

*Lorena Campo Aráuz y Miguel Aparicio*  
Coordinadores

# Etnografías del suicidio en América del Sur

---



2017

## **Etnografías del suicidio en América del Sur**

*Lorena Campo Aráuz y Miguel Aparicio*

Coordinadores

Autores:

© *Lorena Campo, Miguel Aparicio, Beatriz de Almeida, Eduardo Soares Nunes, Elaine Moreira, Ernst Halbmayer, Helena Schiel, João Dal Poz Neto, Maite Bustamante, Maria Isabel Cardozo da Silva, Orlando Calheiros y Spensy K. Pimentel*

1era. Edición:           Universidad Politécnica Salesiana 2015  
Av. Turuhuayco 3-69 y Calle Vieja  
Casilla: 2074  
P.B.X.: (+593 7) 2050000  
Fax: (+593 7) 4088958  
e-mail: rpublicas@ups.edu.ec  
www.ups.edu.ec  
Área de Ciencias Sociales  
y del Comportamiento Humano  
CARRERA DE ANTROPOLOGÍA  
CARRERA DE PSICOLOGÍA  
Grupo de Investigación de Estudios de la Cultura  
Grupo de Investigaciones Psicosociales  
Casilla: 2074  
P.B.X.: (+593 7) 2050000  
Cuenca-Ecuador

Diseño

Diagramación

Impresión:           Editorial Universitaria Abya-Yala  
Quito-Ecuador

ISBN:                978-9978-10-258-9

Derechos

de autor:           \_\_\_\_\_

Depósito legal:   \_\_\_\_\_

Tiraje:              300

Impreso en Quito-Ecuador, marzo 2017

Publicación arbitrada de la Universidad Politécnica Salesiana.

# “Jesús tomó timbó”: equívocos misioneros en torno al suicidio Suruwaha

---

Miguel Aparicio<sup>1</sup>

## Resumen

---

En los Suruwaha, pueblo indígena de la cuenca del río Purús (Amazonía occidental, Brasil), la incidencia de suicidio por envenenamiento con timbó (una especie de barbasco de uso tradicionalmente piscicida) ha crecido de forma inédita durante las últimas generaciones, y desafía la comprensión que de este fenómeno tienen indigenistas, agentes gubernamentales, misioneros y antropólogos. Este texto analiza algunos elementos del “programa de combate al suicidio” propuesto por la misión fundamentalista JOCUM (“Jóvenes Con Una Misión”), y detecta las equivocaciones de una teología que instaura una analogía confusa entre algunos principios del cristianismo y de la “religión” suruwaha. Según la doctrina de los misioneros, la muerte de Jesús puede entenderse como suicidio con timbó, y libra a los Suruwaha de persistir en esta práctica. Los Suruwaha, que a lo largo de las últimas generaciones se conciben como *kunaha bahi*, “presas del veneno”, se transforman ahora, según la perspectiva misionera, en *Jasiuwa bahi*, “presas de Dios”.

---

1 Miguel Aparicio es investigador del Núcleo de Estudios de la Amazonía Indígena en la Universidad Federal del Amazonas (Manaos, Brasil), y realiza actualmente estudios de doctorado en Antropología Social en el Museo Nacional (Universidad Federal de Río de Janeiro), donde también es integrante del Núcleo de Antropología Simétrica. Máster en Antropología Social por la Universidad Federal de Amazonas. Realizó y coordinó proyectos socioambientales en tierras indígenas de Amazonia y Mato Grosso. Su trabajo de campo se ha desarrollado entre los Suruwaha, Deni y Katukina del Biá. Actualmente investiga las cosmopolíticas Banawa en la región del río Purús (Amazonía occidental). Es autor de “Presas del Veneno. Cosmopolítica y transformaciones Suruwaha” (Abya Yala, 2015) y coeditor de “Redes Arawa. Ensaio de etnologia do Médio Purus” (Edua, 2016).

## Introducción

La irrupción del suicidio entre diversos pueblos indígenas de Amazonía crea un sentimiento de estupor y perplejidad que desafía algunas de las convicciones que convencionalmente hemos construido respecto a las cosmologías y estilo de vida de estas poblaciones. Agencias gubernamentales, misiones e indigenistas de diversas matrices ensayan procedimientos de intervención con el objetivo de favorecer la “superación” de este *impasse* que afecta, de forma aparentemente creciente, a numerosas poblaciones nativas de las Tierras Bajas suramericanas. Los Suruwaha,<sup>2</sup> grupo de lengua Arawa que habita en el valle del río Purús, en la Amazonía occidental brasileña, nos sorprenden con la contundencia que ha adquirido en las últimas décadas el fenómeno del envenenamiento con timbó,<sup>3</sup> una especie domesticada de barbasco tradicionalmente utilizado como piscicida. El suicidio por ingestión de savia de timbó (*kunaha hawari*) se ha convertido prácticamente en la única *causa mortis* entre las últimas generaciones suruwaha, y alcanza la estadística conmovedora de 86% de las muertes entre individuos adultos.<sup>4</sup> A partir de la década de 1930, la muerte por envenenamiento ha adquirido un carácter ritual, generalizado y cotidiano, y está presente con vehemencia en las expectativas de la mayoría de las personas de este grupo indígena. De hecho, hay que llevar en cuenta que, además de la elevada cantidad de suicidios (136 envenenamientos fatales entre 1984 y 2016), los intentos fracasados – en los que las personas consiguen impedir la ingestión de veneno por parte del potencial suicida, o consiguen reanimarlo después de la intoxicación – son constantes, de forma que solamente algunas tentativas conducen a un final fatal. La muerte por envenenamiento posee, además, un carácter

---

2 Sobre los Suruwaha, cfr. las etnografías de Kroemer (1994), Huber (2012) y Aparicio (2015a).

3 El timbó *kunaha*, al que los Suruwaha recurren en los envenenamientos, es una leguminosa de la especie *Deguelia utilis* (Tozzi, 1998). Su principio activo tóxico es la rotenona.

4 Actualmente los Suruwaha cuentan con una población de 155 personas (SESAI 2016) y, a pesar de la elevada tasa de suicidios, mantienen un cuadro de estabilidad demográfica desde el contacto con la sociedad brasileña en 1980, con una tendencia discreta de crecimiento (en 1980 la población era de 109 individuos).

“epidémico”, expansivo: con frecuencia, la persona que es víctima del timbó, tras una situación de conflicto y furia, atrae a otras personas al envenenamiento, y da origen a una situación de “suicidio colectivo”, de manera que, en ocasiones, varias personas mueren envenenadas a lo largo de algunas horas.

Estas páginas presentan un panorama de contrastes entre las concepciones nativas de envenenamiento y muerte, por un lado, y la reflexión y práctica de “combate al suicidio” que, por otro lado, las misiones evangélicas han desarrollado a partir de su presencia entre los Suruwaha. Como elemento preliminar en esta discusión, debo afirmar que la investigación sobre el tema<sup>5</sup> me ha llevado a percibir que, para los propios Suruwaha, el envenenamiento con timbó no puede categorizarse como *suicidio*, o sea, como acto individual de supresión voluntaria de la propia vida. El envenenamiento, concebido a partir de las transformaciones del chamanismo suruwaha vividas durante las últimas generaciones, irrumpe como acción predatoria de un sujeto no humano, la planta-chamán timbó, que instala a las personas envenenadas en una condición de presas por excelencia (*kunaha bahi*, “presas del timbó”), y que emerge peligrosamente en la vida contemporánea y en las transformaciones *post mortem* de los Suruwaha.

Para adentrarnos en el problema, veamos el perfil de los protagonistas de este escenario.

---

5 Desarrollé una etnografía más detallada de la práctica suruwaha de envenenamiento en Aparicio (2015b) (accesible en <http://www.revistas.usp.br/ra/article/view/108576>). Véase también el análisis que Dal Poz hace en este volumen. Mi trayectoria con los Suruwaha se inició en 1995, al integrar el equipo del “Proyecto Zuruaha”, un programa de actuación indigenista promovido por el Consejo Indigenista Misionero (CIMI) y la ONG Operación Amazonía Nativa, con apoyo de la organización de cooperación internacional Dreikönigsaktion. Entre 1995-2001 viví periodos de convivencia prolongada entre los Suruwaha. Desde 2012 desarrollo investigaciones etnográficas en la Universidad Federal de Amazonas y en el Museo Nacional (Universidad Federal de Río de Janeiro), y colaboro en acciones de apoyo a los Suruwaha de la organización Survival International, del Frente de Protección Etnoambiental de la FUNAI y de la Secretaría Especial de Salud Indígena del Ministerio de Salud.

## Los Suruwaha

Los Suruwaha contemporáneos proceden de diversos colectivos que habitaban en las tierras firmes entre los ríos Cuniuá y Riozinho, subafuentes del Purús en su margen oeste. Estos colectivos, denominados *dawa*, se concebían como descendientes comunes de los Sanamadi, hablaban un idioma común (*ati tijuwa*, “la lengua bonita”) y se consideraban como *jadawa*, “humanos-verdaderos”. Poseedores del tabaco *kumadi*, dueños del curare *kaiximiani*, con chamanes capaces de capturar a los espíritus-cantores, vivían dispersos en aldeas *uda*, en un circuito permanente que oscilaba entre movimientos de intercambio y rivalidades. De esta forma, los Masanidawa (“gente del este”), los Sarukwadawa (“gente del río Sarukwa”), los Adamidawa (“gente de la colina”) y los Jukihidawa (“gente del igarapé Jukihi”), junto a otros diversos *dawa*, constituían una red de colectivos dispersos, localizados a la orilla de los igarapés de esa región, aliados entre sí frente a los *waduna*, “pueblos extranjeros” enemigos como los Zamadi, los Juma y los Zamadawa, según refieren los relatos orales que circulan hasta la actualidad en las aldeas suruwaha.

A comienzos del siglo XX, entre el primer y segundo ciclo<sup>6</sup> de extracción del látex de siringa (*Hevea brasiliensis*) que dominó la economía extractiva de la región del Purús, los frentes económicos avanzaron por sus principales afluentes, para explotar otros tipos de recursos, como látex de sorva (*Couma utilis*), quelonios, pieles de animales silvestres, castañas-del-Brasil, aceite de copaiba y maderas de ley. La incursión del mercado regional en la cuenca de los ríos Tapauá-Cuniuá incorporó diversas poblaciones indígenas como trabajadores al servicio de las actividades productivas del frente extractivista: así ocurrió con los Paumari, los Banawa y los Deni, hablantes de lengua Arawa como los Suruwaha. Sin embargo, las consecuencias sobre los pueblos indígenas de la región no fueron uniformes. Otros grupos, como los Mamori y los Katukina del Coatá, fueron prácticamente exterminados, debido a ofensivas armadas de colonos pioneros o a la propagación de epidemias de

---

6 El primer ciclo extractivista en la Amazonía tuvo su auge entre 1879-1912; el segundo, causado por la demanda de látex durante la Segunda Guerra Mundial, se dio entre 1942-1945.

sarampión, malaria y gripe. Algunos grupos, como los Hi Merimã del río Piranhas, sobrevivieron a las masacres, huyeron a zonas de refugio, permanecen hasta hoy en situación de aislamiento y rechazan cualquier contacto con las poblaciones vecinas. Los diversos colectivos Suruwaha sufrieron también el efecto devastador de las enfermedades diseminadas y fueron víctima de los ataques violentos del frente expansivo. Los supervivientes de los diversos *dawa* se refugiaron en el territorio Jukihidawa, más distante de las principales rutas fluviales controladas por los extractivistas, y entre 1930 y 1980 mantuvieron una situación de aislamiento como estrategia de defensa ante los cambios del entorno, que alteraron de manera drástica la dinámica de los circuitos indígenas regionales. Los Suruwaha constituyen, por consiguiente, un colectivo de *mixed people* (Gow 1991) – *tabuza*, en lengua Suruwaha – a partir de los diversos *dawa* que produjeron su formación.<sup>7</sup>

En esta trayectoria dramática, durante los años 1930 surge entre los Suruwaha la práctica de envenenamiento con timbó, que rápidamente se consolidó entre los colectivos unificados en las tierras del Jukihi. La muerte de Dawari está vivamente presente en los relatos locales con un carácter de “suicidio inaugural”. Dawari pertenecía al colectivo de los Adamidawa, a quienes se atribuía una intensidad especial en la actividad chamánica y en los conflictos de hechicería. Él vivió el movimiento de unificación de los Adamidawa, Masanidawa, Kurubidawa y Sarukwadawa en el territorio de los Jukihidawa. Una cadena de ataques hechiceros condujo a la muerte por envenenamiento de Dawari, primera víctima del timbó. De esta forma, comienza entre los Suruwaha un proceso de transformación de una economía mortuoria horizontal (el chamanismo provoca nuevos muertos a partir de secuencias vindicativas) a una economía mortuoria vertical, en la que los muertos por timbó producen nuevos muertos por timbó. Los Suruwaha contemporáneos relatan de forma minuciosa la secuencia de muertes que conecta el tiempo de Dawari con la generación actual, y recuerdan los nombres de los protagonistas de la primera generación suicida: Dawari, Mixijaru, Axikiru, Wixinia... Una cadena fatal que se prolonga de manera

7 Para mayores informaciones sobre la constitución de los colectivos *dawa* y sobre la formación de los actuales Suruwaha, cfr. Aparicio (2013).

incólume hasta el presente, con los envenenamientos recientes de Tiatu, Hinijai, Xurari, Zaniti, Niatuwai, Mawaria y Wytari en 2016.

Tras cinco décadas de aislamiento y refugio, incursiones promovidas por trabajadores de látex de sorva realizaron contactos tensos con los Suruwaha, y alcanzaron nuevamente su área residencial entre 1978 y 1980. Preocupado con los riesgos derivados de estas incursiones extractivistas, un equipo del Consejo Indigenista Misionero (CIMI, organización de defensa de los derechos indígenas vinculada a la iglesia católica) estableció contacto con los Suruwaha en mayo de 1980, e inició una serie de acciones proteccionistas para garantizar su supervivencia y amortiguar el avance del frente económico regional. En 1983, la Fundación Nacional del Indio (FUNAI), órgano responsable por la política indigenista en el gobierno brasileño, estableció el contacto oficial con los Suruwaha en una expedición conducida por el explorador Sebastião Amâncio. Seguidamente se creó un grupo de trabajo de identificación de la tierra indígena, integrado por miembros de la FUNAI y del CIMI. El gobierno brasileño demarcó finalmente la Tierra Indígena Zuruaha en 1987, con una extensión de 2 300 kilómetros cuadrados. La homologación oficial de la tierra indígena ocurrió en 1991.

Actualmente el territorio suruwaha está custodiado por el Frente de Protección Etnoambiental del Medio Purús, integrado a la Coordinación General de Indígenas Aislados y de Reciente Contacto de la FUNAI que, desde 2008, implantó un puesto de vigilancia y protección en las proximidades de la tierra indígena. Equipos sanitarios de la Secretaría Especial de Salud Indígena, órgano vinculado al Ministerio de Salud, desarrollan un programa de atención permanente a los Suruwaha. Con excepción de algunos viajes realizados a ciudades como Lábrea, Manaus o Brasilia por motivos de atención sanitaria especial, los Suruwaha no mantienen contacto con centros urbanos, comunidades ribereñas o pueblos indígenas vecinos. Tras los años de proteccionismo promovidos durante las décadas de 1980 y 1990 por el Consejo Indigenista Misionero, la ONG Operación Amazonía Nativa y la Misión JOCUM, el Estado brasileño se ha hecho responsable desde los años 2000 por la tutela y asistencia a los Suruwaha, y garantiza la integridad de sus tierras, libres de actividades de explotación maderera, minería, extractivismo forestal o pesca comercial. Aunque el cuadro de garantía territorial, asistencia sanitaria y disponibilidad de recursos



para las actividades de caza, pesca, horticultura y recolección silvestre es muy favorable en la actualidad, los índices de envenenamiento entre los Suruwaha se mantienen de forma intacta.

### **Jovens com uma Missão**

La investigación etnológica desarrollada en la región amazónica ya ha acumulado una serie importante de contribuciones sobre la relación entre misiones cristianas y pueblos indígenas.<sup>8</sup> No tengo aquí el propósito de desarrollar una etnografía de las relaciones entre los Suruwaha y la Misión JOCUM, sino de mostrar algunas claves significativas que nortean la reflexión y práctica misioneras en este contexto, a partir de algunos textos producidos por los propios protagonistas de la Misión entre los Suruwaha: de modo principal el manuscrito “Jesús tomó timbó” (Suzuki, 2001; 2003) y los diarios de campo (Carvalho, 1995; Cavalheiro, 1995) de la expedición de contacto al territorio Hi Merimã, grupo indígena aislado próximo a los Suruwaha.

“Youth With a Mission” (YWAM, en Brasil “Jovens Com Uma Missão”) es una institución religiosa que reúne iniciativas de diversas iglesias evangélicas, fundada por el pastor fundamentalista norteamericano Loren Cunningham en 1960. Llegó a Brasil en 1975, y encontró en la Amazonía indígena uno de sus principales frentes de intervención. Apoyada en la estructura y experiencia regional de los lingüistas del Summer Institute of Linguistics (SIL), que actuaban en la Amazonía desde los años 1950, JOCUM orientó su intervención misionera con grupos indígenas principalmente en los estados brasileños de Amazonas, Rondonia y Acre. La actuación del SIL, en la que JOCUM se inspiró, consistía en un trabajo de evangelización basado en la traducción del Nuevo Testamento a las lenguas ágrafas de las poblaciones indígenas: “La estrategia de traducción consiste en un enfoque del trabajo misionero en el que la única actividad misionera formal es la traducción de

---

8 Destaco, como referencias indiscutibles, las colectáneas organizadas por Wright (1999) y por Vilaça – Wright (2016), así como la investigación sobre cristianismo y poblaciones indígenas realizada por Vilaça (2016), basada en su etnografía de la relación entre los Wari’ de la Amazonía brasileña y los misioneros evangélicos de New Tribes Mission.

la Biblia (o de partes de ella) a la lengua materna de los evangelizados, para enseñarles a leer con comprensión” (Dye, 1979: 14). En Brasil, la entrada del SIL fue facilitada por el propio Servicio de Protección al Indio (SPI), institución gubernamental que precedió a la actual FUNAI, y tuvo al antropólogo y político Darcy Ribeiro como uno de sus promotores en las tierras indígenas de la región amazónica.

En línea con esta alianza colaborativa entre indigenismo de Estado y misiones evangélicas, en 1984 la FUNAI introdujo a los misioneros de JOCUM en el territorio suruwaha. En esa época, el equipo del indigenista Sebastião Amâncio abrió un camino que conectaba las malocas suruwaha con el río Cuniuá, principal ruta de circulación de los extractivistas y comerciantes regionales. Tras algunos meses, los misioneros protestantes de JOCUM dieron inicio a sus actividades, e implantaron una base misionera en las cercanías de la aldea suruwaha. El aprendizaje y estudio de la lengua indígena y la asistencia sanitaria, que funcionaba como coartada para la evangelización, fueron las marcas principales de la presencia misionera en las malocas, ante la omisión de las instituciones gubernamentales que, tras la demarcación oficial del territorio, estuvieron ausentes hasta los años 2000. Exactamente en esa época se produjo un cambio significativo en la estrategia de la Misión: tras una década de protagonismo de los lingüistas misioneros de JOCUM, equipos de pastores iniciaron abiertamente su actividad proselitista, a través de intervenciones rituales, exorcismos y liturgias cristianas “inculturadas”, e inauguraron además un programa de formación de pastores nativos. Su actuación desmesurada llegó incluso a promover la visita de un grupo de indígenas Maorí, oriundos de Nueva Zelanda, conducidos por los misioneros para realizar una iniciativa sorprendente: la ejecución, en plena maloca suruwaha, de un ritual destinado a matar al *kunaha karuji*, el “espíritu del timbó”, con el objetivo de terminar definitivamente con las prácticas de envenenamiento. En 1999 dos jóvenes suruwaha fueron trasladados a la base regional de JOCUM en la Amazonía, con el propósito de iniciar su formación evangélica. Al mismo tiempo, intentaron implantar un programa de alfabetización escolar,<sup>9</sup> que fracasó

---

9 JOCUM presentó en 2003 a la FUNAI una propuesta de implantación de un programa de alfabetización escolar indígena entre los Suruwaha, rechazado por

ante la falta de interés de los Suruwaha por el aprendizaje del portugués y por las crónicas bíblicas sobre *Jasiuwa* – adaptación misionera del nombre del Dios cristiano al contexto indígena. En 2003, la Procuraduría de la República del Estado del Amazonas decretó la suspensión de todas las actividades misioneras en la tierra indígena. A pesar de todo, integrantes de JOCUM continuaron actuando esporádicamente entre los Suruwaha hasta su expulsión definitiva en 2008, momento en que el Frente de Protección Etnoambiental de la FUNAI estableció su infraestructura en el área e inició de forma permanente sus acciones de protección y asistencia a los Suruwaha.

### **“Jesús tomó timbó”**

Una de las directrices del denominado “ministerio transcultural” de JOCUM indica que la Misión debe dedicarse a:

Mostrar a Jesús a través de la encarnación: Así como Jesús bajó del cielo para estar con nosotros, tenemos que bajar del pedestal de nuestra cultura occidental y renacer en la otra cultura. Aunque esto implique pasar privaciones, salir de nuestra comodidad material, comer sin sal y andar desnudos. Jesús no nos mandó “occidentalizar” a los pueblos, sino llevarles su amor, que sólo es comprensible si es próximo, si es culturalmente adecuado, si muestra aceptación y no rechazo de la identidad tribal<sup>10</sup>.

Este es, de hecho, uno de los puntos de partida de la reflexión que Márcia Suzuki, lingüista misionera de JOCUM, manifiesta en un

---

el Ministerio de Educación de Brasil, que emitió el siguiente parecer: “Los indios, como ciudadanos, tienen derecho a recibir una educación de calidad ofrecida por el poder público: no deben ser forzados o seducidos a adherir a una nueva religión ni a abandonar prácticas tradicionales y seculares para tener acceso a programas de alfabetización. En este sentido, deben protegerse las manifestaciones culturales de las sociedades indígenas, reconociendo a los indígenas el derecho a permanecer como indígenas, y rompiendo con una larga tradición jurídica que siempre buscó asimilar a los indígenas, haciendo que abandonen sus lenguas y prácticas culturales” (Protocolo/MEC/GM/AI/N°198/99/pg. 83/86 – dirigido a la Sociedad Internacional de Lingüística) (*apud* Vaz 2008).

10 Extraído del sitio [www.jocum.org.br](http://www.jocum.org.br) [acceso web en 10/05/2000].

expresivo texto titulado “Jesús tomó timbó” (2001; 2003)<sup>11</sup>. En él, la autora habla del contraste entre el período en que la Misión estuvo presente de manera retraída, dedicada al estudio de la lengua suruwaha; y el momento en que “las piezas que faltaban en el rompecabezas empezaron a juntarse” (Suzuki, 2003: 23) y se asumió, de modo más activo, la intervención evangelizadora, concebida en términos de “revelación” y de “conversión”:

La revelación del amor de Dios a partir de la perspectiva suruwaha fue tan profunda que pasé días y noches en estado de profunda adoración, muchas veces llorando de alegría. Durante aquellos días la cosmología suruwaha, o sea, la comprensión del universo y de la vida a partir del punto de vista suruwaha, pasó a tener sentido para mí. [...] Yo había cambiado y por eso conseguía ver a Jesús de una manera diferente. Sí, un Jesús hermoso, fuerte, pintado de urucú y que vestía el cordel peniano de algodón. Me apasioné por Él una vez más.

[...] Nos dimos cuenta de que para que pudiésemos comunicar el Evangelio a los Suruwaha de una manera que tuviese sentido para ellos, nosotros tendríamos que ser los primeros a pasar por una experiencia de “conversión” a los Suruwaha. Solamente después de “convertirnos” al pueblo, conquistados por su visión del mundo, podríamos sentir la revelación del amor de Dios de una manera que tuviese sentido en aquel universo (Suzuki, 2003: 23) (destaques de la autora).

Durante aproximadamente diez años, los misioneros adoptaron por tanto una actitud de supuesta pasividad, en una fase preliminar que iba a garantizar la construcción de una versión accesible de la doctrina bíblica, que consolidase en el momento oportuno la adhesión de los indígenas al cristianismo.

Era imposible ocultar nuestra relación personal con Jesús y lo que Él representaba en nuestras vidas. Nos gustaba cantar alabanzas en las hermosas noches de luna llena, o salir solos por la selva para orar.

---

11 Tuve acceso a dos versiones del texto de Suzuki: la primera titulada “Jesus tomou timbó. O encontro entre a teologia suruwahá e a teologia cristã” (2001); y la segunda, más extensa, titulada “Jesus tomou timbó. A morte de Jesus e a religião suruwahá” (2003). La traducción de los extractos seleccionados a lo largo de las próximas páginas es mía.

Muchas veces ellos nos preguntaban acerca de Jesús. Nunca intentamos situar a Jasiuwa teológicamente de modo que tuviese sentido para ellos – solamente decíamos que Él era bueno y que nosotros lo amábamos. Algunos insistían en saber más, y nuestro consejo era sencillo: pregúntale tú mismo a Jesús. Así lo hicimos durante años, mientras orábamos pidiendo al Señor que se revelase a ellos (Suzuki, 2003: 39).

Tras adquirir el dominio de la lengua, adaptarse al cotidiano indígena y conocer elementos clave de su cosmología, JOCUM dio finalmente los pasos para la fabricación de una teología suruwaha según el modelo de “encarnación”.

Creemos que nuestro papel consiste en asesorar a los nuevos creyentes en la construcción de una teología bíblica suruwaha que apunte hacia el Reino. Creemos que la iglesia sólo será genuinamente suruwaha cuando ella tenga oportunidad de “encarnarse” en el contexto cultural suruwaha. Creemos en una contextualización que incorpora, en su propia conceptualización, elementos culturales que son relevantes para la reflexión teológica (Suzuki, 2003: 46).

El proceso de *montaje* de la teología suruwaha se organiza a partir de lo que los misioneros denominan “analogías de redención”, y consiste en una reformulación –una especie de relectura en clave evangélica– de aspectos de la vida y pensamiento suruwaha. Tales analogías se definen como “claves culturales que podríamos usar en la comunicación del mensaje [cristiano]” (Suzuki, 2003: 14). La primera analogía que los misioneros establecen se dirige, en efecto, a la realidad más preocupante de la vida suruwaha, el fenómeno del envenenamiento, y se formula a partir de una reinterpretación en términos nativos de la muerte de Jesús como suicidio con timbó:

Nadie le quitó la vida a Jesús – él mismo dio su vida. En este sentido, a Él no le mataron, sino que se suicidó. No en el sentido cobarde que el suicidio tiene en nuestra cultura occidental, sino en el sentido digno y heroico que sólo los Suruwaha entienden. Esa es la revelación que puede libertar a los Suruwaha, la buena nueva de la salvación: Jesús, que nunca fue malvado, decidió tomar timbó por nosotros. Él, que nunca ha sido *zawa*,<sup>12</sup> asumió toda la rabia de los Suruwaha, y tomó

---

12 “Furioso”, en lengua suruwaha.

timbó. Con su muerte Él, que es perfecto, pagó el precio perfecto por el pecado de los Suruwaha.

Jesús murió, bajó hasta el Hades, enfrentó el espíritu del timbó y lo venció. Como Él no tenía pecado, él fue mayor que la propia muerte, y revivió. Vivo hasta hoy, sólo Él tiene poder sobre la muerte. Nadie más tiene que tomar timbó, ya que Él mismo lo ha tomado de una vez por todas (Suzuki, 2001: 8).

La predicación misionera adquiere un carácter salvacionista: el envenenamiento que los Suruwaha practican provocando sus muertes no tiene sentido, ya que Jesús, suicida paradigmático, ha muerto de forma redentora a favor de la humanidad. Los Suruwaha, en su condición original de “pecado”, dominados por la amargura y la ira, están sujetos a la opresión de la propia cultura, pues “la persona que no quiere suicidarse vive fuertemente presionada por la sociedad suruwaha a seguir esa norma” (JOCUM, 2005: 13). El “suicidio” de *Jasiuwa* en la cruz libra a los Suruwaha de la compulsión suicida y del camino venenoso y letal del timbó.

Estas analogías, que podemos considerar como “ficciones cosmológicas”, fundan una nueva versión del cristianismo, en un proceso de hibridez con elementos de la “cultura suruwaha” considerados sagrados para la Misión. En este mismo sentido, los misioneros reconfiguran, por ejemplo, la relación que los Suruwaha tienen con el tabaco, *kumadi*, planta cuyo control, uso y dominio forma parte primordial de la actividad chamánica. El tabaco es, en efecto, la planta que posibilita la comunicación entre los humanos *jadawa* y que permite el acceso a las perspectivas de los espíritus. El consumo del tabaco inhalado es cotidiano: anima a las personas a mantenerse activas, anula el sentimiento de indolencia, da vigor y resistencia en la caza, en la apertura de las hueras, en los momentos de actividad física intensa, incluso en situaciones de malestar y de dolor. Por la noche se forman en las casas suruwaha círculos de conversación en los que, mientras las personas inhalan tabaco, se dialoga sobre las actividades del día y es posible escuchar las viejas historias narradas por los mayores. Si el tabaco actúa como vínculo de comunicación entre los humanos, también está presente como medio para superar el conflicto, la ira, la ruptura de la convivencia doméstica. Personas que manifiestan su rabia en momentos de conflicto reciben dosis altas de tabaco insuflado en las narinas; el tabaco pro-

duce un efecto tranquilizante, establece el clima de concordia. Insuflado por los chamanes intensa y repetidamente a los iniciados, el tabaco es, asimismo, el vehículo principal de transmisión de los poderes *iniwa* del chamán. El efecto de la inhalación de tabaco, *muwy*, causa un estado de embriaguez que facilita una posición de conexión y percepción de otros lugares y sujetos del cosmos. Por eso el consumo de tabaco es propicio para el canto, y conduce al encuentro con los espíritus cantores, los *kurimia*. Los misioneros de JOCUM también son conscientes de la relevancia del tabaco en la vida suruwaha. Por eso, su teología reconoce una relación especial entre esta planta y el chamán *Jasiuwa*, como revelan los textos siguientes, en que el soplo del tabaco aparece como analogía del bautismo cristiano:

Una persona puede insuflar rapé en las narinas de otra en circunstancias especiales. Este uso del rapé trae consigo diversas implicaciones simbólicas. Hay un fuerte intercambio entre el que sopla rapé y el que deja que le soplen. Hay varias razones que pueden llevar a una persona a soplar a otra: reconciliación; perdón; transmisión de poder y conocimiento espiritual; transmisión de conocimiento o habilidad; transmisión de calma [...].

[Jesús] tendió la mano para soplar en nuestras narinas su espíritu. El está con la mano extendida, listo para soplar y hacer las paces con el pueblo. Su muerte sólo tiene valor para quienes aceptan con humildad y sinceridad el soplo de Jesús. Para el que diga: “Yo no valgo nada, sóplame”. Con su muerte, Jesús se ha dispuesto a soplar su propio espíritu a los Suruwaha. Si nos disponemos a recibir ese soplo, a través de él Jesús nos reconcilia con Él; olvida nuestra maldad; nos perdona; nos transmite Su Poder; nos transmite su conocimiento; nos inicia en la vida espiritual [...].

El bautismo es la demostración pública de que ha habido un nuevo nacimiento, de que la persona ha sido transformada y que comienza una nueva fase de su vida. Es el sello que da testimonio de que Jesús sopló en nosotros su espíritu y que nos reconcilió con Él. Así, la forma apropiada del bautismo en los Suruwaha puede ser el soplo de rapé de un líder espiritual en las narinas de un nuevo creyente (Suzuki, 2001: 8-9).

Las narrativas orales también son procesadas en la máquina analógica de la teología misionera: los patriarcas bíblicos encuentran sus pares

en los protagonistas de los relatos mitológicos suruwaha. El cielo cristiano halla un espacio equivalente en la cosmografía indígena. Los destinos *post mortem*, suruwaha o cristiano, convergen de manera unívoca.

Tiwiju es el antepasado de los Suruwaha que puede ser análogo a Abraham o Elías. Puede ser considerado un patriarca. Ir a vivir a la maloca de Tiwiju equivale a ir “al seno de Abraham”. La maloca de Tiwiju es el lugar de las almas buenas, aquellas que no sienten rabia, o cuya rabia Jesús quitó.

A través de la muerte de Jesús y del soplo de su espíritu, el pueblo renuncia a la rabia y consecuentemente al timbó. Así puede vivir en paz, como vivían los antepasados, y puede enfrentar la vejez y esperar la muerte. Cuando ella llegue, los Suruwaha van a encontrar a Jesús en la morada eterna de Tiwiju. Nunca más van a morir. ¡Allá, hacia el sol naciente, donde el rumor de las almas majando el maíz no se acaba nunca! (Suzuki, 2001: 9).

Si el chamanismo indígena efectúa de modo fundamental una especie de *traducción*, al circular entre mundos heterogéneos – los mundos de los chamanes, de los muertos, de los espíritus cantores, de los jaguares, de la planta-chamán del timbó, entre otros –, la doctrina misionera establece una *traición* de sentido, al unificar bajo un punto de vista total los mundos diversos que los Suruwaha conciben. La Misión propone una reedición del chamanismo indígena, que encuentra en *Jasiuwa* su referencia definitiva.

## La expedición Hi Merimã

El cuadro de intervención misionera en el entorno regional suruwaha debe completarse con algunas informaciones sobre las expediciones de contacto que el equipo de JOCUM que actuaba entre los Suruwaha realizó durante la década de 1990, con el propósito de localizar y contactar a uno de los grupos indígenas más vulnerables de la cuenca de los ríos Tapauá-Cuniuá: los aislados Hi Merimã. A mediados del siglo XX, los Hi Merimã, presionados por la expansión comercial en la región del río Piranhas, afluente del Cuniuá, fueron víctimas de ataques armados, como relatan algunos indígenas Banawa, población vecina con la cual mantuvieron contactos frecuentes. Como estrategia de supervivencia, los Hi Merimã optaron por la supresión de sus rela-



ciones con las poblaciones indígenas y no indígenas de la región, y se aislaron en el corazón del interfluvio Purús-Juruá, manteniendo un alto nivel de movilidad y un estilo de vida basado en el *trekking* permanente, la caza y la recolección silvestre, sin formar aldeas permanentes ni desarrollar actividades de horticultura. En 1986, tras un embate conflictivo con habitantes no indígenas del río Cuniuá, dos niños hi merimã, Atxu e Ida, fueron adoptados por familias ribereñas y perdieron definitivamente los lazos con su familia de origen. Años después, el joven Atxu llegó a colaborar inclusive con el equipo de la FUNAI que inauguró los trabajos de localización y protección, dirigidos por el indigenista Adolfo Kesselring. Durante los años siguientes, la FUNAI desarrolló un minucioso trabajo de protección del territorio Hi Merimã, evitando cualquier movimiento de atracción y contacto, y realizando expediciones para identificar la amplitud y límites de su territorio. La tierra indígena Hi Merimã fue oficialmente demarcada en 2001 por el gobierno brasileño y homologada en 2005, y continua protegida: las marcas que los Hi Merimã dejan en su territorio no dejan dudas sobre su actual rechazo a la convivencia con las comunidades del entorno, y con la sociedad brasileña en general.

A pesar de todo, el proyecto misionero de JOCUM promovió en diversas ocasiones expediciones que intentaban establecer contacto con los Hi Merimã, contratando indígenas de la región como guías de campo, buscando localizar sus campamentos e intentando atraerlos con obsequios depositados en lugares estratégicos. Afortunadamente, sus intentos de encontrar a los Hi Merimã no tuvieron éxito: en una incursión clandestina realizada en 1995, el equipo de JOCUM fue interceptado por agentes del Frente de Protección Etnoambiental de la FUNAI. Los diarios de campo de los misioneros muestran de forma transparente la ideología que inspiraba su actividad en tierras del pueblo aislado Hi Merimã.

Entramos en territorio que hasta hoy ha estado dominado por enemigos, pero hemos venido para tomar posesión de esta tierra y de este pueblo para el Señor, hemos venido en su nombre, como embajadores enviados por Dios [...]. Por tratarse de un igarapé pequeño probablemente no tenga nombre. Por eso se me ha ocurrido ponerle un nombre profético, “igarapé del Contacto”. No cortamos nada desde la desembocadura del igarapé hasta aquí, para no dejar pistas de dónde estamos, para que

si la FUNAI viene detrás de nosotros no imagine que estamos aquí” (Nivaldo Carvalho, 22 de abril de 1995).

Cuando aún estaba en Porto Velho solía mirar el mapa y oraba sobre él. Un día hice un círculo con el lápiz más o menos en el lugar donde creía que estaban los indios, después puse el mapa en el suelo, pisé sobre el lugar y tomé posesión de la tierra. [...] Salí a orar a la selva, eran las seis de la tarde, comencé a agradecer a Dios por haber tenido misericordia y haberme traído de nuevo a la región, me arrodillé y comencé a agradecer en lenguas. De repente sentí una autoridad, hablaba en lenguas al mundo espiritual, no sé lo que decía pero sentía como si estuviese reprendiendo, tomando posesión y declarando victoria [...]. Hemos tenido un día de batalla espiritual, oración y ayuno colectivo. Cogí el cuchillo con la mano izquierda, la Biblia con la derecha y salí por la selva leyendo la palabra del Señor y orando. El Señor habla muy seriamente sobre las malas costumbres que aún hay en mí y que debo abandonar para vivir con santidad y crecer espiritualmente. Por la tarde hicimos un mapeo de la región, hicimos un estudio de kilómetros y calculamos con la brújula nuestra dirección, pretendemos andar, abrir senderos y buscar vestigios de los Hi Merimã (Nilton Cavalheiro, 29 de abril de 1995).

En realidad el diablo no está satisfecho en perder terreno de nosotros, y va a intentar lo que esté a su alcance para hacernos retroceder, desistir, irnos de aquí, pero en nombre del Señor Jesucristo continuaremos hasta el tiempo que el Señor determine. Esta tierra, este lugar y este pueblo Hi Merimã pertenecen al Señor Jesucristo (Nivaldo Carvalho, 5 de mayo de 1995).

Mientras el mundo discute sobre la Amazonía, yo estoy aquí recorriendo ríos e igarapés, montando campamentos y buscando indígenas. Solamente Dios, gracias, Padre, por este regalo. [...] Aquí en este lugar, seguro que ni la FUNAI ni la Policía Federal podrá encontrarnos. Si no podemos hacer contacto este año [...] y algún día los indígenas encuentran nuestros caminos, una cuestión va a estar pasándoseles por la cabeza. Ellos van a preguntarse: si no queremos caucho, madera, ¿por qué estamos aquí? Creo que eso podrá abrir las puertas, creo que Dios hablará con esta tribu y les dirá que somos personas diferentes, que no queremos perjudicarlos ni explotarlos, sino solamente presentarles el amor de Jesús. Sabemos que Dios

amará al pueblo Hi Merimã, y que nuestra permanencia en la región derriba y desestructura los pilares del infierno. A través de nuestras oraciones el diablo está perdiendo el poder sobre este pueblo y sobre la región. ¡Aleluya! Mi corazón siente un gran amor por esta región y por el pueblo Hi Merimã (Nilton Cavalheiro, 24 de mayo de 1995).

Ayer estaba orando y Dios me dio aquel versículo que dice que andamos gracias a la fe y no a la visión. Aunque no veamos nada y las cosas nos parezcan confusas, creo que Dios controla todo por aquí, Él es la principal persona interesada en este pueblo, en el contacto [...]. Hoy por la mañana en la cabaña, Dios me dio una palabra poderosa en salmos. Me prostré rostro a tierra ante el Señor y le pedí la bendición, para que yo pueda heredar la tierra Hi Merimã, el pueblo Hi Merimã (Nivaldo Carvalho, 14 de junio de 1995).

## **Sobre venenos y equívocaciones**

Volvamos al intento de comprensión del punto de vista suruwaha sobre los dilemas que llevamos entre manos. ¿Qué mundo es ese en el que los “humanos verdaderos” *jadawa* conciben su existencia a partir del ataque peligroso de una planta-chamán que insiste en capturarlos? Las ideas de los Suruwaha sobre la vida póstuma de las víctimas del envenenamiento producen entre ellos discursos sobre la metamorfosis de los humanos en peces, alterados de esta manera en una condición ejemplar de presas. Mientras los humanos-vivos emprenden en la maloca las operaciones de salvamento de los moribundos, en un esfuerzo de reconstruir la socialidad fracturada por la acción del timbó, sujetos no humanos realizan su acción predatoria sobre la persona envenenada: los “jaguars del espíritu del timbó” (*kunaha karuji iri marihi*) persiguen al corazón (*gianzubuni*) de la persona, durante su viaje transformacional a las aguas del cielo. Gamuki expresa con estas palabras su percepción sobre el destino de las presas del timbó (*kunaha bahi*):

Los muertos por veneno de timbó (*kunaha madi*) caminan rápidamente hacia su destino, el lugar del trueno (*bai dukuni*). En ese lugar llevan una existencia semejante a la de los peces, pues permanecen en las aguas del cielo. Las aguas del cielo están debajo de la casa de Tiwiju. El estado de los muertos por timbó no es bueno, es un estado de confusión (*danuzyri*) que se parece a lo que las personas sienten cuando bucean

bajo el agua. Comen continuamente timbó y una fruta amarga que provoca náuseas y les hace vomitar constantemente. Los muertos sienten el deseo de comer otras plantas, pero no las encuentran, y por eso sufren (Gamuki, casa de Kuxi, junio de 1999).

Las descripciones de otras personas reproducen la idea de un viaje – que expresa la alteración de perspectiva que la acción del veneno causa en el muerto – y que hace que el *gianzubuni* de la persona huya del espíritu del timbó y enfrente asustado diversos peligros y obstáculos (piedras, árboles inmensos, enemigos *juma*, espíritus caníbales, predadores diversos). En este recorrido angustiante, el corazón de la persona transformado en pez avanza por las aguas subterráneas de forma desesperada, hasta saltar – superando una barrera *xirimia*<sup>13</sup> – y sumergirse en las aguas del cielo. El destino de los muertos-transformados-en-peces es *bai dukuni*, “el lugar del trueno”. En su paso inquietante, el miedo que la predación del espíritu del timbó causa provoca un estado de amargura (*asini*) en el corazón de la persona. Los truenos son las voces de las almas en el cielo, que expresan nostalgia (*zama kamunini*) de las personas a quienes la muerte separó, o rabia (*zawa*) en su deseo de llamar a nuevos muertos (*dudy*). Son también el ruido que los corazones de las víctimas del timbó hacen al sumergirse en las aguas del cielo, o el choque de las canoas de las almas asuma al llegar al puerto de su destino póstumo a través de las aguas celestes (Aparicio, 2015b).

En este panorama de interacciones entre sujetos humanos y no humanos de lugares cósmicos desemejantes, de puntos de vista peligrosamente intercambiables, ¿qué es lo que significa la afirmación de Axa, un chamán suruwaha que falleció hace pocos años: *kunaha karuji iniwa kydanangai* (“el espíritu del timbó es un chamán”)? Para los Suruwaha, el chamanismo nos sitúa ante un panorama de diferencia infinita, de alteridad peligrosa, y nos lanza al ámbito de lo equívoco, de lo confuso (*danuziri*). Las relaciones entre los sujetos del cosmos viven una oscilación permanente entre la posición de presa, *bahi*, y la posición de predador, *agy*, que marcan el desequilibrio permanente de la vida

13 Represa en forma de empalizada, que, en las expediciones de pesca, obstaculiza el curso del río para hacer posible la captura de los peces que huyen de la savia de timbó diluida en las aguas.

humana y de la socialidad de la vida en la floresta. En efecto, estamos en un mundo “altamente transformacional” (Rivière, 1995: 192) donde cualquier posición relacional corre el riesgo constante de alterarse. Así como en diversas cosmologías amazónicas el jaguar, la anaconda o la harpía se sitúan de modo paradigmático en la posición de hiperpredadores, en la concepción suruwaha los peces<sup>14</sup> realizan, de forma máxima, la condición inversa de *hiperpresas*. Para los Suruwaha, los muertos por *kunaha*, capturados por la subjetividad no humana del espíritu del timbó, viven una alteración que los transforma en presas por excelencia. A través de la práctica del envenenamiento, los Suruwaha proyectan, en este mundo en transformación, su constitución como humanos en contraste con la de los muertos no humanos, alterados en la condición nueva de presas del veneno.

Retomemos la pregunta anterior: ¿cuál es ese mundo, en que las personas se conciben a partir de esa relación con la planta-chamán del timbó y abrazan el envenenamiento de forma tan contundente? ¿Son los Suruwaha hiperpresas perseguidas por los jaguares del espíritu del timbó o suicidas que no soportaron la catástrofe provocada por la violencia colonial? Siempre me llama la atención, en mis diálogos con los Suruwaha, la distancia que ellos establecen entre el recuerdo de la experiencia dramática de las masacres, por un lado, y las narrativas sobre el origen de la práctica del envenenamiento y la reflexión sobre el destino de los que mueren bajo efecto del timbó. El camino del timbó no parece ser, de hecho, un “efecto del contacto”. La salida ante esta paradoja es aceptar una teoría del equívoco, una *equivocación controlada* (Viveiros de Castro, 2004), según la cual no es posible establecer una equivalencia entre la condición *suicida* y la condición de *presas del timbó*. Se trata de aceptar los límites y condiciones de “traducción” de la experiencia suruwaha a nuestra propia experiencia, de sus ideas sobre el mundo a nuestros dispositivos conceptuales. Es decir, percibir la disonancia comunicativa que existe y ensayar una comparación al servicio de la

14 Otros contextos amazónicos atribuyen a los peces esta posición prototípica opuesta a la de los jaguares en la cadena de la predación: “En el lenguaje chamánico, la categoría de los animales de presa se denomina a partir del supremo predador, el jaguar (*yai*), y la categoría ‘comida’ a través del prototipo de animal comestible, el pez (*wai*)” (Árhem, [1996] 2001: 220).

“traducción de mundos”, y no lo contrario. El equívoco que el envenenamiento suruwaha proyecta

no es tan sólo un “defecto de interpretación”, sino una deficiencia en comprender que las interpretaciones son necesariamente divergentes, y que ellas no se refieren a modos imaginarios de “ver el mundo”, sino a los mundos reales que están siendo vistos [...]. La equivocación no es un error, una falsedad o un engaño, sino el propio fundamento que implica y que siempre es una relación con la exterioridad. El engaño y el error suponen premisas ya constituidas, y constituidas como homogéneas, mientras que la equivocación no sólo “supone” la heterogeneidad de las premisas que están en juego – ella las sitúa como heterogéneas, y las presupone como premisas [...]. La equivocación es insoluble (Viveiros de Castro, 2004: 11).

En contraposición a este ejercicio de equivocación controlada, el error consiste en reducir las concepciones indígenas a la condición de metáforas “interpretadas” según nuestros marcos explicativos de la realidad. Es precisamente ahí cuando surgen las comparaciones en forma de equivocación descontrolada: el envenenamiento con timbó queda absorbido en la muerte “suicida” y redentora de Jesús, que “tomó timbó” para salvar a la humanidad; la comunicación entre mundos que el tabaco posibilita se reduce a imagen del bautismo cristiano; y las trayectorias chamánicas narradas en los mitos “representan” a los profetas y patriarcas de la Biblia cristiana. Esta unilateralidad no sólo aparece en los moldes de la visión misionera: de modo análogo, la sociología convencional no duda en afirmar el carácter anómico del suicidio indígena como impacto colonial; y, por su parte, las ciencias del comportamiento buscan las dimensiones psicopatológicas que sustentan esta conducta desviante, psicótica.

Lo contrario de la equivocación controlada, que surge al aceptar los riesgos de la traducción entre mundos heterogéneos, es la afirmación de un punto de vista total sobre la vida, la muerte o el “suicidio” suruwaha, anulando la diferencia que este impone: “lo que se opone [a la equivocación] no es la verdad, sino lo *unívoco*, como pretensión de existencia de un sentido único y transcendente. El error o ilusión por excelencia consistiría, justamente, en imaginar que haya un unívoco bajo el equívoco” (Viveiros de Castro, 2004: 12). Precisamente por eso la Misión asume una actitud no traductora, sino “ventrílocua”, según la

cual las ideas de los Suruwaha son solamente expresiones, *representaciones de la verdad* contenida en la religión de *Jasiuwa*. Bajo esta perspectiva, ellos pueden de hecho afirmar con convicción que “esta tierra, este lugar y este pueblo Hi Merimã pertenecen al Señor Jesucristo”. Su punto de vista sobre el mundo desconoce la existencia de otros mundos concebidos por los Suruwaha y por los Hi Merimã.

Concluyo con la lectura de unas páginas de *A way beyond death* (2012), una especie de novela biográfica en la que la periodista Jemimah Wright relata las experiencias misioneras de Edson y Márcia Suzuki entre los Suruwaha – el libro pertenece a la colección *International Adventures* de la editorial Youth With A Mission. En un trecho de la novela, los protagonistas se preguntan cuál sería la mejor forma de llamar a los Suruwaha que conocen a *Jasiuwa*: se muestran insatisfechos al llamarlos *creyentes*, “porque *creer* implica un proceso de pensamiento, y la experiencia que ellos viven es mucho más profunda” (Wright, 2012: 121). Después de relatar varias visiones y experiencias de encuentros entre los Suruwaha y Jesús – en las que las personas reciben llamadas divinas para no entregarse al espíritu del timbó – se describe una escena en la que los dos misioneros oran en el centro de la maloca suruwaha. Un joven, Kuzari, con el cuerpo pintado de urucú y adornado con plumas de aves, imita sus gestos de oración, y con su actitud cómica despierta carcajadas entre las personas de la casa. La misionera Márcia interpela a su esposo: “¿Y si él realmente tuviera una experiencia con Jesús? ¡Sería tan poderoso!” Ante la instigación de su mujer, Edson Suzuki oró e impuso las manos sobre Kuzari, que súbitamente cayó desplomado en el centro de la maloca “bajo el poder del Espíritu Santo”. Al volver en sí, Kuzari exclamó: “Soy *bahi* de Jesús”. La autora explica:

Entre los Suruwaha, cuando matas a un animal, es tu *bahi*. Te pertenece, pero también tiene relación con la muerte - lo que posees tiene que morir antes de que sea tuyo. Kuzari decía que pertenecía a Jesús; había muerto y ahora estaba en Jesús [...]. A partir de esa ocasión llamamos a aquellos que creen en Jesús *Jasiuwa bahi*: los Suruwaha que pertenecen a Jesucristo. Es una descripción que ellos entienden completamente (Wright, 2012: 129).

La escena prosigue relatando la conversión del joven y cómo, a partir de aquel día, se transformó en “un hombre nuevo”. Una vez más encontramos el juego de comparación que busca las equivalencias, la

adaptación explicativa a los propios términos. No se concibe la posibilidad del equívoco, al fabricar “una descripción que ellos entienden completamente”. Pero un análisis más detallado pone en evidencia la posibilidad de malentendidos...

Para los Suruwaha, la expresión *bahi* se aplica a los animales cazados, abatidos bajo el efecto del curare de las flechas: podríamos traducir *bahi* como “presa, víctima”, una posición cosmológica opuesta a la condición de *agy*, propia de los predadores, de los cazadores<sup>15</sup>. El sentido de esta expresión tiene un alcance mayor en otros contextos: el término *bahi* designa también a los humanos sometidos a la acción de predadores. Así, por ejemplo, en las narrativas que recuerdan encuentros hostiles entre los enemigos Juma y los Suruwaha, a las personas capturadas por los Juma se las denomina *Juma bahi*, “presas de los Juma”. Las víctimas de la ira de los chamanes adversarios son *mazaru bahini*, “presas del hechizo”, y los muertos por envenenamiento son *kunaha bahi*, “presas del timbó”. El punto de vista misionero parece fundar, para los Suruwaha, una nueva posición en el mundo. Los Suruwaha, que a lo largo de las últimas generaciones viven una metamorfosis en presas del veneno, se encuentran ahora, a partir de la acción de los misioneros, en un nuevo proceso de transformación: ellos son *Jasiuwa bahi*, las presas de Dios.

---

15 El mismo sentido se encuentra en las otras lenguas de la familia Arawa: la expresión *bani* (correspondiente a la expresión suruwaha *bahi*) indica una condición general de “animal en la posición de presa”, con algunas connotaciones específicas en cada grupo. Entre los Kulina, según Pollock (1985), *bani* significa “carne”, y es el alimento por excelencia; de todos modos, a los animales familiarizados en el espacio doméstico se les denomina *odza bani*. En los Jarawara, “*bani* quiere decir literalmente caza, y puede significar también animal en general, sin especificar cuál. Pero no sería cualquier animal, sino un animal considerado buena caza” (Maizza, 2012: 48). En los Jamamadi orientales, R. Campbell y B. Campbell (1992) traducen *bani* como “animal de caza, carne (especialmente el pecari)”. Para los Banawa del río Piranhas, *bani* indica también la condición de presa que los animales poseen en relación a los humanos.



# Bibliografia

---

- Aparicio, Miguel (2013). Os Suruwaha e sua rede de relações. Uma hipótese sobre localidades e coletivos Arawa. En: M. Amoroso, y G. Mendes dos Santos (Orgs.), *Paisagens Ameríndias. Lugares, circuitos e modos de vida na Amazônia* (pp. 247-273). São Paulo: Editora Terceiro Nome.
- \_\_\_\_\_ (2015a). *Presas del veneno. Cosmopolítica y transformaciones Suruwaha (Amazonía occidental)*. Quito: Editorial Universitaria Abya-Yala.
- \_\_\_\_\_ (2015b). As metamorfoses dos humanos em presas do timbó. Os Suruwaha e a morte por envenenamento. *Revista de Antropologia*, 58(2), 314-343. São Paulo: Universidade de São Paulo. Disponível em <http://www.revistas.usp.br/ra/article/view/108576>.
- Århem, Kaj [1996] (2001). La red cósmica de la alimentación. La interconexión de humanos y naturaleza en el noroeste de la Amazonia. En: Ph. Descola y G. Pálsson, *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas* (pp. 214-236). México: Siglo Veintiuno Editores.
- Campbell, Robert y Campbell, Barbara (1992). *Jamamadi Dictionary*. Dallas, Texas: Summer Institute of Linguistics.
- Carvalho, Nivaldo O. (1995). *Diários de campo Hi Merimã*. Porto Velho: Jocum.
- Cavalheiro, Nilton C. (1995). *Diários de campo Hi Merimã*. Porto Velho: Jocum.
- Dye, T. W. (1979). *The Bible translation strategy: an analysis of its spiritual impact*. Papua New Guinea: Summer Institute of Linguistics.
- Gow, Peter (1991). *Of Mixed Blood. Kinship and History in Peruvian Amazonia*. Oxford: Clarendon Press.
- Huber, Adriana (2012). *Pessoas falantes, espíritos cantores, almas-trovões. História, sociedade, xamanismo e rituais de auto-envenenamento entre os Suruwaha da Amazônia ocidental*. Tesis de Doctorado. Bern: Universität Bern.
- JOCUM (2005). *21 anos apoiando o povo Suruwaha*. Porto Velho: JOCUM [mimeo]. 40 pp.
- Kroemer, Gunter (1994). *Kunahã Made, o povo do veneno, sociedade e cultura do povo Zuruahá*. Belém: Edições Mensageiro.

- Maizza, Fabiana (2012). *Cosmografia de um mundo perigoso. Espaço e relações de afinidade entre os Jarawara da Amazônia*. São Paulo: Nankin Editorial/Edusp.
- Pollock, Donald (1985). *Personhood and Illness among the Culina of Western Brazil*. Tesis de Doctorado. New York: The University of Rochester.
- Rivière, Peter (1995). AAE na Amazônia. *Revista de Antropologia*, 38(1), 191-203. São Paulo: Universidade de São Paulo.
- Suzuki, Márcia (2001). *Jesus tomou timbó. O encontro entre a teologia suruwahá e a teologia cristã*. Porto Velho: JOCUM [mimeo].
- \_\_\_\_ (2003). *Jesus tomou timbó. A morte de Jesus e a religião suruwahá*. Porto Velho: JOCUM [mimeo].
- Tozzi, A. M. G. Azevedo (1998). A identidade do timbó-verdadeiro: *Deguelia utilis* (A.C.Sm.) A.M.G. Azevedo (Leguminosae – Papilionoideae). *Revista Brasileira de Biologia*, 58(3), 511-516.
- Vaz, Antenor (2008). *Missão: o veneno lento e letal dos Suruwahá*. Brasília: FUNAI, Coordenação Geral de Índios Isolados. 82 pp.
- Vilaça, Aparecida (2016). *Praying and preying: Christianity in indigenous Amazonia*. Berkeley: University of California Press. 330 pp.
- Vilaça, Aparecida y Wright, Robin M. (2016). *Native Christians: Modes and effects of Christianity among indigenous peoples of the Americas*. New York: Routledge. 266 pp.
- Viveiros de Castro, Eduardo (2004). Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation. *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America* 2(1), 3-22.
- Wright, Jemimah (2012). *A way beyond death. A Brazilian Couple's Fight against Fear, Suffering, and Infanticide*. Seattle: YWAM Publishing. 200 pp.
- Wright, Robin M. (Org.) (1999). *Transformando os deuses. Os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas do Brasil*, vol. 1. Campinas: Editora da Unicamp/FAPESP. 547 pp.