

**«INESTABILIDAD ONTOLÓGICA»:
EL CASO DE LOS KUKAMA DE LA AMAZONÍA PERUANA***

*Manuel M. Berjón Martínez, OSA
Vicariato de Iquitos - Perú
mberjon@yahoo.es*

*Miguel Ángel Cadenas Cardo, OSA
Vicariato de Iquitos - Perú
macadenasss@gmail.com*

Resumen.-

Los Kukama de la Amazonía peruana son un pueblo Tupí-Guaraní en los cursos bajos de los ríos Marañón, Ucayali y Huallaga, entre otros. El estudio se centra en este pueblo para, recogiendo los aportes de los amazonistas, contribuir al diálogo. La Amazonía indígena posee uno de los conceptos de persona más interesantes. El llamado perspectivismo amerindio ha saltado las barreras geográficas y sus aportes están siendo fecundos también en otras partes del mundo. Es preciso adquirir los conocimientos de estas culturas amazónicas que nos permitan entrar en diálogo con ellos.

El presente estudio parte de su cosmología para llegar a comprender el mundo en el que viven. En muchas de sus manifestaciones pudieran parecer un pueblo inestable en sentido negativo. Nosotros apelamos a esta inestabilidad como parte constitutiva de su ser y la alzamos a nivel ontológico, evidentemente desde un punto de vista positivo. Básicamente el escrito tiene en cuenta unos pocos aportes sobre la constitución de la persona en las primeras etapas de la vida, aunque también se hacen referencia a otros periodos. Ser humano en la Amazonía implica relaciones asimétricas con otros seres no-humanos. Para llegar a comprender estos aportes ha sido muy útil la antropología cultural, con las características propias de los especialistas en Amazonía. El desafío para la Iglesia es enorme, pero la sola presencia en medio de ellos les proporciona seguridad.

Palabras clave.-

Tupí, persona, perspectivismo, inestabilidad ontológica, primeras etapas de la vida.

* Dedicado a personas fundamentales en nuestra relación con los kukama: Leonardo Tello Imaina (director de Radio Ucamara, Nauta), Ribelino Ricopa Alvis y Sonia Caritimari Huansi. Disfrutar de su amistad es un privilegio para nosotros. Su juventud y experiencia hace de ellos puntales importantes en sus respectivas comunidades y más allá de ellas. El 2014 se cumplen 100 años de presencia agustiniana en la ciudad de Nauta, Loreto, Perú. Este artículo quiere conmemorar su presencia y ayudar a pensar nuestra relación con el pueblo kukama. Recordamos la memoria insigne de uno de sus mejores párrocos: † P. Lucas Espinosa Pérez, OSA (1875-1975). Sus contribuciones lingüísticas y antropológicas continúan siendo referencia obligada. Agradecemos al biólogo José Álvarez Alonso, que nos proporcionó información valiosa sobre flora y fauna amazónica.

Summary.-

The Kukama of the Peruvian Amazon are a Tupi-Guarani people in the lower courses of the Marañón, Ucayali and Huallaga rivers, among others. The study focused on this people, collecting contributions from amazonistas contribute to the dialogue. The indigenous Amazon has one of the most interesting concepts of person. The call has jumped Amerindian perspectivism geographical barriers and their contributions are being fruitful in other parts of the world. Must acquire the knowledge of these Amazonian cultures that allow us to enter into dialogue with them.

The study of cosmology to get to understand the world in which they live. In many of its manifestations may seem unstable people in the negative. We appeal to this instability as a constituent part of his being and the ontological level we raise obviously from a positive point of view. Basically you consider writing a few contributions on the constitution of the person in the early stages of life, although reference to other periods are also made. People in the Amazon involves asymmetrical relations with other non-human beings. To understand these contributions has been very useful cultural anthropology, with the characteristics of specialists Amazon. The challenge for the Church is huge, but the mere presence among them provides security.

Keywords.-

Tupi, person, perspectivism, ontological instability, early stages of life.

Los *Kukama* forman parte del tronco lingüístico Tupí-Guaraní, pero con características propias. Tienen influencia de los grupos *Arawak* y *Záparo*. No hay consenso, pero parece que los pueblos Tupí se originaron en Rondonia, Brasil. De allí, por el alto Urubamba, pasaron al Ucayali, hasta llegar a su curso bajo. Eso explicaría la influencia que poseen de los pueblos arawak, que los diferencia del resto de poblaciones Tupí. Otros opinan que el prototupí se originó en el Amazonas, entre los ríos Madeira y Xingú. Un grupo se asentó ahí, otro migró a la costa brasileña y un tercer grupo subió por el Amazonas, estos serían los Omagua y Kukama. En este territorio actual han tenido influencia de los pueblos Záparo, sobre todo en su gramática. Llegaron a este territorio hace aproximadamente unos 800-900 años. Actualmente pueblan los cursos bajos de los ríos Ucayali, Marañón y Huallaga, el río Nanay, y las periferias de ciudades como Iquitos y Pucallpa. Ciudades intermedias como Nauta (R. Marañón), Requena (R. Ucayali) y Lagunas (R. Huallaga), poseen un fuerte componente kukama. De igual manera se encuentra un pequeño grupo en Colombia y otro en Brasil.

Los lugares donde habitan hacen de ellos un pueblo con una relación muy fuerte con el agua. Son excelentes canoeros, sus casas están asentadas sobre pilotes levantados sobre el suelo y transforman la yuca en fariña como un alimento apropiado para resistir las fuertes crecientes de los ríos, entre otras características. No existe consenso sobre su población estimada, oscila en un rango entre 10.000 y 85.000 habitantes. Nosotros preferimos hablar en números redondos de 100.000 personas pertenecientes a este pueblo.

En la época de las reducciones de Maynas han tenido una participación importante. Los jesuitas los han evangelizado, y han servido como un grupo para atraer a otras etnias. Eso no excluye algunos levantamientos importantes

contra las reducciones, como el protagonizado por Pacaya en 1666. La época del caucho les afectó fuertemente y fueron utilizados para las correrías: entrar en la selva en busca de otros indígenas que trabajaran para los caucheros. Estos movimientos son la razón de la actual dispersión en lugares que aparentemente no son territorio kukama.

En los años 70 del siglo pasado fueron denominados como «nativos invisibles» (Stocks, 1981) y ex-cocama (Lathrap, 2010; Gow, 2003). Nosotros consideramos que esto forma parte de su identidad. Culturalmente incorporan al extraño, como extraño, para poder seguir identificándose como indígenas. Es frecuente escuchar «mi abuelo era kukama, yo, ya no». Las ropas, el idioma, la televisión, la gasolina... son elementos extraños que utilizan para continuar viviendo como indígenas kukama, pero en el s. XXI. Una mirada más en profundidad permite ver cosas que aparentemente no se observan.

INTRODUCCIÓN

La mesa es inestable, decimos cuando una de sus patas no está a la misma altura de las demás. Su desequilibrio provoca nuestro rechazo, no podemos trabajar en ella cómodamente. Percibimos lo inestable como algo inseguro, mudable, vacilante, inconsistente. Todos estos términos tienen una carga negativa que no reflejaría bien el pensamiento indígena. En la espalda del título podríamos anotar la inestabilidad como una forma de ser y estar, una categoría que enfatiza la relación, la posibilidad, la elección en la doble alternativa de elegir y ser elegidos. Elevar la inestabilidad a categoría ontológica conlleva abordarla en sus aspectos más centrales, como aquello que configura una manera de estar en el mundo, o en los mundos, como veremos. El ejemplo que hemos escogido de la mesa forma parte de un mundo estable, seguro, fijo. Cualquier fallo en la altura de las patas es considerado como un inconveniente.

Cambiamos de ejemplo para poder percibir la inestabilidad que pretendemos abordar. Un detalle que llama la atención son las canoas. Los Kukama son expertos canoeros. La perfección con que construyen sus canoas permite mantener el equilibrio. Pero la canoa forma parte de un mundo no sólido, no diremos líquido en el sentido postmoderno, pero sí donde los flujos son importantes. La superficie sobre la que se apoya la canoa es el agua. Mantener el equilibrio en la canoa implica una correlación de fuerzas continuas. La posición del cuerpo es esencial para encontrar la armonía. Después de horas navegando en la canoa los movimientos en la misma siguen siendo acompasados, medidos, equilibrados, para evitar que se voltee y caer al agua. La prudencia, el respeto y los movimientos pausados y acompasados permiten deslizarse sobre el agua con toda tranquilidad. Incluso aquellas canoas que denominan «locas», porque no están bien construidas, y es más difícil encontrar el equilibrio, son utilizadas con toda normalidad, pero con más prudencia en su uso.

Después de años nos sigue llamando la atención cómo los Kukama pasan de la proa de su bote a la popa, o como caminan entre canoas en el puerto, en un equilibrio de quien está acostumbrado a este tipo de movimientos, imposibles para alguien que recién llega o no está entrenado en

la práctica diaria. Este equilibrio, acompasado por el cuerpo, o los cuerpos, de los navegantes, es el que nos interesa. Un equilibrio que puede ser asaltado por un brujo que hace virar la canoa para que una persona, o más, pase a formar parte de los que viven dentro del agua o de los que se ahogan. Lo que separa a un mundo de otro es tan solo una línea ligera, débil, tenue.

La inestabilidad que pretendemos abordar es más un movimiento positivo de aprender a vivir, y a trabajar, en posiciones no estables, móviles, cambiantes, versátiles. El equilibrio nos acerca al control en todo tipo de aspectos: de movimientos, sentimientos y pensamientos, de contactos, relaciones y pertenencias. En este trabajo abordamos la inestabilidad como el arte necesario para mantener el equilibrio en un mundo mudable, que no caprichoso, donde no todo lo que existe aparece y hay quien puede ver más allá de las simples apariencias.

Para los occidentales, el mundo es este mundo, no hay otro. Incluso quienes tenemos fe no entendemos el Cielo como un lugar. Sin embargo para los pueblos indígenas esto no sería del todo correcto. Existen múltiples mundos que dan sentido y coherencia a las vidas humanas. No se pueden explicar las conductas indígenas al margen de su cosmología.

No es sencillo encontrar una imagen que dé cuenta de la cosmología kukama. No existe un conocimiento integral que lo describa en abstracto, sino amplios saberes que permiten orientarse en la vida diaria. Nos asaltan serias dudas sobre las representaciones del universo como «capas superpuestas» (Viveiros de Castro, 1992: 59-60). Tomando en cuenta la advertencia, no encontramos, al menos de momento, otra imagen más aproximada para expresarla. Sin más preámbulos damos paso a su cosmología.

BREVES APUNTES DE COSMOLOGÍA KUKAMA

A fin de ser didácticos convengamos que existen tres mundos: cielo, tierra y mundo subacuático, que pueden convertirse en cinco. Pero no dejamos de anotar que es para mayor sencillez, con fines pedagógicos. Un conocido nos explicaba que su hijo pequeño murió porque le habían hecho daño los espíritus que viven 17 mundos más abajo. A mayor profundidad, mayor peligro. Y ningún chamán pudo curarlo.

En un apretadísimo y sucinto resumen podríamos convenir que en la tierra vivimos las personas, los animales, las plantas y algunos espíritus (*chullachaqui*¹, *kayara*...). En el cielo las almas de los muertos, el arco iris, el trueno, el relámpago, el rayo, el cóndor mama, el viento y la lluvia... Y quienes desdoblán el cielo en dos, producto del contacto con el cristianismo, colocan en la parte más alta del mismo a Dios, los santos y ángeles. En el mundo subacuático moran el yacuruna, la sirena, la purahua, los bufeos² (delfines de río), las boas³, el yanapuma, la gente que vive dentro del agua⁴... De igual

¹ El *chullachaqui* es el dueño del monte y de los animales que habitan en él. En ocasiones también se le denomina *shapshico*, *yashingo* o *shapingo*.

² *Inia geoffrensis*, *Sotalia fluviatilis*.

³ *Eunectes murinus*.

manera, quienes desdoblan este mundo subacuático dicen que más al fondo, constituyendo un mundo aparte, estarían los «indios de los yacuruna», *karuara tapuya*, mucho más peligrosos que estos. De hecho estos indios del yacuruna serían seres sin ano, más agresivos y temidos que los propio yacuruna. Este conciso resumen, como indicamos anteriormente, se puede multiplicar *ad infinitum*, pero sólo en cuanto mundos debajo del agua.

Existe una interrelación múltiple, frecuente y permanente de estos mundos entre sí⁵. Los sueños, los desmayos, los encuentros en lugares solitarios⁶, las tomas de algunas purgas como tabaco⁷, toé⁸, alcanfor, ayahuasca⁹... son instrumentos que permiten interactuar con seres de los diferentes mundos. Pero lo habitual es que estas «relaciones transdimensionales» (Rosengren 2006: 98, nota 9) se produzcan a través de personajes fundamentales en las culturas indígenas: los chamanes, considerados como «diplomáticos cosmopolíticos» (Viveiros de Castro, 2010: 153).

Las condiciones de vida en cada uno de estos universos difieren marcadamente. El manejo del tiempo es desemejante en cada espacio. El tiempo, tal como lo conocemos, es propio de esta tierra. El cielo es atemporal y el mundo subacuático conoce el tiempo, pero es mucho más lento, casi intemporal. Un año en la tierra es un día debajo del agua. Si una persona que vive dentro del agua sale a visitar a sus parientes lo normal es que nadie se acuerde él, hace tiempo que ya han muerto sus padres y familiares¹⁰ por este manejo diverso de la duración. Para poder visualizar mejor este entramado diferente añadimos que mientras es de día en la tierra, es noche en el cielo y

⁴ Los Kukama distinguen tres tipos de personas: *umanu unikuara t+ma na purara*, literalmente «muerto dentro del agua que no le encuentran»; *umanu unikuara purara*, literalmente «muerto dentro del agua que lo han encontrado»; estas dos primeras categorías están ahogados, en el primer caso han encontrado el cadáver y da pie para una sepultura con los ritos habituales de despedida del difunto por medio del velorio. En el segundo caso, no lo han encontrado y esta pérdida del cadáver es un mal presagio: los espíritus de estos muertos son muy molestos con sus familiares. Para los Kukama se convierten en sinvergüenzas y los escuchan llegar a sus casas mojados, molestando a sus familiares. El tercer tipo es *unikuara ukaiman*, literalmente «dentro del agua perdido», esta persona está viviendo dentro del agua, por tanto no está ahogado técnicamente para los Kukama. Ha cambiado el lugar de residencia y se comporta como los seres subacuáticos, aunque en momentos puntuales puede aparecerse para visitar esporádicamente a sus familiares.

⁵ «El mundo Yiné es un cosmos social». Y entiende por tal un mundo cosmocéntrico y sociocéntrico. Los asuntos sociocéntricos son los más importantes para los Yiné, pero estas relaciones son extensivas a los no-humanos (Opas, 2005: 125, nota 22.121).

⁶ No es tanto la soledad cuanto la falta de relaciones sociales la que da la posibilidad para que otros seres intenten este contacto para llevar a las personas a su mundo. Se utiliza el término: «robarle», para indicar que este cambio de mundo, de relaciones, de perspectivas, se produce no por iniciativa de los humanos, sino más bien por disposición de los no-humanos.

⁷ *Nicotiana tabacum*.

⁸ *Datura suaveolens (Brugmansia suaveolens)*.

⁹ *Banisteriopsis caapi*.

¹⁰ Para la idea de familia kukama (Berjón Martínez & Cadenas Cardo, 2011).

en el mundo subacuático. Esto explica el trabajo nocturno de los chamanes. Otro tanto sucede con las medidas: un garrafón de aguardiente en el mundo subacuático equivale a una botella en la tierra. El aguardiente es fundamental para el trabajo de los chamanes.

La comida será otro rubro donde aparecen marcadas las diferencias. En el cielo la yuca es hueso y los peces son hojas, así los ven aquellos que sueñan con sus muertos y son invitados a comer. Y esta es una razón por la cual no aceptan su comida. Una manera en que los muertos respetan la vida de sus familiares. Cuando los muertos vienen a buscar a un familiar, a través de los sueños, el familiar suele estar dispuesto a la partida, especialmente si está enfermo. Si acepta la invitación y come, es señal inequívoca de un cambio de perspectiva, se irá a vivir con sus difuntos, pasará por la muerte¹¹. En el cielo, las almas se nutren a través del olor de la comida cocinada. Los días 1 y 2 de noviembre, cuando se colocan los responsos en las tumbas de los muertos, o a su nombre, se alimentan con el olor. En los velorios la comida que se brinda en nombre del difunto no debe ser ni cocinada por sus familiares ni consumida por ellos, puesto que se está comiendo al muerto, es un canibalismo simbólico.

En cambio los seres subacuáticos comen crudo, frente a la gente de la tierra que come cocinado. Existe una pequeña excepción: los *karuara tapuya*, los indios del yacuruna, solo huelen los alimentos porque carecen de ano. La comida es un elemento distintivo de cada ser. Si una persona cae al agua y come lo que le invita el yacuruna, los chamanes ya no le podrán sacar del agua porque comer con alguien conduce a la identificación con ese alguien (Fausto, 2002: 16). Con la comida, por tanto, se produce un cambio de perspectivas. Y ya sabemos que la perspectiva está en el cuerpo (Viveiros de Castro, 2004).

El tema de la comida está emparentado con el olor. Mientras la gente de la tierra huele a gente y todo lo relacionado con lo que se ingiere, sea comida, sean preparados de algunos palos: sanango¹², chuchuhuasi¹³..., las almas del cielo huelen a vela y a difunto. Y los seres de debajo del agua huelen a crudo, que es otra forma de decir a pescado y a sangre.

Curiosamente en el cielo se acude a trabajar en la chacra, algunos incluyen la caza, pero todos excluyen la pesca. Mientras que en el mundo subacuático se habla de ciudades donde hay motocarros, policías, mercados, iglesias, hospitales..., pero no parecen trabajar. El cielo es un lugar estéril, no nacen niños¹⁴. Cuando se voltea el mundo, *tana tuyuka ukaima*, las personas pasan a ser yacurunas o animales y viceversa, pero no se dice nada de las almas del cielo que permanecen ajenas a este proceso. Los yacuruna, incluso, pueden morir de enfermedad, no así las almas del cielo. En cambio en el mundo subacuático los seres se reproducen y nacen niños que crecen

¹¹ De igual manera ocurre entre los yiné (Opas, 2005: 114-116.118) y en otros pueblos amazónicos (Fausto, 2002: 16).

¹² *Psichotria viridis*.

¹³ *Maytenus macrocarpa*

¹⁴ De igual manera sucede entre los Wari (Vilaça, 2008: 191). Esta autora afirma: «En el cielo se llaman unos a otros por los términos de parentesco consanguíneo. Son parientes, mas entre ellos falta la relación» (Vilaça, 2008: 191-192).

rápidamente. Ya hemos anotado anteriormente que el tratamiento del tiempo es diferente en cada uno de los espacios.

La convivencia de los seres de unos mundos con otros no siempre es pacífica, puede existir rivalidad. Sirviéndonos de conceptos acuñados en otros lados podemos afirmar que los contactos entre seres de los diversos mundos son más «un-entrar-en-relación-unos-con-otros» que un «convenir-unos-con-otros» de las teorías del consenso idealistas. Más que de una relación de parasitismo (Sloterdijk, 2006: 373) podemos hablar de relaciones de enamoramiento y de canibalismo¹⁵. Enamoramiento cuando un ser del agua, yacuruna mujer, o del monte, chullachaqui hembra, enamora a un varón para su marido. Y de canibalismo: comer siempre ha sido una expresión para referirse a las relaciones sexuales. La relación entre diversas almas también apela al canibalismo: el maligno, *mati*, come al «tunchi», *maitsangara*, para librarse él y convertirse en alma buena. Una relación donde es muy importante estar atento, protegido, para ser defendido. Los sistemas de defensa en la Amazonía indígena son indispensables para afrontar los retos de los seres de los otros mundos.

Para seguir adelante, en este «multiverso donde se solapan e interactúan los mundos» (Rosengren, 2006: 98, nota 9) es conveniente definir la noción de «perspectivismo»¹⁶. Es «una concepción según la cual el mundo está habitado por diferentes especies de sujetos o personas, humanas y no-humanas, que lo aprehenden desde puntos de vista distintos» (Viveiros de Castro, 2004: 37). El perspectivismo no es un multiculturalismo con su buena dosis de relativismo, es más bien un multinaturalismo. Mientras el pensamiento occidental considera que los humanos son ex-animales, teoría de la evolución, para el pensamiento indígena los animales son ex-humanos (Viveiros de Castro, 2010: 50). Estamos en las antípodas del pensamiento indígena en este punto.

«En condiciones normales los humanos se ven a sí mismos como humanos y a los animales como animales; en cuanto a los espíritus, el hecho de ver a estos seres, normalmente invisibles, es ya un signo seguro de que las “condiciones” no son normales. Los animales depredadores y los espíritus ven a los humanos como animales de presa, mientras que los animales de presa ven a los humanos como espíritus o como animales depredadores... Los jaguares ven la sangre como cerveza de mandioca, los muertos ven a los grillos como peces, los urubús ven a los gusanos de la carne podrida como pescado asado. Sus atributos corporales (pelaje, plumas, garras, pico) como adornos o instrumentos culturales, su sistema social como organizado idénticamente a las instituciones humanas (con jefes, chamanes, ritos, reglas matrimoniales...)» (Viveiros de Castro, 2004: 38-39).

¹⁵ Los no-humanos también capturan humanos, seduciéndolos o por medio de la predación, para transformarlos igualmente en miembros de su comunidad. La predación está íntimamente asociada al deseo cósmico de producir el parentesco (Fausto, 2002: 14-15).

¹⁶ Para una aplicación de la noción de perspectivismo en el pensamiento kukama a propósito de los pelacaras (Berjón Martínez & Cadenas Cardo, 2009).

Para los occidentales, lo que distingue a una persona de los animales es el bipedismo, la mano prensil, el desarrollo del cerebro y el habla como los elementos más fundamentales. Los indígenas amazónicos se fijan en otras características: el olor, el nombre, la comida y las relaciones sexuales. El olor y el nombre tienden a la individuación, la comida y el apareamiento son comunes a los animales.

Conviene precisar y matizar respecto a la comida y las relaciones sexuales. Compartir la comida es compartir la humanidad con esos seres: humanos o espíritus. En cambio las relaciones sexuales, en el caso concreto del chamán varón, pueden ser interespecíficas. Solo en el caso del chamán, de ningún otro varón¹⁷. Entre humanos podrán generar hijos humanos; entre un chamán varón humano y un espíritu mujer podrán generar hijos espíritus, bien sean yacuruna, chullachaquí, el espíritu de algún árbol... Mientras que una mujer humana puede ser embarazada por algunos espíritus (yacuruna, bufeo...) o animales (boa, sapo...), pero el embarazo no será viable y concluirá «cayendo el feto», o, en el caso improbable de que llegue a nacer, terminará en muerte. Posteriormente contaremos un caso.

UN SER DEL AGUA: EL YACURUNA

El yacuruna¹⁸, *karuara*¹⁹, es un ser o espíritu del agua que tiene una intensa relación con el pueblo kukama. El mal comportamiento de las personas y el ruido provocan que el mundo se voltee. No es propiamente un diluvio al estilo bíblico donde pervive únicamente Noé y su familia junto con algunos animales. El diluvio, *tana tuyuka ukaima*, literalmente «nuestro mundo desaparece», tiene su correlato en la inundación periódica de las tierras bajas. En ellos sucede que una parte se ahogan y son comidos por los gallinazos²⁰, *urupu*. Otra parte pasa a vivir debajo del agua, produciéndose una transformación, convirtiéndose en yacuruna. Por su parte los yacuruna se transforman en personas de la tierra. El mismo proceso se genera con los

¹⁷ Subrayando que el hijo es fruto del varón, la mujer es un mero recipiente, como veremos posteriormente.

¹⁸ Los Candoshi lo denominan *tsogi* (Surrallés 2007: 301-302).

¹⁹ El dueño del agua de los Kayabi se denomina *Karuat*, el arco iris Guaraní *Karugua*, el término genérico para lo sobrenatural de los Tenetehara es *karowara*, igual que el concepto de «fuerza-mana» para los Akuáwa, y para los Kaapor, *karuwa* (Viveiros de Castro, 1992: 348, nota 49). Originalmente se podría pensar que cualquier persona que come es un *karuara* (*karu ar a*, la «a» final es otro sufijo), con el paso del tiempo es un espíritu específico el que come; viniendo en la actualidad a significar «morder», «masticar». Ya en el prototupí-guaraní esta palabra significaba un espíritu dentro del agua que comía. Puede ser que en el prototupí fueran caníbales y en el kukama actual no contemple este matiz porque ha cambiado a través de los siglos (comunicación personal del lingüista, especialista en omagua, otro idioma tupí-guaraní, y doctorando en Berkeley, Zachary O'Hagan, 22 junio 2013). Es curioso, el término *karawa* en Wari, una lengua Txapakura, significa comidas en general (Vilaça, 2005: 450), posiblemente una influencia de los idiomas Tupí-Guaraní.

²⁰ *Corapyps atratus*.

animales del monte. Por tanto, los yacuruna o los animales son ex-humanos. Estamos en las antípodas de la teoría de la evolución.

En las descripciones del yacuruna aparece un ser con sombrero, reloj, zapatos... al estilo de los patrones. Es curiosa esta inmersión de la historia dentro del agua por parte del pueblo kukama. De tal modo es así que dentro del agua se escuchan campanas (época de las reducciones jesuíticas), lanchas fantasma que se aparecen a lo lejos y a medida que te acercas se profundizan dejando tan solo una leve olada o ninguna (época del caucho), gallos, vacas y caballos (haciendas)... Nos queda pendiente para otra oportunidad una historia del pueblo kukama como «historia sumergida». Se produce pues una inversión: lo que es la historia oficial, los kukama la sumergen dentro del agua y le dan un aspecto bondadoso, desapareciendo todos los rasgos de explotación existentes, como si quisieran domesticar lo sucedido.

El yacuruna es presentado como un ser humano con algunas particularidades. Su cuerpo está lleno de flema, es resbaloso. Sus pies son volteados, como el chullachaqui, *kayara*. La cara también es volteada. Cuando alguien es robado por el yacuruna, le llaman por su nombre desde atrás, en lugar de dar la vuelta todo el cuerpo, gira la cabeza y ya no regresa a su posición primordial. Esta es la razón porque la está volteada su cabeza.

Los yacuruna, los bufeos y algunos animales como el sapo, la boa... pueden embarazar a una mujer. Es suficiente que una mujer tenga su menstruación y se acerque al río para que estos seres le puedan embarazar. O incluso después de lavar sus ropas íntimas y dejarlas al sol puede pasar por allí alguno de estos seres y embarazarlas. Cuando esto sucede el embarazo es inviable y termina «cayendo el feto»²¹. Sin embargo es posible que un chamán varón embarace a una yacuruna mujer, una sirena, un espíritu del monte o de algún espíritu de árbol en concreto. Este tipo de embarazo sí es viable, solo que la nueva criatura permanecerá junto a la madre, a modo de espíritu.

La humanidad no es una meta, un fin, el término de un proceso. Más bien se parece a un camino que hay que recorrer, una posición que hay que perseguir y defender, una particularidad que hay que enfatizar. No se conquista de una vez para siempre. Es un trabajo lento, una elaboración continua, una construcción permanente donde intervienen diferentes tipos de seres (Santos Granero, 2012: 189). Pero no solo los espíritus y los animales colaboran en la construcción de la persona. También las personas contribuyen en el mantenimiento de otras especies²². En esta tesitura es muy importante un enfrente, un rival con el que poder disputar la humanidad que siempre hay que proteger, puntualizar y adquirir (Rival, 2005: 105-106). De ahí la

²¹ Técnicamente no es un aborto puesto que no es un embarazo de varón. Más bien es considerado como una enfermedad. La única manera de sanar es provocar «que caiga el feto» y enterrarlo con algunas plantas fuertes como la mucura (*Petiveria alliacea*) o el ajosacha (*Mansoa alliacea*) o incluso llegar a quemarlo para que no vuelva a introducir de nuevo en la mujer.

²² Un ejemplo: cuando un niño se enferma con kitamuro le mandaban bañarse «para alimentar a las mojarras». Un mito kukama habla del héroe cultural que llega a la tierra y visita una casa. Le pide a una señorita que le ayude a bañarse y ella no quiere porque está carachoso. La hermana menor acepta y, cuando comienza a bañarle, de su caracha surgen las mojarras (*Clupeocharax anchoveoides*; *Astyanax* spp.; *Chrysobrycon* spp.) y se convierte en un joven apuesto con el que se casa.

importancia de la socialidad, los ritos y del trabajo sobre el cuerpo para hacer de la persona una persona humana.

FABRICAR EL CUERPO: SOCIALIDAD, RITOS Y SUBJETIVIDAD

Señalamos de pasada que entre los amazonistas hay dos tendencias encontradas: la primera entiende la fabricación de los cuerpos a través de la intimidad, el compartir y la comensalidad propios de la convivencia que podemos denominar como «relaciones de sustancia». La segunda, comprenden la fabricación como antagonismo, el canibalismo y la familiarización típica de la predación generalizada que guía las «relaciones de captura» (Santos Granero, 2012: 182).

La persona amazónica, a diferencia de la melanesia que ha sido definida como «dividual», «partible», es señalada como «compuesta». En la Amazonía se coloca el énfasis en el aspecto acumulativo en vez de distribuidor de la fabricación de las personas. La fabricación de la persona amerindia fue designada por DaMatta en los años 70 del siglo pasado como un proceso de con-sustancialización producido por el compartir de las sustancias: la comida, los fluidos corporales, los olores y los recuerdos de los cuidados recibidos (Lagrou, 2008: 19).

Dicho lo cual, en este apartado nos ocuparemos de la socialidad, los ritos y la adquisición de la subjetividad. Lo abordaremos fundamentalmente desde el punto de vista de las primeras etapas de la vida, aunque podamos hacer alguna sucinta incursión en algún otro periodo de la existencia.

Los occidentales privilegiamos el nacimiento como una llegada a la vida. Para los pueblos indígenas amazónicos, el nacimiento, siendo importante, no es el momento cumbre y decisivo. Se precisa de un complemento al nacimiento. Un hacer que ese cuerpo se convierta en una persona humana. No se trata de marcar culturalmente el cuerpo natural, sino de «particularizar un cuerpo todavía demasiado genérico» haciéndolo distinto de los demás cuerpos y del resto de cuerpos de otras especies. El cuerpo marca la perspectiva (Viveiros de Castro, 2004: 61-62). La cercanía con los semejantes y la comida que ingerimos van construyendo nuestro cuerpo y con él la perspectiva. Los ritos desempeñan un papel fundamental en este proceso, pero no como marcadores culturales, sino como posición de una perspectiva. En este sentido los ritos son necesarios continuamente. El trabajo sobre el cuerpo es perpetuo. Hay que marcar permanentemente la posición de persona humana frente a las personas no-humanas. El cambio de uno a otro es una posibilidad concreta y cotidiana. Las transformaciones y las conversiones son el resultado de esta «inestabilidad ontológica»²³. Traspasar las fronteras entre

²³ Vilaça acuña la expresión «crónicamente inestables» (2005) y el término vulnerable aparece continuamente en su artículo. Para ella se adquiere un mínimo de estabilidad, siempre insegura, por medio de hacer parientes y lo relativo a la salud. La relación entre varias perspectivas es siempre asimétrica. Viveiros de Castro (2010: 152) siguiendo al Lévi-Strauss de *Historia de Lince* habla de «desequilibrio perpetuo». Y Opas de «gran vulnerabilidad» y de «humanidad vacilante» (2005: 122-123). La

seres de un mundo a otro puede acarrear la locura (Opas, 2005: 122), aunque no necesariamente, ahí están los chamanes como seres capaces de vivir en varios mundos a la vez.

Pongamos un ejemplo real de la necesidad de ser acogido en el nacimiento para ser humano. En San Antonio, distrito de Urarinas y provincia de Loreto, Perú, nacieron gemelos. El parto ya fue complicado, pero llegaron a nacer. Uno de ellos murió inmediatamente. El otro era 'un fenómeno'. Su aspecto no era de gente: las piernas adheridas, los dedos de la mano pegados, la cabeza hundida, lleno de flema. De frente lo llevaron a enterrar, aunque todavía respiraba, estaba vivo. Posteriormente les hizo soñar que no era gente. De esta experiencia podemos colegir que lo fundamental no es el nacimiento sino la socialización del mismo, la apropiación por los humanos de ese cuerpo del bebé para moldearlo²⁴ (Fausto, 2002: 19).

transformación y la metamorfosis son las consecuencias de esta «inestabilidad ontológica».

²⁴ El siguiente texto no sabemos a qué grupo indígena se está refiriendo, pero nos parece ilustrativo, por eso lo traemos a colación. Estamos en el s. XVIII. «Regularmente, así el padre como la madre tienen mucho amor al hijo ó hija tierna, acariciándolos y cargándolos de continuo á todas partes y sobre todo mostrando grande sentimiento cuando enferman ó mueren; no faltan, sin embargo, padres tan bárbaros que matan á sus propios hijos, unas veces porque nacen mujeres y no varones á que más se inclinan, otras porque la madre tuvo pereza de criar, especialmente saliendo dos en un mismo parto. El modo de matar a las criaturas es meterlas vivas en unos agujeros que hacen en la tierra, donde las ahogan echándoles (asi) ceniza encima muy despacio, en que fundan la piedad materna, pues á no ser madre del infante la que ejecuta la muerte, sinó mujer extraña, con cogerlo de un pié, echarlo al rio y reirse mucho, estaba todo hecho. Esto sucede principalmente cuando nace la criatura con alguna monstruosidad ó defecto natural, porque se persuaden y dicen que es hijo del Demonio; y así, sin aguardar más, ó lo arrojan al rio ó lo entierran vivo. Por esta causa debe de ser probablemente que rarísima es la persona que se halle en estas montañas contrahecha, coja ó ciega a nativitate» (Maroni, 1988: 191-192). Y refiriéndose a los kukama encontramos el siguiente texto: «Esta nacion de cocamas (y aun otras tambien) tienen vna inhumana costumbre, peor que fieras. Esta es el matar á sus hijos quando nacen, por no criar muchos, y por otras causas, enterrándolos vivos con las pares. Nace el chicuelo; llega su padre á mirarlo, diciendo á su muger: muchos hijos tenemos: ¿para qué hemos de criar tantos? ¿para qué hemos de tener quien nos esté llorando? Con éstas ó otras razones semejantes, en el oyo que preparan para las pares, con ellas sepultan y entierran al inocente. Lo mismo hacen quando son havidos fuera del matrimonio, haciendo esta fiereza las madres, y muchas vezes la previenen abortando, porque dicen tienen bergüenza de tener hijos sin padre conocido. Pero si sucede que estando arbitrando sobre la vida del niño llega alguna persona que suele ser de sus allegados y lebanta la criatura del suelo, queda con vida y la crian: esta accion suele hacerla su padre ó la mesma madre, arrimándola á su regazo y pechos. De modo que la bentura del infante está en que quando nace lo lebanten del suelo, para quedar con vida. Por esta causa tiene esta gente poca chusma. Y con ser tan inhumana quando nacen sus hijos, después que se determinan á darles el pecho y criarlos es demasiado el amor que les tienen» (Figuerola 1986: 211-212). «Este acto de "levantar al bebé" es una parte importante del proceso que permite al pequeño la entrada en la comunidad. Es común que la persona que levanta al pequeño tenga un gran peso ritual y que lo acompañe en otros momentos de su existencia futura como ocurre con la tapave que asiste a la niña púber entre los guayaquíes estudiados por Clastres (1986: 124-125)». Y más adelante dice: «La familia de la muchacha, de la que dependía la incorporación del pequeño a la vida comunitaria –el verdadero nacimiento–, lo obliga a caer una y otra vez sin ser

La socialidad tiene su primer aporte en este ser recibido del niño en el momento del nacimiento. Pero no concluye aquí el trabajo sobre el cuerpo, la socialidad será un componente fundamental en la construcción del mismo. Los cambios corporales no son ni índices ni símbolos de la identidad social. Las transformaciones del cuerpo y la posición social son una misma cosa. El cuerpo es literalmente fabricado. Un cuerpo humano poco atendido será una presa apetitosa de los espíritus depredadores que fácilmente capturen su alma y se lo lleven con ellos o se la coman: la muerte. La transformación física, y la muerte es una forma de transformación, es producida por la proximidad y las relaciones convivenciales. La fisiología debe ser vista en términos sociológicos (Viveiros de Castro, 1987: 40-41; Rosengren, 2006: 87). Pero mientras Viveiros de Castro insiste en la predación, Rosengren demuestra que la cercanía y el compartir necesidades generan también transformaciones puesto que una persona se transforma en pecarí²⁵ después de relaciones de cercanía y convivencia con ellos (Rosengren, 2006: 87).

El parto es un momento importante, no por el nacimiento en sí, sino por ese estar presente que hace del niño ser recibido. Son esos cuidados especiales necesarios los que permiten que la sangre del parto no atraiga malos espíritus que puedan enfermar al niño o a la madre o a ambos. La ausencia de parientes facilitaría que se apropien del cuerpo del bebé para hacerlo uno suyo: otro espíritu, acarreándole la muerte. Por eso, durante los ocho primeros días la madre no saldrá de su mosquitero por temor a que los espíritus enfermen a su hijo. Incluso a partir del día sexto cambiará a su hijo dentro del mosquitero a otra posición para que los espíritus no lo encuentren y lo enfermen. De manera similar indicamos que en los velorios tradicionalmente había que acompañar a la familia toda la noche, por eso daban comida, bebida, se jugaba a las cartas... Acompañando al cadáver no venían los malos espíritus a comerlo. En las ciudades ya se está abandonado al cadáver solo toda la noche.

Estas primeras aproximaciones al bebé son de vital importancia. Elementos clave como sangre, placenta, cordón umbilical... merecen un tratamiento especial. Los Kukama enterrarán la placenta²⁶ y el cordón umbilical. El segundo posiciona a los Kukama en un territorio: siempre se regresa al lugar donde fue enterrado el «pupo» (ombbligo). Los lugares del enterramiento de la placenta pueden ser diversos. Hay quienes señalan la «ishpanera», el lugar donde gotea el agua de la lluvia debajo del ala de la casa. Otros prefieren hacerlo en la escalera de la casa y hay quien prefiere en la huerta. La placenta será enterrada a una profundidad de unos 20-30 cm. para que los animales no escarben y se la coman. A mayor profundidad más tiempo demoran en salir los dientes, pero más fuertes serán. A menor profundidad de enterramiento de la placenta más pronto saldrán los dientes, pero serán más débiles y antes se pudrirán. Esta relación entre placenta y adquisición de los

debidamente «levantado» y por lo tanto reconocido, de tal modo que solo su excepcional origen lo salvará de la muerte. Levantar a la criatura es tan importante que puede provocar signos físicos de maternidad en una mujer estéril» (García Alonso, 2010: 271-272).

²⁵ Hay dos especies de pecaríes o jabalíes amazónicos: el sajino (*Pecari tajacu*) y la huangana (*Tayassu pecari*).

²⁶ Para el tema de la placenta es interesante Sloterdijk (2003: 313-360) y desde el punto de vista amazónico Belaunde (2008).

dientes nos remite a la alimentación: en el primer caso, intrauterina, en el segundo, después de la lactancia. En este sentido, la placenta es nutricia y los dientes son instrumentos adecuados para la nutrición.

Si sucediera que algún animal se come la placenta, el niño correría peligro puesto que se enfermaría él o su padre, provocándole la muerte. Muy pocas personas señalan que arrojan la placenta al agua, pero algunos parecen practicarla. Sin embargo, para la mayoría es un comportamiento ofensivo y peligroso. Los espíritus del agua, el yacuruna por ejemplo, podrían comer la placenta y enfermarían al bebe hasta la muerte o esperarían a que fuera más grande y lo robarían más adelante para vivir entre ellos. La placenta es parte del niño, si la placenta es comida por los yacurunas, evidentemente el niño, o su padre, también será comido por el yacuruna, o pueden esperar a que el niño sea grande para robarlo y que pase a vivir dentro del agua.

El lugar donde es enterrada la placenta se alimenta con ‘carapas’ (cáscaras) de plátano y otros desperdicios como la hierba que se cultiva y se va acumulando tierra encima de la placenta. Posteriormente se siembra mani²⁷ para que produzca abundante. Después de tener mujer puedes sembrar sachapapa²⁸ o ajengibre²⁹. Es decir, la placenta continúa alimentando a la persona después del nacimiento hasta el matrimonio. Coloquialmente se dice: ‘ni todavía se olvida esa placenta de debajo de la guaba³⁰ y ya quieres tener mujer’, para indicar la rapidez en que los jóvenes pueden buscar y encontrar mujer. Como podemos ver la relación con la placenta ni es puntual, con el enterramiento no finaliza, ni es periférica, sino que está relacionada con aspectos fundamentales como los dientes y el comenzar una vida de pareja.

Es esta socialidad la que nos hace gente. Los ritos son un aspecto primordial de este trabajo sobre el cuerpo. Sin embargo, llama la atención la pobreza de ritualidad respecto a las descripciones que hacían los antropólogos de los primeros tiempos. Da la sensación que la ritualidad, en sociedades indígenas, que son mucho más rituales que las occidentales, está actualmente en franco retroceso. Los mitos ya no se cuentan como antes, aunque los mayores los sigan conociendo. La cohesión social también ha sido convulsionada por la introducción del dinero y los viajes en busca de empleo, por señalar de pasada solo dos aspectos. La globalización hace su trabajo. Pese a todo continúa habiendo momentos muy importantes para el rito que algunos antropólogos señalan en torno a la enfermedad y la muerte (Ventura i Oller, 2012: 249). Nosotros añadimos el nacimiento como otra etapa ritual fundamental. Aunque con los nacimientos en los Centros de Salud se están produciendo cambios muy acelerados. A pesar de todo, siguen naciendo muchos niños en la casa atendidos por una partera tradicional.

Pese a todo, los ritos no nos separan de los no-humanos. También los animales poseen sus ritos. Los sajinos³¹ celebran el nacimiento de su cría. La madre hace crujir los dientes y el resto de sajinos acompañan a la madre con

²⁷ *Arachis hypogaea*; cacahuete.

²⁸ *Dioscorea* spp.; tubérculo cultivado con fines alimenticios.

²⁹ *Zingiber officinale*; rizoma de uso culinario y medicinal.

³⁰ *Inga edulis*; árbol frutal frecuentemente cultivado en la Amazonía.

³¹ *Pecari tajacu*.

este sonido³². Los sajinos bailan en torno a la cría que acaba de nacer. De igual manera acontece con los monos. El resto de la manada le trae frutas y huayos para que aprenda a comer, mientras hacen fiesta. Al ronsoco³³ recién nacido sus compañeros de manada le hacen buzar en el agua para que aprenda a nadar. Mientras, todos comparten la alegría del nacimiento. Los Kukama insisten en que los animales también toman la orina –ishpa– y se emborrachan en la fiesta por el nacimiento de su cría. Por tanto, los ritos no nos separan de los no-humanos, como estamos viendo, pero sí nos introducen en la sociedad: para los animales su sociedad animal y para los humanos su sociedad humana. Los ritos no son un plus cultural a la naturaleza, puesto que los animales también poseen ritos propios, como hemos visto, sino que fijan una perspectiva, un punto de vista sobre el cuerpo.

Es la sociedad la que crea los ritos adecuados para sus gentes. Pero la socialidad amazónica es mucho más que relaciones entre personas, en estas relaciones está implicada la subjetividad. Hay un trasvase de subjetividad de la madre, el padre, los padrinos y los parientes cercanos para contribuir a la creación de la subjetividad del niño a través de la leche materna, el sudor, los regalos convenientemente relacionados con el género, el trabajo... (Santos Granero, 2012: 200).

La leche materna es mucho más que alimento. A la vez que nutre, inmuniza. Los indígenas amazónicos añaden que también es un poderoso dispositivo de recuerdo. Quien ha amamantado será siempre recordada. Los cuidados destinados en la infancia producen apego³⁴. Unido a la lactancia, la saliva y la transpiración también contribuyen a la creación de la subjetividad del niño creando recuerdos (Santos Granero, 2012: 193). Por medio de la lactancia, las sustancias que toma la madre pasan al niño. No solo como proteínas, también como subjetividad. Determinadas plantas que toma la madre son para que el niño adquiera las cualidades de esa planta.

Este contacto físico no es exclusivo de la madre, sus hermanas también cargarán al niño en sus brazos y le cuidarán. Muchas personas tienen gran cariño a su hermana mayor porque ella los ha criado, creando un fuerte lazo afectivo entre ambos. El sudor es otro dispositivo que transfiere subjetividad del padre al niño. Es frecuente que el padre, inmediatamente después de haber realizado un esfuerzo importante que ha provocado sudor, amarca a su hijo pequeño en brazos y le soba su cuerpo. De esta manera lo está haciendo fuerte, estimulándolo, protegiéndolo de los malos espíritus. Estas relaciones afectivas, que no se prodigan frecuentemente, forman parte de una relación que genera intensidad afectiva y crea una capa de inmunidad.

El alma del niño caminará con su padre en un tiempo indeterminado que oscila entre los dos y los siete años. De igual manera ocurre con las niñas respecto de su madre. Es este caminar del alma del niño con su padre y de la

³² También las huanganas (*Tayassu pecari*) hacen ruido con sus muelas. Cuando una persona hace crujir sus dientes le dicen que es como una huangana.

³³ *Hydrochaeris hydrochaeris*.

³⁴ Al contrario, la distancia geográfica produce también distancia social (Opas, 2005: 111). Cuando una persona es robada por el yacuruna, al comienzo queda cerca de sus familiares. Pero a medida que pasa el tiempo los yacuruna le llevan lejos. Esta distancia geográfica hace casi imposible que un chamán le rescate y le devuelva a esta tierra, por eso se convierte en distancia social.

niña con su madre la que le protege, le da fortaleza y transfiere subjetividad de los padres en sus hijos por género. Por eso el padre al regresar del monte tiene que llamar al niño por su nombre para que el espíritu del niño regrese con él y no se enferme.

La contribución en la subjetividad del niño no es exclusivamente humana. También otros seres no-humanos realizan su aporte (Santos Granero, 2012: 200). Así por ejemplo, las madres comen oso hormiguero³⁵ o shiwi³⁶ para que la fortaleza de estos animales protejan al niño. Con el nacimiento del niño las madres continuarán bañándose con algunas hierbas, cortezas de árboles maceradas... para buscar esa protección para ellas y para sus hijos. Así se bañarán o ligarán con la corteza serenada de la huacapurana³⁷ para que los niños tengan la fortaleza del huacapú³⁸. También pueden sobarse con la ceniza de esa madera para obtener los mismos resultados. Lo interesante del caso es que esas hierbas, maderas... son las que protegen al niño por medio de sus espíritus. Los adultos pueden hacerse tatuajes para que la fuerza del espíritu de ese animal les acompañe: tigres³⁹, gavilanes⁴⁰, sirenas...

Los chamanes contribuirán a la fortaleza del niño a través de las arcanas: después de la curación de una enfermedad impondrá al niño el espíritu de algún animal fuerte para que le proteja al niño. Es frecuente que pongan una arcana en mono⁴¹ o achuni⁴² para que cuando se caiga el niño no se lastime. Otros animales que también utilizan son el oso hormiguero, para que sea fuerte; o el chancho⁴³, para que coma de todo y no se enferme. La arcana es una protección que permanece exterior al cuerpo a modo de muralla defensiva, si se nos permite la comparación⁴⁴. En estos pocos ejemplos estamos percibiendo la influencia de plantas, árboles, animales... en la construcción de la persona.

Pero no todo es añadir, también es importante seccionar, limar, pulir. Un antiguo ritual, que ya no se practica, pero que todavía recuerdan las

³⁵ *Myrmecophaga tridactyla*.

³⁶ *Tamandua tetradactyla*.

³⁷ *Campsiandra angustifolia*; árbol ribereño usado con fines medicinales.

³⁸ *Minquartia guianensis*; árbol de madera durísima, habitualmente usada para postes de casas.

³⁹ Jaguar, *Panthera onca*.

⁴⁰ Nombre genérico dado en la Amazonía peruana a diversas especies de aves rapaces, desde la poderosa águila harpía (*Harpia harpyja*, familia Accipitridae), hasta los diminutos halcones del género *Micrastur* (familia Falconidae).

⁴¹ De las dos decenas de especies de monos presentes en el territorio ancestral de los Kukama, destacan el «coto» o mono aullador (*Alouatta seniculus*); el «choro» (*Lagothrix lagotricha*), el mono araña o «maquisapa» (*Ateles chamek*; *A. belzebuth*); el «fraile» o mono ardilla (*Saimiri sciureus*); el «pichico» (*Saguinus fuscicollis*; *S. mystax*).

⁴² *Nasua nasua* o coati.

⁴³ *Sus scrofa domestica*; cerdo.

⁴⁴ Pero no todo es protección, los animales también se pueden vengar de una caza excesiva en el hijo del cazador (Opas, 2005: 112).

personas mayores nos puede poner en la pista: el corte de uñas⁴⁵, *tsak+ta p+tsape*.

Normalmente se hacía a partir del primer mes. Solía cortarle las uñas quien hubiera sido su «madrina de pupo» (quien cortó el ombligo). La finalidad práctica es evidente: «para que el niño no se arañe la carita». Pero siempre se hacían bromas: «vamos a hacerle gente al yuyito, comadre». Le va a «cortar la uña para que no sea yacuruna, porque el yacuruna tiene las uñas largas». Si las uñas crecían rápido es que la madrina no era buena; si las uñas demoraban en crecer indicaba que era buena madrina. De nuevo se hace presente el yacuruna que hemos nombrado anteriormente. Lo interesante es la referencia a la buena madrina, su presencia y protección previene contra el yacuruna para que este ser no se apropie del niño. En tal sentido la mala madrina, porque las uñas crecen rápido, es tal porque no protege ni previene un posible contacto con el yacuruna, haciendo que el niño se vaya con él.

Por la importancia del tema, merece la pena que dediquemos una breve reflexión sobre el padrinzago. Algunos antropólogos han desechado esta institución como una injerencia del cristianismo, argumentando que ha servido para crear lazos de servidumbre vinculando a los patronos con los indígenas, en una asociación de vasallaje con gran desventaja para estos últimos. Otros matizan un poco más y afirman que el padrinzago es una vía que permite a los indígenas acceder al mundo mestizo (Ventura i Oller, 2012: 145). Sin embargo, nuestro argumento es un poco divergente. Nosotros pensamos que, para los Kukama, es una forma de «levantar al niño», de hacerle humano, de recibirle entre personas⁴⁶.

El padrino, *wakutara*, hace referencia a «amarcar», «levantar en brazos», proviene de *waku*, «cahuara»⁴⁷, un pez que lleva las crías a su costado. Ser padrino es, por un lado, levantar, y por otro mantenerse cerca del niño, para transferir también su subjetividad a su ahijado. Para los Kukama, por tanto, cumplen este rol de arropar al niño en la sociedad humana. Cortar el cordón umbilical es entablar una relación fuerte entre el padrino y la criatura: «mancharse con la sangre del niño». El padrino tradicionalmente tenía que ver por el bien y cuidado de ese niño. De todos los padrinzagos posibles (pupo, uñas, primer corte de pelo, bautismo, matrimonio, promociones...) el de pupo es el más importante. Es esta compañía, este recibimiento entre humanos, quien va a ir haciendo que el recién nacido se vaya convirtiendo en humano.

Señalar al niño con la sangre del cordón umbilical será un gesto entre humanos. El padrino o la madrina serán los encargados de este pequeño rito, por sexo: el padrino al varón y la madrina a la mujer, para que no se enferme. Hoy persiste en dos tradiciones: una primera, que consideramos más antigua, consiste en señalar los pómulos del recién nacido con la sangre del cordón

⁴⁵ Para el corte de uñas entre los Tsachila (Ventura i Oller, 2012: 143-144).

⁴⁶ Dice Mons. Gerardo Zerdin, obispo del Vicariato Apostólico de San Ramón, en la selva peruana, que otros pueblos indígenas (Shipibo, Yiné, Asháninka...), con los que trabajaba, los bautizaba sin padrinos para evitar que los patronos se aprovecharan del sacramento creando lazos opresivos y desventajosos para los indígenas. Mientras que cuando acudía a alguna comunidad kukama, en el territorio que él visitaba, no aceptaban bautizarse si no había padrinos (comunicación personal, Mons. Gerardo Zerdin, Lima, 30 de enero de 2013).

⁴⁷ *Pterodoras granulosus*; pez amazónico de la familia de los peces gato.

umbilical a modo de un pequeño círculo. Otra versión que presumimos como una apropiación y adquisición de los Kukama en contacto con el mundo cristiano, de señalar al niño con la sangre del cordón umbilical con una cruz en la frente. Al salir a los ocho días del mosquitero se repite este mismo gesto, pero ahora con el añil, *mutsana tsenepuka*, literalmente «curar con azul», para que no le agarre el mal de siete días, ni se enferme, para que no sea haragán ni perezoso, sino trabajador. Lo tradicional no era el añil, sino el huitó⁴⁸, *yanipa*. En este caso el añil o el huitó viene a ser un sustituto de la sangre. Algunos sugieren que no sólo se hace la señal de la cruz en la frente o los dos círculos en los pómulos sino que pintan manos, pies, pecho y espalda; e incluso hay quien indica que se pinta a todo el bebé con huitó⁴⁹.

Este pintar la cara del bebé, bien sea con la señal de la cruz en la frente, bien sea con círculos en los pómulos convierte al rostro en una categoría social fundamental. Del chullachaqui no se verá el rostro, tampoco del yacuruna, al menos habitualmente. De igual manera sucede con los brujos, nunca se les verá los ojos. Por si fuera poco, afirman que los brujos tienen sus ojos inyectados en sangre, de las víctimas que han comido. Por eso no dejan ver su cara. Sin embargo las personas son marcadas en la cara con la sangre del parto. El rostro como lugar de reconocimiento. La cara también es el lugar donde se manifiesta la vergüenza.

Esta pintura⁵⁰ no es tanto para el otro, para el extraño, para el que tengo enfrente, para que me vean. No, es un recuerdo, una señal para el que es pintado. Se pinta al niño para que no sea sinvergüenza y sea capaz de reconocer su sangre, su parentela, es una forma de recuerdo para evitar el incesto cuando sea mayor. En kukama se utiliza la palabra *awara*⁵¹ para personas que han cometido incesto.

Cuando una pareja tiene su primer bebé y busca compadre los abuelos preguntan a los padres si ya han mirado bien a la cara del compadre, para que no le falle, para que posteriormente no tengan problemas. Este mirar a la cara hace que los compadres respeten los compromisos propios que han adquirido. El reconocimiento de compadres es un pequeño ritual donde se

⁴⁸ *Genipa americana*; el jugo de su fruto verde es un tinte negro muy usado por los indígenas.

⁴⁹ Los Urarina pintan a sus bebés con huitó cuando salen de su mosquitero, a los diez días de nacido. Otros momentos que el pueblo Urarina pinta de huitó totalmente es en la primera menstruación de las jóvenes y cuando se da de alta a una persona que ha sido mordido por la víbora. En este caso sólo se pinta un poco más arriba del tobillo para que las víboras ya no vuelvan a morder o picar.

⁵⁰ *Kuatiaran* significa tanto «pintura» como «escritura». La pintura corporal, y este señalamiento con la sangre del cordón umbilical o de su sustituto de añil/huitó, es una forma de escritura en el cuerpo.

⁵¹ El término *awara* puede ser un préstamo tomado de otros pueblos indígenas. En concreto, había una parcialidad de los Roamaynas del Pastaza denominados «Ahuaras» (Magnin, 1988: 473). Pero consideramos más probable que sea un préstamo del yameo, pueblo indígena vecino ya desaparecido. En yameo la palabra *awára* significa hombre (Tessmann 1999: 316 y el número 68 de la página 315). Sin embargo Lucas Espinosa (1955: 309) indica que el término *awaj* en yameo significa hombre, varón, macho. Todo lo anterior nos sugiere que tal vez los Kukama no comprendían ni compartieran el sistema de parentesco yameo y, pareciéndoles aberrante, denominen *awara* a quien comete incesto.

abrazan entre compadres mirándose a la cara y relatando algunas palabras como: «ahora ya somos compadres». A continuación se sellará el compadrazgo con alguna comida o con bebida: sea aguardiente, gaseosa o masato.

Los padrinos, al igual que otros familiares, realizan regalos a sus ahijados que también son una transferencia de subjetividad (Santos Granero, 2012: 193-194). No es un simple don, sino que están cargados de espiritualidad. Uno de los primeros regalos que recibe un niño será una canoa, un medio de transporte fundamental para la vida en los grandes ríos amazónicos. A las niñas les regalaban un aventador o abanico pequeño. Si ese regalo se malogra no se puede suplir con otro igual porque ya no incluye la transferencia de subjetividad de quien ha realizado el regalo. Por eso, los niños lloran, no quieren una canoa, un abanico..., quieren esa canoa, ese abanico... que le han regalado, el que ha transferido subjetividad de parte del padrino o la persona que le ha regalado. Un regalo que incluye la división sexual para adiestrar desde pequeños a varones y mujeres en la complementariedad de los sexos.

UN APUNTE OLFATIVO

Existe un olor humano frente a un olor animal, del pescado o de los espíritus. Además solo los humanos tenemos un olor particularizado, individualizado, propio. Los muertos y los seres subacuáticos carecen de esta característica, poseyendo únicamente un olor genérico. Todos los yacuruna, los muertos... huelen igual, no se pueden distinguir unos de otros.

Los Kukama señalan que el recién nacido huele a pescado, como el yacuruna. Este olor es un olor feo. La sangre del parto y la sangre menstrual poseen este mismo olor a pescado/yacuruna. El arco temporal que abarca el periodo de este olor va desde la primera semana a varios meses, e incluso hay quien lo prolonga durante el primer año de vida. El contacto con la madre, los familiares cercanos, y la alimentación serán quienes le proporcionen al niño un olor humano. Al respecto son interesantes los ritos que hacen los padres adoptivos frente a sus hijos. Si un varón se reúne con una mujer que ya tiene un hijo pequeño puede suceder que lo rechace y el niño pase a ser criado por los abuelos maternos. Pero también sucede que, el nuevo marido de la madre del niño, lo acepte. En este caso lo tomará en sus brazos para que adquiera su olor. Y le ahumará con su vello púbico para que el niño adquiera el olor de su padre y le reconozca como tal. No será su padre biológico, pero le está reconociendo como su padre social. Cuando un abuelo quiere que uno de sus nietos pase a vivir con él también lo tomará en sus brazos, lo regará con su sudor después de un trabajo fuerte y lo hará acostumbrar con su olor para que el niño lo reconozca. El olor es un potente identificador social, un indicador de pertenencia.

De igual manera sucede con los cazadores. Prepararse para la caza implica algunos baños con mucura⁵², ajosacha⁵³ u otras plantas que poseen un olor fuerte de monte para que los animales no te huelan y huyan. Es una

⁵² *Petiveria alliacea*.

⁵³ *Mansoa alliacea*.

forma de domesticar a los animales, que sean mansos para poder cazarlos. Un cazador necesita el olor de las plantas del monte para que los animales le confundan con uno de ellos y no huyan en su contacto, sean mansos.

Cuando muerde la víbora a una persona para poder curarle tiene que apartarse de la comunidad para que no le moleste el ruido. Mientras se practican los rituales necesarios para poder curar al enfermo no se permite que ninguna persona que ha mantenido relaciones sexuales, mujeres embarazadas, menstruantes o que están dando de lactar se acerquen. El motivo: de estas personas emana un olor característico que le da fuerzas a la víbora para que continúe haciendo daño con su veneno. Por eso las personas que han sido mordidas están retiradas de la comunidad.

UN RIVAL DONDE MIRARSE

Regresando al tema de las primeras etapas de la vida, continuamos señalando la extrañeza de la criatura. Los primeros excrementos del bebé huelen a yacuruna. Cuando merma el río y quedan algunas cochas en las playas por el agua que se empoza dicen que es el excremento del yacuruna. Se prohíbe que los niños jueguen con esa agua porque les hará daño. El excremento del recién nacido posee el mismo olor característico que esas cochitas de agua empozadas en las playas. De tal manera que los niños, sus hermanitas, rechazan cambiar al bebé porque consideran que su olor es muy desagradable. El periodo en que los excrementos del bebé huelen como el yacuruna también es variable: algunos señalan las primeras semanas, y otros lo amplían hasta las primeras comidas. Con la ingestión de alimentos el cuerpo va tomando el olor humano y desaparece el olor a yacuruna.

Lo interesante de todo este movimiento no es la pérdida del olor de yacuruna, sino la adquisición de un nuevo olor por medio del alimento y el contacto físico, como venimos indicando. Es la presencia entre los humanos la que va haciendo que el bebé se convierta en humano. Se trata de un trabajo social sobre el cuerpo para adquirir la posición de persona humana frente a los no-humanos. Posición que puede ser reversible en cualquier momento, que no es definitiva y que depende de los contactos sociales que tengamos, de las comidas que ingerimos y la cercanía que tengamos con otros semejantes (Opas, 2005: 123). Sólo el chamán se puede mover en varios mundos, como ser interespecífico que es, sin por eso dejar de ser humano o regresar a la posición de humano.

LO EXTRAÑO

Un último punto antes de concluir nos lleva al tema de lo extraño, en definitiva, el enemigo⁵⁴, tan central para los pueblos tupí (Viveiros de Castro, 1992). Siguiendo este periplo por la primera infancia rescatamos el dato de los

⁵⁴ «Enemigo», *tsawayara*, literalmente «sombra-alma dueño» que podemos traducir como «el que se adueña de la sombra-alma».

niños lactantes. Cuando el infante mama con fruición, succiona fuerte, los Kukama dicen que es un tigrecillo o un otoronguito⁵⁵. Este succionar fuerte implica extraer sangre de la madre. Y ya hemos visto que beber sangre o comer carne cruda incluye la apropiación subjetiva de la víctima (Fausto, 2002: 18), es una especie de canibalismo⁵⁶. Estos niños son capaces a sostener su cabeza antes y con más fuerza. Su cuello no se dobla, resisten mejor su cabeza.

En el caso de mellizos o gemelos uno de ellos siempre come más. De él se dice que 'va a ser un tigrillín'⁵⁷, será más independiente, más despierto, más trabajador y estará encargado de defender a la familia. Cada pecho está asignado a un hermano y, a quien más come, le colocan siempre en el pecho que más leche tiene. Tomará antes comida sólida. Y cuando hay abundancia de comida terminará la que hay en la olla y hasta la comida de su hermano que no acaba. El más débil come menos, se quedará en la casa junto a la madre, pondrá agua, tareas propias de mujeres⁵⁸.

Siendo el extraño tan fundamental en los pueblos tupí hay muchas posibilidades para poder estudiarlo. A continuación lo abordáramos desde el punto de vista de la onomástica⁵⁹, que nos va a proporcionar algunos datos de interés⁶⁰. En la actualidad⁶¹ es muy importante encontrar nombres extraños,

⁵⁵ Cría de jaguar, *Panthera onca*.

⁵⁶ Fausto indica que hay dos formas diferentes de comer: una cruda, donde se trata de apropiarse de las capacidades anímicas de la víctima; y otra cocida, que conlleva un alimentarse propiamente dicho, no canibal. El primer tipo genera identificarse con el ingerido; el segundo crea parentesco (Fausto, 2002: 16. 18).

⁵⁷ Son muy curiosos los diminutivos que expresan la idea con un gran componente afectivo y una gran delicadeza; en este caso, se refiere a la cría del tigrillo u ocelote, *Felix pardalis*, considerado más activo y vivaz que el enorme jaguar.

⁵⁸ El egoísmo alimentario es visto como una deriva canibal, algo que los guaraní exprimen claramente al aproximar el comportamiento mezquino al del jaguar (Fausto, 2002: 26).

⁵⁹ Para la onomástica candoshi (Surrallés, 2007: 279-282; 2009: 71-75. 90); para la matsigenka (Rosengren, 2004: 99); para los sonenekuiñaji (Peluso, 2007: 141-158); y para la onomástica tsachila (Ventura i Oller, 2012: 130-146).

⁶⁰ Los Urarina, por ejemplo, poseen tres nombres: uno que habitualmente le pone la madre o la abuela en los primeros días de nacido teniendo en cuenta alguna de las características del bebé. Otro nombre que elige el chamán y será utilizado en contextos chamánicos. Y un tercer nombre castellano para relacionarse con las instituciones. Lo curioso es que este nombre castellano puede variar a lo largo de la vida, para mayor dificultad de las instituciones que no pueden identificar a la persona. Los Candoshi también cambian de nombre (Surrallés, 2009: 72). Los Matsigenka tienen mucho cuidado en pronunciar el nombre, sobre todo el nombre no occidental, porque mantiene relación con el alma y quien pronuncia el nombre puede controlar a esa persona (Rosengren, 2004: 99). Saliéndonos de la Amazonía, los Tsachila, un pueblo de la sierra ecuatoriana, poseen un verdadero nombre, el oficial, para la sociedad occidental, y otro más secreto, familiar, que no se debe pronunciar y funciona a modo de apodo (Ventura i Oller, 2012: 134). Pero para el pueblo Kukama el nombre adquiere especial importancia, como veremos a continuación.

⁶¹ No queremos dejar pasar la oportunidad para hacer una resumida nota de los nombres tupí en tiempos de las reducciones de Maynas. Adelantamos algunas indicaciones provisionales a modo de orientación. Llama la atención los pocos nombres indígenas reseñados, en comparación con otras personas. La mayor parte de

normalmente provenientes del inglés, el idioma del extraño, que proporcionan individualidad y diferencia del resto de personas. Si en una plaza de alguna ciudad norteamericana se pronuncia el nombre de Robert o John, con seguridad varias decenas de personas volverán la cabeza. De igual manera sucederá en España con nombres como María, Rosa, José o Pedro, por poner unos pocos ejemplos. En cambio en el pueblo Kukama el nombre es un asunto personal, que diferencia de los demás: sean estos no-humanos, que sólo tienen nombre genérico, sean otros humanos. Se eligen nombres fuertes, de personas importantes, normalmente buscadas en los periódicos, o de personas influyentes, cantantes, personajes de novela... para que le ayude en la vida. Nunca pondrán el nombre de una persona vaga o de mala fama. Los nombres implican una intencionalidad (Surrallés, 2009: 281).

Incluso en la intimidad de la familia cada persona posee su apodo. Muchos de ellos no trascienden a la comunidad, pero algunos sí. En otras oportunidades serán sus condiscípulos del colegio quienes le podrán algún apodo, entre pares. Solo podrán ser cambiados si se traslada a otra comunidad donde ya hay alguien con el mismo apodo. Puede suceder, incluso, que la persona solo sea conocida por este apodo y no por su nombre.

Hoy en día algunas familias eligen nombre para sus hijos antes de nacer, pero muy pocas. Sin embargo, dado que está siendo obligatorio adquirir el Documento Nacional de Identidad (DNI) para cualquier trámite burocrático y estatal, la mayoría de las familias está optando por «echar nombre» a su hijo durante el primer mes de vida. Periodo en el cual las oficinas de registro civil de las municipalidades aceptan, por ley, que la inscripción de los niños sea gratuita.

las ocasiones cuando es nombrado algún español o descendiente de españoles conserva nombre y apellidos, a no ser personas de baja categoría social: D. Sancho de Figueroa, que era obispo (Maroni, 1988: 347), el gobernador don Mauricio Vaca (Maroni 1988: 222), «el teniente y soldados de Borja» (Maroni 1988: 307). Los omaguas, pueblo tupí, tenían nombres antes de la llegada de los jesuitas. Ellos se encuentran con algunos caciques a quienes respetan y transcriben sus nombres, como por ejemplo Payoreva, que protagonizó una rebelión importante en 1701 (Maroni, 1988: 349). Algunos de los nombres tupí que aparecen indican nombres de árboles: Payoreva, pudiera provenir de *payuru +wa*: «tronco del copal», árbol cuya resina se utiliza para curar las fisuras de las embarcaciones evitando que entre agua en la misma, de igual modo en la alfarería para dar consistencia y brillo a la pieza (Maroni, 1988: 349ss.). Muchos sustantivos que designan árboles están compuestos del fruto o huayo mas el término *+wa*: «tronco». Es muy frecuente que la «+» actual se escribe como «e» en fuentes jesuitas (comunicación personal del lingüista, doctorando en Berkeley, y especialista en Omagua, Zachary O'Hagan, 22 de junio de 2013). En ocasiones hacen referencia a animales: D. Andrés Pacaya: «como el majás» (comunicación personal de Zachary O'Hagan). Nosotros sugerimos como posible traducción de Pacaya «corazón de majás» (*Agouti paca*) (Uriarte, 1986: 297). También aparecen nombres genéricos: Santiago Omagua (Uriarte, 1986: 324). La tendencia de los jesuitas era anteponer un nombre cristiano o español a su nombre indígena. Por eso consideramos que, durante el tiempo de las reducciones, el nombre original que han tenido pasa a segundo término convirtiéndose en una especie de apellido. Sabemos que este nombre indígena no se transmite de padres a hijos, al menos no es habitual. Los nombres antiguos, en tiempos de las reducciones, son como apodos actuales: algunos quedan al interior de la familia, fundamentalmente de mujeres, otros saltan a la comunidad e incluso a las comunidades vecinas.

Esto está suponiendo un cambio cultural importante. Pero no impide que veamos cuál ha sido la práctica hasta ahora y el entramado cultural que trasluce. Anterior a estas últimas medidas estatales lo normal es que un niño no recibía nombre hasta pasado un tiempo prudencial que podía ir entre el primer mes y los dos años. Consideramos que cuanto más cercano a nosotros en el tiempo la tendencia se acerca a un mes, y cuanto mayor distancia en el tiempo, más proximidad a los dos años. Los dos años era el tiempo en que se completaban las almas de los niños. De hecho, un niño que llegaba a los dos años de vida, superando las enfermedades, era fácil que su vida transcurriera con normalidad. Las vacunas, la atención sanitaria y otros cambios culturales han reducido la mortalidad infantil considerablemente.

Lo cierto es que durante este periodo en que los niños carecían de nombre se les denominaba «auquisho». Un término proveniente del quechua, del departamento de San Martín, «awqa», enemigo, adversario, salvaje; «ishu», diminutivo. Viniendo a designar al niño como un «pequeño enemigo», utilizando términos de una lengua adquirida, extraña. Pero siempre con el diminutivo que añade un carácter afectivo, como ya hemos anotado antes. Si recordamos el olor del recién nacido que hemos analizado, y de sus excrementos, tenemos los ingredientes necesarios para considerar al bebé como un extraño al que hay que «amansar» cuando es demasiado bravo, por ejemplo a los niños mordelones. Igual que se amansa a las crías de los animales de monte para que dejen de ser bravos y se domestiquen⁶².

El nombre le hace gente al niño, frente a los espíritus y los animales que sólo poseen un nombre genérico, ni particular ni singular. Solo los humanos nos diferenciamos unos de otros. Como para los Candoshi, el nombre kukama es «portador de cualidades que se tratan de transmitir o evitar» (Surrallés, 2009: 73). Por eso pueden «echar el nombre» del padre o del abuelo a un nieto para que adquiera su sabiduría, su competencia, su capacidad, su pericia... (Surrallés, 2009: 74). Para los Yanasha es posible renunciar al nombre y cambiarlo para evitar la enfermedad, no permitir que reconozca al bebe y despistar la enfermedad (Santos Granero, 2012: 199-200). A este respecto los Kukama tienen por costumbre no responder a la primera llamada, porque puede ser la madre de una enfermedad o un mal.

Algunos padres «echan su nombre» a su primer hijo, porque es un tiempo en que el padre es fuerte. Difícilmente le echará su nombre al último hijo, cuando ya sus fuerzas están disminuidas. También hay quien «echa su nombre» a varios de sus hijos varones con el antecedente de Segundo, Tercero, Cuarto y Quinto. Hay quien busca conscientemente que el nombre y los dos apellidos del abuelo se perpetúen en el nieto (Surrallés, 2009: 75). Esto sólo es posible con un sistema de matrimonio que privilegia el cruce entre dos sangres, apellidos. Por ejemplo, cuando se reúnen dos hermanos con dos hermanas o sus posibles variantes: un tío y sobrino con dos hermanas, dos primos-hermanos con dos hermanas o sus posibles variantes, y es sostenido en el tiempo implicando a varias generaciones.

⁶² Cuando el niño es lento y reacciona poco a los estímulos también se le «aviva» con icaros y otras prácticas como quemar la pata del paucarillo (*Cacicus cela*, ave de la familia de las oropéndolas americanas que imita cantos de otras aves) para sobar al niño, o algunos otros animales astutos como el manacaraco (*Ortalis guttata*, la especie más pequeña de los Crácidos o pavas del monte) o el tuhuayo (*Nyctibius griseus*, familia Nyctibidae, muy activos cantando en las noches).

La onomástica es una prueba de que la fabricación del cuerpo no es únicamente una cuestión de fluidos o sustancias, sino de una intencionalidad (Surrallés, 2007: 281-282; 2009: 90).

Y concluimos con una última cita que no es únicamente una constatación sino un potente y arduo desafío. Una de esas provocaciones que dan que pensar antes de aplicarnos a tareas prácticas. Un reto a nuestra fe, a nuestra inteligencia y a nuestras actividades pastorales. Un reclamo a todas nuestras capacidades, técnicas y habilidades frente a un «pisar terreno sagrado» de otras religiones, otras cosmologías, otras culturas, que no se aborda desde la ética del amor a los enemigos sino desde el enemigo como concepto aglutinador, ontológico.

«Ahora bien, el problema liminar que plantea cualquier tentativa de identificar un equivalente amerindio de “nuestra” filosofía es el de pensar un mundo constituido por el Enemigo en cuanto determinación trascendental. No el amigo-rival de la filosofía griega, sino la inmanencia del enemigo de la cosmopraxis amerindia, en que la enemistad no es simplemente un complemento privativo de la amistad, ni una facticidad negativa, sino una estructura de derecho del pensamiento, que define otra relación con el saber y otro régimen de verdad: canibalismo, perspectivismo, multinaturalismo. Si el Otro deleuziano es el concepto mismo de punto de vista, ¿qué es un mundo constituido por el punto de vista del enemigo como determinación trascendental? El animismo llevado a sus últimas consecuencias, como sólo los indios saben hacerlo, es no sólo un perspectivismo sino también un enemiguismo» (Viveiros de Castro, 2010: 207-208).

Y así llegamos al final con este concepto de enemigo que abre las puertas a la imaginación y precisa de diálogos sinceros y paciencia histórica, en este mundo donde la inestabilidad no es una falla, sino que está instalada en lo más profundo de la vida de estos pueblos amazónicos.

BIBLIOGRAFÍA

- BELAUNDE, L. E. (2008). *El recuerdo de luna. Género, sangre y memoria entre los pueblos amazónicos*. Lima. CAAAP, 2ª edición.
- BERJÓN MARTÍNEZ, M. M. & CADENAS CARDO, M. A. (2009). «La inquietud “se hizo carne...” y vino a vivir entre los kukama. Dos lecturas a propósito de los pelacara»: *Estudio Agustiniano*, 44, 425-437.
- BERJÓN MARTÍNEZ, M. M. & CADENAS CARDO, M. A. (2011). «“Ser dueño”: criterio de la familia kukama»: *Estudio Agustiniano*, 45, 561-595.
- DE FIGUEROA, F.; DE ACUÑA, C.; Y OTROS (1986). *Informes de jesuitas en el Amazonas (1660-1684)*. Iquitos. IIP-CETA [Monumenta Amazónica, B1].

- ESPINOSA, L. (1955). *Contribuciones lingüísticas y etnográficas sobre algunos pueblos indígenas del Amazonas peruano*, tomo I. Madrid. Instituto Superior de Investigaciones Científicas - Instituto Bernardino de Sahagún.
- FAUSTO, C. (2002). «Banquete de gente: comensalidade e canibalismo na amazônia»: *Mana*, 8 (2), 7-44.
- GARCÍA ALONSO, M. (2010). «Andar la vida. Trayectorias de los cuerpos»: Gutiérrez Estévez y Pitarch, 2010: 255-290.
- GOW, P. (2003). «Ex-cocama: identidades em transformação na Amazônia peruana»: *Mana*, 9 (1), 57-79.
- GUTIÉRREZ ESTÉVEZ, M. & PITARCH, P. (2010). *Retóricas del cuerpo amerindio*, Madrid – Frankfurt am Main. Iberoamericana-Vervuert.
- LAGROU, E. (2008). «Prólogo. *El corazón que piensa: reproducción paralela y cruzada en la Amazonía*»: Belaúnde, 2008: 17-21.
- LATHRAP, D. W. (2010 [1970]). *El Alto Amazonas*. Lima-Iquitos. Instituto Cultural Rvna/Chataro Editores.
- MAGNIN, J. (1988). «Breve descripción de la Provincia de Quito, en la América Meridional, y de sus misiones de Succumbios de Religiosos de S. Franc^o, y de Maynas de PP. de la Comp^a. De JHS. a las orillas del gran Río Marañón, hecha para el mapa que se hizo el año 1740, por el P. Juan Magnin, de Dha. Comp^a., misionero en dichas misiones»: Maroni, 1988: 463-492.
- MARONI, P. (1988). *Noticias auténticas del famoso río Marañón (1738)*. Iquitos. IIAP-CETA [Momumenta Amazonica, B4].
- OPAS, M. (2005). «Mutually Exclusive Relationships: Corporeality and Differentiation of Persons in Yine (Piro) Social Cosmos»: *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, 3 (2), 111-130.
- PELUSO, D. M. (2007). «Los “sueños de nombre” de los *sonenekuiñaji*: una mirada desde el perspectivismo multinatural»: *Amazonía Peruana*, 30, 141-158.
- RIVAL, L. (2005). «Introduction: What Constitutes a Human Body in Native Amazonia?»: *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, 3 (2), 105-110.
- ROSENGREN, D. (2004). «Los Matsigenka»: Santos Granero y Barclay, 2004: 1-157
- ROSENGREN, D. (2006). «Matsigenka Corporeality, a Nonbiological Reality: On Notions of Consciousness and the Constitution of Identity»: *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, 4 (1&2), 81-102.
- SANTOS GRANERO, F. (2012). «Beinghood and people making in native Amazonia»: *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 2 (1), 181-211.
- SANTOS GRANERO, F. Y BARCLAY, F. (2007). *Guía etnográfica de la Alta Amazonía*, Vol. VI. Lima. Smithsonian Tropical Research - IFEA.
- SANTOS GRANERO, R. & BARCLAY, F. (2004). *Guía etnográfica de la Alta Amazonía*, vol. IV. Lima. Smithsonian Tropical Research - IFEA.
- SLOTERDIJK, P. (2003). *Esferas I: Burbujas. Microsferología*. Madrid. Siruela.
- SLOTERDIJK, P. (2006). *Esferas III: Espumas. Esferología plural*. Madrid. Siruela.
- STOCKS, A. W. (1981). *Los nativos invisibles. Notas sobre la historia y realidad actual de los cocamilla del río Huallaga*. Lima. CAAAP.
- SURRALLÉS, A. (2007). «Los candoshi»: Santos Granero y Barclay, 2007: 243-381.
- SURRALLÉS, A. (2009). *En el corazón del sentido. Percepción, afectividad, acción en los candoshi, Alta Amazonía*. Lima. IFEA-IWGIA.
- SURRALLÉS, A. & GARCÍA HIERRO, P. (2004). *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*. Copenhague. IWGIA [Documento N° 39].

- TESSMANN, G. (1999 [1930]). *Los indígenas del Perú Nororiental. Investigaciones fundamentales para un estudio sistemático de la cultura*. Quito. Abya-Yala.
- URIARTE, M. (1986). *Diario de un misionero de Maynas*. Iquitos. IIAP-CETA [Monumenta Amazónica, B2].
- VENTURA Y OLLER, M. (2012). *En el cruce de caminos. Identidad, cosmología y chamanismo Tsachila*. Quito. FLACSO - Abya Yala - IFEA - Universidad Autónoma de Barcelona.
- VILAÇA, A. (2005). «Chronically unstable bodies: reflections on amazonian corporalities»: *Royal Anthropological Institute*, 11, 445-464.
- VILAÇA, A. (2008). «Converção, predação e perspectiva»: *Mana*, 14/1, 173-204.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. (1987 [1977]). «A fabricação do corpo na sociedade Xinguana»: Viveiros de Castro y Oliveira Filho, 1987: 31-41.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. (1992). *From the enemy's point of view. Humanity and Divinity in an Amazonian Society*. Chicago. The University of Chicago Press.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. (2004). «Perspectivismo y multinaturalismo en la América indígena»: Surrallés y García Hierro, 2004: 37-80.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. (2010). *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología estructural*. Buenos Aires-Madrid. Katz.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. & OLIVEIRA FILHO, J. (EDS.) (1987). *Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil*. Rio de Janeiro. UFRJ - Marco Zero.