



AIBR
**Revista de Antropología
Iberoamericana**

www.aibr.org

Volumen 13

Número 2

Mayo - Agosto 2018

Pp. 213 - 232

Madrid: Antropólogos
Iberoamericanos en Red.
ISSN: 1695-9752
E-ISSN: 1578-9705

La enfermedad y lo humano entre los *shawi* de la Alta Amazonía

Luisa González Saavedra

Grupo de Estudios de Etnología de América
(Universidad Complutense de Madrid)

Recibido: 11.09.2017

Aceptado: 28.05.2018

DOI: 10.11156/aibr.130205

RESUMEN

El texto que sigue es un intento por definir lo propiamente humano del *shawi*. Rodeados de grupos jíbaros y población mestiza, y vecinos de los *shiwilu*, los *shawi* —considerados por los misioneros del Marañoón como los indígenas cristianizados por excelencia—, se conforman siguiendo los parámetros de una estrategia de supervivencia que les permite diferenciarse y preservar su propia identidad en el espacio que ocupan. Así, rodeados de pueblos indígenas hostiles, y unidos a la condición dócil de las poblaciones mestizas del área —cristianas desde tiempos seculares— con las que han compartido una larga historia misional y de reducciones, los *shawi* optan por ocupar posición de una aparente sumisión. El coste de su opción, sin embargo, es vivir a expensas del padecer.

PALABRAS CLAVE

Amazonía, *shawi*, enfermedad, humanidad, *predación*.

AFFLICTION AND HUMAN AMONG THE SHAWI OF THE HIGH AMAZON

ABSTRACT

The following article is a try to describe the human nature of the Shawi. Naturally surrounded by the Jivaro groups, their neighbours the Shiwilu and other mestizo population, the Shawi are considered by all missionaries living in the Marañoón as the «prime Christianized indigenous group». Their way of life is based on the parameters of a *survival strategy* which makes them different to others while enabling them to keep their own identity within their territory. In such a way, surrounded by hostile indigenous people but allied to the peaceful mestizo population in the area — Christianized centuries ago — with whom they share a long history of Missions and reductions, the Shawi have always opted for an apparently unconditional submission. A submission which condemns them, inevitably, to a life of suffering.

KEY WORDS

Amazon, Shawi, affliction, humanity, predation.

Presentación

¿Cómo definir «lo humano» entre los *shawi*? ¿De qué manera se puede caracterizar a este indígena amazónico como sujeto? ¿Cuál es la forma en la que se desenvuelve en un entorno dominado por la fortaleza jíbara? ¿Puede la enfermedad fijar límites de humanidad y ser usada como estrategia de supervivencia?

Todas estas preguntas forman parte del repertorio de cuestiones sobre «lo humano» para el caso *shawi*, asunto al que dedicamos este texto, y en el que, como puede verse en el título, se le da un papel central a la enfermedad, pues, hasta tal punto es importante en este quehacer, en mi opinión, que bien podríamos empezar este mismo texto con la siguiente afirmación: *aquello que hace humano al shawi es la enfermedad*. Por tanto, ese es el elemento que le constituye distintamente entre los seres que conforman su universo particular como el ser humano concreto que es.

Claro que, lo que entiende un *shawi* por *enfermedad* es algo bastante más complejo y heterogéneo de lo que entendemos nosotros, por muy amplia definición que le demos al término. Enfermedad, por ejemplo, es saberse mirado, visitar la ciudad, encender un motor en período de dieta por haber sido padre, cortar con el hacha un árbol sin haber sido *icarado*¹, sentarse de cuclillas, cruzar la mirada con *Shapsico*², salir en la noche al monte, ser atacado por el «virote»³ de un brujo. Todo esto y mucho más, es enfermedad para un *shawi*. Y todo esto y mucho más, pues, es lo que fija los límites de lo humano frente a lo no humano y lo otro en el universo particular de este conjunto amazónico.

¿Pero qué es lo humano *shawi*? ¿Basta con enfermar por el virote de un brujo para ser *campo piyapi*, tal y como en su propio idioma se califican como grupo humano?⁴

1. *Icaro* es el nombre que reciben las proclamas que lanza el curandero con el objeto de atraer la atención de quienes son invocados (madres de plantas y animales del bosque, principalmente) para con el *icarado*. *Icarar* es la acción de lanzar un *icaró*.

2. El *shapshico* o *shapishico* es un ser de habitual referencia en el mundo amazónico. Se considera dueño de la selva y con capacidad de metamorfosearse en personas y animales para raptar a sus víctimas. Su representación es la de un enano con sombrero, mitad animal, mitad persona y con un pie hacia atrás. De ahí que se le conozca también con el nombre de *chullachaqui*, que en *quechua* significa «de pies al revés».

3. Los *shawi*, como la inmensa mayoría de los pueblos amazónicos, hablan de una especie de flecha, diminuta, que es lanzada al estilo como lo son los dardos de una pucuna. Esta flecha, causante de muchas enfermedades, recibe el nombre de *virote*, en *shawi* *shinèrè*. Estos virotos son también conocidos como dardos mágicos.

4. *Campo piyapi*: se traduce habitualmente en castellano por «nuestra gente» y/o «nosotros, las personas». *Campo* es el pronombre de primera persona del plural (nosotros); *piyapi*, el término para designar «persona». La antropóloga Nancy Ochoa (2008: 74) considera en su

Lo humano propiamente *shawi* habría que situarlo en un vaivén constante entre dos condiciones que el *shawi* es en sí mismo, y entre las cuales pulula inevitablemente al verse situado ante la alteridad. Estas dos condiciones son la *docilidad* y la *predación*. Puede decirse que la docilidad es el carácter o la condición que le corresponde en tanto que «cristiano»⁵, tal y como se concibe. Y la *predación*⁶, más acorde con su ser amazónico, podría pensarse como aquella a la que se ve abocado, en realidad, cuando es atacado en su estado de docilidad. Pues bien, en el vaivén de una a otra condición es donde se hallaría lo humano propiamente *shawi*. *Abí*, en movimiento, es donde se construye a sí mismo como ser particular. De forma que la enfermedad no es sino un posibilitador de este vaivén. Quedarse parado tiene como resultado perder entonces su condición de *campo piyapi*, de ser humano.

Por muy vagas que puedan parecernos estas cuestiones así formuladas, en verdad todas ellas hablan sobre la posición que toma el *shawi* como ser humano en el entorno que le es propio. Tienen que ver estas cuestiones, por tanto, con su concepción del mundo, con la manera de gestionar sus relaciones con grupos vecinos, su actitud frente al mundo de «afuera», en la política, con las organizaciones no gubernamentales, con

tesis doctoral que esta expresión puede entenderse como etnónimo del conjunto shawi. No es esta nuestra opinión, sin espacio aquí para detallarla (González Saavedra, 2013: 372). «Shawi» sería, para mí, si tuviera que hablar de etnónimos, la palabra que definiría con mayor exactitud y una mayor gama de matices la identidad de esos que, en función de su idioma (el *canponan*) y su condición de ser humano (*piyapi*), como veremos aquí, son *Campo Piyapi*.

5. La condición de cristiano del *shawi* sería compleja y larga de explicar en todas sus dimensiones. Baste decir aquí que, adhiriéndose a ella, lo que pretenden es alejarse de la condición de salvajismo (de *gentilidad*) de aquellos grupos, como los jíbaros *awajun*, que escaparon de alguna manera a las redes misionales de los siglos XVI y XVII. Los *shawi* se perciben por tanto como civilizados, hermanos, pacíficos, con capacidad para perdonar y ayudar al prójimo, etc. Caracteres fácilmente reconocibles en la cristiandad.

6. La noción de *predación*, tan presente en los estudios amazónicos de la última década, se utiliza para definir una filosofía de vida basada, en palabras de Viveiros de Castro, en la idea de que «la 'interioridad' del cuerpo social está íntegramente constituida por la captura de recursos simbólicos —nombres y almas, personas y trofeos, palabras y memorias— del exterior» (Viveiros, 2010: 145). La elección de incorporación de atributos que provienen del enemigo como principio de movimiento —sigue diciendo Viveiros— lleva al *socius* amerindio a «definirse» según esos mismos atributos (2010: 145). En este texto, el término *predación* se usará en este sentido de captura, de asimilación de subjetividad de individuos, pero también, en muchos casos, como sinónimo de robo (rapto), destrucción, reducción, asimilación, también de conversión, por lo que supone finalmente el hecho mismo de ser *depredado*, esto es, dejar de ser lo que uno es. Debo decir, que el hecho de usar la palabra «predación» y no «depredación», sigue el esquema de los trabajos de antropología amazónica de las últimas décadas, y que entiende o presupone un uso entre «agentes» —todos ellos «personas»—, no una acción determinada y exclusiva del mundo animal, aunque este sea el que sirva de ejemplo, por decirlo así.

la Iglesia y sus representantes, con la población mestiza o ribereña. Y conmigo, también. De forma que una manera posible de encontrar lo humano del *shawi* podría ser intentar entender lo humano que, entre ellos, yo misma fui. La presentación de ellos consistirá por eso en el relato de la puesta en escena que se forjó sobre mí durante mi primera estancia en el Datem del Marañón.

Quiero señalar antes de exponerla, no obstante, que soy consciente de que la tarea de «localizar» lo propiamente humano de este indígena amazónico es una tarea nada sencilla, la cual encaramos conscientes de no poder abarcarla en su amplitud. Supondría ello profundizar mucho más de lo que lo haremos en la configuración territorial del espacio *shawi*, sus relaciones en este mismo espacio con seres humanos y no humanos, su concepción de persona o su vinculación con el chamanismo. Puede entreverse fácilmente que nos situamos entonces ante una tarea ardua, pero sobre todo extensa, inabarcable en el espacio del que disponemos. Así que espero, al menos, dejarla dibujada para aquel lector que se sienta interesado aquí.

El objetivo final de esta reflexión, en cualquier caso, es transmitirles la particularidad que, en mi opinión, tienen los *shawi* con respecto al resto de indígenas que ocupan el área de la Alta Amazonía, su particular modo de situarse entre ellos, que no responde finalmente sino a una estrategia propia de supervivencia y de conservación. Voy a situarles ante un «sujeto» que se construye, desenvuelve y preserva como tal, esencialmente, en la medida en que frente a los *otros* se sitúa *más* cerca del lado de lo no-humano que de lo humano; en la medida en que opta por ser «presa» frente a «predador». Esta opción le garantiza una existencia diferenciada y única con respecto al resto de seres con los que comparte su espacio vital, pero tiene un coste elevado para él: vivir siempre a expensas del padecer. Esto es, del saberse objeto de un *predador*. De ahí, finalmente, que sea ese mismo padecimiento el que le señala distintamente como ser.

Breves notas sobre los *shawi*. Mi desembarco en el Datem

Más reconocidos en la literatura del área por el nombre de *chayahuita*, este grupo de la familia lingüística *cahuapana*, que en su idioma se denominan *shawi*, ocupan una extensa zona de selva situada en el pie de monte andino, en ese *otro lado de los Andes* que Renard-Casevitz, Anne C. Taylor y F.M Saignes (1988) recogieron en su imprescindible obra de la historia de la región. Es un grupo numeroso, de más de veinte mil personas distribuidas por comunidades asentadas en las riberas de los ríos Cahuapana, Sillay y Paranapura, tributarios del Marañón y el Huallaga,

ríos con solera en la historia general del área del Alto Amazonas, Perú. Son vecinos de jíbaros *awajun* (aguarunas), *shiwilu* (jeberos), *cocama cocamilla*, y de algunos grupos *shuar* y *candoshi* con los que coinciden en los núcleos más urbanos de la provincia, como San Lorenzo del Marañón, capital del Datem. Además, tienen una gran tradición histórica de contacto con la sociedad nacional pasando por madereros, patrones del caucho y misioneros, todos los cuales han ido dibujando a un conjunto que en esencia se define en contraposición con su principal referente de alteridad, el *awajun*, como pacífico, civilizado, cristiano y sumiso a la vez.

No obstante, los *shawi* guardan un conjunto de prácticas autóctonas que le hacen ser en la zona también un referente importante de *indianidad*: mantienen su idioma, las mujeres conservan sus vestimentas tradicionales en un gran porcentaje, incluso cuando salen a la ciudad, exhiben sus característicos rostros pintados, su costumbre de tomar *masato* (cerveza de yuca) prácticamente a cualquier hora del día, y sus conocimientos sobre plantas medicinales y el quehacer sobrenatural, que les significa especialmente entre sus vecinos más cercanos, los *awajun* y *shiwulu*, pero también entre la población mestiza o ribereña del área del Datem.

Entre otros factores, es precisamente el conocimiento y el quehacer sobrenatural de los *shawi* lo que hace que las relaciones con sus vecinos indígenas no sean muy cordiales, principalmente con el *awajun*. Las acusaciones de brujería entre ambos pueblos son inagotables, lo que pervierte también su complicidad política y el respeto territorial que, para una sana convivencia, necesitan tener ambos grupos. Las pugnas territoriales entre ambos pueblos son constantes a día de hoy, y, a pesar de que el *awajun* exhibe un gran poder a través de sus Federaciones Indígenas, sin embargo, son los *shawi* quienes cuentan entre ellos con un líder que llegó incluso a tener opciones de presidir el país, Alberto Segundo Pizango.

Con todo, la primera presentación que de los *shawi* se va a obtener es la de un grupo tranquilo de indígenas que viven alejados de los focos urbanos sin poseer demasiadas extravagancias exóticas dignas quizás de las grandes tesis de *amazónicos*. Extravagancias, podría pensarse, que pudieran hacer más difícil en cambio el acceso a ellos. Sin embargo, las dificultades en este caso son ajenas a las extravagancias que se ven. Los *shawi* se definen como indios y cristianos, y así se les ve, por ejemplo, en las celebraciones de sus fiestas, regidas por el calendario católico, pero con una gran carga siempre de *indianidad*⁷.

Mi primer desembarco en tierras *shawi* fue en junio de 2005, en Chacatán, una comunidad de unas doscientas personas situada en el río

7. Puede encontrarse una descripción detallada de estas fiestas en Fuentes (1988).

Sillay. Allí llegué invitada por un profesor *shawi* al que había conocido unas semanas antes en Iquitos, capital del Departamento Loreto. Permanecí en Chacatán durante algo más de dos meses, inicialmente. Tiempo que constituyó, por decirlo de alguna manera, una especie de prueba y puesta en escena de mi ser ante los *shawi* y por parte de los *shawi*.

En primer lugar, a pesar de mi insistencia por compartir vivienda con una familia, la comunidad decidió que me alojaría sola cerca de la casa de una de las familias más influyentes de esta, y que tan solo por la noche una chica joven vendría a dormir conmigo. Mis vecinos se ocuparían de mí ofreciéndome comida y *masato*, acompañándome a la caída del sol al río para el baño diario o enseñándome los lugares adecuados para lavar mi ropa y extenderla. Ellos me enseñarían las primeras palabras en idioma, ellos olieron mi cuerpo, registraron mi cabello, mi ropa, los pocos abalorios que llevaba conmigo. Se rieron de mí y mataron su curiosidad durante unos pocos días. Pasados estos, mi presencia se convirtió en algo demasiado monótono e, incluso para algunos, algo molesto y peligroso.

El cabeza de familia de mi hogar vecino era alguien que resultaba, a primera vista, importante para la comunidad. Había sido *apu*, máxima autoridad comunal, pero el comportamiento hacia él denotaba que su importancia y su mantenerle respeto iban mucho más allá de su posición como jefe en la comunidad. En los primeros días, su relación conmigo era marcadamente distante. Quedaba claro que mi presencia allí no era de su gusto. Apenas si se dirigía a mí. Jamás me invitaba a pasar a su casa, o a tomar *masato* con él, algo que sí se me permitía hacer con el resto de su familia. Él, ni una palabra directa hacia mí. Mi vecino era uno de los muchos curanderos, también conocidos como «vegetalistas», del Sillay. Y, cada noche, bien pasada la caída del sol, recibía en su casa a algún enfermo de la misma comunidad o de lugares cercanos. A través del tabaco identificaba la enfermedad que afectaba al paciente y, una vez realizada tal acción, procedía a su limpieza y a su sanación. Pasaba todo el día en la casa. Preparando su tabaco, trabajando la madera o haciendo cestos para que su mujer y su hija pudieran cargar la yuca necesaria para que a la familia no le faltara *masato*. En ocasiones se le veía caminar solo hacia el interior del monte. Con su machete en mano y su *shicra*⁸ que traía llena con plantas que debía sustraer de ese mismo interior. Silencioso, cabizba-

8. *Shicras* (*sa'ya'hua, sa'ya, pë'tu'*), nombre *quechua* bajo el que se reconoce en toda la región a unas bolsas elaboradas con palma de chambira (*Astrocaryum chambira*), siguiendo un determinado estilo de tejido. Por lo general, son usadas por los hombres para guardar los cartuchos en sus salidas al bosque o, si son de mayor tamaño, incluso para cargar la carne del animal o el pescado conseguido.

jo, sin apenas cruzar miradas, pendiente siempre, como suelen estar la mayoría de los *shawi*, de cuanto ataca a su cuerpo: mosquitos o gusanos casi imperceptibles que provocan quemazón en la piel. En la noche, expulsaba el mal que se suponía había extraído de los enfermos, deambulando por la parte trasera de la casa y alrededores. Y, al día siguiente, la misma operación.

Recluida en la casa que se había elegido para mí, propiedad de mi vecino el *pēnoton*, como son denominados en idioma *shawi*, veía pasar los días a través de los pequeños tramos que dejan entre sí las maderas que circundan sus viviendas. El interés inicial por mi persona se disipó pronto; la imagen del informante se desdibujaba incluso de mi propio deseo de novata antropóloga y así, la sensación tras varias semanas en Chacatán era que, en el exterior, pasaba poca vida para mí; para mis vecinos, según comprobaría después, un auténtico frenesí. Los *shawi* se dibujaban ante mí, pues, como meros campesinos de selva.

Pasadas unas tres semanas de mi llegada, sin embargo, algo cambió. Las autoridades del Sector Sillay, que ocupa todas las comunidades de este río, celebraron una reunión en la considerada capital del mismo, Palmiche. Allí llegaron autoridades y profesores para discutir, entre otras cosas, la conveniencia de mantener mi presencia entre ellos. Según me hicieron saber algún tiempo después, detractores y defensores de mi presencia en las comunidades *shawi* se enzarzaron en una extensa discusión que, afortunadamente para mí, terminó de manera mayoritaria viendo con buenos ojos mi estancia entre ellos. Y hasta tal punto fue así, que una de las consecuencias que se derivaron de esto fue un extenso reclamo de mi presencia en decenas de comunidades del Sillay. De repente, todas querían recibirme y acogerme entre ellos para ofrecermelo cuanto dispusieran para mi bienestar y mi buen trabajo allí. Veían en mí un apoyo cooperativo y una ayuda de impulsión para sus propias Federaciones Indígenas.

Aliviada por mi mayoritaria aceptación, accedí a cuantas invitaciones de visita me ofrecieron. Y durante seis meses recorrí hasta el último rincón del Sillay antes de regresar de nuevo a Chacatán. A mi partida creí haber dejado a mi vecino un poco más convencido de mi no peligrosidad, resultado de los comentarios que muchos de los asistentes a esa reunión expusieron sobre los beneficios de mi presencia en tierras *shawi*. Pero nuestra relación no cambiaría realmente hasta mi vuelta esos meses después.

Regresé a Chacatán padeciendo unas anginas improvisadas que me produjeron un gran malestar. Mis vecinos, atentos, se compadecían de mi estado, me llevaban comida y bebida y en sus estancias achacaban a mis largas caminatas por el monte mi enfermedad. Tras unos días, entre los más allegados convinieron que lo mejor sería que acudiera a mi vecino

para que me sanara. Yo mostré mis reparos argumentando que el *ex-apu* nunca había estado muy de acuerdo con mi presencia en la comunidad, y que no sabía si estaría dispuesto a curarme. Mi sorpresa fue que la propuesta de mis vecinos era en verdad una solicitud a mi persona por parte de él. Solicitaba así mi curación.

Mi curación se llevó a cabo durante dos noches seguidas. Mi vecino me chupó, me sopló con tabaco y su esposa me ofreció unas plantas con las que debía sobar la parte de mi garganta tras el baño de la tarde y al amanecer. Después del segundo día, el médico ya estaba convencido de mi sanación. Tenía la causa: *Sacharuna* (demonio, en *quechua*) me había *singureado*⁹ de tanto que había caminado por el monte. «*A nosotros también nos suele ocurrir cuando caminamos y no sabemos por dónde muy bien*», me dijo sin más.

El hecho de que mi cuerpo enfermara constituyó un momento importantísimo en mi relación con los *shawi*. Principalmente con aquel que me sanó. La cercanía con la que nos sentimos en esos días me abrió el camino a conocimientos sobre ellos (como los relativos al uso de ciertas plantas, por ejemplo) que, de otra manera, posiblemente, no hubiera podido tener. Pero lo más importante para mí fue que, a partir de ese momento, como tiempo después entendí, se me comenzó a considerar como el ser *humano* que era «de verdad». Sobre todo, repito, por parte de aquél que me sanó.

En mi recorrido por otras comunidades, podría haber aprendido a utilizar el machete, a caminar por el monte sin tropezar, a machacar *huaca*¹⁰ para pescar e incluso a preparar el *masato* y servirlo, pero si mi cuerpo no hubiera enfermado y sanado al llegar a Chacatán, hubiera significado, simplemente, que no era un ser humano tal cual *aparentaba* ser, tal cual, quizá, correspondía a mi cuerpo, a mi figura. Esa figura que tanto inquietaba a mi vecino pero que, gracias a mi enfermedad y a su curación, pudo descifrar y situar sin temeridad dentro del particular mundo *shawi* de la *alteridad*. «*No había nada que temer*», sabía ahora mi vecino. Mi persona era *otra*; pero mi cuerpo era el de un ser humano a quien él mismo conocía ahora mejor incluso que yo.

A saber si de esta manera tan particular, a través de la enfermedad y su cura, no estábamos reproduciendo allí la misma situación que Lévi-Strauss citaba en *Race et histoire* (1973) y de nuevo en *Tristes Trópicos* (2008), sobre el primer contacto entre indígenas y españoles en las

9. Acción de ser maldecido, entendiéndose por esto el ser víctima del mal de algún animal o ser humano, lo que produce enfermedad sobre el que recibe el calificativo entonces de *singureado*.

10. *Clibadium remotiflorum*. Utilizado para adormecer a los peces y lograr así una más fácil captura.

Antillas¹¹, y la misma que Viveiros de Castro (2010) utiliza para hablar de la metafísica occidental y la metafísica amerindia en su teoría de los «puntos de vista». Una metafísica occidental basada en la continuidad entre los cuerpos y la discontinuidad de las almas; una metafísica amerindia basada en la continuidad de las almas y la discontinuidad de los cuerpos. Mi vecino *pënoton* me «ahogó para ver si mi cuerpo cedía o no a la putrefacción», y al comprobarlo me liberó. Es decir, me concedió una *condición*. La de un «sujeto», en este caso, inofensivo para él. No obstante, en este concederme una subjetividad, él no solo se estaba garantizado su supervivencia, sino que también se estaba definiendo ante mis ojos como un «sujeto» diferente a mí. En su caso, además, como un sujeto muy particular, situado por su conexión con lo sobrenatural por encima de la *mera* subjetividad.

Comienza así mi descubrimiento del mundo de los seres que conforman la realidad que con los *shawi* compartí.

De humanos y no humanos. La concepción *shawi* sobre la alteridad

Dicen los *shawi* que el mundo es ovalado como un panal de avispas y está cubierto por una «inmensa capa azulada hecha de tierra de sol» (Chanchari y Púa, 2000: 184). Dentro de esta capa se mueven y se trasladan la Luna, el Sol y las estrellas. En este mundo se diferencian hasta siete espacios, todos ellos comunicados entre sí, pero con su propia naturaleza¹². *Ahkupureté*, el espacio bajo tierra gobernado por el dios Ucuá; *Iiru'te*, el espacio del agua, donde están los peces y demás seres del agua dominados por Sami A'shin; *Nu'paru'te* es el espacio donde viven los hombres, plantas y animales, además de los seres del monte, cada uno con su correspondiente madre (*a'shin*). Entre la tierra y más arriba de la altura de los árboles se encuentra el espacio del aire, *Niiru'te*, en comunicación con los espacios del viento y el agua, *Ihuan* y *U'nanru'te*. Por último, *Chimirinru'te nanpirinru'te*, el espacio de los muertos donde se encuentran las almas de las personas muertas y los abortos.

Dentro de este esquema, entonces, los *shawi* se sitúan en el mismo espacio donde habitan los animales, las plantas y los seres del monte. Y

11. «En las Antillas Mayores, algunos años después del descubrimiento de América, mientras los españoles enviaban comisiones de investigación para indagar si los indígenas tenían alma o no, estos últimos se dedicaban a sumergir blancos prisioneros a fin de verificar, mediante una vigilancia prolongada, si sus cadáveres estaban sujetos a la putrefacción o no» (Lévi-Strauss, 2008: 309).

12. En ocasiones, se habla hasta de nueve espacios.

lo hacen, como ya he señalado, considerándose a sí mismos como *Campo Piyapi*, esto es, como personas. Al otro lado de los *shawi*, los *tanán hua'yan*, los seres del monte. Y, más allá aún, fuera de los límites incluso de *Nu'paru'te*, los que son calificados bajo el pronombre de la segunda persona del singular *quëma*: los grupos indígenas vecinos. En un tercer plano de lejanía estarían aún los mestizos y los *gringos*, los blancos no nacionales por decirlo así, que aparecemos ante los *shawi* como *hua'yan*, es decir como almas o espíritus.

Pero hablemos del espacio en el que se encuentran los *shawi*, *Nu'paru'te*. En este entorno, que ocuparía el demarcado por las viviendas y el denominado interior del monte, acompañan a los *campo piyapi* un enorme número de seres con los que se tiene infinitas posibilidades de toparse. No obstante, el encuentro con las denominadas gentes del monte o *tanán hua'yan* se da con más frecuencia cuando se camina sin saber, cuando uno se adentra en el bosque, cuando no dieta, etc. También cuando uno va a la ciudad donde vive la población mestiza, o cuando camina por los cerros, lugares habituales de los denominados *Shunshu*¹³ y también de los jíbaros *auwajun*. Son muchos los seres, muchos los tipos de encuentros y muchos los mensajes que se desvelan después, a través de los sueños. Por eso, nadie está libre de encontrarse con quienes, como nosotros —dicen los *shawi*—, viven a nuestro alrededor.

Hay encuentros fulminantes. Cruzar la mirada con *Shapsico*, por ejemplo, provoca una muerte segura. Sin embargo, en ocasiones, algunos de los llamados *amana*¹⁴ solo te advierten de qué camino tomar para no perderte y llegar a tu destino. Hay también encuentros *especiales*, en los que se forja una relación particular entre la persona y el ser que se le ha mostrado. Pasa a ser este su *ca'tanan'trusa*, su compañero de vida. Este

13. Los *shunshus* son considerados un grupo de antiguos *shawi* ubicados en los cerros. Ahí se mantienen, según cuentan, hasta el día de hoy, viviendo como *más antes* vivían los primeros *shawi* (González Saavedra, 2013: 312).

14. Con el nombre genérico de *amana*, los *shawi* aluden a ciertos seres del monte considerados generalmente «demonios», pero con los que no siempre se mantienen relaciones de índole negativa. Se localizan en los bosques, en zonas de cerros y entre las muchas hojas que se acumulan en el suelo. Antiguamente, vivían entre los *shawi*, quienes aprendieron de ellos a pasar sus fiestas, a matar animales, a tejer pampanillas, etc. Hoy es posible encontrárselos e incluso crear alianzas con algunos para obtener su protección, lo que da seguridad a la hora de salir a cazar o en el momento de enfrentar ciertas enfermedades. Al respecto de ellos, P. Descola (1984: 321) nos ofrece la siguiente observación: «*Il est intéressant de souligner que parmi les Shuar de l'Équateur il existe également un animal appelé Amana qui est plus grand que les mères du gibier; [il est] appelé amana du gibier, et constitue un interlocuteur privilégié du chasseur*» [Merece subrayar que entre los *shuar* de Ecuador existe también un animal llamado Amana, que es más grande que las madres de las presas, (es) llamado amana de la presa, y constituye un interlocutor privilegiado para el cazador (traducción del corrector)].

era el caso, por ejemplo, de mi vecino; y es el caso de los conocidos *pënoton*, personas que obtienen de los seres del monte sus conocimientos para sanar. Pero, *por defecto*, este mismo conocimiento también puede matar. No obstante, el resultado de la inmensa mayoría de los encuentros y desencuentros *shawi* no es el aprendizaje, sino la enfermedad —tal cual, fue el resultado de mi propio caminar por el monte—. Y, a este respecto, como veremos un poco más adelante, pronto se llega a entender el valor que para los *shawi* tiene la salud.

Pero, antes de entrar en este tema, quisiera seguir avanzando en la caracterización del *shawi* con respeto al resto de seres con los que comparte su entorno habitual; creo que nos ayudará a entender mejor la idea del *shawi* paciente, para mí fundamental, si sabemos cuál es su conformación, su morfología como ser humano.

Entre lo *piyapi* y lo *hua'yan*. La morfología de la persona *shawi*

¿Qué es lo que conforma a los *shawi* como *campo piyapi*? El idioma, su manera de vestirse o pintar sus rostros, sus reglas de parentesco, la forma de elaborar y servir el *masato* de las mujeres, sus rituales de iniciación a la vida adulta, la manera de levantar sus casas, cultivar sus productos o quemar sus tierras, sus fiestas, las formas de uso de ciertas plantas medicinales, sus danzas, el modo de iniciar a sus hijos a la edad adulta. Todo esto, en verdad, constituye al *shawi* como tal. Sin embargo, casi nada de ello «hace» sustancialmente al *shawi* «persona» (humano) en contraposición al resto de seres que habitan su entorno. También los seres del monte, por ejemplo, toman *masato*, celebran sus fiestas, hablan su idioma o cultivan sus tierras. Y no son *campo piyapi* sino *tanán hua'yan*, recordemos.

En efecto, los *shawi* utilizan la palabra *piyapi* para designar la calidad de persona de los seres humanos. Es decir, «persona» es la traducción más habitual para el término *piyapi*. Sin embargo, ni su uso ni su significado son algo fáciles de explicar. En realidad, no deberíamos cometer el error de afirmar de manera categórica que los *shawi* se diferencian del resto de seres que habitan su mundo por ser *piyapi*, pues todos los seres del mundo-panal de los *shawi* lo son, en realidad. A su manera, es cierto, y aunque su apariencia para nosotros sea, por ejemplo, la de un animal. Tampoco un *shawi* le niega su condición de persona a un *awajun* o a un mestizo, aunque los califique a uno como *quë'ma* y al otro como *ni'sha* o *hua'yan*. *Piyapi* no responde como un etnónimo; tampoco como una condición exclusiva ni una cualidad que no puedan gozar los demás. Pues *piyapi* es una conjunción donde lo importante y particular, en realidad, son los elementos que lo componen. Estos son:

Nonën Cuerpo			
ya'pira ojo	huaënai'i sangre	nansë hueso	hua'yanën sombra
Hua'yanënpö' Almas del cuerpo		Hua'yan Espectros o Almas	
Ya'pira hua'yan alma del ojo		Nohuanën hua'yan alma de la sangre	
Quiro' hua'yan alma de la sombra		Nansë hua'yan alma del hueso	

TABLA 1. Cuerpos, almas y espectros de la persona *shawi* (elaboración propia).

Este cuadro contiene los elementos fundamentales que los *shawi* entienden que conforman su persona en tanto que *campo piyapi*. Un cuerpo, al que denominan *nonën* (*su* cuerpo), *depósito* de cuatro elementos (sangre, rostro, huesos y sombra), que son, a la vez, almas: dos se tienen en vida y dos *son* después de la muerte. El alma del ojo y el alma de la sombra son *hua'yanënpö'*, es decir, almas del cuerpo de una persona. Almas que se tienen en vida. El alma del ojo, al que reconocen como espíritu, sería en una escala de importancia la más vital para el *shawi*. Su representación es la de una persona pequeña situada en la retina del ojo. Cuando esta desaparece, el *shawi* lo hace también en su condición de humano. *Ya'pira hua'yan*, el alma del ojo, se marcha hasta *Chimirinru'te nanpirinru'te*, el espacio de los muertos; mientras que *quiro' hua'yan*, la sombra, permanece entre los seres humanos, en el monte, en las quebradas, en los cementerios. Lo hace como *ca'tanan'trusa*, tomando diferentes y variadas formas. *Nohuanën hua'yan* y *nansë hua'yan*, por su parte, son almas-espectros que nacen del hueso y de la sangre de la persona después de la muerte. *Nansë hua'yan* vive en *Nu'paru'te*, el espacio de los seres humanos; *Nohuanën hua'yan* en *Abkupuru'te*, la tierra de abajo.

Uno está en vida, y tiene dos espíritus, mi sombra y mi vista, que es como una persona pequeña, como el reflejo. Pero cerca de morir, la sangre ya anuncia la muerte. Es un ser. Es un espíritu. El alma de los huesos, cuando mueres, ya se convierte en *nansë huayan* (fragmento de entrevista con Rafael Chanchari, Iquitos, 2008).

El *tunchi*, el espíritu del ser humano. Siempre a nuestra vista tenemos. Tú también tienes. Y cuando morimos, lo que está aquí escrito —señalando a los ojos—, lo que hay, se va al cielo; la sombra se queda, es mal y se transforma en *tunchi* malo

que vendrá cuando muramos. Los muertos son *tunchis*, de ahí todo proviene. Lo que está en nuestra vista, eso sí se va al cielo. Eso sí es todo (fragmento de entrevista con Wilson Chanchari, Comunidad de San Miguel, 2006).

El ser humano, cuando muere, se descompone en cuatro almas. El alma de la sombra (*kiru wa'yan*), el alma del ojo, que representa la envoltura del cuerpo (*ya'pira wa'yan*), el alma de la sangre (*nuwawe'e*) y el alma del hueso (*nanse wa'yan*). El alma de la sombra cuida la tumba donde está el cuerpo; el alma del ojo va al lugar de los muertos, a quemarse. El alma de la sangre se queda en el espacio del aire y cuida su sangre que quedó en la tierra. Y el alma del hueso también se queda en el aire y es el que busca las nuevas almas de los cuerpos que van a morir (Chanchari y Púa, 2000: 184).

Sin extendernos demasiado, la razón por la que reproduzco estos testimonios es para subrayar el hecho de que el *shawi* se conciba unido a lo no humano, localizándolo en sí mismo. Pues de este modo reconoce y localiza en sí toda una serie de transformaciones por las que pasaron sus antepasados y que forman parte sustancial de él. Gracias a que es «también» *hua'yan*, el *shawi* posee la condición de posibilidad de relacionarse con los seres del monte; una relación, no obstante, que debe medir y hacerse mediar (a través de rituales, *icaros* constantes, dietas, etc.) para no ser absorbido o reducido por ellos. Se produciría aquí una reducción por asimilación que terminaría con el *shawi* en tanto que *piyapi* al hacer prevalecer en él, en verdad, lo *hua'yan*. En definitiva, lo no humano.

Pero, ¿por qué es importante esto para nosotros aquí? Porque es esta morfología de la persona *shawi*, precisamente, la que le posibilita desarrollar sus diferentes estrategias de supervivencia con respecto a quienes ocupan sus ámbitos de alteridad. Por un lado, frente a todos aquellos a los que califica de *quëma*, ante los cuales hace prevalecer su condición de *piyapi*; de otro lado, frente a los *tanán hua'yan*, ante los cuales procura no más que ser un afín. Cuando se siente atacado por algunas de estas partes, no obstante, el *shawi* opta por ascender hacia una nueva posición, una *hipersubjetividad*. Así es su condición de chamán, en la que no vamos a entrar mucho aquí. Toca retomar ahora, ya, la idea de la salud y el padecer.

El padecimiento *shawi* como estrategia de conservación

Como ya señalamos más atrás, la salud aparece en el marco de las preocupaciones *shawi* en la primera posición. Desembarcar en su territorio es empezar a escuchar demandas sobre medicamentos, botiquines comunales, remedios para niños, enfermedades de extraños, etc. ¿Pero qué es la salud para un *shawi*? ¿En qué consiste su dolor?

Los dolores que achacan a este indígena con un gusto particular por los medicamentos que vienen de *afuera*, se repiten de unos a otros con una tal exactitud que, ante la pregunta sobre ello, uno llega incluso a pensar que solo existe opción a dar una contestación. El dolor que padecen los *shawi* por excelencia es *iqui cancan*, literalmente «dolor de hígado», aunque lo traducen de manera genérica también por *dolor de estómago*. Este «dolor», incómodo para tomar *masato* o comer carne del monte es, sin embargo, mucho más que un dolor físico: es el primer síntoma de que su cuerpo está siendo atacado por otro ser, algo que los *shawi* resumen denominándolo en castellano «mal de gente»¹⁵, brujería, o simplemente enfermedad. Es, esencialmente, la agresión transmitida a través del virote de un brujo, cuyo efecto es algo mucho más profundo y doloroso que cualquier corte de un hacha o incluso un tiro de arma. Porque esta enfermedad supone el aislamiento por completo de la persona, su orfandad y su desunión con el entorno en el que vive como ser humano. Lo deshumaniza, pues. De modo que solo un *pënoton*, un chamán, puede hacer que el enfermo y sus familiares —estos últimos contaminados por la línea de la consanguinidad— vuelvan a su condición de humanidad. Se produce esto, como no puede ser de otra manera, en sesiones que tienen como protagonista la ayahuasca y su capacidad de visión. Cabe decir, sin entrar demasiado en este asunto, que la toma de ayahuasca para el *shawi* no es ni mucho menos una práctica pública que se reconozca abiertamente sin matices, siendo calificada incluso por muchos como una práctica deshonorosa ajena a su naturaleza, propia de «salvajes» o de «incivilizados» o «no cristianos», caracteres que dedican esencialmente, como ya señalamos, al *awajun*. Pero, muy por el contrario, la existencia de tomas y de sesiones de ayahuasca, así como la existencia misma de poderosos chamanes a lo largo y ancho de su territorio, son algunos de los rasgos que más se resaltan de los *shawi*, y entre quienes más contribuyen a esta caracterización están precisamente los *awajun*, pero también los *shiwilu*. Es más, para estos pueblos, con quienes el *shawi* comparte su trayectoria histórica regional, el *shawi* representa la «salvajización» de las prácticas chamánicas, siendo temidos por eso la gran eficacia y maldad de sus chamanes, calificados sin más como *brujos*. La brujería *shawi*, en cualquier caso, es el quebradero de cabeza de misioneros e instituciones del Estado, representados esencialmente por población mestiza (salud, policías, ONG, municipalidades), quienes ven aún en este pueblo el ejemplo vivo de aquellos indios incivilizados que, lejos de abandonar las prácticas de sus antiguos,

15. El término en *shawi* que designa al «mal de gente» es *piyapiran*. Sin embargo, no es muy habitual su uso, pues de inmediato el mal de gente es identificado con brujería y, por tanto, sustituido en su calificación por la palabra *shontatërinso*.

siguen hoy pendientes de cuanto les hace vivir en su real estado de marginación. Por eso, desde el exterior, su imagen es la de un indígena ajeno, con falta de iniciativa y de protagonismo, apartado y aislado frente a todo lo que le viene de afuera. Apartado, salvo cuando se trata de vengar muertes. Pues aquí, el *shawi* se sitúa claramente en una posición de confrontación que le hace abandonar su postura de falta de preeminencia (de cristiandad) por la propia de un *predador*, siguiendo el lenguaje amazónico. Aunque, como *predador*, el *shawi* no busca la reducción ni la conversión del otro. Lo que busca es su reconducción a la condición que, según su concepción y percepción de sí mismo, le otorga estar del lado de la *docilidad*: ese lado del indio cristiano y fiel que dice y muestra ser. Los caracteres por los que los *shawi* se definen «indios cristianos», dicho de manera muy escueta, son la hospitalidad, la caridad, el intercambio, la reciprocidad; aspectos pertenecientes a lo que sería el concepto sociológico del *don*. Y donde entra la *docilidad*, pues, en el sentido más básico o más literal del término, es decir bondad, apacibilidad, mansedumbre, humildad. Poseer estos caracteres en un entorno dominado por grupos guerreros, abiertamente *predadores* —que lo son desde dentro y fuera, es decir, desde la perspectiva *shawi* pero también desde el punto de vista de la sociedad nacional e internacional, que mira a la región en su conjunto como conglomerado referente de la lucha y la guerra indígenas—, tiene un precio para el conjunto *shawi*: el sentirse atacados por parte de quienes entienden que les hacen vivir en condiciones de debilidad. Por eso, el lugar que ocupa el *shawi* en la región es el del indígena sumiso, sin demasiada iniciativa, sin alardes de su propia identidad. Su ser cristianos les distancia del salvajismo de los gentiles, pero les pone en el ojo de mira de «sujetos» que, como tales, tienen en su propia naturaleza la eliminación. Por contra, la percepción de estos fornidos guerreros, así como la de los indios cristianos por excelencia del área, los *shiwilu*, es que cuanto se muestra del *shawi* no es sino la *cara «b»* de un ser poderoso y peligroso, capaz de usar sus relaciones con lo sobrenatural, incluso para matar. El *shawi* lo niega... niega ser vengativo, pero no puede negar ni por asombro que, efectivamente, guarda ese as en la manga sin el que no lograría empero sobrevivir. Podría explicarse esto, recurriendo a la naturaleza misma.

En el mundo animal existen diferentes formas de enfrentarse al peligro acechador. La criptación es una, el mimetismo también. Pero hay diferencias sustanciales entre ambas. La cripsis es un fenómeno animal que consiste en evitar la *predación* haciéndose confundir con su propio entorno. Se diferencia del mimetismo en que, en este, la presa busca ser confundida con otro ser del entorno y no con el entorno mismo. La palabra *cripsis*, como bien sabemos, deriva de la palabra griega *kryptos*, lo oculto,

y es sinónimo, aunque siempre puedan encontrarse en esto matices de *camuflaje*. La criptación, por tanto, es un fenómeno de ocultamiento a través del cual se procura la supervivencia camuflándose con su propio entorno. Ahora bien, en este ocultarse o camuflarse las presas no se confunden con sus *predadores*, sino que son los *predadores* mismos los que les confunden con el entorno. Es decir, las presas no se transforman en sus propios *predadores* o en *predadores* de estos últimos, que es lo que sí ocurre en el mimetismo, concretamente en el mimetismo denominado batesiano¹⁶. En este, una especie logra parecerse al *predador* de su propio *predador* o desarrolla algún elemento repugnante que hace que este evite acercarse a él¹⁷. Logra, así, sobrevivir. En ocasiones, el objeto del mimetismo puede ser la criptación. Pero son estos, dos elementos que, en principios básicos, hasta la más elemental referencia a ellos subraya que hay que diferenciarlos. No sería lo mismo pasar desapercibido para que nadie nos viera que hacernos ver, pero de una manera diferente. En el primer caso sería, efectivamente, un «yo *críptico*», mientras que en el segundo sería un «yo *otro*» o un «*otro no-yo*».

Pues bien, sin reducirnos a un lenguaje naturalista, pero sí tomando como referencia el ámbito animal, podríamos decir que la docilidad *shawi* podría entenderse como el resultado de una estrategia críptica. Es decir, de una estrategia según la cual el ocultamiento o el camuflaje facilita la propia supervivencia. Dicho de otro modo, la docilidad, ese carácter casi de retraimiento, de neutralidad de facto que el *shawi* adopta en el ámbito de las relaciones con sus *alter*, es aquello que le permite sobrevivir pese a ser, como es, una verdadera presa. Pues esta, es decir, su docilidad, es la única forma que puede adoptar para pasar desapercibido ante los otros. Dicho de una tercera manera: el *shawi*, para sobrevivir en un mundo de *predadores* ha adoptado la condición de «objeto». Pero, ojo, siendo un particular objeto, cuya dialéctica interior, resultado de su conformación como persona (*piyapi*) le permitirá pasar a un nuevo plano, por encima

16. El calificativo de «batesiano» deriva del nombre del primer científico que estudió dicho fenómeno, el británico Henry Walter Bates. Bates estudió el mimetismo precisamente en mariposas del Amazonas durante mitad y finales del siglo XIX, y observó que en ocasiones una especie inofensiva se asemeja a otra peligrosa o repugnante, de manera que con ello consigue eludir a los depredadores.

17. Uno de los casos más llamativos es el de las metamorfosis del *Thaumoctopus mimicus*, más conocido como el pulpo mimo o pulpo imitador. Esta interesante especie, sin duda, es capaz de imitar hasta 15 animales supuestamente depredadores de sí. Así evita su reducción. Me parece realmente extraordinario que, además de todas estas imitaciones, el pulpo mimo sea capaz de mimetizarse en un animal que no es por sí su depredador: en un lenguado. Los estudios sobre esta especie desconocen bien el porqué de esta conversión sin función aparente de supervivencia, lo que pone en entredicho que la mimetización de este animal sea simplemente un *acto* de reacción a sobrevivir.

incluso de sus posibles agresores, como bien ven los *awajun*, para los cuales los *shawi* no son presas inocentes que permanecen inmóviles. Es más, no son ni tan siquiera sus presas: son su verdadero *predador*.

A modo de conclusión

La enfermedad hace visible al *shawi*, porque, sumido en ella, deja de ocuparse en aquellas cuestiones que le son propias como *quemabi* o *sanapi*, hombre y mujer *shawi*. Cazar, hacer *masato*, cuidar la casa, salir a la ciudad, etc. Estando enfermo, nada de esto puede hacer; nada de aquello que le hace ser, por ende, *canpo piyapi*; comienza a ganarle terreno así, su propia parte *hua'yan*. La enfermedad lo deshumaniza, pues. Lo saca de su «ensimismamiento». Así que, en definitiva, la enfermedad es lo que le garantiza de manera distintiva su existencia como ser humano particular. Porque enferma tal y como lo hace, es *shawi* y no *quëma*, ni *nisha* (extranjero), ni *hua'yan*.

Los *shawi* son «invisibles» en las ciudades, en las que además suelen enfermar con bastante facilidad; ante las ONG que no logran implementar proyecto alguno en sus comunidades por falta de «constancia» de estos indígenas, e incluso son invisibles con los misioneros, ante quienes responden finalmente con esa inconstancia, en este caso, tan particular de los amazónicos. Por otro lado, el *shawi* se camufla también ante sus otros más próximos, los *tanán hua'yan*, los seres del monte. Lo hace para buscar, en este caso, su aceptación como afín. Es básico, por ejemplo, para un cazador. Y para ello están los rituales que protagonizan su desarrollo de vida, en todos los cuales, por cierto, la pintura del rostro tiene una importancia vital. La pintura es el elemento aquí que posibilita la conexión con el mundo de los seres del monte sin ser aprehendido por él. Lo que les posibilita, pues, el camuflar.

Aunque no hay espacio suficiente para desarrollar esta idea, lo que se pone de manifiesto aquí, finalmente, es que desde la óptica del *shawi* presa, el *shawi* objeto ante su alteridad, los verdaderos «sujetos» de su mundo pasan a ser, en definitiva, los *tanán hua'yan*, las gentes del monte. Todos esos que, según cuentan las historias sobre el pasado *shawi* —las que narran su creación por el dios Cunpanama' (González Saavedra, 2015)—, se transformaron en animales (y demás seres del monte) para alimentar y cuidar de los *shawi* hasta nuestros días, que se convirtieron, así, a partir de entonces, en los *canpo piyapi*, es decir, en las personas *shawi*. A este respecto, por cierto, debemos subrayar que esta gran transformación tuvo lugar, además, en un momento muy concreto del pasado *shawi*: «cuando nos hicimos cristianos», dicen. Así que, finalmente, esa

cristiandad que les advino y les hizo personas fue también lo que les hizo presas. De no haber sido así, de hecho, tal vez los *shawi* seguirían viviendo ocultos, camuflados en las montañas como viven aún parte de sus antepasados, los *shunshu*. Podría haber sido. Sin embargo, el hecho que sucedió es que los *shawi* se hicieron personas. Gracias a eso, muy probablemente, han llegado *siendo* hasta nuestros días. Gracias, entonces, a que «cedieron» su subjetividad.

Como resultado de esta pérdida, el *shawi* se conforma —y se confirma—, pues, como presa. Y así, el *ser presa* llega hasta nuestros días siendo su propia condición. La consecuencia más inmediata de poseer esta condición es tener que vivir desarrollando como estrategia de supervivencia, la estrategia de crípsis, algo que les permite empero «pasar desapercibidos» ante la alteridad.

Referencias bibliográficas

- González Saavedra, L. (2013). Entre la predación y la docilidad. Padecimiento shawi en el Alto Amazonas. Tesis doctoral sin publicar. Universidad Complutense de Madrid.
- González Saavedra, L. (2015). Cuando los animales eran gente. La primera gran conversión de la historia shawi. *Indiana*: 105-121.
- Chanchari, R. y Púa, J. (2000). Como un panal de avispas. En *El ojo verde. Cosmovisiones amazónicas*. Programa de Formación de Maestros Bilingües. Aidesep y Fundación Telefónica.
- Descola, P. (1984). Limitaciones ecológicas y sociales del desarrollo de la Amazonía: un estudio de la Amazonía ecuatoriana. En *Población indígena y Desarrollo amazónico*. Quito: Abya-Yala.
- Fuentes, A. (1988). *Porque las piedras no mueren. Historia, sociedad y ritos de los Chayahuita del Alto Amazonas*. Lima: CAAAP.
- Hart, H. y Hart, G. (1988). *Diccionario Chayahuita-Castellano; Canponanquë Nisha Nisha Nonacaso*. Lima: Instituto Lingüístico de Verano-Ministerio de Educación.
- Lévi-Strauss, C. (1973) [1952]. Race et historie. En *Anthropologie structurale II*. Paris: Unesco.
- Lévi-Strauss, C. (2008) [1955]. *Tristes trópicos*. Barcelona: Paidós.
- Monod, A. y Vapnarsky, V. (2010). *L'agentivité. Ethnologie et linguistique à la poursuite du sens*. Paris: Ateliers du Lesc.
- Ochoa, N. (1990). Kampopiyarosa Kambiari. Tradition et modernité chez les Chayahuita d'Amazonie Péruvienne. Diploma de Estudios Avanzados. École des Hautes Études en Sciences Sociales de Paris.
- Ochoa, N. (2008). Entre plusieurs mondes. Les Chayahuita de l'Amazonie. Tesis doctoral no publicada. École des Hautes Études en Sciences Sociales de Paris.

- Renard Casevitz, F.M.; Saignes, T. y Taylor, A.C. (1988). *Al este de los Andes: relaciones entre las sociedades amazónicas y andinas entre los siglos S.XV y XVII*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Viveiros de Castro, E. (2010). *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*. Buenos Aires: Katz Editores.