



Anthropologica del Departamento de
Ciencias Sociales
ISSN: 0254-9212
anthropo@pucp.pe
Pontifícia Universidad Católica del Perú
Perú

Barcelos Neto, Aristóteles
«Enfermedad de indio»: sobre el principio patogénico de la alteridad y los modos de transformación en
una cosmología amazónica
Anthropologica del Departamento de Ciencias Sociales, vol. XXIV, núm. 24, diciembre, 2006, pp. 77-
106
Pontifícia Universidad Católica del Perú
San Miguel, Perú

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=88636914004>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org

«Enfermedad de indio»: sobre el principio patogénico de la alteridad y los modos de transformación en una cosmología amazónica*

Aristóteles Barcelos Neto

Universidad de São Paulo

RESUMEN

Durante mis trabajos de campo entre los indios Wauja del Alto Xingú recogí varios relatos sobre personas de la aldea que se habían transformado en animales mientras estuvieron gravemente enfermos. La mayoría recobró su condición humana gracias a la intervención de chamanes visionario-adivinatorios y de especialistas en rituales. Este artículo describe la serie de transformaciones entre humanos y no-humanos en la cosmología Wauja y discute de qué manera estos son distribuidos y ubicados de acuerdo con los atributos de humanidad, animalidad, monstruosidad.

Palabras clave: Amazonía, enfermedad, indios Wauja, nociones de humanidad y animalidad, transformaciones cosmológicas.

* Traducido del portugués por Danilo de Assis e Inés Olivera. Este artículo es una versión resumida y revisada del segundo capítulo de mi tesis de doctorado (Barcelos 2004). Agradezco a la FAPESP, a la CAPES, al Museo Nacional de Etnología, al CADCT (actual FAPESB) y al Funpesquisa/UFSC los auxilios concedidos en la forma de becas y recursos para la realización de los trabajos de campo. Quiero registrar mi gratitud a los Wauja y a Lux Vidal, María Rosario Borges, Pedro Agostinho, Bruna Franchetto, Eduardo Viveiros de Castro, Maria Rosario Carvalho, Michael Heckenberger y Rafael Bastos por los comentarios e incentivos a mi investigación en el Alto Xingú.

ABSTRACT

During my fieldwork among the Wauja Indians of the Upper Xingú river I collected several narratives about local people who had suffered animal transformations when they were severely ill. Most of them returned to their human condition after the attention of highly specialized shamans and ritual singers and dancers. This article describes the series of transformations between humans and non-humans in the Wauja cosmology and discusses how the attributes of humanity, animality and monstrosity are distributed and set in relation.

Key words: Amazonia, cosmological transformations, illness, notions of animality and humanity, Wauja Indians.

El hecho tuvo lugar en un hospital de Brasilia, hace más o menos quince años. Después de despertar de un sueño conturbado, Atamai, actual jefe de los Wauja,¹ convaleciendo en su lecho, dice a su hija, Kamihã, que personas desconocidas le estaban ofreciendo calabazas llenas de sangre para que él bebiera. Atamai estaba seguro de que esas personas eran *apapaatai*.

A pesar de todo el esfuerzo de los médicos para curarlo de una grave infección en los ojos, Atamai no mostraba resultados satisfactorios. Inesperadamente, una noche, Atamai fue atacado por un intenso y continuo dolor, que, según sus propias palabras, lo «mató», o sea, lo colocó en un estado inconsciente o, tal vez, semi-consciente. A la mañana siguiente, su hija transmitió, vía radio, a la aldea wauja, la noticia de que Atamai estaba «muerto». La noticia fue recibida por su hija mayor, Atsule, que inmediatamente se apresuró a contratar a un chamán para descubrir quién quería causar tremendo daño a Atamai. Así, desde Piyulaga, la aldea wauja, se realizaron varias sesiones de chamanismo con el fin de recuperar la salud del «muerto». Horas más tarde, Atamai despertó y dijo a Kamihã que algunas personas lo habían visitado, pero, esa vez, no le dieron calabazas con sangre, solo llegaron sonrientes y conversaron con él, y entonces agregó: «ahora me siento mejor, pero todavía no alcanzo ver bien». Sin embargo, su relativo bienestar no

¹ Los wauja son un pueblo de lengua arawak que, hace más de un siglo, habita las proximidades de la margen derecha del bajo río Batovi, en la región occidental de la cuenca formadora del río Xingú, estado de Mato Grosso, Brasil central. En el siglo XVIII tuvo inicio en esa región la formación de un sistema social multiétnico que integra, además de los wauja, otros nueve grupos de diferentes filiaciones lingüísticas: mehinako y yawalapiti (arawak); kuikuro, kalapalo, matipu y nahukwá (carib); kamayurá (tupi-guaraní), aweti (tupi) y trumai (de lengua aislada). Los wauja suman una población de aproximadamente 360 personas, de las cuales 315 residen en una aldea circular con sistema de plaza central y «casa de las flautas». Cf. Franchetto y Heckenberger 2001 sobre un conjunto de contribuciones al respecto del sistema *xinguano* y los pueblos que lo integran.

perduró. Días más tarde, Atamai «volvió a morir». Con la oportunidad de una breve recuperación, Atamai comunica su urgente decisión a Kamihã:

—Hija, los médicos no van a curarme, esto que yo tengo es «enfermedad de indio»; yo quiero volver a la aldea, para que tus tíos cuiden de mí. Mi yerno [o marido de Kamihã] tiene que autorizar una aeronave para llevarme de vuelta.

¿«Enfermedad de indio»? Esta es una de las principales llaves conceptuales de mi etnografía sobre los wauja. Por «enfermedad de indio», Atamai simplemente quería decir que él *estaba con apapaatai*, y que el conocimiento para librarse de esto era dominado por chamanes, y no por médicos. Detrás de ese breve diálogo hay un esbozo de la cosmología wauja. El principio fundamental está señalado ahí: que la enfermedad es una *relación* y que los *apapaatai* son un *padrón* que conecta relaciones.

Veamos un poco más sobre el desarrollo de esta historia.

Cuando mi tío [Atamai] llegó a la aldea, Pakairu [su esposa] llevó una *kamalupo* [olla grande usada en pagos rituales y chamánicos] y un collar bien grueso de mostacillas para mi hermano, Ulepe.

—Primo, ¿puedes ver a mi marido? Sus ojos están doliendo de nuevo. Él sueña que está comiendo carne de sachavaca, de oso hormiguero, de venado. Él dice que alguien le está trayendo comida y calabazas llenas de sangre de animal para beber. Ahí Ulepe fumó mucho y comenzó a ver *Tankwara*. Él estaba viendo a Atamai junto con *Tankwara*. Los otros *apapaatai* que Itsautaku (un importante chamán wauja) vio antes, Ulepe también vio.

—Son las *Tankwara Yanumaka nãu* (Jaguares clarinetistas) que están haciendo mal a tu marido. *Atujuwá* (un tipo de máscara/«ropa») que está con él es un Jaguar también. Es un Jaguar que está dando sangre para que él beba.

Gran parte de mi tiempo en campo fue dedicado a entender ese universo de seres no-humanos con capacidades patogénicas y de interacción humana con los enfermos graves. Pero a fin de cuentas, ¿quiénes son los *apapaatai*? ¿Qué Jaguares² eran esos que daban sangre para que Atamai bebiera? Resumidamente,

² Las grafías mayúscula y minúscula empleadas en los nombres de los seres no-humanos indican la distinción entre personas-animales (de aquí en adelante ‘Animal’) y animales-animales (de aquí en adelante ‘animal’) y entre personas-plantas (de ahora en adelante ‘Plantas’) y plantas-plantas (de ahora en adelante ‘planta’). Así, «jaguar» corresponde al animal de la especie *Pantera leopardo*, en cuanto que «Jaguar» hace referencia a una persona-jaguar (*Yanumaka*) los nombres de los objetos que están más próximos del prototipo son también escritos en mayúscula (p. ej. *Tankwara*, el clarinete; *Kawoká*, la flauta de madera; *Sapukuyawá*, un tipo de máscara usada por todas las órdenes: Animales, Fenómenos Naturales y Plantas).

podemos decir que los *apapaatai* están comprendidos por una sucesión de *transformaciones ontológicas múltiples y desiguales* que los presentan como animales, monstruos, artefactos, «espíritus», «héroes culturales», y/o chamanes; esa misma sucesión, en su amplitud máxima, incluye, contextualmente, a los mismos Wauja. Estas transformaciones ontológicas contienen las transformaciones de la naturaleza de los seres, sea en los dominios de sus cuerpos, «ropas», afectos, intenciones, capacidades o perspectivas. Las identidades de los seres están directamente ligadas al modo en que esos dominios se organizan y se presentan, en el curso de las acciones y relaciones que los seres intentan en el mundo.

Viveiros de Castro (1977, 2002b) fue el primer etnólogo en ensayar una revisión más profunda sobre los *apapalutápa* (como son llamados los *apapaatai* entre los yawalapiti), al describirlos como parte de un sistema de transformaciones continuo-gradativas. El material yawalapiti fue especialmente relevante para la formulación que más tarde Viveiros de Castro (1996, 2002c) vino a realizar sobre el perspectivismo amerindio. Los *apapalutápa* tuvieron ahí un papel importante, aunque este se haya tornado más explícito en su reciente revisión de la cosmología yawalapiti (Viveiros de Castro 2002c). La categoría *apapalutápa (apapaatai)*, como permite entrever este etnólogo, instaura un problema teórico más allá de la dualidad entre Naturaleza y Cultura, remitiéndolo a un tercer dominio ontológico, la ‘Sobrenaturaleza’.³ Así, el autor concluye su argumento:

Cada um destes três domínios pode ser entendido como uma perspectiva que neutraliza a posição entre os dois restantes: do ponto de vista dos espíritos, humanos e animais se assemelham; do ponto de vista dos humanos, espíritos e animais comungam aspectos essenciais; do ponto de vista dos animais, humanos e espíritos quiçá sejam a mesma coisa. Há portanto, tal vez, dualidade; mas ela seria apenas a redução de uma estrutura mais rica. (Viveiros de Castro 2002b: 85)

Con la finalidad de precisar un poco más lo «Sobrenatural» en el contexto xinguano, tomemos otra afirmación del mismo autor:

³ Según discute Viveiros de Castro, la categoría ‘Sobrenaturaleza’ permite definir una tercera categoría de seres de la cosmología xinguana —los ‘espíritus’, «que (además) no son ni humanos ni animales», no cabiendo, por tanto, según la categorización *émica*, en la dualidad Naturaleza/Cultura— y «designar un contexto relacional específico y una cualidad fenomenológica propia, distinta tanto de la intersubjetividad característica del mundo social (humano) como de las relaciones “inter-objetivas” con los cuerpos animales» (2002c: 396). Es, por lo tanto, en estos sentidos que la categoría ‘Sobrenaturaleza’ es empleada en el presente texto.

O que chamamos de sobrenatural refere-se, para os Yawalapítí, ao domínio de criação da ordem: os arquétipos dos seres e eventos do mundo atual. *Mas isto que cria a ordem, escapa a ela: a prototipia é o excesso, o modelo se cria num fluxo, e a perfeição se encontra com a monstruosidade.* (Viveiros de Castro 1978: 164; subrayado mío.)

Una de las dimensiones del exceso es precisamente el extraordinario poder patogénico/terapéutico de los seres «sobrenaturales», el cual está envuelto por un flujo de predación/producción que fluctúa entre la fealdad/dolor y la belleza/placer. La fealdad/dolor, en este contexto, se expresa muchas veces en las exégesis como un efecto de la entrada de sustancias patogénicas de los seres sobrenaturales en el círculo de maleficios manipulados por hechiceros humanos: los artífices supremos de lo feo y de la muerte. La belleza es el resultado del uso correcto de los medios que los seres sobrenaturales ofrecen a los humanos para superar la enfermedad y evitar la muerte. Mis datos wauja divergen levemente de la interpretación de Viveiros de Castro en cuanto a la idea de que la perfección se sitúa en el dominio de la monstruosidad. Lo que parece haber es un desequilibrio de poderes entre la humanidad y las otras formas de vida: Animales, Plantas, Fenómenos Naturales, seres míticos, etc. El esfuerzo wauja se vuelca al control del peligro que ese desequilibrio genera, y no a su superación. Los mitos wauja muestran que la perfección está distribuida entre todas las series de seres. Así, un determinado Animal puede tener la oración perfecta para curar hemorragias, y puede ser incisivo, lo que, por contraste, hace de él un ser imperfecto desde el punto de vista de la producción de las relaciones de parentesco. Seres como Jaguar y Fuego son grandes flautistas, sin embargo, son tan agresivos y egoístas que escapan al ideal xinguano de autocontrol y altruismo. Queda claro que ser un eximio flautista es también un ideal wauja, aunque en ese sentido lo que se anhela es solamente la capacidad musical de los Jaguares: ningún wauja anhela ser Jaguar. Por tanto, hay trazos de perfección e imperfección en todos los dominios al mismo tiempo. Cabe resaltar que los modos de transformación pueden desplazar muchas de esas disposiciones de perfección e imperfección.

EL NACIMIENTO DEL SOL Y DE LA LUNA

Antes de la humanidad solo existían *Kwamutō* y los *yerupoho*. Los *putaka* (xinguanos), los *kajaopa* (blancos) y los *muteitsi* (indios «bravos» o «los otros» indios) surgieron después: son creación de *Kamo* (Sol), el nieto de *Kwamutō*.

Kwamutō era un viejo solitario, hijo de la unión entre el Murciélagos y el Guapinol. Un día, *Kwamutō* fue a la selva en busca de cuerda para su arco y se topó

con Jaguar (*Yanumaka*), un *yerupoho*,⁴ cuyo cuerpo era de «gente» (*īyāu*), pero con algunas partes menores «de jaguar», como las orejas, los dientes, la nariz, los ojos y las uñas; Jaguar era zooantropomorfo.

Sin darse cuenta, *Kwamutō* se había adentrado en el dominio territorial de la Fiera, que amenazó con quitarle la vida. Con el fin de librarse de la muerte, *Kwamutō* ofreció al Jaguar sus hijas en casamiento. En este punto, hay dos versiones divergentes: una de ellas dice que *Kwamutō* vuelve a casa e informa a sus hijas «originales» que debían partir rumbo a la aldea de Jaguar para contraer matrimonio con él. La otra versión afirma que *Kwamutō*, siendo soltero, no tenía hijas «originales». Así, la presión del Jaguar lo llevó a concebir a sus hijas a partir de troncos de un árbol llamado *umejo* (el mismo actualmente usado para hacer las efigies a los muertos en el ritual posfunerario *Kaumai*). Por tanto, una de las versiones afirma que *Kwamutō* habría blufreado astutamente en su encuentro con Jaguar. De todas formas, *Kwamutō* cumplió su acuerdo y mandó a sus hijas al encuentro de su futuro marido. De las cinco mujeres que *Kwamutō* creó, solamente dos llegaron a su destino, las otras tres murieron en el camino.

Las hijas de *Kwamutō* fueron el prototipo de lo que más adelante vino a ser el cuerpo humano. Antes de iniciar el viaje, ellas ya eran consideradas bonitas, famosas y sexualmente deseadas por varios Animales de la floresta. Ellas eran una novedad, una belleza.

Una de ellas, *Atanakumalu* —de *ata* (madera) + *kumalu* (femenino de *kumā*: extraordinario, sobrenatural)—, quedó embarazada de Jaguar, pero fue asesinada por la suegra-Jaguar en los primeros meses de embarazo. El cuerpo de *Atanakumalu* fue arrojado a la selva por la suegra. Tiempo después, *Kwamutō* supo lo ocurrido y mandó a *Metsukuto*, una Hormiguita, a entrar por la vagina de *Atanakumalu* para ver si el feto aún estaba vivo. Ayudada por una oración de *Kwamutō*, *Metsukuto* extrajo dos niños del útero de *Atanakumalu*. Primero nació *Kamo* (Sol), después *Kejo* (Luna). Los gemelos fueron llevados al interior de la casa de Jaguar y escondidos dentro de un cesto, donde pasaron su brevíssima infancia bajo los cuidados de la hermana de su madre. *Kamo* y *Kejo* (en adelante Gemelos) se desarrollaron muy rápido y, en pocos días, ya eran capaces de caminar y hablar; abandonaron el cesto y fueron en busca de su abuelo, *Kwamutō*.

⁴ Los wauja traducen *yerupoho* por «pueblo antiguo». No tengo cómo hacer una etimología del término, solo sé que *poho* puede ser directamente traducido por pueblo, grupo social. Así, *Yawalapoho* son los Yawalapiti; *Kupatopoho*, el pueblo-pez; *Yanumakapoho*, el pueblo-jaguar.

Inconsolables por el asesinato de su madre, *Kamo* y *Kejo* preguntaron a su abuelo, que es uno de los chamanes prototípicos, cómo ellos podrían traerla de vuelta. *Kwamutō* les explicó la imposibilidad de resucitar a *Atanakumalu*, y que ellos apenas podrían recordarla por medio de una fiesta en su honor. Así, *Kamo*, que es el Gemelo más inteligente y astuto, inventó el *Kaumai*, que es actualmente el ritual interaldeano celebrado en honor de los *amunaw* («nobles»/jefes) recientemente fallecidos.

Para el *Kaumai* de *Atanakumalu*, celebrado en la aldea de Jaguar, fueron invitados varios pueblos Pez y los pueblos Lobo de Río (*Ewejo* y *Awajakani*).⁵ En el *Kaumai* tuvo lugar una lucha, idea de *Kamo* para recibir a los invitados. Rápidamente, la fiesta se transformó en una carnicería: *Kamo* intentó exterminar a todos los invitados, demostrando de modo explícito su odio por los *yerupoho* en general, inclusive por los Felinos (Jaguares pintados, pardos y negros y Margays, los sobrinos de su padre) que sufrieron mucho en las luchas contra ciertos Peces. En esa época, los humanos aun no existían. Los sentimientos de celos y odio que *Kamo* tenía por los *yerupoho* incitaron su voluntad de transformar profundamente el mundo existente y de crear formas de vida distintas de las que existían.

LA CREACIÓN DE LOS HUMANOS

En el centro del mundo, el *Mojená*, local más sagrado de la geocosmología xinguana, punto de confluencia de los ríos Kuluene, Ronuro y Batovi, *Kamo* creó a los humanos a partir de arcos de madera y de flechas de bambú que, actualmente, corresponden a los *amunaw* («nobles»/ jefes) y a los *no-amunaw* («comunes»), respectivamente. *Kamo* colocó en pie una larguísima hilera de flechas, separadas en intervalos más o menos iguales, por arcos en igual posición. Cada secuencia de flechas, separada por un arco, correspondía a un pueblo: los wauja, los mehinako, los terena, los kuikuro, los kayapó, los guaraní, los americanos, los brasileros, etc.

Jerarquía fue la primera distinción que *Kamo* creó al interior de cada grupo humano. La distinción siguiente fue en el campo del lenguaje: *Kamo* atribuyó una lengua diferente a cada pueblo, pasando finalmente a la oferta de varios objetos tecnológicos sobre los cuales los pueblos deberían hacer una elección.⁶ Los *yerupoho*

⁵ *Pteronura brasiliensis* y *Lutra paranaensis*, respectivamente.

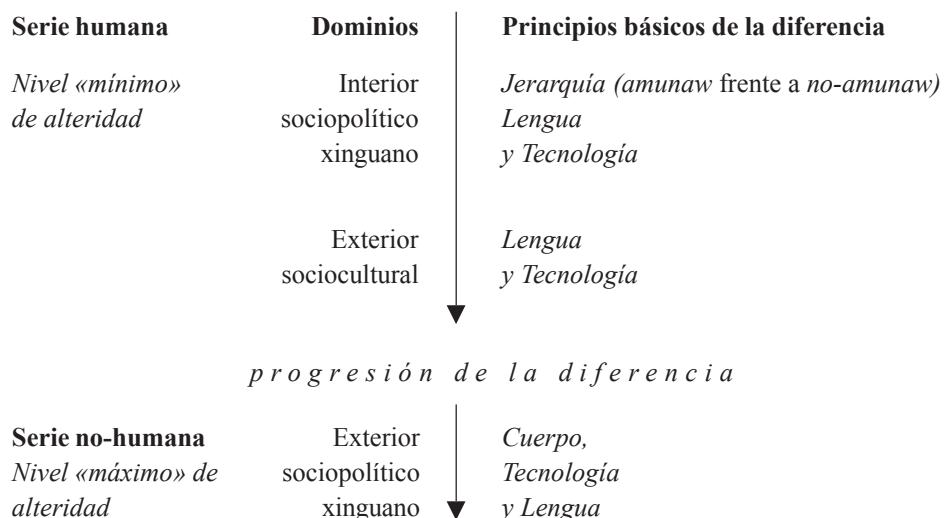
⁶ En la década de 1960, la escopeta era la metonimia de la elección tecnológica de los blancos (Agostinho 1974: 19-22). Actualmente, con la ampliación del conocimiento indígena sobre la sociedad tecnológica occidental y sobre las diferencias entre los blancos, el rol de artefactos ofrecidos en el pasado mítico se amplió. Así, los americanos habrían escogido también naves espaciales y misiles, y los paraguayos, objetos *malū* (falsos, ineficaces, incapaces, ilegítimos), como relojes y pilas que funcionan mal o que se malograman rápidamente.

y *apapaatai*, a su vez, entienden y hablan todas las lenguas existentes, lo que torna la lengua un dispositivo muy poco resaltante en la percepción de las diferencias interseriales, es decir, entre humanos y no-humanos.

Así, por medio de las acciones de *Kamo, jerarquías* —para diferenciar individuos en el interior de un determinado grupo—, junto con *lengua* y *tecnología* —para distinguir grupos entre sí— se tornaron los rasgos fundamentales de la economía simbólica de la alteridad en la serie de los humanos.

De entre los tres rasgos fundamentales, solo la jerarquía es un valor igualmente aplicable a todos los grupos de seres; sin embargo, la misma no es determinante de la percepción más amplia de la alteridad, esta seguramente reservada para la tecnología.

Cuadro 1. Principios de la diferencia entre las series humana y no-humana



Los *ethos* de la agresividad y del pacifismo, por ejemplo, están directamente ligados a elecciones tecnológicas ocurridas en el pasado mítico. Los wauja se dicen pacíficos porque escogieron la olla; los kamayurá son «medio» agresivos porque escogieron el arco; los kayapó, por su lado, son «más» agresivos que los kamayurá porque eligieron el garrote, y los blancos son «más» agresivos que todos los indios porque escogieron la escopeta.

Si la visión del interior de *socius* es moldeada por la jerarquía (para la cual están incluidas las diferencias de género), la del exterior es moldeada por la tecnología,

extendiéndose esta última visión inclusive a la serie no-humana. Aunque no posean fuego ni agricultura, los *apapaatai* y *yerupoho* son altamente tecnológicos. Sus «ropas» (*nai*), frecuentemente descritas como aviones supersónicos, helicópteros, submarinos y otros equipos del género, forman parte de un imaginario de súper poder chamánico. Con todo, desde el punto de vista de los humanos, no es la tecnología el principio fundamental de la diferencia entre humanos y no-humanos, sino el cuerpo. Así, si la *jerarquía* es el principio básico para conceptuar la diferencia al *interior* de las series humana y no-humana, el cuerpo es el principio central de la diferenciación *entre* ellas.

UN PRINCIPIO PATOGÉNICO

La raíz de la diferencia centrada en el cuerpo remonta al tiempo de *Kwamutō*, y está repleta de pequeños detalles aparentemente sin importancia y de rara mención en los mitos. Uno de esos detalles —al cual tuve acceso por la iconografía— dice respecto a la ausencia de ombligo (*aitsa-katukunatopai*) en los *yerupoho* y en *Kwamutō*. Eso implica que la formación del cuerpo de esos seres no estaba (o está) sometida a los mismos procesos que corresponden a la formación del cuerpo humano, pues no son fruto de una gestación, la cual envuelve la formación completa del cuerpo dentro del útero.

Los sin ombligo son considerados *pukaká*, o sea, aquellos a los cuales no es posible remontar su origen a progenitores de cualquier tipo, o aquel que «creció» solo. Tal inexistencia de progenitores es semantizada por la ausencia de ombligo. ¿Pero cuál es la implicación de ello? Lo que quieren los wauja decir es que un cuerpo sin ombligo no fue hecho conforme los mismos procesos o sustancias con los que fueron hechos los cuerpos wauja: prolongada acumulación de esperma, mezclada con alguna cantidad de sangre materna, en el interior del útero. Los *yerupoho*, *Kwamutō* y los Gemelos pueden hacer cuerpos sin necesidad de copular, pues ellos son capaces de transformar sustancias heteróclitas en cuerpos. Pero no es solamente en los modos de fabricación corporal que los *yerupoho* difieren de los humanos, la naturaleza de las sustancias que ellos usan también difiere. ¿De qué son hechos entonces los cuerpos de esos no-humanos? Las sustancias que componen el cuerpo de *Kwamutō* son una preocupación ausente de las exégesis wauja, y las que originaron a los *yerupoho* son objetos de elaboraciones bastante detalladas.

En primer lugar, es importante decir que la categoría *yerupoho* abarca seres de atributos muy diversificados: algunos son únicamente antropomorfos, otros, zoantropomorfos; algunos son inteligentísimos y valerosos, otros débiles y miedosos; algunos son grandes jefes, otros, grandes músicos, bailarines, pintores, etc. Lo que la mayoría de los *yerupoho* tienen en común es alguna potencia chamánica,

manifestada de modo bastante desigual entre ellos. Es por medio de su potencia chamánica que los *yerupoho* entran en contacto con los humanos, raptan las almas de estos y «negocian» su devolución con los chamanes humanos.

Chamanismo y sexo continuo —léase reproducción biológica— son actividades absolutamente incompatibles, cuya consecuencia se evidencia en la aversión que la mayoría de los *yerupoho* tiene al sexo y a su olor. Tal aversión tiene implicaciones en las formas reproductivas de los cuerpos, que, entre los *yerupoho*, no se dan solo por medio de la cópula-embarazo-parto. Los *yerupoho* «más» chamánicos no se reproducen «biológicamente», en general ellos hacen muñecos que después de rezados-soplados⁷ se vuelven sus hijos.

Hay varias sustancias que pueden ser usadas para formar un cuerpo: el de las ollas cantoras que acompañan a la gran serpiente *Kamalu Hai*, por ejemplo, fue modelado (creado) con las heces de la propia serpiente, siendo así hasta hoy; el barro que los wauja retiran de los depósitos aluvionales son heces dejadas por *Kamalu Hai*. Pero nosotros, los humanos, vemos como arcilla lo que los *apapatai* y *yerupoho* ven como heces.

Los *yerupoho* también tienen sangre y esperma, sustancias elementales para la formación de los cuerpos, pero sus fluidos son hechos (*oho*) en oposición a los mismos fluidos de los humanos, que tienen un olor característico, marcado por la categoría *aho*, que abarca el olor del pez crudo, del esperma, de la sangre y del *huito* (cf. también Viveiros de Castro 1977: 168 respecto de la categoría *hai* entre los Yawalapiti), que a su vez corresponden metonímicamente al olor del sexo. Los *yerupoho* tienen una enorme aversión a la sangre, la sustancia *aho* por excelencia, aunque, paradójicamente, coman pez crudo, un alimento *aho*. Pues *oho* se dice básicamente para las heces, la carroña y la comida podrida. Por lo tanto, el esperma que hace el cuerpo de ciertos *yerupoho* es podrido-fétido. Aunque este sea esperma (*gaaki*), no se trata del *mismo* esperma de los humanos, pues este último es *ahopai* y el de los *yerupoho*, *ohopai*. Si las sustancias que producen los cuerpos son de naturaleza diferente, igualmente los productos que de ellas resultan también deben ser diferentes.

El problema que nos interesa es que esa diferencia es radicalizada: el cuerpo de los *yerupoho* existe en una condición patológica para los humanos. Dicen los wauja que el cuerpo de un *yerupoho* está constituido de *ixana* («hechizo»),

⁷ *Ejekepeí* es el verbo que se refiere a la acción de soplar (tabaco, por ejemplo), rezar (soplar palabras) y tocar un instrumento de soplo (*nejekepeí tankwara*: estoy tocando clarinete). Como acción chamánica, el soplar-rezar no solamente da vida a los cuerpos, también restaura las almas que le fueran quitadas. La secuencia terapéutica rezar-soplar está marcada respectivamente por los rituales *Pukay* (de cantos con maraca) y *Manapatuwatapai Apapatai* (distribución de papilla y tabaco seguida de visitas al enfermo).

independientemente si él fue hecho de fluidos sexuales y de sangre o de otra sustancia, como arcilla, madera, paja, etc. Así, si un humano establece contactos corporales con los *yerupoho*, corre el inmenso riesgo de acabar enfermo o, en caso extremo, de morir instantáneamente.

En función de las diferentes naturalezas de sus cuerpos y capacidades predadoras, la convivencia de los humanos con los *yerupoho*, en un mismo espacio horizontal, era imposible, dejando a los humanos solo la posibilidad vertical: vivir en el subsuelo.

LAS FORMAS ALIMENTICIAS DE LA TRANSFORMACIÓN

Las condiciones de vida de los primeros humanos en el pasado mítico eran las peores posibles: habitaban el interior más profundo de los termiteros y no poseían los elementos fundamentales de la vida civilizada —el fuego y la agricultura— cuya posesión era de los *yerupoho*, es decir, de los Animales. El plan de *Kamo* era revertir esa situación: arrebataría a los *yerupoho* el fuego y la agricultura, desterrándolos de la superficie de la tierra, y entregaría sus restos a los humanos, su creación.

En el inicio de los tiempos, el mundo era oscuro. Existía solo la noche. La única luz que había no pasaba de una leve penumbra, irradiada del fuego doméstico de los *yerupoho*. Fuera de sus casas, los *yerupoho* podían ver todo, pues sus ojos «son como linternas».

Hay tres acciones de *Kamo* directamente responsables por el destierro de los *yerupoho* de la superficie terrestre, por su transformación en animal/monstruo y por la condición más o menos «oculta» y «marginal» que ellos pasaron a vivir. Primeramente, *Kamo* robó la agricultura de la yuca del pueblo Cervo (*Autopoho*), junto con sus flautas de madera.⁸ En otro momento *Kamo* robó el fuego que el Zapilote Rey (*Ulupu-kumā*) guardaba dentro de la frente. *Autupoho* y *Ulupu-kumā* guardaban respectivamente el «principio-agricultura» y el «principio-fuego», equivalentes a toda posibilidad de cultivar y de hacer fuego. Los *yerupoho* aun podrían recuperar sus bienes utilizando las mismas habilidades de *Kamo*. Pero para la desesperación de los *yerupoho*, *Kamo* descubrió, por medio de una infeliz información ofrecida por su abuelo, su única fragilidad: la imposibilidad de vivir bajo el sol. Tan pronto supo de eso, *Kamo* procuró un modo de hacer aparecer el sol en el cielo, yendo a la búsqueda de una «máscara» (*Kamo mohājá opaka*, «máscara facial roja de *Kamo*») que pudiese «virar» el sol. *Kamo* se lanzó con la «máscara roja» al cielo y la aurora lentamente se hizo, *Kejo* lo siguió más tarde, viniendo a tornarse el astro lunar, también por medio de un enmascaramiento. Por

⁸ Una versión de ese mito fue publicada en Barcelos 1999.

fin, la larga noche de los *yerupoho* fue la última gran acción de *Kamo*, la cual dividió el tiempo en dos: el antes y el después del ciclo día y noche.

Todos los *yerupoho* tenían inmenso pavor del sol. La noticia de que *Kamo* pretendía «inventar» este astro ya se había esparcido mucho antes de él salir en la búsqueda de su «máscara». Después de saber la noticia, los *yerupoho* comenzaron a hacer «ropas»⁹ para protegerse del sol. A esa altura, hay una «bifurcación» del mito en dos versiones complementarias.

Una de ellas menciona que los *yerupoho* hicieron una variedad enorme de «ropas» y máscaras, que, enseguida, se lanzaron al fondo de las aguas. Los que no consiguieron confeccionar sus «ropas» protectoras fueron enrigidecidos por el sol y se transformaron permanentemente en lagartijas, cobras, gusanos, monstruos de diversas formas o simplemente permanecieron *iyāu* («gente»), aunque con varias deformaciones.

La otra versión refiere que los *yerupoho* machos salieron a realizar una gran pesca, estando demasiado tiempo ausentes de la aldea. Las mujeres, preocupadas con su demora, mandaron un muchacho recluso, *Kamatapirá*, en su búsqueda. *Kamatapirá* descubre a los hombres haciendo y experimentando «ropas», él vuelve y avisa a las mujeres que sus maridos y parientes se estaban volviendo «animal». Indignadas, las mujeres «se visten» con las insignias masculinas (arcos, flechas y diademas de plumas de guacamayo, paucar y arpía), se transforman en *Yamurikumā* (mujeres-monstruo), entran en un agujero cavado por el Armadillo y abandonan la aldea.

El objetivo de esta sección no es el análisis de la variación mítica, sino seguir las asociaciones que los narradores hicieron entre mitos casi siempre narrados como pertenecientes a nexos diferentes. Los narradores querían llamar la atención hacia el hecho de que el nexo más amplio del mito de *Yamurikumā* es el de la gran transformación cósmica que estaba en curso: el surgimiento del astro solar.

Preocupados exclusivamente en hacer sus propias «ropas» protectoras, los hombres *yerupoho* habrían demostrado inmenso egoísmo al abandonar a las mujeres *yerupoho* a su propia suerte. Las *yerupoho* providenciaron un modo de protegerse del sol y al mismo tiempo de vengarse de sus maridos. Las *yerupoho*, entonces transformadas en *Yamurikumā*, fueron al fondo de la tierra y los hombres con sus flautas, «ropas» y máscaras, se sumergieron en las aguas profundas. Y así se dio la ocasión de la «opción vertical» impuesta a los *yerupoho*.

Es importante recordar que ni todas las mujeres *yerupoho* tuvieron como destino el mundo subterráneo y mucho menos la «forma» *Yamurikumā*. Como advierten mis exégetas, la aldea *Kamatapirá* era apenas una entre las millares de

⁹ La noción wauja de «ropa» (*nai*) implica el uso de máscaras.

aldeas de *yerupoho* existentes en aquel tiempo, en la superficie del mundo. Los *yerupoho* eran (son) muchísimos y muchas transformaciones diferentes se abatieron sobre ellos.

En el tiempo de las tinieblas, muchos de los animales que conocemos hoy existían únicamente en su forma *īyāu* («gente»). *īyāu* es una categoría que, antes de todo, define antropomorfia. Pese a que la noción xinguana de identidad humana esté fuertemente centrada en el cuerpo (Viveiros de Castro 1977, 1979, 2002b), antropomorfia, aisladamente, no define lo que es humano (Ireland 1988, 2001). Por lo tanto, la condición antropomórfica de los *yerupoho* no implica una humanización directa de estos. Entre los wauja, lo «humano» no es una categoría singularizada en un vocablo. La idea de lo «humano» está constituida, sobre todo, por una convergencia de relaciones morales en concomitancia con procesos de fabricación del cuerpo/persona (también entre los yawalapiti, cf. Viveiros de Castro 1977, 1979, 2002b). Esa moralidad está marcada por sentimientos de vergüenza-respeto-miedo, expresados según gradaciones jerárquicas: los humanos tienen vergüenza-respeto-miedo de los *yerupoho/apapaatai* y no lo contrario; y los animales tienen vergüenza-respeto-miedo de los humanos. Sin embargo, lo que constituye el enlace entre los *yerupoho* y los humanos son los animales.¹⁰ Y ese enlace es moral, pues cuando los humanos utilizan mal los recursos (de la pesca, caza y vegetales), sus «dueños» (los Animales y Plantas) se vuelven contra los humanos, de ahí el respeto-miedo que estos tienen por aquellos.

Todos los *yerupoho* que vistieron «ropas» o que fueron alcanzados por el sol se transformaron en *apapaatai*. La categoría cabe, en este contexto, en la siguiente definición concisa: *apapaatai* es todo aquello que, temporaria o permanentemente, haya pasado de una forma antropomorfa hacia una forma animal, monstruosa, fenómeno natural, artefactual o por una combinación de dos o más de estas formas. La «ropa» es el dispositivo para las transformaciones temporarias, mientras las transformaciones permanentes se originan de la exposición de los *yerupoho* al sol y son irreversibles. Una «ropa» es una «apariencia» y su valor ontológico es antes artefactual que «corporal». Hay dos naturalezas de *apapaatai*: una corporal y una «ropa». Toda «ropa» puede ser reducida a la categoría de *apapaatai*, pero no todo *apapaatai* es «ropa». La generalización que se puede hacer es que la categoría *apapaatai* subsume la categoría *yerupoho*, haciendo que ambas se impliquen mutuamente.

¹⁰ En un trabajo anterior (Barcelos 2002: 143-147) mostré que diferentes parcelas de una misma alma pueden dar vida tanto a un animal cuanto a una «ropa» sobrenatural. Esas parcelas siempre emanan de un *yerupoho*, creando una relación de coparticipación de la *upapitsi* (principio vital, alma, conciencia) que liga los animales a los Animales.

Desposeídos del fuego, los *yerupoho* fueron forzados a comer crudo.¹¹ Su alimentación cruda es un rasgo decisivo de su condición «animal». Sin embargo, la «animalidad» de los *yerupoho* no es la misma que la de los animales, pues ellos agregan diferentes poderes chamánicos; estos son, en su mayoría, pobres presas de los humanos y otros animales.

Innúmeros animales del tiempo presente «enmascaran» su condición *īyāu* en «ropas». Esos animales, una vez despojados de sus «ropas», en general exhiben una antropomorfia rara: pequeña estatura, piernas y brazos delgados, articulaciones protuberantes, cabeza grande sobre hombros estrechos. Aparte de eso, sus ojos, orejas, genitales, manos, pies y otros detalles anatómicos son muchas veces semejantes a los de los animales de hoy día. Desnudos, ellos vuelven a ser *yerupoho*: «gente-animal» (Animal). La categoría que nos interesa, *apapaatai*, está ampliamente envuelta por ese proceso de vestir «ropas».

La transferencia (robo) de los bienes culturales por *Kamo* está en la base de la configuración del mundo actual, que se debe a dos movimientos básicos: uno de *expansión* —de las formas de vida, por lo menos en cuanto a sus aspectos anatómicos exteriores, de agua, de fuego, de las plantas cultivadas y de la consecuente creación de nuevos espacios en el cosmos y su ocupación— y otro de *inversión*, ambos directamente relacionados entre sí. Al robar el fuego, *Kamo* invirtió las formas alimenticias: los humanos, que comían solamente crudo, pasaron a comer cocido; y los *yerupoho*, que comían cocido, pasaron a comer crudo. La inversión se aplica a la ocupación de los espacios geocósmicos —humanos pasando a ocupar la superficie terrestre y *yerupoho* refugiándose en el subterráneo, al interior de árboles, en el fondo de las lagunas— y también en la agricultura: los Cerdos y otros *yerupoho* perdieron el cultivo de yuca y el espacio para cultivarla. Sin embargo, hoy, vestidos de cerdos, los *yerupoho* invaden los cultivos de los wauja para devorarlos. La «ropa»-cerdo es «adaptada» al veneno y a la dureza de la yuca: dientes muy fuertes, uñas duras para cavar y, según apuntan los wauja, un orificio en la espalda por donde sale el veneno. La yuca es su alimento perdido. Los Cerdos se aproximan a los humanos en búsqueda del tiempo en que comían cocido. Sin embargo, esa búsqueda no es deliberada. El estatuto de la aproximación es variable y mucho más complejo que el mero deseo de satisfacción alimenticia de los Animales.

¹¹ Según las exégesis wauja, lo que robó *Kamo* de los *yerupoho* fue la *capacidad de cocción y calentamiento* del fuego. Los *yerupoho* siguen teniendo fuego, pero ineficaz, pese a que muchos de ellos piensan lo contrario. Los wauja saben que el fuego de los *yerupoho* «no funciona», mas estos, presos de sus puntos de vista, conciben mundos particulares para sí, en los cuales los wauja se adentran apenas cuando enferman gravemente o mueren.

No obstante, la relación entre Cerdos y cerdos no posee el esquematismo que se está presentando. De hecho, ella es ambigua y contextual. Solo evidencias muy concretas permiten, por ejemplo, a una wauja distinguir si su cultivo fue atacado por cerdos (*apapaatai-mona*, categoría genérica para los animales de pelo, con excepción del murciélagos) o Cerdos (*yerupoho*) vestidos de cerdos hipervoraces (*apapaatai*). Como estos últimos son capaces de saltar bastante alto, muy por encima de las cercas defensivas que los wauja construyen, la destrucción que pueden hacer en los cultivos es inmensamente mayor de la que los cerdos eventualmente hacen. Los Cerdos también son más agresivos y no tienen miedo. Si un animal exhibe una agresividad anormal, los wauja no dudan en identificarlo como un *apapaatai*, un ser mucho más próximo de la polaridad monstruo que de la polaridad animal.

La «ropa» es un dispositivo de atributos instrumentales y anatómicos —alas, en el caso de los seres alados; garras o presas, en el caso de los predadores, etc.— que proporcionan capacidades físico-locomotoras específicas: volar, nadar, saltar, correr velozmente, etc. Los humanos son los sin-«ropa» por excelencia, con excepción de los hechiceros, que pueden hacer uso de «ropas» especiales (llamadas *iyeyá*) para entrar en las casas de otras personas o viajar a grandes distancias en poquísimo tiempo. Una «ropa» siempre envuelve consecuencias prácticas e inmediatas, pues ella es una forma-funcional: dientes y garras afiladas, aletas, picos alongados, etc., cosas que sirven para realizar tareas específicas, las cuales los humanos hacen con el auxilio de una serie de artefactos, muchos de ellos originalmente creados por los *yerupoho* (como por ejemplo el desenterrador de yuca, *tunuai*), y posteriormente transferidos para el mundo de los humanos vía enfermedad, chamanismo y ritual.¹² Como los *yerupoho* perdieron ciertas tecnologías ante los humanos, ellos tuvieron que complementar esa carencia por medios anatómicos, como hocicos que revuelven la tierra y dientes que perforan cáscaras. Vimos que esa otra «corporalidad» (animal o monstruo) se debe a un momento específico de la ontogenia wauja y a capacidades artísticas distintas de cada *yerupoho* que inventó (inventa) una diversidad desconcertante de «ropas». Todavía hay algo más en esa invención que sobrepasa la mera cuestión del disfraz y de la adaptación a una nueva situación geocósmica: se trata de la idea de distribución de la persona (Gell 1998: 96-154).

¹² Cf. Barcelos 2002: 256-259; allí se puede ver el análisis de un mito que describe el proceso de transferencia del desenterrador de yuca del dominio de *Kukuho* (Larva) hacia el dominio wauja.

BREVE MORFOLOGÍA DE LAS TRANSFORMACIONES

En un texto sobre las nociones de transformación en las tierras bajas de Sudamérica, Peter Rivière defiende la idea lévistraussiana¹³ de que los «trajes y la decoración del cuerpo de cada individuo crean la mediación entre su interior, la sociedad y el cosmos» (1995: 191), evocando, en un pasaje determinado, las artes de tejer y trenzar como metonimias del ordenamiento cósmico. Hace mucho, Lévi-Strauss (1989: 179-184) nos recordó que en cosmética (enmascaramiento) hay cosmos.

De hecho, el pensamiento amerindio lleva bastante en serio estas ideas, cuyo foco incide sobre la distinción/indistinción entre Naturaleza y Cultura, para la cual la noción de transformación es un medio heurístico bastante evidenciado. En la cosmología wauja, la «ropa» es el principal dispositivo de esas transformaciones.

El régimen de las transformaciones es émicamente explicitado por un grupo de cuatro afijos-modificadores de los conceptos-base (*-kumā*, *-iyajo*, *-mona* y *-malū*). Verificados tanto en las cosmologías wauja y yawalapiti,¹⁴ su rol mayor es marcar/mudar la naturaleza de las cosas y los seres. Viveiros de Castro (1977, 2002b) realizó un análisis bien acertado de esos afijos en su versión yawalapiti. No voy a entrar en los pormenores de las pocas diferencias analíticas que los materiales wauja y yawalapiti suscitan. De un modo general, el análisis yawalapiti de Viveiros de Castro refuerza mi análisis wauja y viceversa.

Esos afijos distribuyen, en una escala continuo-gradativa, que parte de estados de «insuficiencia», «falsedad», «incapacidad» (*-malū*), «visibilidad», «apariencia», «corporalidad», «actualización» (*-malū* y *-mona*) hacia estados de «invisibilidad», «alteridad», «espiritualización», «potencia chamánica», «prototipia» (*-kumā*), pasando por estados de «exceso», «superioridad», «ferocidad», «veracidad» (*-iyajo*). Veamos dos ejemplos de cómo esos afijos son aplicados a un artefacto —la olla (*nukāi*)— y a un ser —la serpiente anaconda (*walamá*).

Las ollas *-malū* son aquellas que se rompen fácilmente, pues son «mal-hechas», «*nukāi-malū*», como dicen.¹⁵ El afijo *-mona* designa las *nukai* que se usan

¹³ Rivière la desarrolla en consonancia con otra idea, la cual ya no comparto, acerca de que «máscaras, vestes y ornamentos son medios para domesticar un componente 'animal' esencial a la naturaleza humana» (1995: 191).

¹⁴ En yawalapiti esos afijos-modificadores son, respectivamente, *-kumā*, *-rúru*, *-mina* y *-malú* (Viveiros de Castro 1977, 2002b).

¹⁵ Los wauja hacen una apreciación muy aguda sobre la calidad de los artefactos industrializados que consumen. En este sentido, otro término usado para expresar la condición *-malé* de un objeto es «paraguai», pues, conforme consideraciones de los wauja, los productos contrabandeados de aquel país (Paraguay) hacia Brasil son, en general, de baja calidad. Así, una pila «paraguai» siempre dura poco en comparación a una pila-*iyajo* («original»), que

normalmente en el día a día: *Iyajo* se dice respecto de las ollas especiales, de calidad superior, generalmente fabricadas para el pago ritual. *Nukai-kumā* son ollas prototípicas. Todo prototipo entre los wauja remite a la antropomorfia: *Nukai-kumā* es una olla-gente, un *yerupoho*; *-kumā* confiere un estatuto de sujeto a la olla. Veamos el segundo ejemplo.

Una *walamá-malū* es una serpiente que falla en el intento de matar a una gran presa por estrangulamiento, es una serpiente que no logra realizar plenamente la capacidad constrictora de la especie. Las serpientes sin veneno son *uwi-malū*, en contraste con las serpientes venenosas, que son *uwi-iyajo*: «excesivamente serpientes», también según entre los Yawalapiti (Viveiros de Castro 2002b). Una *walamá-iyajo* es una anaconda en su capacidad constrictora plena, es aquella capaz de matar grandes presas. Las *Walamá-kumā* son anacondas-gente —*yerupoho*, o estos vestidos con «ropas». Ellas postulan, en función de su prototipia, un plano de subjetividad y de acción patogénica. Émicamente, el afijo *-mona* no se aplica a los reptiles y demás órdenes de animales, a excepción de los mamíferos, que son *apapaatai-mona*. En trabajos anteriores (Barcelos 1999, 2002) empleé el afijo *-mona* como un recurso metodológico para analizar la distinción entre animales («seres-mona») y *apapaatai* («seres-kumā»). Este mismo sentido metodológico es retomado en este trabajo, como se observa en las líneas 1, 2, 5, 6 y 10/ columna 5 del cuadro de la página siguiente.

Los modos transformativos de 1 y 4 son irreversibles y ocurrieron, sobre todo, en el tiempo del surgimiento del astro solar. Los modos 5, 9, 10 y 11 también son irreversibles, sin embargo, no tienen ninguna relación directa con el surgimiento del astro solar. Son dignas de nota algunas particularidades específicas de los modos 1, 5 y 11.

En general, esos modos son definitivos cuando se tiene como foco la especie zoológica. Un ejemplo célebre es la transformación del niño-bebe de *Alawiru* (personaje mítico) en mono capuchino. En este caso, es la *forma corporal* mono capuchino que debe su origen al hijo de *Alawiru*, entretanto, eso no quiere decir que cada mono capuchino, individualmente, se haya originado de ese niño. Otros monos capuchinos pueden ser solamente una «ropa» a imitarlo, siendo incógnita su identidad *interior*; pero este es exactamente el objetivo de muchos *yerupoho* y hechiceros: hacerse pasar por mono capuchino.

La condición ontológica «animal» es siempre ambigua e incierta, en la medida en que ella está sujeta a sufrir una transformación radical. Se debe notar que las

dura mucho tiempo. Como mencioné arriba, el mito de origen de la humanidad afirma que los paraguayos «solo tienen cosas-*malé*» porque ellos hicieron una mala elección al coger el reloj que se malogra con poco tiempo de uso.

Cuadro 2. Los modos de la transformación

Disposición serial primaria	Modo transformativo	Disposición serial secundaria	Disposición formal	Propiedades de los seres	Modo predatorio
<i>Yerupoho</i>	1. →	Animales	cuerpo	<i>-mona</i> o <i>-malū</i>	—
<i>Yerupoho</i>	2. →	Animales	«ropas»	<i>-mona</i> o <i>-malū</i>	—
<i>Yerupoho</i>	3. →	<i>apapaatai</i> («espíritus»)	«ropas»	<i>-kumā</i>	enfermedad
<i>Yerupoho</i>	4. →	<i>apapaatai</i> (monstruo)	cuerpo	<i>-iyajo</i>	canibalismo
Humanos	5. →	Animales	cuerpo	<i>-mona</i> o <i>-malū</i>	—
Humanos	6. →	Animales	«ropa»	<i>-mona</i> o <i>-kumā</i>	enfermedad
Humanos	7. →	Animales	alma/cuerpo	<i>-mona</i>	—
Humanos	8. →	<i>apapaatai</i> («espíritus»)	«ropa»	<i>-kumā</i>	enfermedad
Humanos	9. →	<i>apapaatai</i> (monstruo)	cuerpo	<i>-iyajo</i>	canibalismo
Artefactos	10. →	Animales	cuerpo	<i>-mona</i> o <i>-malū</i>	—
Animales	11. →	<i>apapaatai</i> (monstruo)	cuerpo	<i>-iyajo</i>	canibalismo

posibilidades transformativas de los animales son reducidas solo a una forma/modo. O sea, los animales ya son, en su mayoría, el resultado de una transformación previa. El modo 11 presenta una transformación de transformación. Y en este caso no hay una transformación «de vuelta»: una vez que un ser cualquiera se torna monstruo (*apapaatai-iyajo*), él lo será para siempre. La transformación de animales en monstruos se debe sobre todo a cambios repentinos de sus hábitos alimentarios (por ejemplo, un animal de una especie típicamente herbívora pasa a alimentarse de carnes de animales muertos), a comportamientos agresivos inesperados

o a una deformación anatómica. La transformación de los humanos en monstruos también tiene, en algunos casos, conexión directa con los hábitos alimentarios. Uno de los casos más célebres es el de un grupo «de antaño» que comió cerdos, resultando en su transformación en un grupo de «animal bravo» (*apapaatai-iyajo*).

Todos los modos son, en mayor o menor medida, relacionantes y relacionados. Así, animal, monstruo, humano y *yerupoho* son potencialmente equivalentes en función de las posibilidades transformativas que abarcan sus relaciones. En este sentido, un animal que era humano puede transformarse en monstruo (*apapaatai-iyajo*), el fin de la línea de transformaciones, de ahí no hay nada más, pura depredación y canibalismo. Este es un caso secuenciado de los modos 5 y 11. Otra posibilidad secuenciada es entre los modos 1 y 11.

En el modo 6 vemos seres humanos transformándose en animales por medio del uso de «ropas». Ese modo es intencional y premeditado —y no accidental como en el caso del modo 7 (véase el análisis abajo)—, pues, para los humanos, la «ropa» es siempre una forma electiva de transformación. El uso de «ropas» fuera del ritual es visto como una acción típica de hechiceros. Esas «ropas» son conocidas por *iyeyá*. Cada hechicero posee una *iyeyá* específica que usa cuando precisa aproximarse a alguien sin ser reconocido. Muchos de ellos visten *iyeyá* de pequeños animales domésticos, los cuales pueden fácilmente infiltrarse en la casa de alguien para hacer el mal.

El modo transformativo 7 puede ocurrir cuando hay eclipses. Si durante un eclipse, solar o lunar, una persona está dormida y no despierta, y si ella tiene entonces un sueño con un animal de pelo (*apapaatai-mona*), hay posibilidades de que ella se transforme en este animal. Al depender de lo que ocurre en el sueño (un gran susto con el animal, por ejemplo), el alma del soñador comenzará a acompañar a ese animal en otros sueños y progresivamente ella se animalizará. Más tarde la persona, en cuerpo, al salir al bosque, podrá ser «guiada» por su alma por un camino desconocido y no volver ya a la aldea. Deambulando por el bosque, ella encontrará a sus «amigos» animales, con quienes finalmente se juntará, transformándose definitivamente en uno de ellos.

La reversión de la monstruosidad/animalidad solo es posible cuando el dispositivo de la transformación es intencional y programado, es decir, cuando él se da por medio de la confección y uso de «ropas» (modos 2, 3, 6 y 8). Esta es una transformación «controlada». Los modos definitivos de transformación son accidentales e imprevisibles. Cuando hay eclipses, por ejemplo, ollas zoomorfas, canoas, canastas con motivos gráficos y otros artefactos pueden transformarse en animales: una canoa puede tornarse en serpiente (modo 10). Con todo, al fin del eclipse, ella no vuelve a ser canoa. Y esa misma serpiente, en otro contexto, puede transformarse en una serpiente-monstruo (*apapaatai-iyajo*): un caso secuenciado

de los modos 10 y 11. En otros tiempos, en la época de *Kwamutō* y *Kamo*, cuando los humanos fueron creados, los artefactos también se transformaban en humanos, pero eso ya no ocurre.

Los modos reversibles de transformación son aquellos que implican el uso de «ropas». Los humanos visten «ropas» por motivos rituales o de hechicería. Quédemonos con el uso de «ropas» por los *yerupoho* (modo 3) que los transforma en *apapaatai*, un atributo directamente ligado a la multiplicación de sus almas, función de su potencia chamánica. Si bien el modo 4 también se refiere a la transformación de los *yerupoho* en *apapaatai*, él no nos interesa, pues la misma no implica procesos de enfermedad, se trata de una transformación de los *yerupoho* en monstruos caníbales, los *apapaatai-iyajo*. Nos interesa el *yerupoho* en su condición de monstruo «travestido», aquella que lo hace un *apapaatai* agente de enfermedades y, por lo tanto, un futuro personaje ritual. Los *apapaatai-«ropa»* (o simplemente *apapaatai*) son raptadores de almas humanas y no predadores, en el sentido estricto del término.

Cuando un *yerupoho* multiplica su alma, cada unidad resultante de la multiplicación podrá vestir una «ropa» singular, en general, hecha exclusivamente para cada unidad; por eso las «ropas» poseen un repertorio formal vastísimo. Dentro de esas «ropas», los *yerupoho* vagan por los espacios del cosmos en búsqueda de contacto con los humanos. Esta transformación es entendida como una «espiritualización» («chamanización») de los *yerupoho*, de los Animales. Así, en un estado de multiplicidad, las almas de los *yerupoho* son espíritus-Animales-monstruos, *apapaatai*. Tal estado de multiplicidad corresponde igualmente a un estado de multiplicidad de las «ropas». Las «ropas» son formas-padrón de cómo los *yerupoho* se manifiestan en los sueños y trances de los chamanes visionario-divinatórios (*yakapá*) y en los rituales. Esta es la condición en que los *yerupoho* quieren ser vistos por los *yakapá*, con «ropas» que disfracen la fealdad de sus rostros y cuerpos. Las «ropas» son piezas de *diseño*, equipos para volar, bucear, cazar, devorar y esparcir sustancias patogénicas.

Los *yerupoho* manifiestos como «ropa» (es decir, como *apapaatai*) son invisibles a los sentidos normales de los seres humanos. Aun el enfermo que tiene su alma raptada, por lo tanto en una condición sensorial alterada, raramente los ve. Como hemos dicho arriba, el alma del enfermo interactúa con los *yerupoho* en su forma antropomorfa (*iyāu*). La máscara es una imagen que predomina como punto de vista de la relación entre los *yakapá* y los *apapaatai*.

Alguien que usa «ropa-cerdo» está facultado para ver al mundo (o estar en el mundo) como los cerdos lo ven. El uso de «ropas» hace efectivo el punto de vista del otro. Pero no hay una «ropa»-humana que permita a los cerdos ver el mundo

como los wauja lo ven. Los propios modos de la transformación indican esa imposibilidad. Las «ropas» operan bajo un régimen limitado. Se compara, por ejemplo, la teoría wauja de las «ropas» con la teoría juruna de la distinción entre naturaleza y cultura, tal cual es explicitada por Tânia Lima:

Tomado em sentido estrito, o ser humano, vivo e desperto, apresenta uma irredutibilidade que eu não poderia deixar de ressaltar: sua inimitável «sabedoria». [...] A sabedoria humana consiste naquilo que nós mesmos chamamos de reflexividade: os vivos sabem que os mortos consideram o tucunaré como um cadáver, mas os mortos não sabem que se sabe isso a seu respeito, nem que os vivos consideram o tucunaré como tal. Essa sua relativa insensatez, ou seja, essa incapacidade de *perspectivar a si mesmos* caracteriza também a nossa existência onírica e os animais. O porco se sabe humano, sabe que um Juruna é um semelhante, mas não sabe que é um porco *para* os Juruna. (1999: 49-50)

MULTIPLICACIÓN DEL ALMA, DISTRIBUCIÓN DE LA PERSONA

La complejidad de la categoría *apapaatai* adquiere contornos más definidos a la luz de cuatro afijos-modificadores de conceptos y cosas: *-kumã*, *-iyajo*, *-mona* y *-malé*. El sufijo *-kumã* se refiere a *espiritualización/potencia* y los sufijos *-mona* y *malé* indican *corporificación/actualización*. Como describí en otro lugar (Barcelos 2002: 143-146), los seres que están en el polo de la *corporificación* poseen una ligación *ánímica* directa con los seres que se ubican en el polo de la *espiritualización*. Lo que no describí con profundidad es cómo esa ligación es pensada por los exégetas wauja.

Una de las nociones capitales para esta conexión es la del «dueño» (*wekeho*). Por ejemplo, el Caimán (*Yaká-kumã*) y el Pica-Flor (*Kumesi-xumã*) son «dueños» del pequi:¹⁶ el primero en función de que ese fruto se originó de sus testículos, el segundo por tener una predilección por el fruto y por haber sido uno de los primeros Animales en cultivarlo. El «dueño» es sugerido por Viveiros de Castro como un «mediador»:

O wököti [wekeho em wauja] é aquele humano ou espírito que faz a conexão entre o objeto e o grupo, facultando o acesso (material ou ideal) do coletivo ao recurso de que é dono. Neste sentido, o wököti é um representante, mas que se define pelo que representa; *se ele objetiva o recurso para a comunidade, é, por seu turno, subjetivado por ele.* (2002b: 83; énfasis mío.)

¹⁶ El pequi (*Caryocar brasiliense*) es un fruto extraído de un árbol homónimo abundante en la zona centro-oeste de Brasil. Es base para una serie de alimentos.

El «dueño» concede y al mismo tiempo protege los recursos. Así, el protector del *malaho* (jacutinga)¹⁷ es el *Malaho-kumã*, la «dimensión espiritual» y patológicamente poderosa del primero, capaz de actuar contra quien haga «mal» uso del recurso —la caza, en este caso, del *malaho*. En esta etnografía, nos interesa menos los animales que los Animales, pues en el ámbito de la patología —y por extensión los rituales de *apapaatai*— solo los Animales son de hecho agentes.

Es la propia noción de *wekeho* la que conecta un objeto y un grupo, y no apenas un «dueño» específico. La noción de «dueño» vincula Pica-Flor, pica-flor, pequi y consumidores de pequi, y, en un sentido más amplio, relaciona estos a la fiesta del pequi y al patrocinador de esta, que no por acaso es alguien que sufrió una enfermedad causada por *Kumesi-xumã* (Beija-Flor). En otro caso, la noción de *wekeho* conecta un dibujo y su dibujante al «dueño» del dibujo, invariablemente un *apapaatai*. Si en una situación solemne el dibujante revela displicencia con su trabajo, él podrá tener su falta de respeto «cobrada» en forma de enfermedad. La categoría *wekeho* define relaciones de representación (en el sentido de representante, cf. Gell 1998: 98) y de sustancia (Viveiros de Castro 2002b: 83), las cuales son actualizadas por medio de cuerpos, artefactos, alimentos o expresiones artísticas.

En un trabajo anterior (Barcelos 2002), abordé los *apapaatai* sobre todo como una manifestación corporal e indumentaria (la noción de «ropa»). Desdoblamientos de esa noción permiten demostrar que las «ropas» corresponden a una condición específica del alma de los *yerupoho*.

Cierta vez pregunté a un colaborador, muy atento a las cuestiones cosmológicas y también capaz de reflexiones agudas sobre las mismas, si los *yerupoho* tenían (eran) cuerpos (materiales) o apenas almas («espíritus», entidades inmateriales). Él me dio una respuesta corta: «pero es claro que ellos tienen (son) cuerpo. Ellos no murieron cuando el sol apareció». Eso quiere decir que el polo de la «espiritualidad» no es un polo anticorporal. Que nosotros, los humanos, no los veamos ordinariamente no significa que los *yerupoho* no existan en cuanto cuerpos (recuérdese que la gran mayoría de ellos está en lo más profundo de las lagunas y de los ríos). Así, no tenemos fácil acceso a sus cuerpos, y ni debemos tenerlo, pues ellos son mortales o patogénicos para nosotros. Desde hace mucho, *Kamo* se encargó de apartarlos de los humanos. Los cuerpos animales con los cuales nos deparamos son apenas «réplicas debilitadas» (para usar una expresión de Viveiros de Castro 2002b) de los *apapaatai*: jaguares, venados, cerdos, lobos de río, sachavacas, coatíes y demás animales de pelo son *apapaatai-mona*, es decir, «parecidos» a los *apapaatai*.

¹⁷ Ave galliforme, de la familia de los cracídeos, del género *Pipile*.

Un cierto *yerupoho* es un correspondiente antropomorfo de una determinada especie animal, y su cuerpo es una unidad *formal* singular y prototípica para aquella especie. Así, el caimán tiene piel muy áspera, boca alargada, dientes afilados, ojos saltones porque el Caimán también los tiene; los *yerupoho* guardan las características prístinas y fundamentales de las especies animales, pues su anatomía actual ya estaba mínimamente anunciada en *yerupoho*. Un *yerupoho* también corresponde a una unidad subjetiva, a una persona «no-humana». En tanto sus potencialidades chamánicas, los *yerupoho* pueden expandir esa unidad subjetiva por medio de la multiplicación de su alma, o sea, del principio de subjetividad.

El uso etnográfico del concepto de alma en la Amazonía indígena no tiene, obviamente, ninguna resonancia con su equivalente en la filosofía y teología occidentales. El problema amazónico no es de trascendencia, sino de inmanencia del alma. El caso wauja muestra que el alma es antes un «otro cuerpo». Según Viveiros de Castro:

A leitura tradicionalmente platonizante feita do dualismo indígena do corpo e da alma, que o toma como opondo aparência e essência, deve assim dar lugar a uma interpretação dessas duas dimensões como constituindo o fundo e a forma uma para outra: o fundo do corpo é o espírito, o fundo do espírito é o corpo. (2002d: 444)

Esa relación entre figura (forma) y fondo refleja la misma relación entre los afijos-modificadores *-mona* y *-kumã*, que configuran las conceptualizaciones wauja y yawalapiti (Viveiros de Castro 2002b: 35, nota 8).

El cuerpo de los *yerupoho* no cambia, a menos que sean expuestos al sol. Lo que cambia es su apariencia, las «ropas» que visten. Lo que está en el interior de la «ropa» solo puede ser seguramente identificado por un *yakapá*. La «ropa» es la síntesis de una ontología de la ambigüedad, ella tiene la capacidad de instaurar dudas.

En las conversaciones en portugués, los wauja traducen *apapaatai* por «espíritu». Si se insiste en otras traducciones y se establecen comparaciones, se verá que la traducción guarda sutilezas. Así, los *apapaatai*, que son monstruos caníbales (*apapaatai-iyajo*), los wauja no lo traducen por «espíritu» sino por *apapaatai* «de verdad», es decir, «animal bravo» —los *apapaatai-mona* son los «animales de pelo», aquellos a los cuales que no se come,¹⁸ los cuales los wauja pueden, en ciertos contextos, simplemente llamar de *apapaatai* (sin fijación específica), según sus comportamientos y hábitos alimenticios raros (Barcelos 2002). Son los *apapaatai onai* («ropas» sobrenaturales, o mejor, *yerupoho* vestidos en «ropas») lo que los exégetas confirman que es lo que ellos traducen por «espíritus». En muchos casos, *yerupoho* es también traducido por «espíritu».

¹⁸ Las únicas excepciones son el mono capuchino (*Cebus apela*) y el majaz (*Cuniculus paca*).

Durante el rapto del alma por los *apapaatai*, el enfermo los ve como «gente» (*ĩyãu*), que él llama por el nombre de la especie Animal. Esa «gente» normalmente lleva el alma del enfermo a sus aldeas o a pescas y cacerías. En la fase crítica del proceso de enfermedad, los *apapaatai* «familiarizan» con el enfermo por medio de la oferta de carne cruda y sangre; eso equivale a su Animalización, cuyo efecto sociocósmico corresponde a la producción del parentesco. Según Carlos Fausto: «Comer *como* alguém e *com* alguém é um forte vetor de identidade, assim como se abster por ou com alguém. As partilhas do alimento e do código culinário fabricam, portanto, pessoas da mesma espécie» (2002: 15).

La oferta de comida involucra aún otras cuestiones. Peter Rivière se refiere a un mito *tiriyó* en el cual los humanos ofrecen comida a los sajinos a fin de establecer una relación de intercambio, cuyos «términos son alimentos cultivados y respeto, de un lado, y un suplemento moderado de caza, de otro» (2001: 47). Uno de los modos centrales de la transformación en las cosmologías amerindias reside en las formas alimenticias. ‘Crudo’ y ‘cocido’ no solo evocan la distinción ‘Naturaleza’ y ‘Cultura’ y el pasaje de una hacia la otra, sino también afectos y posibilidades transformativas. En un texto pionero, Peter Rivière (1995) cita un mito *tiriyó* en que un joven viste «ropa» de jaguar y lame la sangre cruda de la caza abatida, «en consecuencia, él no consiguió sacarse sus “ropas”: ellas se pegaron a él y él se tornó un jaguar, no solo en la apariencia, sino en la realidad». Comer como jaguar convierte a alguien en jaguar.

Por medio de lo que el alma del enfermo comió, los chamanes son capaces de identificar con cuál o cuáles *apapaatai* ella está, pues el enfermo siempre vomita la comida cruda que él ingirió. Esta cuestión se entrelaza con la condición de materialidad del «espíritu». El sueño (paseo) del enfermo y el trance del chamán revelan la condición material del mundo de los *apapaatai*. Las pruebas son los objetos patogénicos retirados del cuerpo de los enfermos (sus vómitos y heces). El alma del enfermo transustancia en su cuerpo la materialidad encontrada en el mundo de los seres sobrenaturales. La identificación chamánica de los hombres de los *apapaatai* que están causando la enfermedad permitirá que estos sean ritualmente formalizados como máscaras, aerófonos, otros objetos rituales o coros femeninos, y consecuentemente que la terapia asuma una fase mucho más eficaz y amplia (Barcelos 2004).

Las nociones de cuerpo (*monapitisi*), imagen (*potalapitisi*) y copia (*upeke*) se articulan mutuamente para un entendimiento general de la noción wauja de alma. Resumidamente, podemos definir el alma humana como un *doble material/visual del cuerpo, que es factible de ser multiplicado, en cuanto imagen, e igualmente factible de ser sustraído del cuerpo, en cuanto sustancia vital*. Esta diferencia es tan esencial como el hecho de que los *yerupoho* tengan un cuerpo hecho de sustancias

patogénicas y los humanos un cuerpo «de carne y hueso». El resultado de esta «ecuación» es sencillo: los humanos se enferman, los *yerupoho* raramente lo hacen.

La multiplicación del alma corresponde a una propagación imagética/sustancial del cuerpo, semejante a un fractal. Además de una equivalencia visual con el cuerpo, el alma también tiene una equivalencia sustantiva. El alma del *yerupoho* que vaga por ahí tiene la misma potencia patogénica de su cuerpo. Y el alma raptada a los humanos por los *yerupoho/apapaatai* carga el contacto directo con los *yerupoho/apapaatai*, y sus cuerpos mueren. Eso indica, una vez más, la incompatibilidad de los cuerpos humanos y el de los *yerupoho*, pero no la incompatibilidad de sus almas, o aun del alma humana con el cuerpo de los *yerupoho*.

El cuerpo (*monapitisi*) es la matriz visual absoluta del alma. Así, si alguien tuvo un brazo amputado o si quedó paralítico, su alma tendrá esas mismas características post mórtem. En el cielo, las almas están espacialmente agrupadas en diferentes aldeas, según el tipo de muerte que los cuerpos sufran; los muertos por atropellamiento, tuberculosis, accidente, derrame, disparo, cuchillazo, etc., se agrupan cada cual en su aldea específica. La continuidad de la vida como alma depende de la *forma* última del cuerpo luego de la muerte. La preservación y los cuidados funerarios con el cuerpo son imbuidos de especial prolifidad, como en ninguna otra ocasión, pues tendrán un efecto idéntico sobre el alma. Así como los Ashuar, los wauja también tienen la idea de que «el cuerpo es la mejor imagen que podemos tener del alma y viceversa» (Taylor 1994: 206). Sin embargo, Wauja y Ashuar elaboran de modo distinto las consecuencias de esa semejanza.

Upapitsi es la glosa que estoy traduciendo por alma. El prefijo *upa* (de *upawa*, otro), asociado a la raíz *pitsi*, nos da la idea de que el alma es un «otro *pitsi*» (un otro cuerpo/forma). Las exégesis que recogí apuntan hacia un tipo de sinonimia entre *upapitsi* y *potalapitsi*. Thomas Gregor explica la noción *mehinako de patalapitsi* de la siguiente manera: «*Potalapiti* is a representation of something that is real, but the representation has a reality of its own. The picture of a spirit can be dangerous because, like all pictures, it includes at least some of the features that define real, substantial things, such as form or shape» (1977: 41).

Más que contener realidades en sí mismas, las imágenes tienen el poder de ser potencialmente vivas: un rezo correcto o un eclipse pueden animarlas y, en estados alterados de conciencia, ellas pueden mostrarse vivas para quien las ve.

Upeke es otra noción clave para el entendimiento del alma wauja, sea en un contexto general o en el contexto de su «raptó». Traduzco *upeke* por copia, es decir, por algo que está en una relación de «igualdad» con otro. La copia tiene un valor imagético, es claro, pero ella es más que imagen, aun estando tal relación de «igualdad» anclada en la visualidad, es necesario pensar la copia como dotada de atributos otros y no solo aquellos circunscritos a la percepción de imágenes.

En el campo semántico de la relación cuerpo-alma, *upeke* puede ser mejor comprendido como «doble»; aquí nos deparamos nuevamente con el pensamiento de Taylor (1994): tanto el alma es una «copia» del cuerpo, cuanto este de aquella.

Siguiendo ese campo de problemas, la noción *upeke* se muestra un poco más compleja que la de *potalapitsi*, y también más central para el entendimiento del rapto del alma. De un modo sumario, el rapto consiste en «copiar» el alma a partir de un contacto directo del raptor (el *apapaatai*) con el cuerpo de la víctima. La condición de multiplicación del alma de un *yerupoho* es «chamánica» y voluntaria. Para los humanos, esa misma condición es patológica e involuntaria.

Según los datos provenientes de las exégesis míticas, es posible decir que la ontología wauja concuerda que «*a condição original aos humanos e animais não é a animalidade, mas a humanidade*» (Viveiros de Castro 1996: 119; énfasis del autor). En el tiempo antes del Sol, los Animales poseían lo que hoy hace a los humanos seres humanos —el fuego y la agricultura— y, por lo tanto, lo que hacía, en aquel tiempo, a los *yerupoho* plenamente humanos. Parece que a los wauja les interesa menos un probable «fondo común» entre humanos y no-humanos que la forma de lidar con las diferencias actuales entre ellos; mi hipótesis es que el nexo de las relaciones entre humanos y no-humanos tiene como principio la aproximación productiva de los dos polos, por medio de una minimización de las diferencias entre ambos. La posibilidad de aproximar los dos polos está dada por las enfermedades graves y por el ritual.

Los ejes conceptuales de la diferencia entre humanos y seres sobrenaturales pasan por el cuerpo (patogénico o «de carne y hueso») y por la tecnología (propiedad o no del fuego y de la agricultura). Las diferencias son minimizadas: (1) cuando los humanos están enfermos, es decir, con el cuerpo repleto de «hechizos» y su alma va a pasear con los *apapaatai*; (2) cuando un wauja mantiene en su cuerpo los hechizos especiales donados por los *apapaatai*, haciendo de él un chamán, o mejor, alguien próximo de un estado permanente de enfermedad, lo que lo coloca constantemente próximo a los *apapaatai*; y (3) cuando los *apapaatai* son invitados a comer la comida de los wauja, en ocasiones de su distribución ritual o no. Lo que la ontología wauja parece postular es la existencia contextual (por lo tanto no esencial) de aspectos no-humanos en la humanidad y de aspectos humanos en la no-humanidad. La aprehensión de este postulado está orientada por lógicas transformacionales que se aproximan a un ser, ora a un polo, ora a otro.

El paradigma básico de las aproximaciones que minimiza tales diferencias son los movimientos de las almas de los humanos y de los *yerupoho*. El movimiento de las almas humanas es descrito por el sueño y trance chamánicos y por el rapto del

alma, mientras el movimiento de las almas de los *yerupoho* es descrito por el uso de «ropas», función de su capacidad de interferir en los negocios humanos.

Las almas multiplicadas de los *yerupoho* no vagan por ahí simplemente, el proceso de multiplicación guarda valores formales: la multiplicación es también una trans-forma-a(c)ición. En este sentido, la multiplicación del alma de los *yerupoho* revela una variación desconcertante de «ropas», en las cuales los peces pueden asumir rasgos paseriformes y viceversa, ollas asumir formas de murciélagos, y personas la forma de desenterradores de yuca. Ese mundo de transformaciones múltiples torna opacos estudios del tipo clasificatorio-taxonómico de la naturaleza. Son las propiedades de las transformaciones que deben ser tomadas en cuenta. Así, una serpiente puede ser un *apapaatai-iyajo* (monstruo), un «espíritu», un hombre «vestido» en ella, o simplemente una serpiente. Para todos los efectos, las múltiples posibilidades de ser nos empujan hacia una lógica del *esto y aquello* y no del *esto o aquello*. Por lo tanto, serpientes no son apenas serpientes, sino todos los entes del abanico potencial de transformaciones que le cabe. Esto es lo que también nos enseña Lima con respecto a los juruna:

Parecia-me que enquanto nós pretendemos dar conta da totalidade do universo distinguindo de um golpe as três ordens do Homem, da Natureza e da Sobrenatureza, os Juruna procediam de outro modo. Utilizando noções análogas, seu pensamento parece proceder por partes, inventariando cada caso e distinguindo o que é humano, divino e animal na classe dos humanos, na classe dos animais e na dos espíritos. (1999: 47)

Y aún más: «A tríade de oposições [humano/não-humano, animal/não-animal, espírito/não-espírito] pode se aplicar a cada ente ou tipo de ser, de modo que, então, cada ente consiste em “um feixe de oposições”; por exemplo, um caititu pode não ser um caititu, não ser um animal, mas espírito» (1999: 47).

El pensamiento wauja opera con los mismos principios juruna de aproximación máxima entre las series humana y no-humana y de manutención de diferencias interseriales en un plano de inestabilidad ontológica. Sin embargo, en el caso de los wauja, ese plano tiene un fuerte énfasis en un esquema continuo-gradativo, que se sustenta en ideas radicales de transformación de los cuerpos y de las almas como condición básica para la alteración de los puntos de vista. La cuestión central de la ontología wauja parece estar menos preocupada en la forma en que los no-humanos ven a los humanos y viceversa, que en los modos en que aquellos actúan sobre estos. Y las acciones son, en primera instancia, patogénicas, anunciando, a su vez, que una transformación está en curso o que ocurrió hace bien poco o hace mucho tiempo.

El idioma primordial de la relación con los seres no-humanos se da, por lo tanto, en el dominio de las diferentes capacidades de manipular las potencias chamánica y hechicera y, consecuentemente, las transformaciones, las cuales solo se manipulan cuando se conocen sus medios y procesos. Ese conocimiento es chamánico en toda su extensión, sea en la serie humana o en la no-humana. Así, si un humano se *Animaliza* en función de su proceso de enfermedad, la reversión de la transformación compete únicamente a un saber y a una práctica chamánica. Tal vez sean estas las condiciones fundamentales para el intercambio de los puntos de vista: *Animalizarse/chamanizarse*: «O que a teoria juruna enfatiza é a luta entre os pontos de vista e que a realidade é o que o ponto de vista afirma» (Lima 1999: 48; énfasis de la autora). Si hay una «lucha entre puntos de vista» en el pensamiento wauja, el enfoque que procura afirmarse es el de la *patología*, aquel que es capaz de proponer continuidades y discontinuidades entre humanos y no-humanos.

REFERENCIAS

- AGOSTINHO, Pedro
 1974 *Kwarip. Mito e ritual no Alto Xingu*. São Paulo: Editora de la Universidad de São Paulo.
- BARCELOS NETO, Aristóteles
 1999 *Arte e mito no Alto Xingu: coleções etnográficas do Museu de Arqueología e Etnología da Universidad Federal da Bahia*. Salvador: Secretaría de Planeamiento, Ciencia y Tecnología/Universidad Federal de Bahía.
 2002 *A arte dos sonhos: uma iconografia ameríndia*. Lisboa: Assírio & Alvim/ Museo Nacional de Etnología.
 2004 «Apapaatai: rituais de máscaras no Alto Xingu». Tesis de Doctorado en Antropología Social. São Paulo: Universidad de São Paulo.
- FAUSTO, Carlos
 2002 «Banquete de gente: comensalidade e canibalismo na Amazônia». *Maná*, vol. 8, n.º 2, pp. 7-44. Río de Janeiro.
- FRANCHETTO, Bruna y Michael HECKENBERGER (orgs.)
 2001 *Os povos do Alto Xingu: história e cultura*. Río de Janeiro: Universidad Federal de Río de Janeiro.
- GELL, Alfred
 1998 *Art and Agency: An Anthropological Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- GREGOR, Thomas
 1977 *Mehinaku: The Drama of Daily Life in a Brazilian Indian Village*. Chicago: University of Chicago Press.

- IRELAND, Emilienne Marie
- 1988 «Cerebral Savage: The White Man as Symbol of Cleverness and Savagery in Waurá Myth». En Jonathan Hill (ed.). *Rethinking History and Myth*. Urbana & Chicago: University of Illinois Press, pp. 157-173.
- 2001 «Noções waurá de humanidade e identidade cultural». En Franchetto y Hckenberger 2001: 249-286.
- LÉVI-STRAUSS, Claude
- 1989 *Des symboles et leurs doubles*. París: Plon.
- LIMA, Tânia Stolze
- 1996 «O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi». *Mana*, vol. 2, n.º 2, pp. 21-47. Río de Janeiro.
- 1999 «Para uma teoria etnográfica da distinção natureza e cultura na cosmologia juruna». *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 14, n.º 40, pp. 43-52. São Paulo.
- RIVIÈRE, Peter
- 1995 «AAE na Amazônia». *Revista de Antropologia*, vol. 38, n.º 1, pp. 191-203. São Paulo.
- 2001 «A predação, a reciprocidade e o caso das Guianas». *Mana*, vol. 7, n.º 1, pp. 31-53. Río de Janeiro.
- TAYLOR, Anne-Christine
- 1994 «The Soul's Body and its States: An Amazonian Perspective on the Nature of Being Human». *Journal of the Royal Anthropological Institute* (nueva serie), n.º 2, pp. 201-215. Londres.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo
- 1977 *Indivíduo e sociedade no Alto Xingu: os Yawalapítí*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Río de Janeiro: Museo Nacional de la Universidad Federal de Río de Janeiro.
- 1978 «Notas sobre a cosmologia yawalapítí». *Religião e Sociedade*, n.º 3, pp. 163-174. Río de Janeiro.
- 1979 «A fabricação do corpo na sociedade xinguana». *Boletim do Museu Nacional* (nueva serie.), *Antropologia*, n.º 32, pp. 40-49. Río de Janeiro.
- 1996 «Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio». *Mana*, vol. 2, n.º 2, pp. 115-144. Río de Janeiro.
- 2002a *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify.
- 2002b «Esboço de cosmologia yawalapítí». En Viveiros de Castro 2002a: 25-85.
- 2002c «Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena». En Viveiros de Castro 2002a: 345-399.
- 2002d «Atualização e contra-efetuação do virtual: o processo do parentesco». En Viveiros de Castro 2002a: 401-456.