escalera que apunta a las cobras el camino que deben recorrer, para impedir que sigan los caminos que parten de la casa y que las personas transitan cotidianamente. Con frecuencia, las personas azotan con varas o con flechas las piernas de otras personas, para que resistan al posible ataque venenoso de una serpiente.

Tengo la impresión de que, para los Suruwaha, el punto más significativo en su percepción escatológica es la desconexión radical que la muerte establece entre el mundo de los muertos y el mundo de los vivos. Es verdad que ellos manifiestan una inusitada memoria respecto a la red de parentesco: los adultos consiguen especificar rasgos e informaciones sobre personas de cinco o seis generaciones precedentes, detallando sus relaciones de alianza, filiación, habilidades más destacadas, lugares de residencia, autoría de cantos, *causa mortis*, etc. – en ciertas ocasiones, en medio de la selva, las personas me indicaban de modo sorprendente el lugar exacto de la sepultura de algún pariente fallecido mucho tiempo antes, incluso sin vestigios físicos del *jadahy*, el túmulo. No hay restricciones que impidan pronunciar los nombres de las personas que murieron, o recordar hechos que ellas protagonizaron. Sin embargo, las *asuma* de los muertos viven una existencia sin interacciones o reciprocidad efectiva con los vivos. La condición de *jadawakyba* instala una escisión, una ruptura: cuando mueren las personas, mueren sus relaciones. Tal vez por eso, como antítesis paradigmática de la economía de producción de personas, los muertos constituyen para los Suruwaha un problema de fabricación y de posición cosmológica, e “hiperactivan” el panorama de afinidad en la red sociocósmica en que los humanos están inseridos.

Las últimas generaciones suruwaha han vivido alteraciones significativas en la configuración de su red. Estas alteraciones no se sitúan únicamente en el marco de los cambios históricos ocurridos con la irrupción abrupta de la expansión de la economía extractivista en el valle del Purús desde la segunda mitad del siglo XIX. Más allá de una reordenación sociológica derivada del efecto de los agentes históricos, y llevando en serio la perspectiva suruwaha, estas alteraciones se desarrollan como acción transformadora en la relación con sujetos humanos y no humanos, y traducen un régimen de subjetivación según el cual lo que para la mirada convencional de los occidentales emerge como “impacto colonial”, surge para los Suruwaha como construcción conectada a la acción chamánica sobre el mundo¹⁹⁷. Bajo este prisma, analizo un fenómeno innovador en la vida actual de los Suruwaha, que transforma su economía de producción de alteridades y, de manera específica, su cosmopraxis de producción de muertos: la consolidación generalizada de la muerte por envenenamiento con timbó *kunaha*. Como afirma Sztutman (2012: 404): “una vez más, la muerte se afirma como pieza esencial de una cosmopolítica”.

197 Lo que significa concebir este proceso como *metamorfosis* – en el sentido de “superposición intensiva de estados heterogéneos – y no simplemente como *cam-bio* – “transposición extensiva de estados homogéneos” (Viveiros de Castro, et al. *A Onça e a Diferença*. In: http://amazone.wikia.com/wiki/Projeto_AmaZone).

Kunaha hawari: el envenenamiento con timbó

[El etnógrafo] no circula entre el país de los salvajes y el de los civilizados: en cualquier sentido que vaya, retorna de entre los muertos.

(Lévi-Strauss, *Diogène Couché*)

La incidencia del suicidio por envenenamiento con timbó entre los Suruwaha de las últimas generaciones sorprende por sus proporciones inéditas. En la actualidad, prácticamente todos los Suruwaha viven con la expectativa del suicidio como horizonte de su destino personal y colectivo. La muerte por ingestión de timbó (*kunaha hawari*)¹⁹⁸ se consolidó como la muerte ideal, de forma que el suicidio alcanza la impresionante cifra de 86% de las *causae mortis*, si excluimos los óbitos correspondientes a mortalidad infantil. El origen de esta práctica se remonta aproximadamente a 1930. A partir de esa época, la muerte por ingestión de timbó *kunaha*¹⁹⁹ adquirió un carácter ritual, generalizado y estandarizado, e irrumpe con una frecuencia inusitada en el cotidiano de los Suruwaha. En efecto, hay que considerar que, además de la elevada cantidad de suicidios ocurridos (121 muertes por timbó registradas entre 1984 y 2013), los intentos fallidos –en los que las personas consiguen impedir la ingestión

198 Por las razones que voy a exponer, problematizaré la categoría de *suicidio* a lo largo de las próximas páginas, por el hecho de no corresponder a la concepción nativa de muerte por ingestión de timbó. Los Suruwaha utilizan la expresión *kunaha hawari* (“comer timbó”), en vez de *hawiri* (“beber”, usado comúnmente para la ingestión de líquidos), lo que expresa con vehemencia una lógica de devoración. La ingestión de timbó es, en realidad, devoración de un antialimento peligroso. Como veremos a lo largo de este análisis, quien devora –quien “come timbó” – está expuesto a un movimiento de alteración que hace que el devorador sea necesariamente devorado y transformado en presa.

199 El *kunaha*, timbó de uso habitualmente piscicida al que los Suruwaha recurren en el envenenamiento, es, como ya hemos mencionado, una leguminosa de la especie *Deguelia utilis* (A.C.Sm.) A.M.G.Azevedo (Tozzi, 1998). Su principio activo tóxico es la rotenona. Especificaciones técnicas sobre el uso piscicida de las plantas con rotenona en Ling (2002).

del veneno por parte del suicida potencial, o consiguen reanimarlo tras la intoxicación— son constantes, de forma que solamente algunos intentos de envenenamiento conducen a un final fatal²⁰⁰. Hay aún que destacar el efecto expansivo que las muertes por ingestión de timbó adquieren entre los Suruwaha: con suma frecuencia, y como veremos enseguida, la persona que recurre al timbó provoca la misma reacción en otras personas cercanas, y abre la posibilidad de “suicidios colectivos”, en los que varias personas mueren envenenadas en el transcurso de pocas horas²⁰¹.

200 Cfr. los datos referentes al período 1984-2006 (Aparicio, 2008: 151-156):

Población media: 134

Nº total de nacimientos: 147

Nº total de óbitos: 139

Muertes de adultos: 117

Nº total de suicidios: 101

Otras *causae mortis*: 16

Media anual de suicidios: 4,39

% suicidios respecto al total de óbitos: 72,66%

% suicidios respecto al total de óbitos adultos: 86,32%

Tasa anual de suicidio por 100.000 hab. (proyección OMS): 3,276

En el período 2007-2013, hubo 20 nuevas muertes por ingestión de timbó, de un total de 23 óbitos (agradezco a Huber por las informaciones relativas a este período).

201 Durante el período en que conviví con los Suruwaha, veinticuatro personas murieron de envenenamiento con timbó: Aididini, Dixinyrna, Hiniriu, Dyduwa, Xiburi, Gamuni, Miti, Bujini, Dihiji, Xariahka, Aidai, Hamijahi, Hamy, Jadabu, Iniahy, Huduru, Aruazy, Udy, Ynysa, Karari, Nyny, Axidibi, Xamtiria y Daiahka. Presencié en diversas ocasiones momentos agudos de crisis colectiva, en los que numerosas personas intentaban en cadena la muerte por envenenamiento. En esas situaciones, algunas personas se movilizan de manera enérgica para rescatar a las víctimas del timbó, persiguiéndolas antes de alcanzar las huertas en las que se planta el timbó, provocando el vómito del veneno (para ello, introducen hojas de piña en la garganta de los que han bebido la savia del timbó), o poniendo abanicos calientes en la espada, que causan quemaduras y evitan el adormecimiento de la víctima — condición que precede al óbito. Otras personas continúan, con una actitud de indiferencia aparente, dedicadas a las tareas domésticas, ajenas al clima de tensión generalizada. Finalmente, hay personas que pueden adherir en cualquier momento a los intentos de suicidio, llevando al límite la tensión colectiva.

Las muertes por envenenamiento de Aruazy, Udy, Ynysa, Karari, Nyny, Axidibi, Xamtiria y Daiahka (sucedidas en junio de 2001) fueron, sin duda, el momento

Al intentar un acceso a la comprensión de la práctica consolidada de ingestión de timbó, la categoría de *suicidio* se muestra definitivamente inadecuada a la luz de los principios nativos. Es necesario operar una especie de traducción (Carneiro da Cunha, 1998) que circula entre los niveles sociológico y cosmológico; es más, que intenta un posible tránsito entre puntos de vista que son en realidad irreductibles. El chamánico es la instancia que consigue transitar en este universo transformacional, en el que la cosmopolítica suruwaha construye la muerte por envenenamiento como una posibilidad nueva de actualización de la red sociocósmica. En rigor, si admitimos que la lógica de la muerte suruwaha por envenenamiento se sostiene en la acción chamánica, nos encontramos ante una desafiadora operación de “equivocación controlada” (Viveiros de Castro, 2004).

La lectura convencional de la génesis del suicidio suruwaha arranca del impacto disruptivo del frente extractivista sobre las poblaciones indígenas del río Purús y, específicamente, sobre los colectivos de la cuenca de los ríos Tapauá y Cuniuá. Es verdad que la economía extractivista produjo una violenta desorganización de los circuitos que vinculaban al conjunto de los colectivos *dawa* y que modelaban las relaciones de intercambio que mantenían entre sí los diversos colectivos indígenas de los ríos Cuniuá, Piranhas, Riozinho, Coxodoá y Canaçã – todos ellos en la cuenca del río Tapauá, en la vertiente oeste del río Purús. Tanto las narrativas indígenas como los registros brasileños de la expansión extractivista expresan la caída demográfica causada por la violencia de las armas de fuego y la diseminación de las epidemias en la región. La experiencia de la masacre, la muerte de familiares, de líderes y de chamanes, la pérdida de territorios y la incertidumbre ante el fu-

más angustioso de mi experiencia junto a los Suruwaha. La sensación que tuve era idéntica a la que los propios Suruwaha declaran en plena eclosión de la crisis, cuando la búsqueda del veneno se vuelve descontrolada: *madi akwixibyda nangai* (“todos van a acabarse”). Durante los últimos años han sido frecuentes los suicidios colectivos: siete personas en diciembre de 2003; nueve personas en mayo de 2004; cuatro personas en marzo de 2005; siete personas en julio de 2006; ocho personas en julio de 2012; y tres personas en diciembre de 2013.

turo colectivo impulsaron a los supervivientes de los diferentes *dawa*, alrededor de la década de 1920, a la unificación en el territorio de los Jukihidawa – más apartado de las principales rutas comerciales y apto, dadas las dificultades de acceso, a constituir una zona de refugio que posibilitó efectivamente la formación del colectivo Suruwaha. Entre los Suruwaha, la memoria narrativa sobre esa época destaca por su profusión de detalles.

Durante mis años de campo, tuve la oportunidad de realizar expediciones con ellos a los lugares de residencia que antecedieron a la época de la unificación de los *dawa* en el igarapé Jukihi, y de recorrer la red fluvial en la que sus antepasados recientes vivieron las masacres – tan sólo cinco generaciones separan los Suruwaha actuales de las víctimas de esa tragedia. En una de estas expediciones, el joven Axidibi narró la historia de los ataques que los Jara y los Abamadi emprendieron contra los Masanidawa, en una versión conmovedora:

Los Masanidawa eran muchos, entre ellos había un chamán llamado Myzawai. La gente de Myzawai 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 Abamadi. Se llamaban Wakuwaku e Isuwi; no eran personas blancas, eran morenos, morenos como yo, de la estatura de los Suruwaha: no muy grandes, frágiles, no muy altos. Ellos bajaron el río y vinieron a por las jóvenes de los Masanidawa. Los jóvenes estaban cantando en la casa de los Masanidawa. Iruwai, Iruwai cantaba, iban a poner el cordel peniano a los adolescentes. Wakuwaku y Isuwi estaban juntos. En casa de los Masanidawa iban a ponerles el cordel peniano a los jóvenes.

Aidimysa hizo la iniciación junto con Isuwi; entonces bajaron a la casa de los Abamadi, allí se quedaron viviendo durante un tiempo, hasta que volvieron a la casa de los Suruwaha, llegaron a la casa de los Masanidawa. “Dadme una esposa”, dijo Isuwi; y le dieron una. Wakuwaku también dijo: “Dadme una esposa”, y le dieron una joven. Se la llevó a casa de los Abamadi. Llegaron allí, pero Myzawai les echó un hechizo, ella se murió y entonces volvieron: “Dadme una esposa”, dijo Isuwi, y las personas se la dieron. Y Wakuwaku les dijo: “Dadme una esposa”. Las personas le dieron una esposa y él se la llevó. Myzawai

echó el hechizo y muchos fallecieron. Isuwi 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 los demás. Las personas querían conseguir jóvenes guapas para llevárselas a la casa de los Abamadi, de donde venían. Myzawai les echó hechizo y se murieron. La gente lloró, lloró mucho: “¡Van a matarnos!” Se fueron deprisa, 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 otras huertas. La gente 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!” Wakuwaku llegó y la gente gritaba: “¡Los Jara han llegado, aquí están los Jara!” Ya estaban cerca, eran muchos. Jari estaba cargando mandioca cuando Wakuwaku llegó y le dijo: “Me parece que no vas a comer esa mandioca...” Y Jari le respondió: “¡Cómetela tú entonces!”

En ese momento llegaron, no sé exactamente cómo fue, eran unas mujeres con los delantales desteñidos. 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. “¡Estoy divirtiéndome!”, decía Wakuwaku. Se marcharon después de haberse puesto los cordeles 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 Karukwai. Karukwai estaba pescando con timbó; Karukwai era chamán, era el marido de Makuta. Karukwai estaba saliendo a pescar cuando oyó un murmullo: “Son Jara hablando, llegaron los Jara”, se dijo. Dejó los dardos de la cerbatana, fue allí y comprobó que los Jara habían llegado. Cuando Karukwai llegó, los Jara ya estaban allí. Karukwai asó pescado y se lo ofreció. Pero los Jara no se marchaban. Les daba pescado, pero los Jara lo rechazaban, no lo aceptaban. Entonces les ofreció una piña, pero tampoco se la comieron. Tenían miedo de hechizo y por eso no aceptaban la comida. Les ofrecieron más piñas que acababan de arrancar en la huerta, pero no las quisieron y las tiraron.

Entonces los Abamadi cogieron a un joven que se llamaba Natiriu, él era alto, grande y blanco, y se lo llevaron. Cogieron a las mujeres, cogieron a Batai, a Damani Burija, 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. Las personas no dormían. Había un campamento en el que sólo estaban los jóvenes. Los Jara llegaron, acamparon con ellos: eran muchos y el campamento se derrumbó. Cuando se derrumbó, los Jara empezaron a reírse. Las lianas de la choza se habían roto, tuvieron que atar las hamacas al aire libre. Se quedaron en el campamento de Natiriu al aire libre, hasta el amanecer. Después, ¿quién vino? ¿Cómo se llamaba el que vino, el que tenía tabaco? Era un adulto de los Abamadi... No, no era adulto, era joven. Vino y dijo: “¿Dónde está mi tabaco? Ya me voy”. “No tengo tabaco”, le dijo su hermano, “todavía no lo he preparado”. Y prosiguió: “Voy a torrar mi tabaco”. Su esposa le dijo: “Ya está bien. No juegues con nuestro tabaco”, pero dejó a su marido hacer lo que estaba haciendo.

Wakuwaku estaba de pie cuando Isuwi se marchó. Wakuwaku dijo: “Vamos a matar a esa gente. Venga, vamos, ¡vamos a cortarlos con los cuchillos!” Isuwi le respondió: “¡¡¡Sí, vamos a matarlos, wuh, wuh, wuh!!!” Y se fueron. Wakuwaku vino desde allí, Isuwi acababa de llegar. Wakuwaku disparó, y disparó sobre otro, y otro, y otro... Mató a mucha gente. Iruwai estaba sentado, a su lado estaban Myzawai y el hijo de Iruwai. 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 Myzawai, mataron a mucha gente. Myzawai dijo: “¡Estáis persiguiendo a nuestra gente! ¡¿Qué es lo que pretendéis?!”

Los Jara seguían disparando, disparando, disparando sobre Myzawai. 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 Jukihidawa, Sarawi salió para orinar y oyó el ruido de los disparos: “Tou, tou, tou. Tou, tou, tou”. Sarawi oyó los tiros: “¡Han matado a Myzawai!” El ruido de los disparos procedía del camino de Myzawai; Sarawi lo oyó, salió corriendo y llegó a la casa: “¡Acabaron ahora mismo con la vida de Myzawai!” Pero las personas no llegaban... “¡Mira, están matando a

la gente!” El joven Aidimysa dijo: “Dahu, vete a ver qué es lo que ha pasado. Píntate el cuerpo”.

Las personas se pintaron de negro y rojo. El joven Aidimysa 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, que ya habían sido comidos por los urubús. Las personas huyeron: los Masanidawa Makuda, Jari, Juhadi, mucha gente. “¡Es el fin!” “¡Sí, es el fin!” Mucha gente huyó y acampó en la selva. Los Jukihidawa 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 Abamadi habían dicho a los Jara: “Nosotros vamos a acabar con los Masanidawa, matad vosotros a los Jukihidawa”. Los Jara llegaron, vinieron en barco. La gente confundía el ruido del motor con el sonido de las trompetas. Dijeron: “Están tocando las trompetas”. La gente se fue. No pasaron por la desembocadura del Jukihi, siguieron por un atajo. Unos monos lanudos que Aidimysa 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”, dijo. 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 pero los dejaron.

Eran muchos Jara. Los Jara atajaron y persiguieron a los Suruwaha. Llegaron hasta un canal del Jukihi. 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 Jukihidawa los habían encontrado y los habían llevado a su casa. Llegaron allí y se quedaron. “No hay nadie más”, 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 Jukihidawa. Se juntaron y ya no volvieron a las tierras bajas. Entonces los Idiahindawa también se juntaron a ellos; algunos habían muerto de gripe. Xubai, que se había quedado en la tierra de su gente, vino donde los Jukihidawa. Después –no estoy del todo seguro– los Adamidawa, que eran parientes de ellos, también llegaron. Los Sarukwadawa vinieron aquí, el nombre del padre era Ajisama. Ajisama se enfadó y pegó a su hijo, entonces Baidawa lo recogió. Baidawa condujo a los

Sarukwadawa y los llevó a vivir a la tierra de los Jukihidawa. Ya no volvieron, nunca se marcharon de allí, se quedaron para siempre. Pero no, no era Ajisama, era Awakiria²⁰². Después de la muerte de Awakiria, sus hijos se quedaron, vivía allí mucha gente, hasta el tiempo de Kwakwai²⁰³. Hoy Kwakwai está vivo. Entonces, yo no sé muy bien cómo pasó, los Kurubidawa se trasladaron aquí: fue Juhwady, hace ya mucho tiempo. Después de la época de Juhwady, fue el tiempo de Juhu, después vino Ubuniu, después Tiaha, después Wahidini. Está también la gente de Ikiji, los Nakandanidawa. Yo no sé cuál es su tierra. Y los Tabusurudawa, el pueblo de Hamy y Naru. Su lugar de origen es el río Makuhwa, más allá de la casa de Wahary. Pero fueron comidos por los Jakimiadi (Axidibi, en el Hahabiri, junio de 2000).

De forma inmediata, parecería plausible emprender una lectura de la sociocosmología de los Suruwaha contemporáneos basados en esta lógica de agencialidad del “contacto”.²⁰⁴ Es el punto de vista que Kroemer propone, al afirmar que “las prácticas culturales del suicidio fueron identificadas como etnotrauma o protesta contra la situación in-

202 Comparando este relato con otros, se comprueba que en esta parte del relato el narrador, Axidibi, confunde la historia de los Sarukwadawa con la de los Adamidawa. El episodio de Ajisama y su hijo corresponde a la historia de los Adamidawa. Awakiria, en efecto, lidera la migración de los Sarukwadawa a las tierras del Jukihi, como el propio Axidibi corrige en su narración.

203 Es interesante cómo Axidibi condujo el relato hasta establecer la conexión con los Suruwaha del momento: Kwakwai, Ubuniu y Tiaha (éstos dos, muertos en 1992), Waidini, Ikiji, Hamy (muerto en 1999), Naru, Wahary (muerto en 2003).

204 Es oportuna una advertencia sobre la paradoja que el término “contacto” tiene en la imaginación indigenista y misionera propia de gran parte de las intervenciones que ha habido en la Tierra Indígena Zuruaha desde 1980. Las agencias indigenistas y misioneras han actuado con una lógica que consideraba a los Suruwaha como “indios aislados”, y que actualmente los categoriza como “indios de contacto reciente”. En realidad, el frente extractivista provocó una interrupción violenta en la red intensa de “contactos” que los colectivos indígenas de la región mantenían constantemente entre sí. La irrupción extractivista no constituyó en absoluto un “contacto inaugural” – al contrario, produjo un intervalo de aislamiento excepcional (entre 1930 y 1980) en el que los Suruwaha buscaron la protección y el distanciamiento frente a la presión de los contingentes de mano de obra extractivista.

soportable provocada por el exterminio” (1994: 11). La práctica suicida, favorecida por la falta de chamanes e instaurada como pieza clave de la nueva configuración social, emerge a partir de una crisis social y de una crisis de sentido, y actúa como factor de autodestrucción del individuo y de la sociedad.

El suicidio, que identificamos como etnotrauma, tiene sus raíces en la situación histórica, cuando el frente pionero extractivista avanza, exterminando a los Zuruaha mediante la gripe, denominada *tuhu bahi*, y epidemias de sarampión, *idubahi* [...]. La nueva situación provocó un colapso psicológico en ese pueblo, y la falta de iniciados provocó un caos existencial, llevándoles a una reinterpretación de su mundo religioso, fundamentando, así, la nueva filosofía sobre el sentido de su existencia [...]. El procedimiento en el suicidio se vuelve estereotípico: una crisis psicológica se hace etnopsicológica, orientada por patrones culturales que determinan la muerte voluntaria (*ibíd.*: 78-79).

Según esta lectura, los Suruwaha, fragilizados por el vacío chamánico y frustrados ante el carácter insostenible de la vida, reinventan su escatología al encontrar en el suicidio un acto heroico que abre las puertas a un mundo viable en el más allá. Al adquirir una mortalidad ideal, las víctimas del envenenamiento constituyen el *kunaha madi*, “el pueblo del timbó”, en un nuevo destino existencial.

En contraste, los discursos nativos no parecen manifestar con tanta vehemencia el protagonismo de la agencia histórica en la construcción de los nuevos procesos de orientación de la vida personal y colectiva. A pesar de la comparecencia de narrativas que transmiten la experiencia trágica del (des)encuentro con los frentes extractivistas, los Suruwaha no definen su condición presente a partir del impacto del progreso occidental como factor determinante. Ellos proyectan constantemente el ideal de sí mismos como *jadawa*, condición perfecta de humanidad, y exhiben continuas apreciaciones negativas del modo de vida y del comportamiento de los Jara. Al obrar de esta forma, revelan la convicción de estar viviendo un mundo “altamente transformacional” (Gow, 2001: 9), en el que los diversos sujetos del cosmos se interrelacionan con los humanos, en procesos que generan alteraciones

y metamorfosis en su socialidad. Si transponemos, en la medida de lo posible, la evaluación del contexto yudjá²⁰⁵ al ambiente suruwaha, “no me parece más plausible que las cosas hayan pasado de ese modo, o sea, que una parte de las relaciones constitutivas de aquel sistema se haya disuelto con lo que significó la tragedia. No me parece que la muerte de las personas haya provocado la destrucción del sistema, sino más bien que este operaba en una escala reducida” (Lima, 2005: 79). Nos queda, por consiguiente, identificar las coordenadas de esta *escala reducida* en que los Suruwaha activaron su red sociocósmica, operando metamorfosis en los ejes sociológico y cosmológico.

Una de mis insistencias (e ingenuidades) en el trabajo de campo fue el interés “reconstructivo” en comprender las condiciones que precedieron a esta práctica suicida, animado por la excelente memoria genealógica y socioespacial que los Suruwaha demostraban en los desplazamientos por el territorio y en las constantes narrativas que surgían en los espacios cotidianos en la aldea. El joven Ania, apoyado en los sólidos conocimientos de su padre, Axa, me relataba en cierta ocasión cómo “antiguamente las personas vivían en conflicto entre sí, y en ocasiones llegaban incluso a producirse muertes. Los Kurubidawa se destacaban por su braveza. Los Masanidawa, los Adamidawa y los Jukihidawa se atacaban mutuamente, causando muertes entre sus miembros. *Cuando las personas se transformaron en Jukihidawa, empezaron las muertes con timbó*”. Esta “transformación en Jukihidawa” nos da la clave del proceso de transformación que alteró la socialidad de los Suruwaha, y corresponde a la nueva configuración de la red social que implicó la convergencia de los supervivientes de los diversos *dawa* en un único espacio residencial, a orillas del pequeño igarapé Jukihi (Aparicio, 2013). Es lo que en las etnografías se ha llamado “unificación de los subgrupos” (Kroemer, 1994; Aparicio, 2008; Huber, 2012) y que los propios Suruwaha refieren con la expresión *madi tabuzari* (“la reunión de las personas”).

205 Os Yudjá, conocidos también como Juruna, habitan en la cuenca del río Xingú, en la Amazonía meridional; hablan una lengua del tronco tupí.

De hecho, la génesis de la práctica de ingestión de veneno (*kunaha hawari*) manifiesta conexiones con el lugar que la acción chamánica des-empaña en la vida colectiva. El “exceso de convivencia” y el confinamiento provocados por la unificación de los *dawa* en un territorio restringido, así como la interrupción de las redes de circulación exteriores que la presión extractivista causó, produjeron una situación de homogeneidad, de hiperidentidad y anulación de la diferencia. Sin capacidad de intervención en la política externa con los extranjeros, y sin el dinamismo del intercambio inherente a los circuitos sociales, políticos y rituales entre los diversos colectivos *dawa*, la actuación liminal y peligrosa de los chamanes conduciría a una exacerbación arriesgada de la hechicería –conforme indica la tendencia a la intensificación del *endowarfare* que se verifica en otros grupos arawa. Para abrir la posibilidad de una vida viable, y como nueva alternativa de diferenciación, la red suruwaha operó la transformación de la socialidad en conflicto y de la producción de muertos: de la práctica chamánica *mazaru bahini* (los muertos como presas o víctimas del hechizo) a la práctica “suicida” *kunaha bahi* (los muertos como presas del timbó).

En un análisis anterior categoricé esta transformación como *isotopía* (Aparicio 2008): la práctica de envenenamiento sucede a las prácticas de hechicería, de alguna manera “ocupando su lugar” en la vida colectiva. En sentido análogo, que prioriza el punto de vista sociológico en la comprensión del fenómeno, Dal Poz propuso una revisión de la tipología de Durkheim sobre el suicidio a la luz del caso específico suruwaha²⁰⁶, que encuentra en la alternativa suicida un gesto marcadamente individualizador, y que surge como contrapunto a un modelo de unidad y cohesión social. “Todo ese conjunto de hechos, en definitiva, debe volver admisible, al menos como hipótesis de trabajo, el argumento de que el suicidio instalaría firmemente la diferencia en el interior del

206 Completando la tipología de Durkheim ([1887] 1993), que identifica tres tipos principales de suicidio (“egoísta”, “altruista”, “anómico”), y con semejanzas con el tipo “fatalista” (Durkheim) y “sansónico” (Jeffrey), Dal Poz propone el caso suruwaha como un tipo de “suicidio tópico”, que combina el estatuto de la práctica suruwaha como hecho social total y como afirmación radical de individualidad.

socius, al mismo tiempo en que lo totalizaría, a expensas, sin embargo, de un acto ritual notoriamente individualizador” (Dal Poz, 2000: 21). Como “variante” de la hechicería, y como respuesta a la condensación excesiva de la vida en sociedad, el suicidio suruwaha instauraría una modalidad inédita de individualismo.

Me parece pertinente ensayar una maniobra alternativa de aproximación, que transforme el cariz sociológico²⁰⁷ (y que supere el marco establecido por la divisoria individuo/sociedad) y que permita una incursión al panorama de conexiones sociocósmicas que orientan la vida de los Suruwaha. El envenenamiento con *kunaha* manifiesta la irrupción de los no humanos en la producción de los muertos, y señala así una clave cosmopolítica que reconoce los efectos de la tensión y de la diferenciación social, pero que reconoce también la comparecencia de sujetos de lugares heterogéneos del cosmos en la construcción de una red que transborda el tejido social de los humanos vivos.

Antes de nada, quiero destacar las narrativas de Axa, Ainimuru y otros adultos, en las que aparecen discursos sobre los orígenes de la muerte por envenenamiento que requieren nuestra atención. La muerte de Dawari²⁰⁸ (sucedida hacia 1930) está presente en los relatos locales con el carácter de “suicidio inaugural”. Dawari, esposo de Kuxiria y Amu, pertenecía a los Adamidawa, a quienes se atribuía una intensidad especial en la actividad chamánica y en los conflictos de hechicería. Los relatos suruwaha señalan una práctica precedente entre los Katukina del río Coatá (un

207 Recientemente tuve acceso al trabajo de Bueno (2014), que analiza las conexiones entre chamanismo y suicidio entre los Tikuna del alto río Solimões, y que también relativiza la inflexión “conflictivista” del suicidio tikuna. En sintonía con la crítica que Belaúnde (2008: 243) hace a los estudios que explican el suicidio indígena como modelo culturalmente diseñado bajo la clave de la resolución de conflictos, Bueno desarrolla un análisis menos dependiente de los procesos de impacto causados por la sociedad nacional y más vinculado a la economía nativa de las emociones. Agradezco a Els Lagrou la indicación de la investigación de Bueno.

208 Sobre la narrativa de la muerte de Dawari, cfr. Fank-Porta (1996), Aparicio (2008), Huber (2012).

territorio próximo al de los Masanidawa): ellos reaccionaban rompiendo sus flechas e ingiriendo savia de timbó con motivo del fracaso en las expediciones de caza, conforme testimoniaron los cercanos Masanidawa²⁰⁹. Dawari vivió el movimiento de unificación de los Adamidawa, Masanidawa, Kurubidawa y Sarukwadawa en el territorio de los Jukihidawa. En un conflicto que se desarrolló como enardecimiento de la hechicería entre personas Adamidawa, Jukihidawa y Aijanima madi, se creó un clima de tensión que propició la reacción de Dawari: Mujawi (de los Aijanima madi) fue víctima del hechizo de Murixa (jukihidawa). En una reacción típica de venganza, Waximia (hermano de Mujawi) lanzó un hechizo contra Jama (hermano del anterior agresor, Murixa), provocando su muerte. Dawari, “que consideraba a Jama como un hermano”, opta por el envenenamiento cuando descubre que su esposa Kuxiria tuvo relaciones sexuales con Waximia, causador de la muerte por hechizo de Jama. La cadena de ataques hechiceros condujo a la muerte por envenenamiento de Dawari, primera víctima del timbó –*kunaha bahi*. En este sentido, como advierte Jardim (2009: 60), comienza la transformación de una economía mortuoria horizontal y vindicativa (el chamanismo produce nuevos muertos) a una economía mortuoria vertical, en la que los muertos por timbó producen nuevos muertos por timbó. Aanimuru me relató con su habitual minuciosidad la secuencia de muertes que conecta el tiempo de Dawari con la generación contemporánea. Obviamente no se trata de un elenco exhaustivo, pero la memoria de Aanimuru recorre cinco generaciones du-

209 En junio de 2015, el joven katukina Paulo Ricardo (de la Tierra Indígena Rio Biá, en la cuenca del río Jutai), falleció al ingerir timbó tras un accidente de caza en el que hirió involuntariamente a su suegro Konton con un tiro de escopeta (Genoveva Amorim, comunicación personal). La muerte por ingestión de timbó es excepcional entre los actuales Katukina. De todos modos, siempre me ha llamado la atención el hecho de que el envenenamiento por timbó no es una práctica totalmente extraña entre los indígenas de lengua arawa o, en general, de la Amazonía occidental. En 2000, Kubuvi, en la aldea Cidadezinha del río Cuniuá, me relató muertes por timbó en décadas pasadas entre los Deni. Hace pocos meses Badi, líder banawa de la aldea del igarapé Yatifa, al recibir la noticia de algunas muertes por timbó entre los Suruwaha me dijo espontáneamente que “ellos se están transformando en peces, los Suruwaha se están transformando en sábalos”.

rante las que la consolidación de las muertes *kunaha bahi* se confirma de manera incontestable:

Dawari fue la primera persona que tomó timbó y murió. Era hijo de Karusuwari, de los Adamidawa. Los Katukina tomaban timbó cuando fracasaban en la caza, fueron ellos los que enseñaron a los Suruwaha a tomar timbó para morir. Los primeros que murieron como víctimas del timbó fueron Dawari, Mixijaru, Axikiru, Wixinia, Waiju, Dymysai, Tuhu, Huhini (esposa de Tuhu), Xirimy (hermano de Huhini), Xubabaru, Bunuwy, Amahi, Habikuxiria (hijo de Juhwady), Digai, Bahama (hermano de Digai), Wakaju, Tubai, Kuwazai (hermano de Tubai) y Hawy. Después de Hawy, pasó un tiempo en que las personas no tomaron timbó. Después, murieron nuevas víctimas del timbó: Ainiwaru (hija de Dymysai), Niru, Iximi, Huru, Kujamini, Wakari, Bixyky, Abini, Wijai (esposo de Bixiky), Myzai, Surijaba, Mimu, Mariwai, Bariwa, Iniakani (hijo de Bariwa), Midiwari, Uwawi (hijo de Digai).

De mi gente, Bahama era de la época de Dawari. Yo soy hijo de Mititu, que murió víctima del timbó. Mititu era hijo de Bahama, que también murió víctima del timbó. De la gente de Uhuzai, Nakara vivió en la época de Dawari. Uhuzai es hijo de Naindi, que murió tomando timbó. Naindi era hijo de Bahawai, que murió tomando timbó. Bahawai era hijo de Nakara, que murió anciano. Nakara era hijo de Damy Kanixi, que murió de gripe, contagiada por los Jara.

De la gente de Kwakwai, Aidymysa era de la época de Dawari. Kwakwai es hijo de Bajú, que murió víctima del timbó. Bajú era hijo de Wabi, que murió atacado por un jaguar. Wabi era hijo de Aidymysa, que murió tomando timbó. Aidymysa era hijo de Jukumai, que murió víctima de hechizo. De la gente de Xamtiria, Masanidawa era de la época de Dawari. Xamtiria es hijo de Kiasa, que murió al tomar timbó. Kiasa era hijo de Masanidawa, que murió víctima de hechizo. Kiasa era hijo de Wagý, que también murió víctima de hechizo.

Gamuki es hijo de Durai, que murió tomando timbó. Durai era hijo de Mititu y nieto de Bahama, como yo. Bahama era de la época de Dawari (Ainimuru, casa de Xamtiria, 2000).

Si la lógica chamánica que sostiene la nueva práctica de envenenamiento opera abiertamente en la transformación del régimen de socialidad suruwaha, otros indicadores revelan también la conexión

con las concepciones nativas de persona, muerte, predación y transformación que movilizan la posibilidad efectiva de la muerte en la nueva condición de “presas del veneno”. Tal como nos muestran los relatos, los Suruwaha atribuyen la “invención” de esta práctica a los Katukina, que recurrían a la ingestión de timbó como reacción externa a la falta de éxito en las actividades venatorias –y que instigaba la posibilidad de nuevas muertes por envenenamiento, en una reacción en cadena que se extendía a las personas próximas:

Miaruzy, una mujer masanidawa, llegó a la casa de los Katukina. En aquella época, cuando los Katukina salían a cazar y no conseguían matar nada, cuando disparaban las flechas y fallaban el blanco, se irritaban mucho, tomaban timbó y morían. Miaruzy vio también a dos mujeres katukina tomando timbó, muriendo debido a sus maridos, que habían fallecido al tomar timbó tras fracasar en las cacerías.

Miaruzy, que era esposa de Juhwady, volvió a casa y contó todo lo que había visto a los Masanidawa. Después de un tiempo ella se separó de Juhwady y fue a vivir a casa de los Jukihidawa. Al llegar allí, contó cómo los Katukina tomaban timbó al fracasar en la caza. Los Jukihidawa le dijeron: “No cuentes eso, si no las personas van a tomar timbó también” Hasta entonces, cuando las personas fallaban en la caza, chupaban el curare de las flechas, con rabia. Se les curaba con palmito de patahuá, que sirve para el curare. Después, insuflaban mucho tabaco a la persona, para que se le pasase la rabia. Dawari fue el primer Jukihidawa que murió con timbó (Ikiji, casa de Kabuha, octubre de 2010).

De alguna manera, en la práctica katukina narrada por los Suruwaha, la condición del cazador como predador se invierte, transformándole en presa (*bahi*) del timbó. Sin embargo, llama aún la atención la familiaridad nativa con cierta “lógica del envenenamiento”, al identificar un precedente análogo a la práctica de los Katukina: los Masanidawa también reaccionaban con rabia ante la decepción en la caza, y recurrían al veneno de las flechas (*kaiximiani*) y al tabaco – usando este último como recurso para aplacar su amargura. Podemos afirmar, en este sentido, que el tabaco actúa como un “antiveneno”. Si la ingestión de timbó deriva de un estado de rabia (*zawa*), la inhalación de tabaco produce un estado de apaciguamiento, que anula la intención de muerte que el tim-

bó contiene. El tabaco se inhala, a diferencia del veneno, que “se come” —como manifiesta la expresión *suruwaha* para el acto de ingerir timbó: *kunaha hawari*. En el relato de la muerte de Dawari, el narrador Uhuzai señala una lógica de devoración de los venenos que está presente en diversas narrativas:

Dawari salió para tomar timbó, cuentan las personas. Fuera de casa, siguiendo por un camino, había un lago. Dawari cogió timbó, cogió barbasco de *bakyma*, cogió tabaco. Machacó primero el timbó, hizo una especie de bola, la puso en el agua y la exprimió. Dawari trituroó las raíces de timbó, las hojas de barbasco de *bakyma* y las hojas de tabaco, y dijo a los niños que estaban bañándose en un lago: “Mirad, niños, vais a tomar timbó antes que yo, y después yo voy a tomarlo”. Los niños se asustaron y se marcharon corriendo. Entre ellos estaba Xihi, hijo de Ari. Ari estaba en casa. Cuando Xihi llegó, le dijo a su padre: “Papá, allá en el lago Dawari trituroó timbó y nos lo ofreció para que lo tomásemos. Yo me asusté y salí corriendo”. “¿Qué es eso? ¿Dónde está Dawari?”, dijo Ari. Ari vio que Dawari había tomado timbó y que estaba llegando a casa. Al llegar, Dawari cayó al suelo. No sé cómo sucedió... Cuentan que Dawari quería matar a Kuxiria. Tomó timbó porque estaba enfurecido con su esposa Kuxiria, quería coger sus flechas y matarle, pero no lo hizo. Momentos después, Dawari murió (Uhuzai, 1994)²¹⁰.

En otra ocasión, Gamuki y Kawakani me contaron el relato de Xaniau: “en una disputa con otras personas de la casa, Xaniau mezcló timbó con *bakyma* y con tabaco, y tomó todo junto. A pesar de todo, no falleció”. Un elemento no debe pasar desapercibido al lector: la presencia significativa de venenos asociados (el curare, el barbasco de *bakyma*, el tabaco, además del timbó) en los diversos relatos. La predación chamánica del hechizo (o la predación venatoria del cazador) contrasta con la acción (también predatoria) de las plantas venenosas, que operan produciendo nuevas presas, dentro de una lógica que podemos calificar como reversa. La narrativa sobre los Amaxidawa y su chamán es pa-

210 Cfr. Fank-Porta (1996: 145) (traducción mía). En la versión de Huber (2012: 195), Dawari también consume el jengibre (*mutuki*) junto con el timbó, el barbasco *bakyma* y el tabaco.

radigmática en este sentido y, sin duda, nos ofrece nuevas claves para entender la concepción suruwaha sobre la práctica del envenenamiento:

Los Amaxidawa vivían al oeste de la desembocadura del Muzahaha, hacia los nacederos del Hahabiri. Un día, un joven amaxidawa salió a cazar monos lanudos. En un lugar de la selva los encontró y fue al acecho, pero llegaron los Jakimiadi y soplaron sobre él un hechizo somnífero. El joven cayó adormecido. Los Jakimiadi lo cogieron y se lo llevaron a su casa, cerca del río Purús. Pusieron el cuerpo del joven en una olla grande, lo cocinaron y lo comieron. El padre del joven le echó de menos, fue a buscarle y llegó hasta el lugar donde el hijo había acechado a los monos lanudos. Se dio cuenta de que los Jakimiadi habían raptado a su hijo. Se entristeció y lloró, lloró mucho.

Durante una época, los Jakimiadi llegaban a los alrededores de la casa de los Amaxidawa. Por la noche, cuando alguien salía a orinar, los Jakimiadi le raptaban y se lo llevaban a la casa del Purús, donde comían su cuerpo. De esta forma, los Amaxidawa fueron desapareciendo, uno a uno. Raptaron también a la esposa del chamán, hasta que él fue el único que quedó en la casa de los Amaxidawa. El chamán veía las hamacas vacías en la casa, se sintió muy solo y lloró al echar de menos a su mujer y a toda su gente. Entonces cogió el tabaco y empezó a inhalarlo, tomó mucho, mucho tabaco. El chamán tomó también la fuerza del curare, tomó *kaiximiani*, tomó *xihixihi*, tomó timbó y *bakyma*²¹¹. Adquirió la fuerza de todos ellos y se puso gordo, fuerte y robusto.

Finalmente, un día los Jakimiadi llegaron a la casa y raptaron también al chamán amaxidawa. Se lo llevaron a su casa, en el río Purús, allí chamuscaron su pelo, su barba, sus axilas, los pelos del pubis, lo cortaron en trozos y lo cocinaron. Un Jakimiadi anciano comió el vientre y los pies del chamán. Los Jakimiadi comieron la carne del cuerpo del chamán.

Más tarde, todos empezaron a sentirse mal, debido a los venenos que el chamán amaxidawa había tomado. El chamán danzaba y cantaba dentro del vientre de los Jakimiadi. Todos ellos se pusieron a correr de

211 *Kaiximiani* y *xihixihi* son los dos compuestos con los que se elabora el curare de las flechas de caza. Como vimos, los Suruwaha conciben el *xihixihi* como macho y el *kaiximiani* como hembra. Timbó, *bakyma* y *synyny* (que no aparece en este mito) son barbasco, venenos piscicidas.

un lugar a otro, agitados, sufriendo espasmos y retortijones. Los niños caían desfallecidos y morían. El vientre de los hombres y de las mujeres se hinchaba cada vez más, hasta explotar. Todos los Jakimiadi murieron a causa del hechizo del chamán amaxidawa (Kwakwai, Hahabiri, 1997).

En este mito, el chamán opera a través de las plantas venenosas una contrapredación que responde al ataque caníbal de los enemigos. La acción chamánica desarrolla de esta forma una lógica reversa mediada por las plantas²¹², con las que el chamán proyecta sus capacidades. Por la acción chamánica, los venenos posibilitan la metamorfosis del predador en presa, y de la presa en predador. El ritual del chamán amaxidawa se convierte en actividad de guerra, de caza.²¹³ Las conexiones con el mito de los demiurgos-jaguares Ajimarihi y Jumanihia son estrechas: lo que identifiqué como *sentencia fatídica reversa* –según la cual los hermanos-humanos transgreden su condición de presas de los abuelos-adoptivos-jaguares y deciden provocar su muerte– parece encontrar en el mito de los Amaxidawa una nueva versión que mantiene el mismo modelo de economía de la predación: el chamanismo, a través de las plantas venenosas, efectúa una alteración ontológica, según la cual los humanos-presas se convierten en predadores de sus enemigos. Las sustancias en las que esta transformación se sustenta actúan como una especie de “antialimentos”²¹⁴ que producen la muerte de los caníbales.

Es notoria, por consiguiente, la existencia de presupuestos ideológicos consistentes que confieren “coherencia” a la innovación suicida.

212 En los Jarawara, “los chamanes deben poseer más plantas y árboles que los no chamanes, especialmente plantas de barbasco” (Maizza, 2012: 76).

213 Århem ([1996] 2001: 219) se refiere a los chamanes makuna como “cazadores cósmicos”. Es vasta la literatura amazonista que vincula guerra y caza. Viveiros de Castro afirma, a este respecto, que “la animalización del enemigo latente en el complejo bélico-venatorio depende de una primera, y más fundamental, humanización del animal” (2002a: 286). Destaco también los análisis de Fausto (2001) y Sztutman (2012).

214 En el primer volumen de las *Mitológicas* hay un análisis de mitos sobre el veneno de pesca, que caracterizan al timbó como “alimento incomedible” (Lévi-Strauss, [1964] 2004: 308).

Diversos elementos contribuyen a identificar precedentes de la práctica de envenenamiento con timbó. Es pertinente conectar, por ejemplo, la muerte por envenenamiento con timbó a la muerte por envenenamiento por picadura de serpiente, ambas provocadas por las respectivas agencias sobrenaturales del espíritu del timbó y del dueño de las serpientes.²¹⁵ La polaridad escatológica estaría proyectada entre el destino de los muertos en la vejez (*husa bahini*) y el destino de los envenenados –por timbó (*kunaha bahi*) o por veneno de serpiente (*kuwiri bahi*), para los que hay un camino póstumo: el arco iris, *kuwiri agi* (“camino de las serpientes”). Es interesante ver cómo Lévi-Strauss, en *Lo crudo y lo cocido*, también encuentra conexiones entre el cromatismo del arco iris y el cromatismo de los venenos de pesca ([1964] 2004: 321). A la luz de los regímenes de subjetivación suruwaha, estos movimientos ofrecen pistas definitivas para traducir la “lógica del envenenamiento” dentro del marco de la cosmopolítica nativa. Antes de eso, con la premura que imponen los hechos, me parece importante exponer, a partir de la mirada recortada de la experiencia de campo, la manera en que los Suruwaha, en su cotidiano fracturado, emprenden concretamente su transformación en “presas del veneno”. Presento, por eso, un pasaje de los cuadernos de campo que narra la muerte de una pareja suruwaha, ocurrida en el invierno de 1999.

Muerte de Aidai y Hamijahi (casa de Jadabu, marzo de 1999)

Desde la casa de Jadabu, acompañé a un grupo de hombres que iba a buscar a la casa de Kwakwai las porciones de carne del tapir que Wahidini había cazado, y que iba a distribuirse entre los cazadores. A la vuelta acompañé a Jadabu, que había recibido en el reparto la cabeza del tapir. Durante el camino a casa comencé a sentirme débil, estaba bastante cansado.

215 Al trazar un cuadro sobre la escatología suruwaha, Jardim (2009: 133) también identifica esta conexión.

Al día siguiente me quedé en la casa, saboreando los caldos de las refecciones comunitarias. Kawakani mató otro tapir, Kwakwai mató un tercero al día siguiente, todos estaban satisfechos con la abundancia de caza. Hubo un ritual nocturno de canto, el *kawajimari* dirigido por Uhu-zai se prolongó hasta el amanecer. Me quedé apenas observando, sentía un malestar cada vez mayor. Por la mañana, Kimiaru me invitó a ir con él a la antigua casa de Axa, para coger pijuayo en las huertas; acepté el convite, pero al volver – cargando varios racimos de pijuayo – sentí que mi resistencia era ya poca. Llegué a casa con muchísimas ganas de acostarme en la hamaca: tenía malaria. Por la noche, la fiebre intensa, los escalofríos con su vaivén típico y los vómitos irrumpieron de manera brusca. La crisis de la malaria venía con ímpetu; de todos modos, estaba tranquilo, ya que disponía de los medicamentos necesarios. Era mejor permanecer en reposo que enfrentar el camino abrupto hacia la casa de apoyo de Amuwa, en el Hahabiri. La noche, que parecía inacabable, iba dando paso al amanecer; las primeras luces del día parecían adivinar la pesadilla y la angustia que se escondía en aquel sábado 13 de marzo, en la casa de Jadabu.

Estaba aturdido por la fiebre y las horas de insomnio. Oí gritos en uno de los *kahu* próximos al mío, debían de ser poco más o menos las seis de la mañana. Algo había pasado con los hijos de Aidai y Hamijahi, la pareja discutía con rabia. Parecía que el bebé se había caído de la hamaca. Hamijahi le culpó a su mujer, Aidai, por el descuido. Ella salió enseguida para tomar veneno en una plantación de timbó cercana, en el camino del Jakubaku. Volvió a casa, pero ya había tomado el jugo de algunas raíces. Algunas mujeres fueron a socorrerla según la manera acostumbrada, no parecía haber sido una ingestión preocupante. Sin embargo, ante el estu-por de todos, Aidai se moría pocos minutos después. Toda la casa empezó a llenarse de un clima de desesperación. Yo, con una nueva crisis de fiebre, tenía la sensación de no darme cuenta del hecho inmediato de la muerte de Aidai, ocurrido a pocos metros. Estaba confuso, como si todo fuese irreal. Sí, Aidai acababa de morir, durante las primeras horas del día.

Xamy, su madre, comenzaba un llanto inacabable, el *uhi*, que se prolongaría durante toda la jornada, sin descanso, y que avanza-

ría durante las horas lentas de la noche: *Na zamuni, na zamuni, na zamunikia!*...²¹⁶ Kuni, la hermana, estallaba junto a su madre en un llanto cantado de manera histérica, insoportable, conmovedora: *Na kuru, na kuru, na kuru!*...²¹⁷. Muchas otras mujeres acompañaban el llanto, pero siempre Xamy lo dominaba, arrasada. En algunos momentos, su reacción era descontrolada, y mostraba gestos rígidos, ritualizados.

Sin embargo, nada me estremecía tanto como la reacción del esposo de Aidai, Hamijahi. Con extrema violencia, vi cómo él destruía todas sus pertenencias. Su mirada era rígida, caminaba con agitación de una manera tensa, de un extremo a otro de la casa. No se detuvo ni siquiera un instante. De vez en cuando, aspiraba dosis fortísimas de tabaco. Los intentos de envenenamiento de Hamijahi fueron innumerables a lo largo del día: a veces las personas trataban de impedirle, otras veces sencillamente le dejaban dar rienda suelta a su ira. Empecé a darme cuenta de que Hamijahi deseaba la muerte con ardor, buscaba con vehemencia ansiosa el veneno del *kunaha*. Lloraba y voceaba desesperado, su excitación era constante e infatigable.

Dentro de la casa, las personas reaccionaban de maneras diferentes: unos intentaban el envenenamiento, uniéndose a la tragedia; otros mostraban una indiferencia sólo aparente y continuaban dedicados a sus tareas —entre ellos había, sin embargo, víctimas potenciales del timbó, que contenían sus sentimientos. Algunos, vigilantes, más pausados ante esta situación, se fijaban en el ambiente, atentos a lo que pudiera pasar y procurando atajar los posibles intentos de envenenamiento de otras personas. Yo estaba tremendamente nervioso, la fiebre, los vómitos, las lágrimas de impotencia hicieron que mi resistencia cayese por completo. El ambiente que se respiraba era insoportable. Perdí la noción del momento, se desdibujaban con facilidad los rostros de las personas que continuamente intentaban la muerte por *kunaha*, ahora en la memoria descubro todavía más y más imágenes, los rostros desesperados

216 “¡Hija mía, hija mía, hija mía!”

217 “¡Hermana mía, hermana mía!”

de Gamuki, Udy, Ikiji, Kuni, Hinijai, Hamy, Naru..., todos en una carrera desenfundada hacia la muerte. Gamuki llegó a ser extremadamente violento en sus tentativas, amenazando con un hacha a todo aquél que intentase impedirle el envenenamiento.

Madi akwixibyda nangai: “la gente va a acabarse”, me decía Xurari cuando su marido Hinijai corría en busca del timbó. En efecto, el drama colectivo daba la impresión de llegar a un final catastrófico, como si el pueblo entero buscase su propio exterminio. Todo se hizo horrible, inaguantable, una hipérbole increíble del terror. Me esforzaba para convencerme de que todo no pasaba de un delirio absurdo provocado por la fiebre. Perdí la noción de las horas, el día y la noche se confundieron, de repente volvía a amanecer. Ainimuru preparó el cadáver de Aidai – el cuerpo muerto había permanecido todo el día y toda la noche en la hamaca, según la costumbre tradicional. Pronto debería ser sepultado. Aidai estaba puesta en una posición casi fetal en la hamaca, con las rodillas juntas, atadas. La hamaca formaba una especie de cápsula cerrada, forrada con hojas de bananera; los puños de la hamaca de Aidai estaban atados a un palo horizontal, que serviría para el transporte. Ainimuru preparaba todo en silencio, con dedicación, él solo. Cuando todo estaba listo, Agunasihini y el propio Hamijahi cargaron al hombro la hamaca con el cuerpo de Aidai, para llevarlo al cementerio de la antigua casa de Sumi. Xamy los seguía con una brasa encendida, casi toda la gente salió de la casa a camino del túmulo. Me quedé en casa, agotado, con un grupo reducido de mujeres y niños.

Hamijahi no soportó la tensión y, pocos instantes después, entraba agitadísimo en la casa, llorando y gritando. Corrí buscando timbó una vez más. Yo estaba en la orilla del arroyo cerca de la casa, refrescándome para aliviar la fiebre. Llegaron más personas de la otra casa – muchas ya estaban aquí desde el día anterior. Por algunos momentos tuve la sensación de que, poco a poco, la gente iba recuperando un mínimo de equilibrio. Pero, por la tarde, el ambiente se desplomó otra vez, de manera abrupta. Hamijahi intentó suicidarse y arrastró una oleada generalizada de nuevas tentativas. La crisis tomaba proporciones de angustia, volvía la agitación extrema del día anterior. Xamy seguía cantando, con la garganta

totalmente afónica. Kuni persistía en su llanto histérico con las raíces de timbó espumando en la boca: el veneno escurría de sus labios.

Hamijahi murió, quiso seguir la senda fatal de su mujer. A la puesta del sol, el clima de la casa se desmoronaba de nuevo, las personas entraban y salían tomando timbó o corriendo para rescatar las vidas de los envenenados. Caí exhausto en una crisis de lloro angustiante, totalmente abatido, ya sin las últimas fuerzas que me habían restado durante el día. En el auge del nerviosismo, a mi lado, Huduru le daba a su hija pequeña, Jarini, jugo de timbó. La pequeña, de apenas siete años de edad, caía desmayada. Jarini se desplomaba, desfallecida, sus hermanos y otros niños de la casa le miraban con estupor, con miedo, llorando asustados. La madre, Huduru, iniciaba un lloro ritual también de manera histérica. Solamente los esfuerzos persistentes de dos ancianas, Jaxiri y Xibukwa, consiguieron lo inesperado: poco después consiguieron reanimar a la pequeña Jarini, que sobrevivía así a los efectos letales del veneno.

Kainaru dirigía ahora el llanto y el luto por la muerte de Hamijahi, en medio de la confusión que se desparramaba por toda la casa: *Na unidi, na unidikia!*²¹⁸ Cantaba una letanía nerviosa, tristísima. Algunos adolescentes cuidaban a los pequeños hijos de la pareja fallecida: Wainihiru, Babawi y el bebé. Su mirada perpleja y atemorizada se perdía en un horizonte confuso. En mi pulso y en el pecho, la agitación de la maloca parecía penetrarme de modo asustador. Llegó la noche y, con ella, un silencio mortal. Parecía que la muerte de Hamijahi hubiese sido finalmente algo coherente, esperado, incluso necesario. Las personas parecían no soportar más la tensión extrema del ambiente, les hacía falta un mínimo de calma. Ya solamente faltaba sepultar el cadáver de Hamijahi, que permanecía postrado en su hamaca, en el centro de la casa. Al día siguiente, sepultaron a Hamijahi.

El envenenamiento por timbó es el “camino de la muerte” por excelencia para las actuales generaciones suruwaha. La ingestión del vene-

218 “¡Mi nieto, mi nieto!”

no *kunaha* irrumpe a partir de un conflicto,²¹⁹ y sigue un procedimiento homogéneo, previsible, que caracteriza al expediente “suicida” como un ritual de envenenamiento que transforma a las personas en “presas del timbó”. Como punto de partida, el motivo que lleva a buscar el veneno es el sentimiento de *zawa* (rabia),²²⁰ que provoca en la persona un estado de ruptura, un comportamiento no humano (*jadawasu*), confuso (*danuzyri*), una “alteración en enemigo” (Jardim, 2009: 107). Más aún, la persona que busca la muerte por envenenamiento es capaz de provocar la muerte de otras personas (*dudy*), causando una reacción en cadena de personas que corren buscando el veneno: así, por ejemplo, las personas consideran que la muerte por envenenamiento de Jadabu fue una acción *dudy* de Hamy, que arrastró consigo a Jadabu a la muerte –ambos fallecieron en el transcurso de escasas horas en mayo de 1999²²¹.

La persona, al estallar de rabia, emprende la destrucción enérgica de sus propias pertenencias: la hamaca, las flechas, la cerbatana, herramientas, vasijas de cerámica.²²² Su gesto es ausente; su mirada,

219 Los conflictos que pueden provocar los intentos de envenenamiento son variados: nostalgia de las personas que fallecieron recientemente, disputas en la definición de nuevos matrimonios, riñas entre esposos, acusaciones de relación sexual incorrecta, huida de animales domésticos, robo de utensilios, descuido con los niños, habladurías, celos. Dal Poz (2000) describe, de manera análoga a la que presento aquí, el “*script* comportamental” del envenenamiento suruwaha.

220 Los Suruwaha consideran la *zawa* (“rabia”) como el principal motivo que lleva a la persona a tomar timbó. Sin embargo, otros estados emocionales pueden conducir a la persona al envenenamiento: *kakuma* (“vergüenza”), *asini* (“amargura”), *zamakamunini* (“nostalgia” –de personas que fallecieron anteriormente), *kahy* (“afecto, amistad”).

221 Sobre las circunstancias de la muerte de Hamy y Jadabu, cfr. Aparicio (2003b: 27).

222 La destrucción de los propios enseres actualiza ya la muerte de la persona –los objetos son, de alguna manera, una extensión de su cuerpo. “Un objeto seguramente no sobrevivirá a la muerte de su dueño. Los objetos ‘mueren’, y en la selva amazónica suelen cumplir este destino con una velocidad mucho mayor que en otros contextos etnográficos. Cuando el cuerpo se desintegra y las almas tienen que partir, todo lo que recuerda al dueño y lo que puede provocar su apego tiene que disolverse o destruirse” (Lagrou, 2003: 106).

excéntrica; los movimientos del cuerpo, rígidos. Parece que la persona está, literalmente, fuera de sí –la alteración del cuerpo pone en evidencia la alteración de la perspectiva. En algunas ocasiones alguien se acerca con el propósito de tranquilizar a la persona, intentando insuflarle con fuerza una buena dosis de tabaco. Con más frecuencia, las personas que están alrededor aparentan indiferencia y dejan que la persona de rienda suelta a su ira. Esta podrá inclusive escenificar gestos de violencia contra los otros, sin que nunca se llegue a agresiones físicas de hecho. Súbitamente, emprende una carrera firme hacia las huertas en las que se ha plantado el timbó. Momentos después, algunas personas lo persiguen, e intentan impedir la ingestión del veneno.

Después de arrancar las raíces, la persona busca un arroyo, exprime el timbó, ingiere su savia con un poco de agua y camina de vuelta a casa. Al llegar, los parientes y otras personas intentan con urgencia reanimarla, quemando su espalda con abanicos calientes, y provocando vómitos al introducir en la garganta nervios de hojas de piña. En el procedimiento de salvamento de la persona que tomó *kunaha*, es muy importante evitar su adormecimiento: para eso, golpean los brazos y las piernas del cuerpo entumecido, lo sientan en el suelo de la casa con los brazos en alto, llamándolo a gritos para que se reanime. Cuando el intento de rescate fracasa y los Suruwaha reconocen la muerte inminente de la persona, estalla un clima de drama generalizado, con diferentes reacciones: unos critican, irritados, el comportamiento de la persona que tomó timbó; otros continúan sus tareas y muestran indiferencia y pasividad ante las circunstancias; otros incluso permanecen en un estado inquieto de vigilancia, atentos a la posibilidad de nuevos intentos de envenenamiento. En muchas ocasiones, hay una cadena conmovedora de personas que reaccionan de forma impetuosa, buscando la muerte con timbó. En el centro de la casa, ponen en la hamaca a la persona fallecida, preparan su cuerpo para la sepultura, mientras los gritos de rabia de los que corren a por el veneno se mezclan con la alarma de los

que intentan los rescates, y con el llanto de los parientes que cantan el *uhi*²²³ por sus muertos.

Los discursos nativos sobre la muerte por envenenamiento con timbó van más allá de lo que podría llamarse “sociología del conflicto” y se dirigen al marco de transformaciones en la persona y en sus lazos a escala cósmica. No se trata solamente de un mecanismo de manejo de las tensiones sociales o de una adaptación de las prácticas de hechicería a una nueva coyuntura socioespacial: la metamorfosis que está en curso moviliza el “colectivo plural” y también el “colectivo singular”: la persona y su red de relaciones con sujetos heterogéneos del universo. En este sentido, me parece oportuno aplicar las herramientas analíticas que Kelly (2001) propone, al articular la concepción de persona fractal y *dividua* según Strathern y el perspectivismo amerindio, ambas apoyadas en una idea relacional de la persona y de su red. El modelo propuesto, que se sustenta en el cruzamiento etnográfico de diversos escenarios, se organiza a partir de las siguientes claves: i) las dos proposiciones principales de la socialidad: la naturaleza contextual de las categorías de identidad/alteridad (nosotros/otros) y el protagonismo de las relaciones con el exterior; ii) el papel fundamental del cuerpo y de su fabricación en la conformación de las relaciones yo/otro; iii) la comprensión de los procesos de modificación corporal como proceso perspectivista. Al considerar las oposiciones identidad/diferencia, consanguinidad/afinidad, nosotros/enemigos, vivos/muertos, predator/presa, la instancia de la diferencia emerge como matriz de reproducción social y simbólica. Esta diferencia incluye también la constitución de la persona y de las relaciones duales yo/otro, y pone en evidencia la precariedad de la integridad del *self*, que puede romperse a cualquier momento en el universo amplio de la afinidad potencial. El

223 El llanto fúnebre *uhi* se manifiesta en forma de canto. Habitualmente, la persona muestra su luto repitiendo en el canto el término que expresa su vínculo de parentesco con la persona fallecida.

cuerpo es, por consiguiente, un locus de diferenciación y sede de la perspectiva en su condición de “haz de afectos y capacidades”.

Al analizar más de cerca la categoría de fractalidad²²⁴, Kelly realiza una diferenciación escalar en diversos niveles interconectados: a) la persona como entidad *dual*, en la que las posiciones de cualidad-de-sujeto y cualidad-de-objeto alternan en la relación, de forma que prevalece una u otra en función de las perspectivas de predación o de diferencia/alteridad; b) la persona como entidad *dividua*, que anexa o desvincula “partes de la persona” en las relaciones de intercambio, operadoras de la relación; c) la posibilidad de que grupo y personas humanos y no humanos se proyecten como una sola persona al confrontarse con otros grupos-personas. Hay una conectividad entre las escalas persona-grupo, persona-dividuo y persona-como-parte;²²⁵ d) la persona dividida puede expresar una o más entre las relaciones humano/enemigo, consanguíneo/afín, predador/presa, muerto/vivo. Analíticamente, se trata de “desenvolver”²²⁶ esta estructura fractal en que la persona se constituye a

224 El autor define la fractalidad como modelo de “patrones escalares autosimilares [*self-similar scaled patterns*]” (Kelly, 2001: 95).

225 Destaco esta visión escalar, que integra ‘sociología’ y ‘fisiología’ (cfr. también, en este sentido, Wagner 1991 y Lima, 2005: 121): ella revela una total compatibilidad con el análisis que hice sobre los colectivos *dawa*, las cuales no se configuran tanto como unidades sociológicas *stricto sensu*, sino que expresan perspectivas de humanidad, que conforman la construcción del colectivo (el ‘nosotros’ humano en el panorama general de diferencia) y la construcción de la persona (como inmersa en una red de relaciones ‘humanizadoras’). Otros análisis regionales, en relación al contexto de esta investigación – como, por ejemplo, en los Kanamari (Costa, 2007) – destacan la dimensión fractal que integra colectivos y personas: los colectivos *dyapa* contienen ‘dentro de sí’ personas, y ellos mismos están contenidos en el cuerpo-dueño del *warah*, jefe de la aldea. Los *warah* se fraccionan en jefes-cuerpos de los colectivos *dyapa*, en jefes-cuerpos de aldea y en jefes-cuerpos individuales, en un continuo despliegue escalar, como expuse en el capítulo 2. En la ontología amazónica hay, por lo tanto, una simultaneidad constitutiva en la construcción del cuerpo y en la configuración de los colectivos.

226 En la acepción de “quitar la envoltura” (“*desembrulhar*” en el original en portugués, Kelly, 2001).

partir de una red de múltiples relaciones (de enemistad, de predación, de reproducción...) e identificar las potencialidades permanentes del cambio de perspectivas que opera en los ámbitos de la persona y de su socialidad. Parece pertinente, al profundizar en la etnografía del envenenamiento con timbó en los Suruwaha, analizar las implicaciones en la constitución relacional yo/otro, *jadawa/jadawasu* (humano/no humano), *agy/bahi* (predador/presa).

Identifiquemos, en esta línea de análisis, los ejes de la estructura fractal y del cambio de perspectivas que se desarrollan en el “grupo-sujeto” suruwaha,²²⁷ teniendo en cuenta las relaciones que operan en la transformación del ‘modelo’ de producción de “presas del hechizo” (*mazaru bahini*) en oposición al ‘modelo’ innovador de producción de “presas del timbó” (*kunaha bahi*).

Esquematizo en la Figura 1 las dinámicas en que la acción chamánica “clásica” se despliega: la red de los humanos se altera, y se instala una escisión entre la posición predatoria del chamán (concebido como *mazaru agy*, o sea, como predador-hechicero que causa la muerte de su víctima) y la posición de la víctima de la acción chamánica (*mazaru bahini*, el muerto como “presa del hechizo”). Las sustancias (el tabaco, las piedras patogénicas *zama kuwini* y otras) son vehículo de transformación, que de alguna manera “igualan” ambas posiciones en la condición de afinidad extrema, de no humanidad: el chamán agresor como “inhumano”²²⁸ (*jadawasu*), el muerto como expersona (*jadawakyba*). La “línea del chamán” insiste en la prevalencia de la exterioridad en la constitución de la vida social, en un proceso de desconstrucción de la semejanza y de la convivialidad, y de continuo englobamiento de la alteridad y de la producción de la diferencia, que contrasta con el sistema “hiperi-

227 Siguiendo lo que Lima (2005: 110) propone.

228 En el sentido que Vanzolini señala en el contexto de los Aweti del alto río Xingu: “En lo que concierne a la hechicería, la agencia como potencia predatoria no es lo más deseable, y los ‘humanos de verdad’ –pacifistas, generosos– son en realidad las víctimas de humanos inhumanos, de los hechiceros. En suma, en la hechicería la presa es siempre más humana que el predador” (2010: 54).

dentitario” y asocial propio de la economía mortuoria, que transforma el *gianzubuni* (el corazón) de las personas y produce la emergencia de las almas *asuma*. Contrasta la intensidad del chamanismo, que desequilibra permanentemente la vida social, con la homogénea inercia característica de la convivialidad póstuma, en la que los muertos permanecen en un estado continuo de juventud y belleza en casa del ancestral Tiwiju. Los vivos se oponen a los muertos, en una relación de contraste y transformación de humanos en no humanos. La socialidad-de-la-diferencia de los humanos contrasta con la antisocialidad chamánica y con la asocialidad de los exhumanos muertos.

En el flujo de las transformaciones contemporáneas, el proceso de producción de las “presas del timbó” revela alteraciones en la condición dividua de la persona, y escinde las posiciones de predador *agy* y de presa *bahi*, según muestra el diagrama de la Figura 2. El timbó opera una transformación de perspectivas en la persona, que se despliega en su cualidad-de-sujeto predador y en su cualidad-de-objeto presa del timbó: por un lado, efectúa una metamorfosis en enemigo²²⁹; por otro lado, una metamorfosis en pez –que implica una posición ejemplar: como veremos, la posición-peza señala una condición paradigmática de hiperpresa. Esta transformación en la persona genera una alteración radical en la socialidad, en diversas operaciones de contraefectuación: la super-socialidad de los humanos-vivos, que intentan enérgicamente rescatar a la persona que optó por el envenenamiento²³⁰ e impedir su muerte

229 Lo que caracteriza a la muerte por envenenamiento no como suicidio, sino como *homicidio minimalista*, “en la medida en que la potencia homicida que el suicidio actualiza hace discreta la diferenciación interna de la persona, su dualidad constitutiva y desequilibrada” (Jardim, 2009: 100).

230 Uno de los procedimientos que los Suruwaha realizan durante el salvamento de la persona envenenada consiste en llamarla enérgicamente para intentar que “reviva” (*iminawari*). Los humanos se esfuerzan para que el punto de vista del espíritu del timbó no capture a la víctima humana. “Si el humano acepta el diálogo o la invitación, si responde a la interpelación, estará perdido: será inevitablemente subyugado por la subjetividad no humana y pasará al lado de ella, transformándose en un ser de la misma especie que el locutor. Cualquiera que responda a un ‘tú’ dicho por un no

y la cadena trágica de producción de nuevos muertos, insistiendo de esta forma en la manutención de la convivialidad; la antisocialidad del muerto por la acción del timbó, que instiga la producción de nuevos muertos por envenenamiento (*dudy*); y la asocialidad de las víctimas del veneno, agregadas al *kunaha madi*, “la gente del timbó”, en un estado alternativo de indistinción y ‘confusión’ (*danuzyri*).

Hay un elemento decisivo, presente en las concepciones suruwaha sobre el destino de los muertos, y que manifiesta bajo la forma de “equivocación controlada” la perspectiva de los humanos *jadawa*. La muerte por envenenamiento con timbó es, en rigor, para el pensamiento suruwaha, una muerte de peces. La ontología suruwaha revela aquí la amplitud de conexiones que modela la vida de los humanos: el envenenamiento con timbó transforma los vivos en muertos, y los discursos suruwaha actuales señalan esta *alteración* como metamorfosis de los humanos en peces. Esto nos trae una posibilidad de conclusión para el análisis que he ensayado a lo largo de estas páginas.

humano acepta la condición de ‘segunda persona’ del otro, y cuando a su vez asume la posición de ‘yo’, lo hará ya como no humano” (Viveiros de Castro, 2011: 903).

Figura 1
La producción de presas del hechizo (*mazaru bahini*)

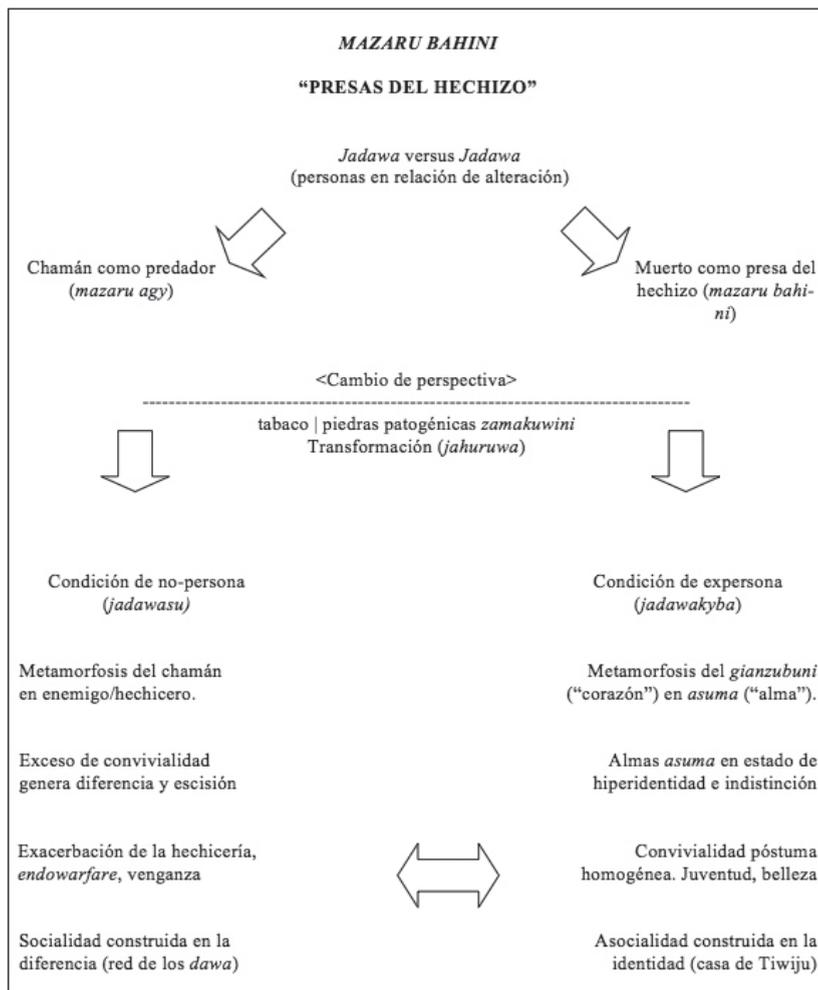
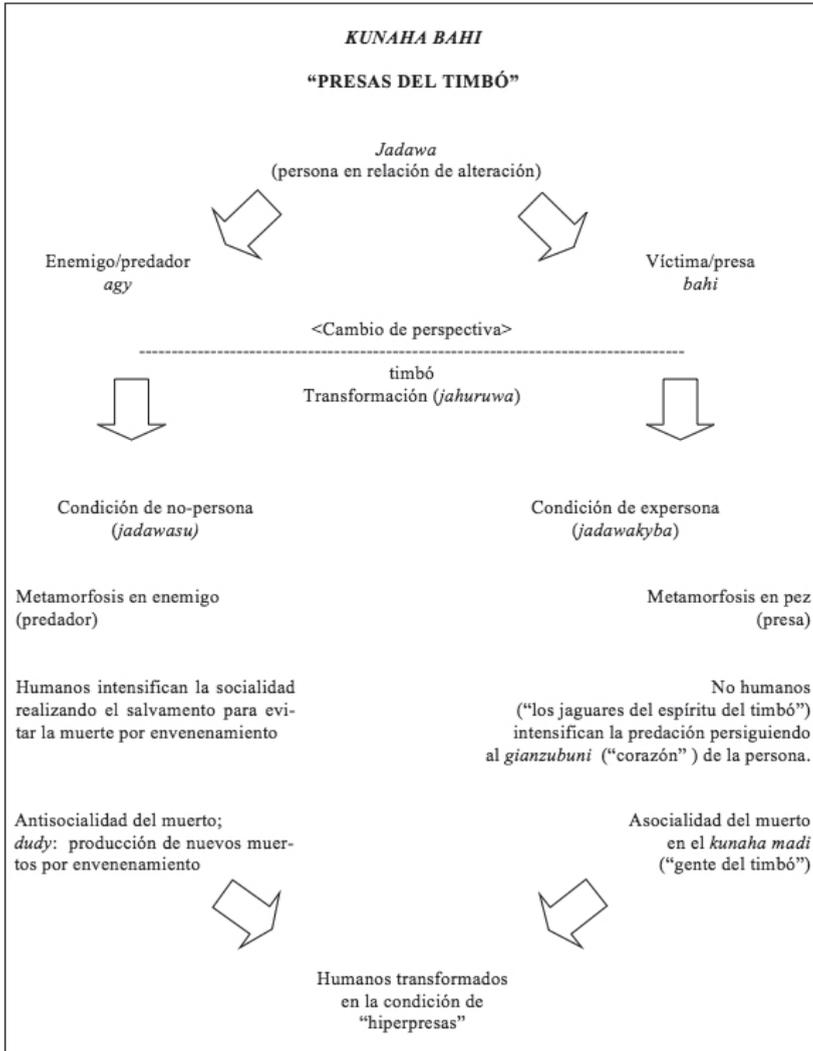


Figura 2
La producción de presas del timbó (*kunaha bahi*)



Conclusión

La transformación en presas del veneno (*kunaha bahi*)

Las ideas de los Suruwaha sobre la vida póstuma de las víctimas del envenenamiento producen discursos sobre la metamorfosis de los humanos en peces, alterados de esta manera en una condición ejemplar de presas. Mientras los humanos-vivos emprenden en la casa las operaciones de salvamento de los moribundos, en un esfuerzo de la socialidad fracturada por la acción del timbó, sujetos no humanos realizan su acción predatoria sobre la persona envenenada: los “jaguars del espíritu del timbó” (*kunaha karuji iri marihi*) persiguen al corazón (*gianzubuni*) de la persona, durante su viaje transformacional a las aguas del cielo. Gamuki expresa con estas palabras su percepción sobre el destino de las presas del timbó (*kunaha bahi*):

Los muertos por veneno de timbó (*kunaha madi*) caminan rápidamente hacia su destino, el lugar del trueno (*bai dukuni*). En ese lugar llevan una existencia semejante a la de los peces, pues permanecen en las aguas del cielo. Las aguas del cielo están debajo de la casa de Tiwiju. El estado de los muertos por timbó no es bueno, es un estado de confusión (*danuzyri*) que se parece a lo que las personas sienten cuando bucean bajo el agua. Comen continuamente timbó y una fruta amarga que provoca náuseas²³¹ y les hace vomitar constantemente. Los muertos

231 “En la huerta oímos un trueno (*bai*). Hamijahi dijo que cuando está tronando y llueve enseguida, es señal de que las almas (*asuma*) están quejándose de hambre, porque allí no hay nada para comer. Sólo comen pescado y raíces de timbó *kuna-*

sienten el deseo de comer otras plantas, pero no las encuentran, y por eso sufren (Gamuki, casa de Kuxi, junio de 1999).

Las descripciones de otras personas reproducen la idea de un viaje —que expresa la alteración de perspectiva que la acción del veneno causa en el muerto— y que hace que el *gianzubuni* de la persona huya del espíritu del timbó²³² y enfrenta asustado diversos peligros y obstáculos (piedras, árboles inmensos, enemigos *juma*, espíritus caníbales, predadores diversos). En este recorrido angustiante, el corazón de la persona transformado en pez avanza por las aguas subterráneas de forma desesperada, hasta saltar —superando una barrera *xirimia*²³³— y bucear en las aguas del cielo, y dirigirse al lugar del trueno, *bai dukuni*. Uhuzai relata de la siguiente forma el encuentro que el chamán Axa tuvo con los espíritus *kurimia*, tras las muertes por envenenamiento de Ubuniu, Sumi, Zubiaduhu, Kirihi y Tiaha:

El *kurimia zamakusa harihari*²³⁴ dijo a Axa: “¿Qué es lo que te pasa?” Axa le dijo: “Echo de menos a Ubuniu, Tiaha, Sumi, Zubiaduhu, Kirihi. Han muerto y siento falta de ellos”. “No les echés de menos”, dijo el *kurimia* [...]. “Allí hay muchas fiestas con cantos — dijo el *zamakusa harihari*—, hay fiesta en el centro de la casa. Cantan los cantos de Birikahuwy, que era jukihidawa. Birikahywy se murió y su corazón se fue allá, donde hay muchos cantos bonitos y fiesta en el centro de la casa [...]. Aquellas persona no tomaban timbó, las personas se morían

ha, y toman agua, pues allí todo está inundado, comen raíces de timbó como si fuese mandioca dulce” (Fank-Porta, 1996: 280).

- 232 Los Jarawara reconocen un poder especial de predación en el *kona abono*, “espíritu del timbó”, en una guerra con los espíritus de las plantas no cultivadas. En una cadena jerárquica, ocupa una posición eminente entre los “espíritus fuertes”, junto con *yawita abono*, “espíritu del pijuayo”. El timbó es una planta que los chamanes cultivan, y se considera al espíritu del timbó como su espíritu auxiliar (Maizza, 2012: 93-94).
- 233 Represa en forma de empalizada, que, en las expediciones de pesca, obstaculiza el curso del río para hacer posible la captura de los peces que huyen de la savia de timbó diluida en las aguas.
- 234 *Kurimia zamakusa harihari* es una “especie” de espíritu *kurimia* que Axa encuentra, según el relato de Uhuzai. En diversos relatos los *zamakusa harihari* aparecen como predadores del espíritu del timbó y, por consiguiente, como aliados de los humanos.

y su corazón se sentía bien, comían muchas plantas de las huertas y cantaban bastante”, dijo el *zamakusa harihari*. “Ubuniu, Zubiaduhu, Tiaha, Zumi, Kirihi vinieron, las personas dejaron de ser buenas. Las almas de las personas ancianas no tomaban timbó, ellas cantaban mucho. Ubuniu, Tiaha, Kirihi, Zubiaduhu, Sumi no son buenos”. Cuando vino el timbó, las personas se acabaron”. El espíritu del timbó tomó el corazón de las personas y transformó sus cuerpos en peces. El *zamakusa harihari* anduvo mucho y dijo que las mujeres fallecidas se habían transformado en pacú [...] y los hombres se habían transformado en surubí. Sus esposas se transformaron en peces pequeños. “No tomes timbó, tú eres bueno, tienes que morir anciano. Si tomas timbó, tu corazón no será bueno. El timbó viene, te mueres y te transformas en pez. Tu corazón y tu cuerpo van a ser comidos” [...]. El corazón sale y sube al cielo como el trueno. En la tierra las personas cantan, en el agua las personas no cantan y no tienen casa, son como los peces. No hay casa, no hay tierra, solamente hay agua”

“El timbó vino, las personas cantaban, las personas se acabaron”, dijo el *kurimia* de Axa. “Las personas se acabaron, eran como peces, eran como sábalos. Vino el espíritu del timbó, tomó el corazón de las personas, tomó a las personas, tomó todos sus corazones. Sus cuerpos se transformaron en sábalos. Muchas personas se transformaron en muchos peces. Vi cómo el timbó acabó con las personas”, dijo el *kurimia* de Axa [...]. Axa dijo: “Van a comer peces, se transforman en peces y comen peces. Los maridos se transforman en barbatana de surubí, en barbatanas, los maridos se transforman en barbatanas largas de pez. El espíritu del timbó tomó sus corazones. *El espíritu de timbó es un chaman*” (Uhuzai, 1994)²³⁵.

Diversos elementos en tensión están presentes en este relato. Destaca la disidencia de Axa respecto a la unanimidad y aspiración preferencial de los Suruwaha contemporáneos a la muerte por ingestión de

235 La transcripción completa de esta grabación se encuentra en Fank-Porta (1996: 205s.). La traducción aquí presentada es mía. Las muertes por envenenamiento a las que el texto se refiere ocurrieron en noviembre de 1992. Uhuzai, narrador del texto, murió recientemente por envenenamiento, en mayo de 2014.

timbó.²³⁶ De hecho, fui testigo en diversas ocasiones de la insatisfacción de Axa respecto a la consolidación de esta práctica, y de su nostalgia declarada del tiempo en que las personas fallecían como “presas de la vejez” (*husa bahi*)²³⁷. El encuentro de Axa con el *kurimia* establece la oposición entre el “destino clásico” que transforma el corazón de los muertos en la vejez en *asuma* (“almas” en estado de juventud perenne y con abundancia de alimentos, en el ambiente permanentemente festivo de la casa de Tiwiju) y el destino que irrumpe con la práctica del envenenamiento, que conduce a los muertos a un lugar “sin casa, sin tierra, sin cantos”, donde de la condición de *jadawa* se pasa a una condición de presa por excelencia, en la transformación de los humanos en peces. No me parece interesante intentar resolver la supuesta contradicción entre el discurso a favor de la excelencia del suicidio y el discurso de tenor crítico, pues sería aún necesario confrontar ambos discursos con el hecho indiscutible de la consolidación de la actual práctica del envenenamiento. En efecto, “si nuestro objetivo es obtener [...] una visión sobre los pensamientos y

236 Lo que contrasta con la interpretación pionera de la etnografía de Kroemer, que considera la excelencia del suicidio como vía ideal de acceso a la inmortalidad en la nueva escatología *suruwaha*. Kroemer construyó un modelo simétrico de escatología organizado en tres caminos póstumos, vinculados a las respectivas *causae mortis*: el “camino del sol” para los que mueren en la vejez, el “camino de la luna” para los muertos por timbó y el “camino del arco iris” para los muertos por veneno de serpiente (Kroemer, 1994). El paso tradicional, que conduce a los muertos en la vejez a la casa del ancestral Tiwiju, estaría actualmente desprestigiado, considerado “penoso e indeseable, donde los *asuma* de los ancianos vagan durante mucho tiempo, sin destino ni sosiego, y jamás se encontrarán con los parientes que murieron por envenenamiento, en la casa de Bai” (Kroemer, 1994: 151). Cfr. un análisis de la perspectiva misionera católica presente en la obra de Kroemer en Pissolatto (2000) y sobre el suicidio como reinterpretación religiosa y “proceso expiatorio colectivo”.

237 Durante mucho tiempo tuve la impresión de que Axa resistiría a la práctica de ingestión de timbó. Axa, sin embargo, falleció por envenenamiento en abril de 2007, acompañando a su hija Tatuha. Antes de morir, Axa llamó a su hijo Ania para contarle que había soñado con un lugar bonito, y que moriría para guiar a su hija Tatuha, de manera que ella pudiese alcanzar ese destino y no recorriese el camino angustiante en el que sería perseguida por el espíritu del timbó (Adriana Huber, comunicación personal).

experiencias de personas cuyas premisas y estilos de vida son diferentes de los nuestros, sólo podemos hacerlo, ciertamente, descifrando y explicando la gran parte de cultura que ‘es innecesario’ decir, que escapa a la conceptualización indígena porque se incorpora y se adquiere a través de la práctica, y no del discurso” (Taylor 1996: 211). Hay que llevar en cuenta que solamente ochenta años separan a la generación de Dawari de los Suruwaha contemporáneos, y que los discursos sobre la muerte por timbó están, de forma palpable, en construcción. Más allá de una escatología compacta, nos deparamos con “aglomerados conceptuales autoevidentes, discursivamente no elaborados” (*ibíd.*: 203) que se expresan ‘circularmente’, o sea, que adquieren sentido en su interactividad, en su capacidad de producirse en la relación entre unos y otros, en un panorama en el que la acción del sujeto-timbó *se concibe* tanto como *se vive* cotidianamente, con vehemencia incontestable. Percibí todo esto de manera clara en diversas ocasiones, no sólo en los momentos dramáticos que estallaban tras los intentos reiterados de envenenamiento. En octubre de 2000, con ocasión de la quema de las rozas en las colinas del Xibirihwy cercanos a la excasa de Hamy,²³⁸ las personas acudieron al lugar en un clima de entusiasmo, en el auge del incendio de la roza, el motivo de admiración de todos era la *hadara hiririri*, la impresionante columna de fuego que se elevaba hasta cubrir el propio sol. Xibukwa y otras mujeres, adultas y jóvenes, cantaban invocando a los espíritus de los peces - el surubí, el tucunaré, el sábalo. Dos mujeres, Kuni y Uniawa, aspergían el agua que llevaban en las ollas, acompañando el avance del fuego. Kuni me explicaba que hace falta tirar agua para que los recientes muertos por timbó (Hamy, su exesposo²³⁹, y Jadabu, que murió *dudy*, “arrastrado” por él) puedan huir de espíritu del fuego y avanzar hacia las aguas del cielo.

238 Hamy, dueño de la casa, había fallecido por envenenamiento pocos meses antes. En esta situación, los Suruwaha se refieren a la casa de un fallecido con la expresión *udakyba*, “excasa” (-*kyba*, como ya vimos, es un sufijo de tiempo nominal que designa los objetos de personas fallecidas).

239 *Imikikyba*, en el mismo sentido que la palabra explicada en la nota anterior.

El destino de los muertos-transformados-en-peces es *bai dukuni*, “el lugar del trueno”.²⁴⁰ En su paso inquietante, el miedo que la predación del espíritu del timbó causa provoca un estado de amargura (*asini*) en el corazón de la persona²⁴¹. Los truenos son las voces de las almas en el cielo²⁴², que expresan nostalgia (*zama kamunini*) de las personas a quienes la muerte separó, o rabia (*zawa*) en su deseo de llamar a nuevos muertos (*dudy*). Son también el ruido que los corazones de las víctimas del timbó hacen al sumergirse en las aguas del cielo, o el choque de las canoas de las almas *asuma* al llegar al puerto de su destino póstumo a través de las aguas celestes. Hay una proximidad muy significativa entre el destino de los humanos transformados en presas del timbó y el destino de los “humanos-primordiales”²⁴³ Ajjaji y Wanykaxiri, hijos de Tiawakuru²⁴⁴ raptados por los jaguares-demiurgos. El mito cuenta cómo, tras matar a sus predadores, los hermanos encuentran una tucandeira muerta en el suelo, y al verla piensan con aprensión en la idea de su futura muerte en la vejez. En su deseo de inmortalidad, Ajjaji y Wanykaxiri –que las narrativas denominan también como *baiba*, “futuros truenos”²⁴⁵– viajan a cielo con su mujer (la lanza *agadaru* que ellos

240 El término *dukuni* se usa para designar recipientes en general.

241 En este sentido, se hace totalmente pertinente al contexto suruwaha la afirmación de Souza: “La vida, para los amerindios, puede entonces ser ‘difícil’, como sentía Maiakóvski, pero la muerte está lejos de ofrecer un descanso para el alma, ya que esta, separada del cuerpo, se vuelve pasible de una serie de transformaciones, todas ellas, desde el punto de vista de los Humanos, asustadoras” (2001: 90).

242 En la cosmología paumari, Bahi – el ‘Patrón-Lluvia’, chamán por excelencia, hace posible, a través del trueno, la comunicación entre los chamanes muertos y los chamanes vivos” (Bonilla, 2007: 75).

243 Jardim (2001: 90) también percibió esta conexión respecto a *bai dukuni*, a la vez destino de los ancestrales humanos Ajjaji y Wanykaxiri y de las víctimas del timbó. Cfr. la narrativa de Ajjaji y Wanykaxiri y de los jaguares-demiurgos presentada al inicio del capítulo 6.

244 Tangurú, ave amazónica de plumaje negro y pico rojo, conocido en la Amazonía brasileña como *bico-de-brasa* (*Monasa nigrifrons*). El tangurú es, por lo tanto, el ancestral de los humanos verdaderos.

245 En algunas versiones, a Wanykaxiri se le denomina también como Baidawa, “dueño del trueno”.

transforman en esposa de los dos) y se convierten en truenos. El itinerario del timbó parece restablecer, por lo tanto, el destino original de los *jadawa*: así como los humanos-primordiales, los *kunaha madi*, muertos por el timbó, rompen con la vida en la tierra *adaha* y se dirigen al lugar del trueno, recorriendo las aguas del cielo (*bai iri bami*).

En su análisis de los mitos relacionados con el timbó en contextos amerindios, Lévi-Strauss observa que “el veneno de pesca o de caza puede definirse como un continuo máximo que engendra un discontinuo máximo, o, si se prefiere, como una unión de la naturaleza y la cultura que determina su disyunción, ya que una se refiere a la cantidad continua y la otra, a la cantidad discreta” ([1964] 2004: 321).²⁴⁶ Por un lado, el timbó realiza la continuidad entre su índole “natural” y su uso “cultural”, que vincula lo humano y lo animal (los peces), en un movimiento que podemos considerar como conjuntivo. Sin embargo, en las metamorfosis generadas por el envenenamiento, el timbó produce acciones disyuntivas, al operar como “envenenador del orden social” ([1964] 2004: 322). El veneno de pesca, por consiguiente, contraefectúa la discontinuidad –la persona escindida en predador *agy* y presa *bahi*, el humano transformado en no humano, transformado en pez (*aba jahuruwari*). Hay un despliegue entre las condiciones de matador y de víctima. El humano *jadawa* vive una alteración en no-persona *jadawasu* y en expersona *jadawakyba* (cfr. Figura 2). El timbó-sujeto depreda al humano: el humano “come timbó” (*kunaha hawari*), pero este movimiento de devoración se altera de manera radical: el espíritu del timbó, de modo reverso, captura la posición de humano y produce la transformación en pez, efectuándose así un cambio de perspectivas:²⁴⁷ los

246 Lima (2005: 345) se inspira también en este pasaje de las *Mitológicas* para analizar el “sistema del veneno” yudjá. Inspirado en la lectura de su texto, y salvando las distancias etnográficas que hay entre los dos contextos, intento circular en otras “escalas menores” respecto al binario lévi-straussiano entre naturaleza y cultura. Sobre la continuidad cromática de los venenos de pesca a partir del análisis desarrollado por Lévi-Strauss, véase Descola (2011: 44).

247 Me parece plausible aplicar a este modelo de “predación suicida” (que es, en realidad, *heterocida*) las conclusiones de Viveiros de Castro sobre la predación caní-

humanos que ingieren timbó ven al espíritu del timbó como jaguares predadores que les persiguen y que intentan devorarles. El espíritu del timbó ve a los humanos que comen timbó como peces que suben las aguas del cielo. En el envenenamiento, la persona suruwaha maximiza su carácter dividido, en un movimiento de alteración del punto de vista por la posición de otro.

Esta metamorfosis de los humanos en peces a través de la acción del timbó, presente en el pensamiento de los Suruwaha actuales, se insiere en el marco de las concepciones amazónicas de separación entre vivos y muertos, por la que los humanos-muertos (los exhumanos, *jadawakyba*) adquieren un estatuto semejante al de los no humanos —la transformación en animal²⁴⁸ es un referente común en las escatologías amazónicas:

En suma, los espectros de los muertos están, en el orden de la ontogénesis, como los animales en el orden de la filogénesis: ambos son humanos pasados, y por lo tanto ambos son imágenes actuales de los humanos. De esta manera, no es una sorpresa que, como imágenes definidas por su disyunción relativa a un cuerpo humano, los muertos sean atraídos por los cuerpos de los animales; por eso morir es transformarse en animal, como pasa con tanta frecuencia en la Amazonía. En efecto, si las almas de los animales se conciben como poseedoras de una forma corporal humana, es bastante lógico que las almas de los humanos se

bal: “el prototipo de la relación predicativa entre sujeto y objeto es la predación y la incorporación: [...] entre vivos y muertos, entre humanos y animales, entre humanos y espíritus y, naturalmente, entre enemigos. Sujeto y objeto se constituyen mediante la predación incorporante, cuya reciprocidad característica, subráyese, certifica la inexistencia de posiciones absolutas” (2002a: 165).

248 En el contexto arawa, cabe llevar en cuenta la dinámica transformacional hombres/pecarís presente en la concepción kulina. Las almas (*taburi*) de los muertos se encuentran en el mundo subterráneo con los espíritus de los pecarís, que realizan un ritual de danza (*ehete*) para celebrar la llegada de las almas de los humanos-muertos. Al concluir el ritual, los espíritus de los pecarís devoran a las almas, que a su vez se transforman en espíritus de los pecarís. Llamados por el chamán, emergen en la selva en forma de pecarís, a los que los Kulina cazan y comen (Pollock, 1985: 95; 1996: 324).

conciban como poseedoras de un cuerpo animal póstumo (Viveiros de Castro, 2006: 330).

En este panorama de interacciones multiversales entre sujetos humanos y no humanos de lugares cósmicos desemejantes, de puntos de vista peligrosamente intercambiables, ¿qué es lo que significa la declaración de Axa que cité hace poco: *kunaha karuji iniwa kydanangai* (“el espíritu del timbó es un chamán”)? Me parece que es precisamente la clave chamánica la que nos introduce en un movimiento de conectividad cósmica, de circulación entre dominios en los que la transformación no significa una mutación de género o de especie (de una “condición humana” a una “condición animal”): el chamanismo actúa en el ámbito de lo equívoco, “[en] el elemento del cromatismo crepuscular cielo-tierra (viaje chamánico), del fondo universalmente humano de todos los seres, y de una tecnología de las drogas (tabaco) que embrolla radicalmente la distinción entre naturaleza y cultura, al definir la provincia de la sobrenaturaleza, esto es, de la naturaleza pensada como cultura” (Viveiros de Castro, 2008: 114). Lo que está en juego es la tensión entre la identidad (de lo humano *jadawa*) y la diferencia (del *kunaha karuji*, “espíritu del timbó”) como “reciprocidad de perspectivas” (Lima, 1996): el mundo de los humanos en su posición de sujetos *versus* el mundo de los espíritus, del timbó, de los peces en su posición de sujetos-otros. La visión del chamán es una visión de lo equívoco, que consigue articular la alteridad real (la diferencia entre humanos y peces) y la identidad virtual (de los peces en relación a los humanos). Durante algún tiempo permanecí inmovilizado en un “dilema de interpretación” respecto al carácter metafísico o metafórico de esta transformación de los humanos en peces, propia del pensamiento suruwaha contemporáneo: me preguntaba si, para los propios Suruwaha, el término final de la metamorfosis constituía una condición ‘real’ o una representación que intentaba conferir una lógica al mundo *danuzyri*, inconmensurable, de la vida póstuma de las víctimas del timbó²⁴⁹. En realidad, esta distinción no tiene sentido en

249 Mi inquietud se sitúa en la línea de la cuestión que Lima (1996: 30) levantó, así como García (2010: 377): “¿qué mundo es este en el que las metáforas de ese tipo

una ontología multinaturalista, multiversal –en la que la potencia chamánica hace posible la transitoriedad a lo largo de la red sociocósmica, en la que humanos y no humanos construyen su socialidad.

La predación y la incorporación de la diferencia definen la socialidad del cosmos, la relación con el otro se realiza en la transformación. Así como en diversas cosmologías amazónicas el jaguar o la anaconda son “animales gramatológicos”²⁵⁰ que realizan la condición de hiperpredadores, me parece que en la concepción suruwaha los peces²⁵¹ son, en sentido equivalente, los animales gramatológicos que expresan de forma máxima la condición inversa de *hiperpresas*. Para los Suruwaha, los muertos por *kunaha*, capturados por la subjetividad no humana del espíritu del timbó, viven una alteración (una actualización de la alteridad) que los transforma en presas por excelencia. A través de la práctica del envenenamiento, los Suruwaha proyectan, en este mundo en transformación, su constitución como humanos en contraste con la

son operativas?” Fue la lectura de un trecho de *Metafísicas Canibales* la que indicó la pista de salida ante el *impasse*: “Describir ese multiverso donde toda diferencia es política, porque toda relación es social, como si fuera una versión ilusoria de nuestro propio universo, *unificarlos* a través de la reducción de la invención del primero a las convenciones del segundo, es elegir una forma demasiado simple –y políticamente mezquina – de relación entre ambos. Esa facilidad explicativa termina por generar toda suerte de complicaciones, porque ese pretendido monismo ontológico se paga finalmente con una proliferación de dualismos epistemológicos: *emic* y *etic*, metafórico y literal, consciente e inconsciente, representación y realidad, ilusión y verdad y podríamos continuar. Esos dualismos son dudosos no porque toda dicotomía conceptual es perniciosa por principio, sino porque éstos en particular exigen, como condición para la unificación de los dos mundos, una discriminación entre sus respectivos habitantes. Todo Gran Divisor es mononaturalista” (Viveiros de Castro, 2010: 44).

250 Cfr. Viveiros de Castro et al. *A Onça e a Diferença*. En: http://amazone.wikia.com/wiki/Projeto_AmaZone

251 Otros contextos amazónicos atribuyen a los peces esta posición prototípica opuesta a la de los jaguares en la cadena de la predación: “En el lenguaje chamánico, la categoría de los animales de presa se denomina a partir del supremo predador, el jaguar (*yai*), y la categoría ‘comida’ a través del prototipo de animal comestible, el pez (*wai*)” (Århem, [1996] 2001: 220).

de los muertos no humanos, alterados en la condición nueva de presas del veneno.

Los límites de este “experimento”²⁵² se circunscriben a la posibilidad de traducción del pensamiento suruwaha a nuestra singular gramática de etnólogos. He desarrollado este análisis como intento de *equivocación controlada*, en el sentido que Viveiros de Castro (2004) propone. Tengo claro que mi lectura diverge de la percepción que los Suruwaha tienen respecto a la muerte por envenenamiento con timbó. Sin embargo, no se trata de confrontar mi punto de vista con el punto de vista de los Suruwaha vivos, o del espíritu del timbó, o del corazón de los Suruwaha muertos transformados en peces. Este experimento es un intento de aceptar la diferencia entre sujetos que habitamos mundos diferentes, heterogéneos. Inspirados en las operaciones chamánicas, a los etnógrafos nos hace falta persistir en la imaginación de la comunicación entre mundos inconmensurables, “difíciles” (*danuzyri*) de comprender, y movernos en los intersticios, como el idiota de Dostoievski que inspiró a Deleuze y Stengers, y que no pretende producir consenso: “Lo sabemos, el conocimiento existe, pero el idiota exige que desaceleremos, que no nos consideremos autorizados a creer que poseemos el significado de lo que sabemos” (Stengers, 2007). Pues la transformación que los Suruwaha actuales viven muestra exactamente un intersticio en el que se conectan mundos diversos. Al transitar en el umbral entre estos mundos, los humanos huyen de la insistencia del punto de vista que intenta capturarlos.

252 En el sentido indicado por Viveiros de Castro (2002b: 123): “No se trata, en fin, de proponer una *interpretación* del pensamiento amerindio, sino de realizar una *experimento* con él, y por lo tanto con el nuestro. En el inglés difícilmente traducible de Roy Wagner: *every understanding of another culture is an experiment with one's own*” (1981: 12).

Glosario de especies (fauna y flora)

Dada la diversidad regional de nombres relativos a la fauna y flora de la Amazonía, presento en este glosario las equivalencias entre los nombres en español y en suruwaha de las especies animales y vegetales citadas a lo largo del texto, con el correspondiente nombre científico.²⁵³ Inserí también los nombres correspondientes en portugués amazónico, para facilitar la identificación de las especies a los lectores brasileños. Obviamente, no se trata de una lista exhaustiva.

Especies de fauna citadas			
Español	Suruwaha	Portugués	Nombre científico
agutí	iniamy	cutia	<i>Dasyprocta fuliginosa</i>
anaconda	sazahywy	sucuriju	<i>Eunectes murinus</i>
arahuana	aba mazaru	aruanã	<i>Osteoglossum bicirrhosum</i>
ardilla	tawi	quatipuru	<i>Sciurus</i> sp.
caimán	una	jacaré-tinga	<i>Caiman crocodilus</i>
caimán negro	unahywy	jacaré-açu	<i>Melanosuchus niger</i>
cigüeña maguarí	waby igiaty	magoari	<i>Ardea cocoi</i>
coatí	barihini	coati	<i>Nasua nasua</i>
corzuela	zumi kiasy	veado-roxo	<i>Mazama nemorivaga</i>

253 Para la revisión de este glosario, conté con la colaboración valiosa de Marina Vieira, André Antunes (glosario de fauna) y Juliana Lins (glosario de flora).

Español	Suruwaha	Portugués	Nombre científico
cuyubí	kuxiwi	cujubim	<i>Aburria cumanensis</i>
delfín rosado	husuri	boto-cor-de-rosa	<i>Inia geoffrensis</i>
guacamayo	kawa	arara	<i>Ara</i> sp.
harpía	xibirihwy	gavião-real	<i>Harpia harpyja</i>
hurón mayor	sawari	irara	<i>Eira barbara</i>
jaguar	marihi	onça	<i>Panthera onca</i>
lisa	aba saharu	piau	<i>Leporinus</i> sp.
mono aullador	kania	macaco-guariba	<i>Alouatta puruensis</i>
mono araña	sywy	macaco-coatá	<i>Ateles chamek</i>
mono capuchino	jiwi	macaco-prego	<i>Sapajus macrocephalus</i>
mono capuchino	kixu	macaco-cairara	<i>Cebus albifrons</i>
mono lanudo	gaha	macaco-barrigudo	<i>Lagothrix cana</i>
mutún	nasi	mutum	<i>Mitu tuberosa</i>
nutria	mahikiadu	lontra	<i>Lontra longicaudis</i>
nutria gigante	axa	ariranha	<i>Pteronura brasiliensis</i>
oso hormiguero	hakuri	tamandúá-bandeira	<i>Myrmecophaga tridactyla</i>
paca	hawy	paca	<i>Cuniculus paca</i>
pacú	basani	pacu	Serrasalminae
papagayo	xaraxara	papagaio	<i>Amazona</i> sp.
pava	dahu	jacu	<i>Penelope jacquacu</i>
pecarí de collar	jamadumuri	caititu	<i>Pecari tajacu</i>
pecarí de labios blancos	jamakahiri	queixada	<i>Tayassu pecari</i>
perezoso	huru	bicho-preguiça	<i>Bradypus tridactylus</i>
perro de monte	ijabuma	jupará	<i>Potos flavus</i>
piraña	uma	piranha	Serrasalminae
pirarucú	buraku	pirarucu	<i>Arapaima gigas</i>
sábalo	mamuri	matrinxã	<i>Brycon amazonicus</i>

Español	Suruwaha	Portugués	Nombre científico
surubí	abahywy	surubim	<i>Pseudoplatystoma fasciatum</i>
tangurú	tiawakuru	bico-de-brasa	<i>Monasa nigrifrons</i>
tapir	mahuny	anta	<i>Tapirus terrestris</i>
tinamú	suná	inhambu	<i>Tinamus</i> sp.
tití	gawani	macaco zogue-zogue	<i>Callicebus</i> sp.
tucán	sahki	tucano	<i>Ramphastos</i> sp.
tucandeira	huwaty	tocandira	<i>Paraponera clavata</i>
tucunaré	kusuwa	tucunaré	<i>Cichla</i> sp.
urubú	madusa	urubu	<i>Coragyps atratus</i>
urubú rey	mazu	urubu-rei	<i>Sarcoramphus papa</i>
venado	zumi	veado	<i>Mazama americana</i>
zarigüeya	jukutiri	gambá, mucura	<i>Didelphis marsupialis</i>

Especies de flora citadas

Español	Suruwaha	Portugués	Nombre Científico
aguaje	ukwari	buriti	<i>Mauritia flexuosa</i> L. f.
algodón	waby	algodão	<i>Gossypium barbadense</i> L..
ambay	kwasami	embaúba	<i>Cecropia</i> sp.
anacardo	azuwa	caju	<i>Anacardium occidentale</i> L.
banana	xari, xaru, dakwi	banana	<i>Musa paradisiaca</i> L.
batata	batata	batata-doce	<i>Ipomoea batatas</i> (L.) Lam.
cacao de monte	huku	cupuí	<i>Theobroma subincanum</i>
caña de azúcar	kana	cana-de-açúcar	<i>Saccharum officinarum</i> L.
caranaí	zarawahy	caranaí	<i>Lepidocaryum tenue</i> Mart.
ceiba	arihatu	sumaúma	<i>Ceiba pentandra</i> (L.) Gaertn.
genipa	zana	jenipapo	<i>Genipa americana</i> L.
jatobá	hini	jutaí	<i>Hymenaea</i> L. sp.
jauary	kuriria	joari	<i>Astrocaryum jauari</i>
maíz	kimi	milho	<i>Zea mays</i> L.
mandioca brava	mama	mandioca	<i>Manihot esculenta</i> Crantz
mandioca dulce	kuju	macaxeira	<i>Manihot esculenta</i> Crantz
munguba	mahuwa	munguba	<i>Pseudobombax munguba</i> (Mart. & Zucc.) Dugand
ñame	baxa	cará	<i>Dioscorea</i> sp.
palmito	harami	açaí	<i>Euterpe precatoria</i> Mart.
patahuá	ukwawa	patauá	<i>Oenocarpus bataua</i> Mart.
pijuayo	masa	pupunha	<i>Bactris gasipaes</i> Kunt
piña	sami	abacaxi	<i>Ananas comosus</i> (L.) Merr.
piquiá	azana	pequiá	<i>Caryocar villosum</i> (Aubl.) Pers.
seringa	ijaky	seringa	<i>Hevea brasiliensis</i> (Willd. ex A. Juss.) Müll. Arg.
sorva	ugwarini	sorva	<i>Couma utilis</i> (Mart.) Müll. Arg.

Español	Suruwaha	Portugués	Nombre Científico
tabaco	kumadi	tabaco	<i>Nicotiana tabacum</i> L.
tacuarí	hutuku	tacuari	<i>Mabea</i> sp.
timbó	kunaha	timbó	<i>Deguelia utilis</i> (A.C.Sm.) A.M.G. Azevedo
ucuqui	sukuru	ucuqui	<i>Pouteria ucuqui</i> Pires & R.E. Schult
ucuúba	bahihwy	ucuúba	<i>Virola</i> sp.
urucú	idahy	urucum	<i>Bixa orellana</i> L.
–	bija	batata-maira	<i>Casimirella rupestris</i> (Ducke) R.A.Howard

Bibliografia

- Albert, B. (1992). A fumaça do metal. História e representações do contato entre os Yanomami. *Anuário Antropológico*, 89: 151-89. Brasília: Universidade de Brasília.
- Albert, B., Le Tourneau, F.M. (2012). Ethnogeography and Resource Use among the Yanomami. Toward a Model of 'Reticular Space'. *Current Anthropology*, 48 (4): 584-592.
- Albert, B., Ramos, A. (Orgs.) (2000). *Pacificando o Branco. Cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. São Paulo: UNESP.
- Altmann, L. (1995). *Madjia, um povo entre a floresta e o rio. Trilhas da produção simbólica Kulina* (Tesis de Máster en Ciencias de la Religión). São Bernardo do Campo, SP: Instituto Metodista de Ensino Superior.
- _____. (2000). *Maittaccadsama. Categorias de espaço e tempo como referenciais para a construção da identidade kulina (madija)*. (Tesis de Máster en Antropología Social). Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul.
- Amorim, G. (2014). *Os coletivos Madija e o ritual do Ajje: Relações de alteridade entre os Kulina no baixo Juruá* (Tesis de Máster en Antropología Social). Manaus: Universidade Federal do Amazonas.
- Andrade, K.V. (2011). "Jogando com espelhos: os Ye'kuana e seus outros". En: E. Coffaci y L. Córdoba (Orgs.), *Os Outros dos Outros: Relações de alteridade na Etnologia Sul-Americana* (pp. 23-38). Curitiba: Editora UFRP.
- Aparicio, M. (2003a). *Cadernos do Pretão I (1995-1998)*. Manaus: Archivo NEAI.
- _____. (2003b). *Cadernos do Pretão II (1999-2001)*. Manaus: Archivo NEAI.
- _____. (2003c). *Cadernos do Pretão III. Os pretextos de um indigenista*. Manaus: Archivo NEAI.

- ____ (2008). *Los Suruaha: Universos míticos y miradas etnográficas* (Tesis de licenciatura en Antropología). Quito: Universidad Politécnica Salesiana.
- ____ (2011a). Panorama contemporâneo do Purus Indígena. En: G. Mendes Dos Santos (Org.), *Álbum Purus* (pp.113-130). Manaus: Edua,
- ____ (2011b). Contrastes entre semejantes y extraños. *Jadawa versus waduna: cosmovisión suruaha de nuestro desorden*. En: G. Mendes Dos Santos (Org.), *Álbum Purus* (pp. 296-332). Manaus: Edua.
- ____ (2013). “Os Suruwaha e sua rede de relações. Uma hipótese sobre localidades e coletivos Arawa”. En: M. Amoroso, G. Mendes Dos Santos (Orgs.), *Paisagens Ameríndias. Lugares, circuitos e modos de vida na Amazônia* (pp. 247-273). São Paulo: Editora Terceiro Nome.
- Aparicio, M., Huber, A. (2010). *Relatório preliminar de identificação da terra indígena Masanidawa/Kurubidawa e da terra indígena Alto Hahabiri (Povo Suruwaha)*. Brasília: FUNAI/CGIIRC (acceso restringido).
- Århem, K. (2001). Ecocosmología y chamanismo en el Amazonas. Variaciones sobre un tema. *Revista Colombiana de Antropología*, 37: 268-288.
- ____ ([1996] 2001). La red cósmica de la alimentación. La interconexión de humanos y naturaleza en el noroeste de la Amazonia. En: Ph. Descola, y G. Pálsson, *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas* (pp. 214-236). México: Siglo Veintiuno Editores.
- Balestra, A. A. (2013). *Tempos mansos: história, socialidade e transformação no Juruá-Purus indígena* (Tesis de Máster en Antropología Social). Brasília: Universidade de Brasília.
- Belaúnde, L. E. (2005). *El recuerdo de Luna. Género, sangre y memoria entre los pueblos amazónicos*. Lima: Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales.
- ____ (2006). A força dos pensamentos, o fedor do sangue. Hematologia e gênero na Amazônia. *Revista de Antropologia*, 49 (1), 205-243. São Paulo: USP.
- Bonilla, L.O. (2005a). Cosmologia e organização social dos Paumari do médio Purus (Amazonas). *Revista de Estudos e Pesquisas*, 2 (1), 7-60. Brasília: FUNAI.
- ____ (2005b). O bom patrão e o inimigo voraz: predação e comércio na economia paumari. *Mana. Estudos de Antropologia Social*, 11(1), 41-46. Rio de Janeiro: Museu Nacional, UFRJ.

- ____ (2007). *Des proies si désirables: soumission et prédation pour les Paumari d'Amazonie brésilienne* (Tesis de Doctorado en Antropología Social). Paris: École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- ____ (2009). The skin of history: Paumari perspectives on conversion and transformation. En: A. Vilaça, R. M. Wright, *Native Christians: modes and effects of Christianity among indigenous peoples of the Americas* (pp. 127-145). Farnham, UK; London, UK; Burlington, US: Asghate Publishing.
- ____ (2013). *Parasitismo e sujeição. Modos de predação paumari* (no prelo).
- Bueno, M. I. C. S. (2014). *Sobre encantamento e terror: imagens das relações entre humanos e sobrenaturais numa comunidade Ticuna (Alto Solimões, Amazonas, Brasil)* (Tesis de Doctorado en Antropología Social). Rio de Janeiro: IFCS, Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- Calavia, O. (2000). O Inca Pano: mito, história e modelos etnológicos. *Mana. Estudos de Antropologia Social*, 6 (2), 7-35. Rio de Janeiro: Museu Nacional, UFRJ.
- ____ (2004). Moinhos de vento e varas de queixadas. O perspectivismo e a economia do pensamento. *Mana. Estudos de Antropologia Social*, 10 (2), 227-256. Rio de Janeiro: Museu Nacional, UFRJ.
- ____ (2006). *O nome e o tempo dos Yaminawa. Etnologia e história dos Yaminawa do rio Acre*. São Paulo: UNESP/ISA/NuTI.
- ____ (2013). *Esse obscuro objeto da pesquisa. Um manual de método, técnicas e teses em Antropologia*. Ilha de Santa Catarina: Edição do autor.
- Cardoso, A.I. (2011). *Nem sina nem acaso. A tessitura das migrações entre a Província do Ceará e o território amazônico (1847-1877)* (Tesis de Máster en História Social). Fortaleza: Universidade Federal do Ceará.
- Carneiro da Cunha, M. (1978). *Os Mortos e os Outros. Uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios Krahô*. São Paulo: Hucitec.
- ____ (1998). Pontos de vista sobre a floresta amazônica: xamanismo e tradição. *Mana. Estudos de Antropologia Social*, 4 (1), 7-22. Rio de Janeiro: Museu Nacional, UFRJ
- ____ (2009a). Escatologia entre os Krahô: reflexão, fabulação. En: M. Carneiro Da Cunha, *Cultura com Aspas* (pp. 59-76). São Paulo: Cosac Naify.
- ____ (2009b). 'Cultura' e cultura: conhecimentos intelectuais e direitos tradicionais. En: M. Carneiro Da Cunha, *Cultura com Aspas* (pp. 311-373). São Paulo: Cosac Naify.

- Cesarino, P. (2010). Donos e Duplos: relações de conhecimento, propriedade e autoria entre os Marubo. *Revista de Antropologia*, 55 (1), 147-197. São Paulo: USP.
- _____ (2012). A escrita e os corpos desenhados. Transformações do conhecimento xamanístico entre os Marubo. *Revista de Antropologia*, 53 (1), 75-137. São Paulo: USP.
- Chandless, W. (1869). Notes of a Journey up the River Juruá. *Journal of the Royal Geographical Society of London*, 39, 296-311. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/1798554> [acesso web el 13 de julio de 2007].
- Clastres, H. ([1975] 1978). *Terra sem Mal*. São Paulo: Editora Brasiliense.
- Clastres, P. ([1972] 1995). *Crônica dos Índios Guayaki. O que sabem os Aché, caçadores nômades do Paraguai*. Rio de Janeiro: Editora 34.
- Conselho Indigenista Missionário (1980a). *Índios novos. Relatório sobre o contato com os Índios do Coxodoá, Região do Purus, Amazonas*. Manaus: Archivo CIMI.
- _____ (1980b). *Relatório da equipe de atração dos índios novos da Prelazia de Lábrea*. Manaus: Archivo CIMI.
- _____ (1980c). *Relatório sobre o segundo contato com os índios do Coxodoá*. Manaus: Archivo CIMI.
- Cornwall, R. (2003). *Os Jumas: a continuação da violenta redução dos Tupi*. Madalena, Ceará.
- Costa, L.A. (2007). *As Faces do Jaguar. Parentesco, história e mitologia entre os Kanamari da Amazônia Ocidental* (Tesis de Doctorado en Antropología Social). Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- Coutinho, J.M. (1862). “Relatório da Exploração do Rio Purus apresentado pelo Engenheiro João Martins da Silva Coutinho”. Manaus: Archivo NEAI (cópia).
- Cunha, E. (2011). *Amazônia, um paraíso perdido*. Manaus: Editora Valer.
- Dal Poz, J. (2000). Crônica de uma morte anunciada. Do suicídio entre os Sorowaha. *Revista de Antropologia*, 43 (1), 89-144. São Paulo: Universidade de São Paulo.
- Descola, Ph. ([1987] 1996). *La selva culta: simbolismo y praxis en la ecología de los Achuar*. Quito: Abya-Yala.
- _____ (1992). Societies of nature and nature of society. En: A. Kuper (Ed.), *Conceptualizing society* (pp. 107-125). Londres: Routledge and Kegan Paul,
- _____ ([2005] 2012). *Más allá de naturaleza y cultura*. Buenos Aires, Madrid: Amorrortu.

- ____ (2011). As duas naturezas de Lévi-Strauss. *Sociologia e Antropologia*, 1-2, 35-51. Rio de Janeiro: PPGSA/ Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- Deturche, J. (2009). *Les Katukina du Rio Biá (Etat d'Amazonas, Brésil)*. *Histoire, organisation sociale et cosmologie* (Tesis de Doctorado). Paris: Université de Paris Ouest, Nanterre.
- Dienst, S. (2008). The internal classification of the Arawan languages. *Liames*, 8, 61-67. Campinas, São Paulo: UNICAMP.
- Dienst, S. y Fleck, D. W. (2009). Pet Vocatives in Southwestern Amazonia. *Anthropological Linguistics* 51(3-4), 35. University of Nebraska Press.
- Dixon, R.M.W. (1995). Fusional Development of Gender Marking in Jarawara Possessed Nouns. *International Journal of American Linguistics*, 61 (3), 263-294.
- Dixon, R.M.W. y Aikhenvald, A.Y. (Eds.) (1999). *The Amazonian Languages*. Cambridge, New York, Melbourne: Cambridge University Press.
- Durkheim, E. ([1887] 1993). *Le suicide: étude de sociologie*. Paris: Quadrige - PUF.
- Ehrenreich, P. ([1891] 1948). Contribuições para a etnologia do Brasil, Parte 2: sobre alguns povos do Purus. *Revista do Museu Paulista*, 2, 17-135. São Paulo: Museu Paulista.
- Erikson, Ph. (1987). De l'appriovissement à l'approvisionnement. Chasse, alliance et familiarisation en Amazonie amérindienne. *Theorie et Culture*, 9, 105-140. Paris.
- ____ ([1996] 1999). *El sello de los antepasados. Marcador del cuerpo y demarcación étnica entre los matis de la Amazonía*. Quito: Abya-Yala.
- ____ (2004). Qu'est-ce qu'un 'ethnonyme'? L'exemple Matis. Amazonas, Brésil. *Amérique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers ALHIM*, (10), 1-7.
- ____ (2009). "Obedient Things. Reflections on the Matis Theory of Materiality". En: F. Santos-Granero (Ed.), *The Occult Life of Things. Native Amazonian Theories of Materiality and Personhood*. Tucson: The University of Arizona Press.
- ____ (2012). Animais demais... Os xerimbabos no espaço doméstico matis (Amazonas). *Anuário Antropológico*, II, 15-32. Brasília: UnB.
- Everett, D. (1995). Sistemas prosódicos da família Arawá. En: L. Wetzels (Org.), *Estudos Fonológicos das Línguas Indígenas Brasileiras* (pp. 297-339). Rio de Janeiro: Editora da UFRJ.

- Fabre, A. (2004). Arawa. En: *Diccionario etnolingüístico y guía bibliográfica de los pueblos indígenas sudamericanos*. <http://butler.cc.tut.fi/~fabre/BookInternetVersio/Dic=Araw%E1.pdf> (acceso web el 18 de octubre de 2006)
- Fank, J., y Porta, E. (1996a). *Mitos e histórias dos Sorowaha*. Cuiabá: OPAN/CIMI.
- _____(1996b). *A vida social e econômica dos Sorowaha*. Cuiabá: OPAN/CIMI.
- _____(1996c). *Vocabulário da língua Sorowaha*. Cuiabá: OPAN/CIMI.
- Fausto, C. (2000). Of Enemies and Pets: Warfare and Shamanism in Amazonia. *American Ethnologist*, 26 (4), 933-956. American Anthropological Association.
- _____(2001). *Inimigos fiéis. História, guerra e xamanismo na Amazônia*. São Paulo: EDUSP.
- _____(2002). Banquete de gente: comensalidade e canibalismo na Amazônia. *Mana. Estudos de Antropologia Social*, 8 (2), 7-44. Rio de Janeiro: Museu Nacional, UFRJ.
- _____(2008). Donos demais: Maestria e Domínio na Amazônia. *Mana. Estudos de Antropologia Social*, 14 (2), 329-366. Rio de Janeiro: Museu Nacional, UFRJ.
- Feitosa, S. (2010). *Pluralismo moral e direito à vida: apontamentos bioéticos sobre a prática do infanticídio em comunidades indígenas no Brasil* (Tesis de Máster em Ciências da Saúde). Brasília: Universidade de Brasília.
- Ferrarini, S. A. (2009). *Rio Purus. História – Cultura – Ecologia*. São Paulo: Editora FTD.
- Field, D.V. (1996). Richard Spruce's economic botany collection at Kew. En: M.R.D. Seaward y S.M.D. Fitzgerald (Eds.), *Richard Spruce (1817-1893): botanist and explorer* (pp. 245-264). London: Royal Botanic Gardens, Kew.
- Florido, M. (2008). *As parentológicas Arawá e Arawak: um estudo sobre parentesco e aliança* (Tesis de Máster en Antropología Social). São Paulo: Universidade de São Paulo
- _____(2011). Aspectos do Parentesco Arawa. En: G. Mendes Dos Santos (Org.), *Álbum Purus*, (pp. 251-269). Manaus: Edua.
- _____(2013). *Os Deni do Cuniuá: Um estudo do parentesco* (Tesis de Doctorado en Antropología Social). São Paulo: Universidade de São Paulo
- França, L.B.C. (2012). *Caminhos cruzados. Parentesco, diferença e movimento entre os Kagwahiva* (Tesis de Doctorado en Antropología Social). Rio de Janeiro: Museu Nacional, UFRJ.

- Freire, C.A. (2009). *O SPI na Amazônia. Política indigenista e conflitos regionais*. Rio de Janeiro: Museu do Índio - FUNAI. 2ª ed.
- FUNAI/PPTAL/GIZ (Org.) (2008a). *Levantamento Etnoecológico das Terras Indígenas do Complexo Médio Purus I. Peneri/Tacaquiri, Água Preta/Inari, Catipari/Mamoriá, Seruini/mariênê, Tumiã*. Brasília: FUNAI/GIZ.
- _____(2008b). *Levantamento Etnoecológico das Terras Indígenas do Complexo Médio Purus II. Paumari do Lago Marahã, Paumari do Rio Ituxi e Jarawara/Jamamadi/Kanamanti*. Brasília: FUNAI/GIZ.
- Gallois, D.T. (2005). Introdução. Percursos de uma pesquisa temática. En: D.T. Gallois (Org.), *Redes de relações nas Guianas*. São Paulo: Humanitas.
- _____(2007). Gênese waiápi, entre diversos e diferentes. *Revista de Antropologia* 50 (1). São Paulo: Universidade de São Paulo.
- Garcia, U.F. (2010). *Karawara. A caça e o mundo dos Awá-Guajá* (Tesis de Doctorado en Antropología Social). São Paulo: Universidade de São Paulo.
- _____(2012). O funeral do caçador: caça e perigo na Amazônia. *Anuário Antropológico*, 2011(II)-2012, 33-55.
- Gordon, F. (2006). *Os Kulina do Sudoeste Amazônico: história e socialidade* (Tesis de Máster en Antropología Social). Rio de Janeiro: Museu Nacional/UFRJ.
- Gonçalves, M.A. (2001). *O mundo inacabado. Ação e criação em uma cosmologia amazônica. Etnografia pirahã*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.
- Gow, P. (1991). *Of Mixed Blood. Kinship and History in Peruvian Amazonia*. Oxford: Clarendon Press.
- _____(1996). River People: Shamanism and History in Western Amazonia. En: C. Humphrey, y N. Thomas, *Shamanism, History & the State* (pp. 90-114). Michigan: University of Michigan Press.
- _____(2001). *An Amazonian Myth and Its History*. Oxford: Oxford University Press.
- Grupioni, D.F. (2011). Comparando taxonomias sociais ameríndias, investigando noções de 'gente'. En: E. Coffaci, y L. Córdoba, *Os Outros dos Outros: Relações de alteridade na Etnologia Sul-Americana* (pp. 119-134). Curitiba: Editora UFRP.
- Holanda, M.F. (2008). *Quem são os humanos dos direitos? Sobre a criminalização do infanticídio indígena* (Tesis de Máster). Brasília: Universidade de Brasília.
- Huber, A. (2012). *Pessoas falantes, espíritos cantores, almas-trovões. História, sociedade, xamanismo e rituais de auto-envenenamento entre os Su-*

- ruwaha da Amazônia ocidental* (Tesis de Doctorado). Bern: Universität Bern.
- ____ (2013). “Vozes alheias. A poética dos cantos suruwaha” (ms. en vías de publicación).
- Hugh-Jones, S. (1979). *The Palm and the Pleiades. Initiation and Cosmology in Northwest Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- ____ (1996). Shamans, Prophets, Priests, and Pastors. En: C. Humphrey, y N. Thomas (Eds.), *Shamanism, History & the State* (pp. 32-75). Michigan: University of Michigan Press,
- Ingold, T. (1996). Introduction (Debate: The concept of society is theoretically obsolete). En: T. Ingold (Ed.), *Key debates in Anthropology* (pp. 57-59). London/New York: Routledge.
- ____ (2000). *The Perception of the Environment. Essays on livelihood, dwelling and skill*. London, New York: Routledge.
- Instituto Socioambiental. *Povos Indígenas do Brasil*. “Zuruahã”. En: <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/zuruaha/986> [acceso web el 2 de marzo de 2013].
- Jardim, C.S. (2009). *Os Zuruahã: Socialidade e escatologia* (Tesis de Máster en Antropología Social). Rio de Janeiro: Museu Nacional/UFRJ.
- Kelly, J.A. (2001). Fractalidade e troca de perspectivas. *Mana. Estudos de Antropologia Social*, 7 (2), 95-132. Rio de Janeiro: Museu Nacional, UFRJ.
- ____ (2005). Notas para uma teoria do ‘virar branco’. *Mana. Estudos de Antropologia Social*, 11 (1), 201-234. Rio de Janeiro: Museu Nacional, UFRJ.
- Kohn, E. (2013). *How Forests Think. Toward an Anthropology beyond the Human*. Berkeley - Los Angeles - London: University of California Press.
- Kroemer, G. (1980). *Os índios arredios do Coxodoá*. Manaus: Archivo CIMI.
- ____ (1985). *Cuxiuara: o Purus dos indígenas*. São Paulo: Edições Loyola.
- ____ (1989). *A caminho das malocas Zuruahá*. São Paulo: Edições Loyola.
- ____ (1994). *Kunahã Made, o povo do veneno, sociedade e cultura do povo Zuruahá*. Belém: Edições Mensageiro.
- ____ (1995). *Relatório da Viagem à Área Deni*. Manaus: Archivo CIMI.
- Koop, G. y Lingenfelter. S.G. (1983). *Os Deni do Brasil Ocidental. Um Estudo de Organização Sócio-Política e Desenvolvimento Comunitário*. Dallas, Texas: Museu Internacional de Culturas.
- Kuper, A. (Ed.) (1992). *Conceptualizing society*. Londres: Routledge and Kegan Paul.
- Lagrou, E. (2003). Antropologia e arte: uma relação de amor e ódio. *Ilha. Revista de Antropologia*, 5 (2), 93-113. Florianópolis.

- _____(2007). *A fluidez da forma: arte, alteridade e agência em uma sociedade amazônica (Kaxinawa, Acre)*. Rio de Janeiro: Topbooks.
- Latour, B. ([1991] 1994). *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. São Paulo: Editora 34.
- _____([2005] 2012). *Reagregando o social. Uma introdução à teoria do ator-rede*. Salvador-Bauru: EDUFBA/EDUSC.
- Lévi-Strauss, C. ([1955] 2003). A estrutura dos mitos. En: *Antropologia estrutural* (pp. 237-266). Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- _____([1962] 2010). *O Pensamento Selvagem*. Campinas, SP: Papirus Ed.
- _____([1964] 2004). *O cru e o cozido*. São Paulo: Cosac Naify.
- _____([1967] 2004). *Do mel às cinzas*. São Paulo: Cosac Naify.
- _____([1971] 2011). *O homem nu*. São Paulo: Cosac Naify.
- _____([1991] 1993). *História de Lince*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Lima, T.S. (1996). O dois e seu múltiplo. Reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi. *Mana. Estudos de Antropologia Social* 2 (2), 21-47. Rio de Janeiro: Museu Nacional, UFRJ.
- _____(2002). O que é um corpo? *Religião e Sociedade*, 22 (1), 9-19. Rio de Janeiro.
- _____(2005). *Um peixe olhou para mim. O povo Yudjá e a perspectiva*. São Paulo: Unesp/ISA/NuTI.
- _____(2008). Uma história do dois, do uno e do terceiro. En: R. Caixeta de Queiroz, y R. N. Nobre (Orgs.), *Lévi-Strauss. Leituras brasileiras* (pp. 209-263). Belo Horizonte: Editora UFMG,
- _____(2011). Por uma cartografia do poder e da diferença nas cosmopolíticas ameríndias. *Revista de Antropologia*, 2 (54), 601-646. São Paulo: Universidade de São Paulo.
- Ling, N. (2002). Rotenone – a review of its toxicity and use for fisheries management. *Science for conservation*, 211, 1-40. New Zealand.
- Londoño Sulkin, C.D. (2003). Paths of Speech: Symbols, Sociality and Subjectivity among the Muinane of the Colombian Amazon, *Ethnologies*, 25 (2), 173-194.
- Lorrain, C. (1994). *Making Ancestors: the symbolism, economics and politics of gender among the Kulina of Southwest Amazonia (Brazil)*. (Tesis de Doctorado en Antropología Social). Cambridge: University of Cambridge.
- _____(2000). Cosmic Reproduction, Economics and Politics among the Kulina of Southwest Amazonia. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 6 (2), 293-310.

- Maizza, F. (2011). O nome do pai: a centralidade da figura paterna entre os Jarawara. En: G. Mendes Dos Santos (Org.), *Álbum Purus* (pp. 282-295). Manaus: Edua.
- _____(2012). *Cosmografia de um mundo perigoso. Espaço e relações de afinidade entre os Jarawara da Amazônia*. São Paulo: Nankin Editorial/Edusp.
- _____(2014). Sobre as crianças-planta. O cuidar e o seduzir no parentesco jarawara. *Mana. Estudos de Antropologia Social*, 20 (3), 491-518. Rio de Janeiro, Museu Nacional/UFRJ.
- Maniglier, P. (2008). A bicicleta de Lévi-Strauss. *Cadernos de campo*, (17), 277-292. São Paulo: Universidade de São Paulo.
- McCallum, C. (1996). Morte e Pessoa entre os Kaxinawá. *Mana. Estudos de Antropologia Social*, 2 (2), 49-84. Rio de Janeiro, Museu Nacional/UFRJ.
- Melo, J. (2007). *A política indigenista no Amazonas e o Serviço de Proteção aos Índios: 1910-1932* (Tesis de Máster). Manaus: Universidade Federal do Amazonas.
- Mendes dos Santos, G. (2006a). *Da cultura à natureza. Um estudo do cosmos e da ecologia dos Enawene-Nawe* (Tesis de Doctorado). São Paulo: Universidade de São Paulo.
- _____(2006b). A desnaturalização da natureza. Esboço de uma teoria ameríndia. *Estudios Latinoamericanos*, 26, 5-26. Sociedad Polaca de Estudios Latinoamericanos.
- _____(Org.) (2009). *Amazonas Indígena: um mapeamento das instituições e da produção bibliográfica sobre os povos indígenas no Estado*. Manaus: FA-PEAM, Archivo NEAI.
- _____(Org.) (2011). *Álbum Purus*. Manaus: Edua.
- Menendez, L. (2011). *A alma vestida: estudo sobre a cestaria paumari* (Tesis de Doctorado en Ciências Sociais). São Paulo: Pontificia Universidade Católica.
- Menget, P. (1985). Guerre, sociétés et vision du monde dans les basses terres de L'Amérique du Sud. Jalons pour une étude comparative. *Journal de la Société des Américanistes* (71), 131-142.
- Métraux, A. (1948). Tribes of the Juruá-Purus basin. En: J.H. Steward, *Handbook of South American Indians*, v. 3 - The Tropical Forest Tribes (pp. 657-686). Washington: Smithsonian Institution.
- Miller, J. (2009). Things as Persons. Body Ornaments and Alterity among the Mamaindê (Nambikwara). En: F. Santos-Granero (Ed.), *The Occult Life of Things. Native Amazonian Theories of Materiality and Personhood*. Tucson: The University of Arizona Press.

- Overing, J. (1975). *The Piaroa: a people of the Orinoco Basin*. Oxford: Oxford University Press.
- _____(1977). Comments (Symposium 'Social time and social space in lowland South American society'). *Actes du XLII Congrès International des Américanistes*, II, pp. 387-394.
- _____([1984] 2002). Estruturas elementares da reciprocidade. Uma nota comparativa sobre o pensamento sócio-político nas Guianas, Brasil Central e Noroeste Amazônico. *Cadernos de Campo*, 10, 10, 121-138. São Paulo: Universidade de São Paulo.
- Pinezi, A.K.M. y Suzuki, M.(2008). "Infanticídio e direito de viver: um debate sobre infanticídio Suruwahá, recentes mudanças culturais e direitos humanos". Paper apresentado na 26ª. Reunião Brasileira de Antropologia. Porto Seguro, Bahia.
- Pissolato, E. (2000). 'Comunidade' e Totalidade: A Propósito de um Olhar Missionário sobre a Vida Social dos Sorowaha da Amazônia Ocidental. *Numen: Revista de Estudos e Pesquisa da Religião*, 5 (1), 127-147. Juiz de Fora, MG.
- Pohl, L. (2000). *Relatório de Identificação e Delimitação da Terra Indígena Hi Merimã*. Brasília: FUNAI.
- Pollock, D. (1985). *Personhood and Illness among the Kulina of Western Brazil* (Tesis de Doctorado). New York: The University of Rochester.
- _____(1992). Culina shamanism. Gender, power, knowledge. En: E.J. Langdon, y G. Baer (Eds.), *Portals of Power: Shamanism in South America* (pp. 25-40). Albuquerque: University of New Mexico Press.
- _____(1993). Death and afterdeath among the Kulina. *Latin American Anthropology Review* (5), 61.
- _____(1996). Personhood and Illness among the Kulina. *Medical Anthropology Quarterly*, New Series, 10 (3), 319-341.
- _____(1998). Food and gender among the Kulina. En: C. Counihan, y S. Kaplan (Eds.), *Food and gender: Identity and power*. Amsterdam: Harwood.
- _____(2004). Siblings and sorcerers: Shamanism and the paradox of kinship. En: N. Whitehead, y R. Wright (Eds.), *In darkness and secrecy: The anthropology of assault sorcery and witchcraft in Amazonia* (pp. 202-213). Durham: Duke University.
- Prance, G.T. (1978). The poisons and narcotics of the Dení, Paumari, Jamamadí and Jarawara Indians of the Purus river region. *Revista Brasileira de Botânica*, s.l.: s.ed., 1, 71-82.

- Prigogine, I. y Stengers, I. (1984). *A nova aliança: metamorfose da ciência*. Brasília: Editora da UnB.
- Projeto PRONEX/NuTI (2003). *Transformações Indígenas Os regimes de subjetivação ameríndios à prova da história*. Rio de Janeiro/Florianópolis.
- Rangel, L.H. (1994). *Os Jamamadi e as armadilhas do tempo histórico* (Tesis de Doctorado en Antropología Social). São Paulo: Pontificia Universidade Católica.
- Rivet, P. y Tastevin, C. (1938). Les langues arawak du Purus et du Juruá (groupe arauá). *Journal de la Société des Américanistes*, 30 (1), 71-115.
- Rivière, P. ([1984] 2001). *O indivíduo e a sociedade na Guiana. Um estudo comparativo da organização social ameríndia*. São Paulo: EDUSP.
- _____(1995). AAE na Amazônia. *Revista de Antropologia*, 38 (1),191-203. São Paulo: Universidade de São Paulo.
- Rodrigues, C. (2010). *A paisagem etnográfica do Médio Purus/Juruá* (Tesis de Máster en Antropología Social). Manaus: PPGAS/Universidade Federal do Amazonas.
- Sandwith, N.Y. (1956). Contributions to the Flora of Tropical America: LXII. Spruce's 'Bauná' Plant from the Amazons. *Kew Bulletin*, 11 (2), 294-296. Kew Royal Botanic Gardens.
- Santana-Barros, J. (1930). *Relatório de viagem ao Purus*. Serviço de Proteção aos Índios.
- Santos-Granero, F. (2002). The Arawakan Matrix: Ethos, Language, and History in Native South America. En: J. H. Hill y F. Santos-Granero (Eds.), *Comparative Arawakan Histories: Rethinking Language Family and Culture Area in Amazonia*. Urbana: University of Illinois Press.
- _____(2006). Vitalidades sensuais. Modos não corpóreos de sentir e conhecer na Amazônia indígena. *Revista de Antropologia* 49 (1). São Paulo, Universidade de São Paulo.
- _____(2011). Hakani e a campanha contra o infanticídio indígena: percepções contrastantes de humanidade e pessoa na Amazônia brasileira. *Mana. Estudos de Antropologia Social* 17 (1), 131-159. Rio de Janeiro: Museu Nacional, UFRJ.
- Sass, W. (Org.) (2004). *Ima Bute Denikha. Mitos Deni*. São Leopoldo: OIKOS-COMIN.
- Schiel, J. (1999). *Entre patrões e civilizadores. Os Apurinã e a política indigenista no médio rio Purus* (Tesis de Máster en Antropología). Campinas, SP: Unicamp.

- _____(2004). *Tronco velho. Histórias apurinã* (Tesis de Doctorado). Campinas, SP: Unicamp.
- Seeger, A. et al. (1979). A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. *Boletim do Museu Nacional*, 12, 10. Rio de Janeiro: Museu Nacional.
- Segato, R.L. (2011). Que cada pueblo teja el hilo de su historia: el argumento del pluralismo jurídico en diálogo didáctico con los legisladores. En: V. Chenaut, M. Gómez, H. Ortiz, y M. T. Sierra (Orgs.), *Justicia y diversidad en América Latina. Pueblos indígenas ante la globalización*. México: CIESAS – FLACSO.
- Silva, M.F. (1998). Tempo e espaço entre os Enawene Nawe. *Revista de Antropologia*, 41 (2). São Paulo: Universidade de São Paulo.
- _____(2009). *Romance de primos e primas. Uma etnografia do parentesco Waimiri-Atroari*. Manaus: Editora Valer – EDUA.
- Silva, M.L. (1994a). “Um estudo sobre a sociedade suruwaha (versão provisória)”. Mimeo.
- _____(1994b). “O drama de Xibiri-wiwi”. Mimeo.
- _____(1994c). “A epidemia de suicídio através do veneno kunaha na tribo indígena Zuruahá no Brasil”. Mimeo.
- _____(1996). “Sobre o povo Suruwaha”. Um ensaio inicial. Mimeo.
- Souza, M.S.C. (2001). Nós, os Vivos: ‘construção da pessoa’ e ‘construção do parentesco’ entre alguns grupos jê. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 16 (46), 69-96.
- Spruce, R. ([1851]). Journal of a Voyage up the Amazon and Rio Negro. En: W.J. Hooker, 1853. *Hooker’s Journal of Botany and Kew Garden Miscellany*, 5, 201-212. London: Lovell Reeve, John Edward Taylor Printer.
- _____(1908). *Notes of a Botanist on the Amazon & Andes* (A.R. Wallace, Ed.), v. I-II. Londres: MacMillan and Co.
- Steere, J.B. (1903). A narrative of a visit to Indian tribes of the Purus River, Brazil. En: *Report of the United States National Museum for 1901* (pp. 359-393). Washington: Government Printing Office.
- Stengers, I. ([2003] 2010). The Science Wars. En: *Cosmopolitics I*. (pp. 1-83). London, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- _____([2003] 2011). The Curse of Tolerance. En: *Cosmopolitics II*. (pp. 301-416). London, Minneapolis: University of Minnesota Press,
- _____(2007). La Proposition Cosmopolitique. En: Lolive, J. - Soubeyran, O. (orgs.). *L’Émergence des Cosmopolitiques*. Paris: La Découverte, p. 45-68. [Tradução: Stengers, I. “The cosmopolitical proposal”. <http://>

- mnissen.psy.ku.dk/Undervisning/Stengers05.pdf [acceso web en 5 de abril de 2013]
- Strathern, M. ([1987] 2013). *Fora de contexto. As ficções persuasivas da Antropologia*. São Paulo: Terceiro Nome.
- _____. ([1988] 2006). *O Gênero da Dádiva. Problemas com as mulheres e problemas com a sociedade da Melanésia*. Campinas, SP: Editora Unicamp.
- _____. (1992). Parts and Wholes. Refiguring relationships in a post-plural world. En: A. Kuper (Ed.), *Conceptualizing society* (pp. 73-104). Londres: Routledge and Kegan Paul.
- _____. (1996a). For the motion (1) (Debate: The concept of society is theoretically obsolete). En: T. Ingold (Ed.), *Key debates in Anthropology* (pp. 60-66). London, New York: Routledge.
- _____. (1996b). “Cortando a Rede” En: <http://www.pontourbe.net/edicao8-traducoes/165-cortando-a-rede> (Tradução de Ana Leticia de Fiori). [Acceso web eL 25 de septiembre de 2012].
- Suzuki, E. (1997). *Fonética e fonologia do Suruwahá* (Tesis de Máster en Lingüística). Campinas, SP: IEL-UNICAMP.
- Suzuki, M. (1994a). Esboço preliminar da fonologia Suruwahá. En: L. Wetzels (Org.), *Estudos Fonológicos das Línguas Indígenas Brasileiras* (pp. 341-378). Rio de Janeiro: Ed. UFRJ.
- _____. (1994b). Interação entre regras segmentais e prosódicas em Suruwahá. En: *Letras de Hoje*, 31/2 (104), 97-118. Porto Alegre.
- _____. (2000). Suruwahá: OCP e aquisição na definição do status fonêmico das sibilantes. *ILLA* (01), 181-195. Leiden.
- _____. (2001). “Jesus tomou timbó. O encontro entre a teologia suruwahá e a teologia cristã”. Porto Velho: JOJUM, mimeo.
- _____. (2007). *Quebrando o silêncio. Um debate sobre infanticídio nas comunidades indígenas do Brasil*. Brasília: Atini - Voz pela Vida.
- Suzuki, E. y Suzuki, M. (1992). *Análise tentativa da língua Suruwaha*. Universidade das Nações.
- _____. (1993). *Fonêmica da língua Suruwaha*. Universidade das Nações.
- Sztutman, R. (2003). “Comunicações alteradas. Festa e xamanismo na Guiana”. En: <http://www.neip.info> [acceso web eL 15 de abril de 2013].
- _____. (2005). Sobre a ação xamânica. En: D.T. Gallois (Org.), *Redes de relações nas Guianas* (pp. 151-226). São Paulo: Humanitas,
- _____. (Org.) (2007). *Encontros. Eduardo Viveiros de Castro*. Rio de Janeiro: Azougue.

- _____(2012). *O Profeta e o Principal. A Ação Política Ameríndia e seus Personagens*. São Paulo: Edusp.
- Taussig, M. (1993). *Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem. Um estudo sobre o terror e a cura*. São Paulo: Editora Paz e Terra.
- Taylor, A.C. (1996). The Soul's Body and Its States: An Amazonian Perspective on the Nature of Being Human. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 2 (2), 201-215.
- Taylor, A.C. y Viveiros de Castro, E. (2006). Introduction. Un corps fait de regards; Conclusion: Le corps de l'un vu par l'autre. En: S. Breton (Org.), *Qu'est-ce qu'un corps ?* Paris: Flammarion, Musée du Quai Branly.
- Teixeira-Pinto, M. (1997). *Iepari. Sacrificio e Vida Social entre os índios Arara (Caribe)*. São Paulo: Editora Hucitec -ANPOCS.
- _____(2003). Artes de ver, modos de ser, formas de dar: xamanismo, pessoa e moralidade entre os Arara (Caribe). *Antropologia em Primeira Mão*, 62, 4-54. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina.
- Tozzi, A.M.G.A. (1998). A identidade do timbó-verdadeiro: *Deguelia utilis* (A.C.Sm.) A.M.G.Azevedo (Leguminosae – Papilionoideae). *Revista Brasileira de Biologia*, 58 (3), 511-516.
- Vanzolini, M. (2010). *A flecha do ciúme. O parentesco e seu avesso segundo os Aweti do Alto Xingu* (Tesis de Doctorado). Rio de Janeiro: Museu Nacional, UFRJ.
- _____(2013). Ser e não ser gente: dinâmicas da feitiçaria no Alto Xingu. *Mana. Estudos de Antropologia Social*, 19 (2), 341-370. Rio de Janeiro: Museu Nacional, UFRJ.
- Vaz, A. (2008). *Missão: o veneno lento e letal dos Suruwahá*. Brasília: FUNAI-CGII.
- Velden, F. V. (2011). As flechas perigosas: notas sobre uma perspectiva indígena da circulação mercantil de artefatos. *Revista de Antropologia*, 54 (1), 231-267. São Paulo: USP.
- Velthem, L. H. (2003). *O belo é a fera. A estética da produção e da predação entre os Wayana*. Assírio e Alvim, Museu Nacional de Etnologia.
- Vieira, A.M. (2013). *Os Paumari e o peixe-boi: da concepção histórica à prática da pesca*. (Tesis de Máster en Antropología Social). Manaus: PPGAS/ Universidade Federal do Amazonas.
- Vièle, A. ([2005] 2013). "Posfácio: Potência e generosidade da arte de 'prestar atenção!'" [Tradução de "Ponto Urbe" de Stengers, I., Pignarre, Ph. *La sorcellerie capitaliste. Pratiques de désenvoûtement*. Paris: La Découverte]. In: <http://www.pontourbe.net/edicao7-traducao> [acceso web el 10 de diciembre de 2013].

- Vilaça, A. (1992). *Comendo como Gente. Formas de Canibalismo Wari'*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.
- _____(1998). Fazendo corpos: reflexões sobre morte e canibalismo entre os Wari' à luz do perspectivismo. *Revista de Antropologia* 41 (1), 9-67. São Paulo: Universidade de São Paulo.
- _____(2000). O que significa tornar-se outro? Xamanismo e contato interétnico na Amazônia. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 15 (44), 56-7
- _____(2002). Making Kin Out of Others in Amazonia. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 8, 347-365.
- _____(2005). Chronically Unstable Bodies: Reflections on Amazonian Corporalities. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 11, 445-464.
- _____(2006). *Quem somos nós. Os Wari' encontram os Brancos*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.
- Viveiros de Castro, E. (1978). *Os Kulina do Alto Purus, Acre. Relatório de viagem realizada em janeiro-fevereiro de 1978*. Rio de Janeiro: FUNAI.
- _____(1986). *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Zahar/ANPOCS.
- _____(1992). Apresentação. En: A.Vilaça, *Comendo como gente. Formas de canibalismo Wari'* (pp. I-XVI). Rio de Janeiro: Editora UFRJ.
- _____(1996). Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana. Estudos de Antropologia Social*, 2 (2), 115-144. Rio de Janeiro: Museu Nacional, UFRJ.
- _____(1998). Cosmological deixis and Amerindian perspectivism. *Journal of the Royal Anthropological Institute* (4), 469-488.
- _____(2002a). *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify.
- _____(2002b). O nativo relativo. *Mana. Estudos de Antropologia Social*, 8 (1), 113-148. Rio de Janeiro: Museu Nacional, UFRJ.
- _____(2004a). Posfácio. En: P. Clastres, *Arqueologia da Violência* (pp. 295-361). São Paulo: Cosac Naify.
- _____(2004b). Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation. *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, 6 (1).
- _____(2006). A floresta de cristal. Notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos. *Cadernos de campo*, 14/15, 319-338. São Paulo: Universidade de São Paulo.
- _____(2008a). "Xamanismo transversal. Lévi-Strauss e a cosmopolítica amazônica". En: R.C. Queiroz, R.F. Nobre (Orgs.), *Lévi-Strauss. Leituras Brasileiras* (pp. 79-124). Belo Horizonte: Editora UFMG.

- _____(2008b). “Claude Lévi-Strauss, fundador do pós-estruturalismo”. En: <http://canibaisavulsas.wordpress.com/2010/05/13/levi-strauss-fundador-do-pos-estruturalismo/> [acceso web el 13 de diciembre de 2012].
- _____(2010). *Metafísicas caníbales*. Buenos Aires: Katz Editores.
- _____(2011a). O medo dos outros. *Revista de Antropologia*, 54 (2), 885-917. São Paulo: Universidade de São Paulo.
- _____(2011b). Zeno and the Art of Anthropology. Of Lies, Beliefs, Paradoxes, and Other Truths. *Common Knowledge*, 17 (1), 128-145. Duke University Press.
- Viveiros de Castro, E. et al. *A Onça e a Diferença*. En: http://amazone.wikia.com/wiki/Projeto_AmaZone [acceso web el 25 de junio de 2012].
- Vogel, A. (2012). *Textos Jarawara Interlineares*. Anápolis, GO: SIL. <http://www-01.sil.org/americas/brasil/publcns/ling/JATxtsPt.html> [acceso web el 11 de junio de 2013].
- Wagner, R. ([1974] 2010). Existem grupos sociais nas terras altas da Nova Guiné? *Cadernos de Campo*, 19 (19), 237-257. São Paulo: Universidade de São Paulo.
- _____(1981) 2010). *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac Naify.
- _____(1984). Ritual as Communication: Order, Meaning, and Secrecy in Melanesian Initiation Rites. *Ann. Rev. Anthropol*, 13, 143-155.
- _____(1991). “A pessoa fractal”. En: <http://www.pontourbe.net/edicao8-traducoes/168-a-pessoa-fractal> (Tradução de C. K. Tambascia e I. Dullely) [acceso web el 25 de noviembre de 2012].
- Zent, E. (2008). Interpenetración de esencias: la fabricación de cuerpos entre los Jotĩ, Guayana venezolana. *Antropológica*, 52 (110), 89-122. Caracas.