

Antisociológicas Arawá: modos de relación en Amazonia occidental

Miguel Aparicio¹

Recibido: 4 de agosto de 2020/ Aceptado: 5 de enero de 2021

Resumen. La zona interfluvial situada entre las cuencas de los ríos Purús y Juruá, en la Amazonia occidental brasileña, se ha caracterizado por la baja densidad de investigaciones históricas, arqueológicas y lingüísticas. En ella se concentra un circuito de pueblos indígenas que integran la familia lingüística Arawá y que, durante los últimos 15 años, han constituido el centro de atención de nuevas etnografías. Este artículo desarrolla un cruzamiento entre los análisis de investigaciones antropológicas recientes en esta región y los resultados del trabajo etnográfico de campo junto a dos grupos del conjunto Arawá: los Banawá y los Suruwaha, con foco especial en los procesos de constitución de colectivos. Sus formas de socialidad manifiestan una especie de inconformidad con las fronteras étnicas, con movimientos de resistencia a morfologías sociales o delimitaciones sociológicas estables. Los Arawá desarrollan un cromatismo en sus relaciones que nos conduce a reconocer en ellos una antisociología de las relaciones-entre-sí más que un conjunto de grupos étnicos sólidamente constituidos.

Palabras clave: Arawá; Amazonia; socialidad.

[en] Arawan antisociologies: modes of relation in Western Amazonia

Abstract. The interfluvial zone between the basins of the Purus and Juruá rivers, in the Brazilian Western Amazonia, has been characterized by the low density of historical, archaeological and linguistic research. This area concentrates a circuit of indigenous peoples compounding the Arawan linguistic family which, for the last 15 years, have been the focus of attention for new ethnographies. This article develops a crossing between the analysis of recent anthropological investigations in the region and ethnographic fieldwork outcomes with two groups of the Arawan complex: Banawa and Suruwaha, with special focus on the processes of composition of collectives. Their forms of sociality manifest a kind of disregard with ethnic borders, with movements of resistance to social morphologies or stable sociological boundaries. The Arawan develop a chromaticism in their relationships that leads us to recognize in them an anti-sociology set up by relations in-between rather than by the constitution of solid ethnic groups.

Keywords: Arawan; Amazonia; Sociality.

Sumario. 1. Introducción. 2. En escala Arawá. 3. Aproximaciones Katukina y Pano. 4. Del nominalismo hacia la antisociología. 5. Referencias bibliográficas

Cómo citar: Aparicio, M. (2021). Antisociológicas Arawá: modos de relación en Amazonia occidental, en *Revista de Antropología Social* 30(1), 27-40.

“Hoje já há um relativo acordo quanto ao que estas sociedades não são, e se sabe bem como uma ou outra é; o problema, então, é o de se determinarem positivamente comparáveis, invariantes e variações: estruturas” (Viveiros de Castro, 1986: 265).

1. Introducción

En las florestas de tierra firme situadas entre las cuencas de los ríos Juruá y Purús, en la Amazonia bra-

sileña, se concentra un mosaico de tierras indígenas donde habita la mayoría de los grupos de la familia lingüística Arawá², formada por los Kulina, Jamamadi occidentales, Kamadeni, Deni, Suruwaha, Jamamadi occidentales, Hi Merimã, Jarawara, Banawá y Paumari³ (ver Figura 1). Aunque esta región presenta, hasta el momento, una escasez llamativa de estudios históricos, arqueológicos y lingüísticos, las investigaciones de carácter etnográfico han tenido un incre-

¹ Universidade Federal do Oeste do Pará, Santarém (Brasil)
mgl.aparicio@gmail.com

² Solamente los Kulina se encuentran fuera de esta zona interfluvial, con una amplia dispersión que se extiende desde la cuenca del Ucayali al sur, en Perú, hasta las proximidades de la desembocadura del río Juruá, al norte, en el estado brasileño del Amazonas. Para un perfil preliminar sobre estos grupos indígenas, recomiendo la página web del Instituto Socioambiental, “Povos indígenas do Brasil”: <https://pib.socioambiental.org/>, con informaciones sistematizadas de forma consistente.

³ La familia lingüística Arawá recibe su nombre de un grupo extinguido, del que William Chandless registró en 1867 una lista sucinta de palabras (Chandless, 1869). Los Kulina, Jamamadi occidentales, Deni y Kamadeni presentan variaciones dialectales de un mismo idioma (*madihadeni*). Los Jamamadi occidentales, Jarawara y Banawá comparten también una misma lengua (*madi*) con diferencias tenues entre sí que no impiden la comunicación mutua. Los Suruwaha y los Paumari hablan, respectivamente, lenguas de la familia arawá no comprensibles para los demás grupos del conjunto. Los Hi Merimã viven actualmente en situación de aislamiento voluntario, y es probable que su lengua sea una variación de la lengua *madi*. Para una clasificación interna de las lenguas Arawá, ver Dienst (2008).

mento expresivo durante los últimos 15 años⁴. Un recorrido a través de los nuevos estudios antropológicos arawá, con los que voy a dialogar a lo largo de estas páginas, permite identificar características distintivas en lo que se refiere a los procesos de formación de colectivos y a las formas de organización social,

con dinámicas que se acercan a las redes indígenas de las Guayanas y, principalmente, a los grupos de lenguas Katukina y de la familia Pano. A lo largo de estas páginas propongo un entrelazamiento de los resultados etnográficos de la investigación de campo junto a los Banawá y a los Suruwahá⁵ con aspectos de los procesos de socialidad arawá desarrollados en las etnografías de la región.

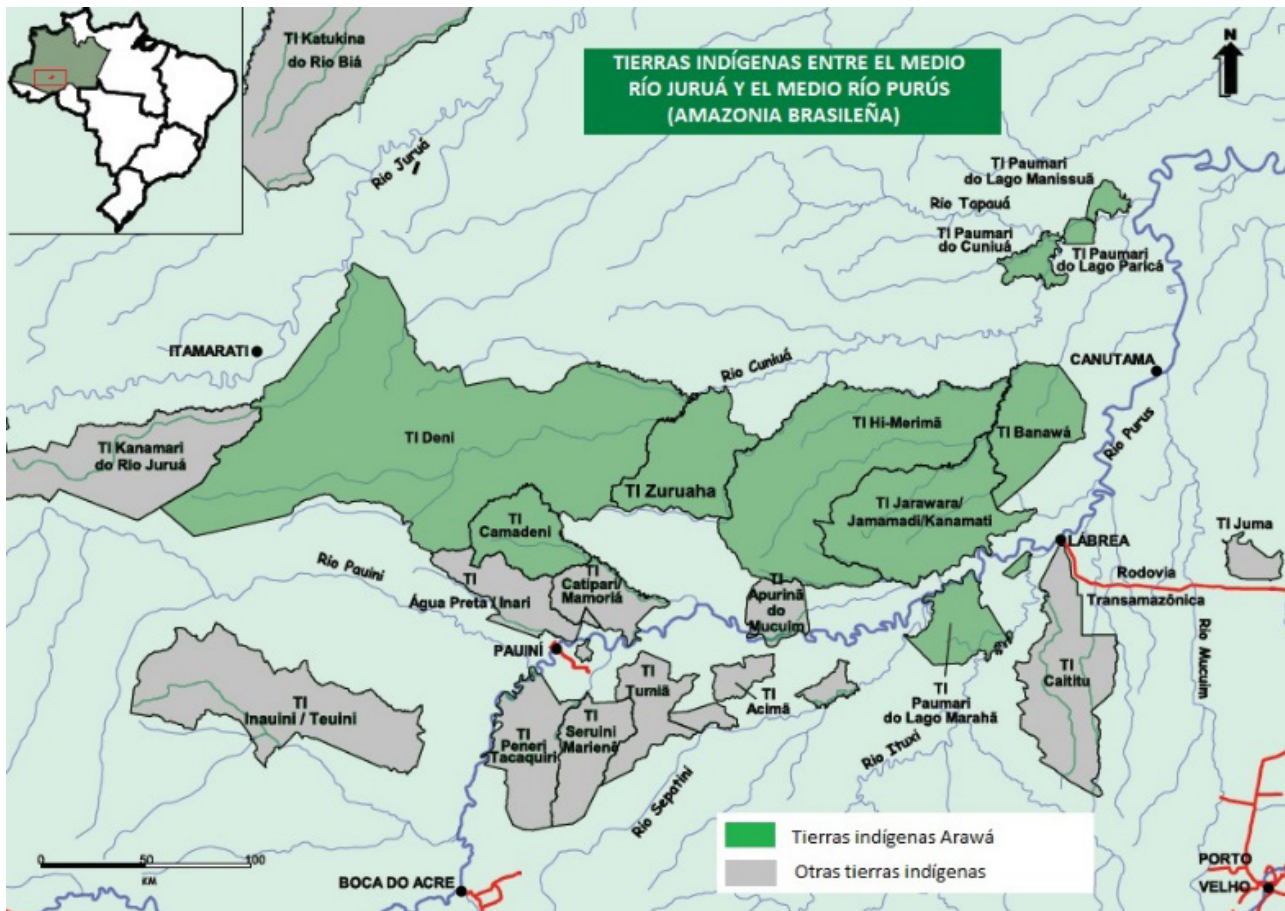


Figura 1. Tierras indígenas Arawá en la zona interfluvial Purús-Juruá

En términos sociológicos, la etnografía sobre los Suruwahá (Aparicio, 2015) que antecedió a mi trabajo de campo junto a los Banawá constató una orientación de la vida colectiva que resiste a movimientos de homogeneidad: una incapacidad para uniformar las relaciones y generar puntos de vista totalizantes. Ese fue uno de los puntos de partida que afectó mi mirada para comprender –por comparación, proximidad o contraste– la manera en que los Banawá “organizan” sus relaciones. Al analizar la trayectoria suruwahá y sus dinámicas de formación de colectivos, la “unificación de los subgrupos” supervivientes (Kroemer: 1994) que sucedió a la crisis derivada de los impactos de la violencia colonial en la región interfluvial Purús-Juruá fue la salida necesaria que los Suruwahá encontraron para superar el desplome demográfico y la situación de vulnerabilidad extrema que vivieron los diversos colectivos locales. Aislados en un área de bosques de tierra firme alejada

de las principales rutas fluviales, dominadas por colonos que ocuparon los márgenes de los ríos Tapauá, Cuniuá y sus principales afluentes, los Masanidawa, Adamidawa, Kurubidawa, Sarukwadawa y otros⁶ adoptaron una zona de refugio –el territorio habitado por los Jukihidawa– y pasaron a compartir un espacio residencial común, de forma que el conjunto del grupo pasó a habitar ordinariamente en la misma casa (*uda*). La transformación operada fue muy significativa: el conjunto multicomunitario de los diversos –*dawa*, que mantenían relaciones de intercambio, alianza y rivalidad, se comprimió en

⁴ Para un balance bibliográfico de las etnografías arawá, ver Aparicio (2019: 26-28).

⁵ Realicé trabajo de campo entre los Suruwahá de forma intensiva entre los años 1995-2001 y, nuevamente, a partir de 2010. La investigación etnográfica junto a los Banawá, también en la cuenca del Purús, está en curso desde 2014.

⁶ Estos son nombres de colectivos regionales, hablantes de una misma lengua, cuyos supervivientes –reunidos tras las masacres del frente colonial invasor– se reorganizaron y formaron los actualmente denominados Suruwahá. El colectivizador –*dawa* expresa la pertenencia y vínculo territorial de un grupo, y da lugar a estos heterónimos. Así, Masanidawa son “los [habitantes] del este”; Adamidawa, “los [habitantes] de los cerros”; Jukihidawa, “los [habitantes] del río Jukihi”.

un único lugar. La dinámica más consolidada mantenía la construcción de diversas casas, todas ellas próximas –en la microcuenca del Jukihi–, pero fue emergiendo la tendencia a concentrar la totalidad del grupo en una casa única. Para garantizar un grado mínimo de movilidad, después de una temporada, el *anidawa* (“dueño”) de otra maloca invitaba al conjunto del grupo a cambiar de residencia. Solamente en épocas de abertura de nuevas huertas, o en situaciones de alta tensión que ocasionan episodios de furia –y que llegaban a veces a producir muertes por envenenamiento con barbasco (Aparicio, 2015)–, las personas optaban por la dispersión en varias residencias. Cuando se superaban las tensiones sociales, persistía el deseo de reagrupamiento, y todos volvían a cohabitar en una misma casa.

Sin embargo, la sensación de unificación siempre se vivió de manera insuficiente, antitética. La propia auto-denominación Suruwaha, surgida a partir de la insistencia indigenista en los años 1980 –época del “contacto” con el CIMI y, poco después, con la FUNAI y con la Misión YWAM⁷–, constituye de alguna manera una especie de ironía antiétnica: para responder a la pregunta “identitaria” de los nuevos huéspedes indigenistas sobre cuál sería el nombre del pueblo, primero se declararon Katukina (para ellos, un grupo *waduna*, extranjero, lo que en realidad indicaba un matiz jocoso respecto al pedido de los visitantes), y después se etiquetaron como “Suruwaha”, epónimo de un grupo liderado por una persona llamada Suruwaha que no sobrevivió a las masacres, conocido por su proximidad y convivencia con los caucheros del río Cuniuá. O sea, ironizaron ante la presencia de los indigenistas del CIMI en su casa y recurrieron a ese convivio como “marca identitaria” que los hacía semejantes al antiguo grupo de Suruwaha, envuelto en relaciones habituales con los extranjeros. Ese “etnónimo” perspicaz y bienhumorado tuvo todas las condiciones favorables para afianzarse. De hecho, la trayectoria suruwaha a partir de 1980 está marcada por la coexistencia casi simbiótica entre ellos y los *yara*:⁸ ya no los peligrosos caucheros que diezmaron a las poblaciones indígenas de la región, sino los nuevos huéspedes indigenistas, misioneros y sanitaristas que hasta hoy acaparan casi totalmente las relaciones “externas” de los Suruwaha, y que despliegan en diferentes versiones su ideología proteccionista.

⁷ El Conselho Indigenista Missionário (CIMI) es una organización católica que surgió en los años 70 en el auge de la dictadura militar brasileña, inspirada en la teología de la liberación. Al final de los años 80 el aumento de la presión colonizadora sobre el territorio de los Suruwaha (que se encontraban en situación de aislamiento voluntario) llevó al CIMI a promover el llamado “contacto preventivo” con los indígenas e iniciar un programa de protección. El CIMI mantiene hasta la actualidad una trayectoria de defensa de las tierras y derechos indígenas, y de apoyo a sus procesos de autonomía en las relaciones con el Estado brasileño. La Fundação Nacional do Índio (FUNAI) es el órgano del poder ejecutivo del gobierno de Brasil, vinculado al Ministerio de Justicia, que se dedica a la asistencia de las poblaciones indígenas. Youngs With A Mission (YWAM, “Jovens com Uma Missão”/JOCUM en Brasil) es una organización religiosa fundamentalista con amplia actuación en la región amazónica.

⁸ Expresión procedente de las lenguas tupí que significa “dueño” o “maestro”, y que algunas lenguas arawá han incorporado para referirse a los “blancos”, los extranjeros dueños de armas, máquinas y mercancías.

De todas formas, en los últimos años es posible observar un cambio en el patrón residencial que tal vez apunte hacia un viejo énfasis en la dinámica relacional del grupo. La cohabitación en una única residencia para la totalidad de la población –que dominó durante estas últimas cuatro décadas de asistencialismo indigenista– está abandonándose en favor de una dispersión más frecuente de grupos de germanos, en una dinámica semejante a la que presentaba la antigua red de colectivos. Las diversas casas continúan construyéndose en un territorio relativamente reducido –siempre en el antiguo espacio *jukihidawa*–, todas ellas ocupadas de manera “incompleta” –las casas podrían acoger más de un centenar de personas, pero solo los parientes próximos del *anidawa* residen en ella. Seguramente la recuperación de esta dinámica de dispersión de colectivos autónomos, pero interrelacionados casi cotidianamente, contribuyó a neutralizar las tensiones en función de las frecuentes crisis colectivas de envenenamiento, presentes de forma dramática en la vida suruwaha. El movimiento centrífugo que los Suruwaha desarrollan parece actualizar la tesis de Clastres, según la cual “la sociedad primitiva no puede ser una sociedad de lo Uno porque es sociedad de lo múltiple: a mayor dispersión, menor unificación” (1980: 213). Da la impresión de que los Suruwaha no consiguieron sustentar un movimiento unificador y persisten en una ideología de fragmentación interactiva, que se expresa en la proliferación actual de casas habitadas por diversos grupos dentro de un territorio compartido: una paradójica búsqueda de autonomías interdependientes, de descongestión frente a los vectores de unidad.

De ninguna forma se verifican procesos segmentarios que consoliden un conjunto de partes estables integrando una totalidad. Los grupos residenciales presentan una continuidad significativa con los diversos –*dawa*– en lo que se refiere a la configuración de la red de parentesco– y reproducen sus características: maleabilidad del criterio de pertenencia, imprecisión de sus límites con ausencia de “fronteras” sociológicas, inconstancia de su formación. Procesos inestables de consanguinización y afinización construyen los lazos políticos y residenciales. Eso no impide que haya, en líneas generales, un vínculo de continuidad a lo largo del tiempo. La constitución de los colectivos residenciales contemporáneos se mantiene enraizada en los *lugares* de pertenencia: las nuevas casas de los *anidawa* jóvenes emergen en enclaves en que sus padres y abuelos construyeron las casas en épocas pasadas, como si los lugares-personas se concibiesen de manera indisoluble. No se trata de un mecanismo de morfología social, sino del propio proceso de constitución relacional de los *jadawa*, (los “humanos-verdaderos”) íntimamente vinculado a sus lugares.

2. En escala Arawá

Al ampliar la mirada en el ámbito del conjunto arawá, es posible observar cómo la configuración en redes dinámicas, propia de estos colectivos, produjo de modo concomitante una peculiar proliferación onomástica para

expresar las referencias relacionales: los *-dawa* suruwaha, los *madiha* kulina, los *-yafi** del circuito jarawaramadi-banawá⁹ expresan un idioma transformacional de constitución de alteridades. Esta percepción respecto a los “subgrupos nominados” arawá tiende a ser consensual en las etnografías recientes. Antes de entrar en las especificidades banawá, sintetizo algunas claves extraídas a partir de los diversos estudios etnográficos regionales, en los que, como tónica general, prevalece la afirmación de Gordon (a su vez inspirada en Gow, 1991), según la cual los subgrupos nominados arawá no presentan consistencia empírica preexistente. “Al contrario, son conceptualmente imaginados *para* crear figuras de alteridad. La invención de los subgrupos es, a fin de cuentas, más importante que los subgrupos en sí mismos” (2006: 41-42).

En el contexto kulina, la etnografía de Pollock (1985) manifiesta una tendencia a equiparar la formación del grupo nominado con la composición de la aldea, de manera que la coresidencia y el acceso a un territorio específico organizan los patrones de intercambio; hay, prevalentemente, una sintonía entre los flujos de reciprocidad propios de las dinámicas de parentesco y los derivados de la pertenencia a los *madiha*. Lorrain (1994), con investigación entre los Kulina del medio río Juruá, se inclina hacia un cierto énfasis reificador respecto a los colectivos *madiha*, e identifica en las configuraciones de pertenencia patrones de descendencia paralela, de transmisión de liderazgo y de conveniencia política. Una ideología de preferencia endogámica y de autonomía política, junto al surgimiento de conflictos frecuentes, refuerza la diferenciación entre los grupos. La concentración territorial de cada *madiha* en torno a un río establece las dinámicas de distinción, que marcan distancias entre los propios (*madiha*) y los extraños (*madiha owawa*). La mitología afirma el origen compartido de los grupos nominados a partir de un ancestro común, que antecedió a su dispersión. De todas formas, Lorrain reconoce que la configuración de los “grupos nominados” ha perdido relevancia contemporánea a partir de la reducción demográfica provocada por el contacto con los frentes de colonización. La endogamia y la belicoidad redujeron su intensidad; posiblemente las aldeas hayan sustituido a los grupos *madiha* en su papel de unidades políticas básicas. De modo discrepante, Gordon (2006) niega la concomitancia entre la organización de los “subgrupos nominados” *madiha* y sus estructuras de parentesco. Bajo una perspectiva de familiarización predatoria y de metaafinidad, resalta la compenetración de

los grupos fuera del parentesco, de manera que, en la socialidad kulina, el mecanismo de los subgrupos expresa procesos específicos diferenciación y singularización. La “onomástica potencial” kulina se basa en dinámicas de afinidad potencial, y no expresaría directamente una morfología social.

Más recientemente, nuevas etnografías sobre los Kulina continúan profundizando el debate acerca de estas unidades nominadas. Al referirse a los Kulina del lago Ualá, en la cuenca del Juruá, Amorim (2016) advierte sobre la dificultad y hesitación contemporáneas de los Kulina para identificarse con un determinado *madiha*: las personas no tienen problemas al reconocer sus vínculos con personas de generaciones anteriores, pero ellas mismas no consiguen encuadrarse dentro de un grupo específico –lo que enfatiza, bajo una nueva perspectiva, el carácter heteronímico de estas dinámicas de nominación colectiva. Según Amorim, “no es posible delimitar los colectivos *madiha* ya que es imposible delimitar sus relaciones” (2016: 130), indicando, de nuevo, que la formación de los *madiha* expresa procesos de socialidad y no cualquier estructuración morfológica para el conjunto. Cerqueira (2015), con investigación entre los Kulina del río Chandless, señala que el análisis de las narrativas locales muestra cómo los *madiha* están preferencialmente vinculados a nombres de parientes distantes, y balizan por consiguiente procesos de diferenciación –y no de identidad: “Los *madiha* serían nombres de parientes que se distanciaron sociológicamente, serían una manera de estabilizar al otro próximo con quien ya no se establecen relaciones. Los *madiha* serían mucho más una forma de dar nombres que de recibirlos” (2015: 87). Finalmente, la etnografía de Balestra (2018) en las aldeas kulina del alto río Purús reconoce en las denominaciones *madiha* algunas características generales de un sistema totémico, pero identifica un tránsito acentuado de la endogamia antigua a una condición contemporánea de mixtura; en líneas generales, sus páginas constatan la relevancia de las actuales delimitaciones étnicas, así como de las diversas situaciones interétnicas, sin negar una discreta incidencia de la adhesión subgrupal.

Entre los Deni del interfluvio Purús-Juruá, Koop y Lingenfelter (1983) analizan los procesos de surgimiento constante de aldeas, que aparecen desconectados de los contornos propios de lo que denominan “categorías de identidad local”: la pertenencia a los *-deni* no incide en la prescripción endogámica o exogámica de las alianzas. Sin embargo, los criterios de localidad –territorios vinculados normalmente a cursos fluviales– persisten como distintivos junto a una marca intensa de identidad lingüística: la lengua común constituiría la instancia de cohesión del pueblo Deni. “Los Deni de cada región tienen un nombre específico a través del que se identifican; por ejemplo, los Upanavadeni son los Deni del río Upanava (Mamoriá), y los Dimadeni son los de la región en la que el río Mamoriá desemboca en el Purús” (Koop y Lingenfelter, 1983: 1). El vínculo local-territorial interviene en la definición de los *-deni*, pero la reconfiguración derivada de la irrupción de los frentes de colonización provocó transformaciones expresivas en su capacidad de referenciar colectivos. Florido (2013) resalta

⁹ Entre los Kulina y Deni, la expresión *madiha* para designar a los colectivos-vinculados-a-lugares tiene un sentido análogo al *-dawa* suruwaha. Entre los Banawá parece plausible la equivalencia del término *-yafi* respecto a sus correspondientes en las lenguas suruwaha y kulina-deni, a pesar de su carácter obsoleto en la actualidad de las lenguas *madi* (*yafi* sería, por lo tanto, un arcaísmo, cuya obsolescencia indico con el asterisco). Entre los Jarawara, Maizza indica la viabilidad de esta interpretación al declarar que “además del colectivizador *yafi*, que presumiblemente se aplicaba a las antiguas unidades sociales, en la lengua jarawara se encuentra-se también el colectivizador *mati* (o *madi*), para referirse a grupos de personas” (2012: 229-230). Tanto los Banawá como los Jarawara reconocen la existencia de antepasados comunes, a los que denominan *Wayafi*, “los [habitantes] del río Waa”.

el significado de la condición *-deni* como marcador de “humanidad verdadera”, enraizada en la comunidad lingüística: las especificidades del habla serían el elemento diferenciador de los subgrupos *deni*, que hoy se perciben como “mezclados” —y que no corresponden a la ideología antigua de endogamia, localidad y descendencia patrilineal. No hay, por consiguiente, ningún equivalente empírico entre la vida colectiva y la ideología de los *-deni*: todos se consideran actualmente “mezclados”, con los diferentes subgrupos ya reagrupados en una misma identidad *Deni*. Los criterios objetivamente discriminantes se proyectan sobre otros colectivos o “pueblos” (*madi*) que no hablan la lengua verdadera. “*Deni* sería una entidad compuesta por diferentes subgrupos *madi* (fijados como subgrupos *deni*), pero todos pasibles de ser aprehendidos como no-diferentes cuando se relacionan con hablantes de otra lengua” (Florido, 2013: 146). Más que una frontera propiamente étnica hay, por lo tanto, una definición de condición de humanidad que sustenta los parámetros de alteridad.

Los “grupos de denominación” entre los Jamamadi occidentales presentan conexiones estrechas con los escenarios *kulina* y *deni* —en términos lingüísticos forman parte con ellos del conjunto *madiha*, así como los *Kamadeni*, sobre los que no hay aún etnografías específicas. Según Rangel, “la hipótesis que es posible levantar es la de que, en un pasado remoto, el crecimiento poblacional y el respeto a las condiciones de subsistencia hayan llevado a la proliferación de aldeas autónomas y, en consecuencia, a la multiplicación de los grupos de denominación” (Rangel, 1994: 106-107). A los movimientos de intercambio político y ritual, y a la cohesión derivada de la comunidad lingüística, se contraponían las dinámicas de venganza: la hechicería deriva en escisiones que generan nuevos grupos —la condición de inestabilidad es inherente al proceso de formación de colectivos.

Respecto a los Paumari, entre quienes Steere (1903) y Rivet y Tastevin (1938) identificaron diversos “clanes” con denominaciones de animales, Bonilla (2007) constata que las unidades de tipo *madiha*, *-deni* o *-dawa* no poseen actualmente ningún rendimiento en términos de organización colectiva. De todos modos, es posible reconocer especificidades distintivas a partir de las localidades: así, se reconocen peculiaridades lingüísticas y diferencias en los modos de hacer entre los Paumari del lago Marahā (*Maraha kapamoarini*), los Paumari del río Ituxi (*Itusi kapamoarini*) y los Paumari del río Tapauá (*Tapaua kapamoarini*). El perspectivismo paumari adquiere una proyección cósmica, a partir de la cual todos los seres detentadores de la condición *kapamoarihi* —condición de humanidad y socialidad— forman sus propios colectivos: animales, plantas y artefactos pueden percibirse bajo su forma/cualidad humana y son, por lo tanto, capaces de socialización. La formación de los colectivos humanos y no humanos responde a una singularización de la potencialidad *kapamoarihi*, que envuelve varios sentidos: la humanidad en su manifestación formal y visual; la capacidad de socialidad de cualquier ser del cosmos, en su manera singular de ser ‘humano’; la referencia al “amo” de cualquier entidad; la conexión entre los humanos y los grupos sociales de no-humanos.

Los colectivos paumari no se ubican, por consiguiente, en un plano sociomorfológico, sino dentro de una visión de “mundo como constelación de potenciales grupos locales con los que pueden construirse relaciones en cualquier momento” (Bonilla, 2007: 314).

Al adentrarnos en las etnografías del conjunto *madi*, la etnografía de los Jarawara elaborada por Maizza sustenta que “no existe entre los Jarawara una referencia directa a los subgrupos, pues ellos afirman que son una mixtura de dos pueblos, Jarawara y Wayafi que hablaban la misma lengua y compartían gran parte de la mitología” (Maizza, 2012: 37)¹⁰. El ámbito fundamental de diferenciación de “tipos de gente” debe buscarse en el plano cosmológico:

El cielo está formado por diferentes tipos de gente, que viven en lugares específicos (“personas del este”, “personas del oeste”, “Lábrea”), que poseen funciones específicas (“personas del hierro” trabajan con artefactos de hierro; “personas del cielo” sustentan el cielo), o que son todos hijos de plantas (“personas del barbasco”). Las entidades celestes, que son caníbales, se pelean permanentemente entre sí: los enemigos son todos aquellos que no pertenecen a una misma aldea. Pero existen también aldeas de aliados en el cielo, donde hacen fiestas [...]. En el cielo jarawara encontramos una forma de organización prácticamente idéntica a la que se ha descrito para los subgrupos nominados del tipo *madiha*: grupos localizados espacialmente, con nombres de plantas y artefactos; nombres que corresponden a diferentes “tipos de gente” (Maizza, 2012: 231).

Sin embargo, en el perspectivismo jarawara, los “tipos de gente” aluden más específicamente a los seres que participan de la depredación generalizada del mundo: en el paisaje de afinidad potencial, las diferencias se construyen no solo a partir de la desemejanza con los “otros” enemigos, sino también a partir de una topografía potencial de los espacios peligrosos, en constante multiplicación.

En su reciente etnografía de los Jamamadi (orientales), Shiratori instala la discusión de los subgrupos nominados en la esfera de una “metafísica vegetal” según la que el idioma de la organización social se expresa a través del código onomástico de las plantas: a través de ellas se piensan los procesos de formación de colectivos. Las personas reconocen diversos colectivos humanos con nominaciones de plantas y árboles: los Kosiba, aso-

¹⁰ Y continúa declarando que “el segundo nombre, Wayafi, remite al nombre de la etnia vecina, Banawá-yafi, que los Jarawara llaman Batoyafi. Además, existe un mito que se refiere a un grupo llamado Awitafa-yafi. No tenemos como comprobar que estos ‘yafi’ sean los antiguos subgrupos Jarawara, por eso dejo aquí solo la sugerencia” (*ibid.*). Es interesante constatar que esas denominaciones están ligadas a topónimos relevantes en la trayectoria banawá, y refuerzan la idea de que la heteroidentificación de los colectivos funcionaba a partir de las atribuciones de localización. Así, al llevar en cuenta la relevancia “etnohistórica” de los ríos Waa y Awidafa (“río de las lisas”) en la trayectoria del conjunto *madi*, al conectar los datos jarawara con los datos banawá, no me quedan dudas acerca de la validez de la traducción de la denominación *Wayafi* como “los [habitantes] del río Waa” y “Awidafa yafi” como “los [habitantes] del río de las lisas”.

ciados al babasú (*Attalea sp.*) –*kosi* en la lengua indígena–; los Hawa, al seje (*Oenocarpus bataua*) –*hawa* en la lengua indígena–; los Boti, a la palmera maripa (*Attalea maripa*) –*boti* en la lengua indígena–. Igualmente, identifican a otros grupos a partir de la onomástica vegetal, de manera que a los Apurinã se les conoce como *Wati*, la flechera (*Gynnerium sagittatum*), y a los Banawá como *Kiriya*, la balata (*Manilkara sp.*). Sin embargo, según la autora, las distinciones que este repertorio nominal indica “suenan a arcaísmo, en franco desuso. Cuando se les cuestiona sobre la pertenencia a uno de los grupos, las respuestas variaban de modo incoherente o se limitaban a un ‘no sé’ categórico” (2018: 342). Solo los nombres Wayafi, Banawá y Hi Merimã consiguen operar contrastes ocasionales en la actualidad. La limitada relevancia actual del repertorio etnonímico jamamadi “revela un lenguaje vegetal que opera con vigor en diferentes ámbitos y con tal recurrencia que sugiere una problemática más interesante que la de la organización social de los subgrupos nominados” (p. 361), y remite a un conocimiento chamánico que expresa las diferencias cósmicas a través de esta onomástica de las plantas.

3. Aproximaciones Katukina y Pano

Al lanzarnos a la observación de estas concepciones arawá y de sus ontologías de la alteridad, no pretendo delimitar una provincia etnográfica –los pueblos indígenas del medio Purús– ni encerrar el análisis dentro de circunscripciones lingüísticas: históricamente, las redes sociales de los colectivos arawá han tenido interacciones densas con los colectivos hablantes de lenguas katukina –los Katukina de los ríos Biá y Coatá, los Kanamari y los Katawixi. Esa interacción –que constatamos, por ejemplo, en las actuales narrativas suruwaha y banawá sobre los Katukina del Coatá– continúa viva en algunos contextos, en redes de relaciones que entrelazan aldeas de hablantes arawá con hablantes katukina¹¹.

Respecto a los Katukina del río Biá, Deturche (2009: 116) constata la desaparición e irrelevancia de las unidades nominadas *dyapa* –aún presentes entre los Kanamari, como veremos enseguida–, así como de otras categorías subgrupales, los –*põnhiki*, que recurrían a un repertorio onomástico de animales, plantas y artefactos en clave totémica. Actualmente solo las personas ancianas reconocen esas denominaciones, que las nuevas generaciones descartan. Sin embargo, una diferenciación, basada en la localización respecto al río y proyectada para designar a los otros –por consiguiente, sin ningún valor como denominador identitario–, continúa operando una distinción entre colectivos, una vez más como recurso de indicación de alteridad: la discriminación mutua entre “los de aguas arriba” (*pìhkinayan* o *pìhkidiyan*) y “los de aguas abajo” (*wahotadiyan*). “La distribución del territorio no ocurre al azar [...], ya que lleva en cuenta la historia de las personas que componen la aldea, así como la importancia de la aldea tanto en el plano demo-

gráfico como en el político” (2009: 151). Diferencias a partir de este contraste están construidas de esta forma tanto en el campo político como en el territorial, pero a los dos “subgrupos” no se les concibe como unidades autónomas, no poseen nominación totémica y no se organizan de manera fractal. De todos modos, a pesar de la práctica ausencia de los subgrupos katukina en su sentido “clásico”, “eso no quiere decir que la lógica cualitativa, que distingue en función de ciertas características que llamamos totémicas, no se encuentre allí difundida, como que explotada en las relaciones sociales que los Katukina tienen entre sí y con los otros” (Deturche y Hoffmann, 2016: 116).

Los Kanamari, según Costa (2007), presentan subgrupos *dyapa* con nombres totémicos de animales, atendiendo a una ideología original endogámica y territorial, circunscrita a cuencas hidrográficas. Se establece un continuum de afinidad según el cual los integrantes de los *dyapa* vecinos son “compañeros”; a los más distantes se les considera “no-parientes”. Hay una estructura fractal en la constitución de personas y colectivos, que se entrelaza con la red fluvial, y que vincula a los *dyapa* con los *warah*: los “amos” (pero también “cuerpos” o “jefes”), de la misma manera que los ríos contienen en sí a sus afluentes, que a su vez contienen riachos menores. Jefes, subgrupos *dyapa*, aldeas, personas, se configuran según un régimen de englobamiento escalar: el –*warah* se fracciona en jefes/cuerpos de subgrupos, en jefes/cuerpos de aldea y en jefes/cuerpos de personas. Más aún: “el jefe de aldea contiene la ‘gama de relaciones’ que existe en la aldea, mientras que el jefe del subgrupo contiene la ‘gama de relaciones’ que existe entre los jefes de las aldeas y, a través de ellos, entre todos los miembros del subgrupo” (Costa, 2007: 49). La red social y la red fluvial responden a la misma lógica de constitución de diferencias.

Más recientemente, en su reelaboración de la etnografía sobre los Kanamari, Costa (2017), que reafirma el isomorfismo entre sociedad e hidrografía característico del modelo original de los *dyapa*, consolida los límites y extensión de los mismos dentro de la red de parentesco, –*wìhñin*, “los parientes”, como modelo ideal –en divergencia, por lo tanto, con el análisis que Gordon propuso respecto a los *madiha* kulina, desvinculados de la red de parentesco. Pero destaca un elemento axial en la formación de estos colectivos: su dinámica de alimentación y comensalidad que, a través de la acción convergente del “jefe/cuerpo/amo” *warah*, refuerza los vínculos efectivos de los parientes. Al identificar una concepción tripartita de la historia kanamari –el tiempo del ancestro Tamakori, el tiempo del caucho y el tiempo de la FUNA–, según la cual el ideal de los *dyapa* es original de la primera era, el vínculo de los subgrupos se configura a partir de la acción alimentadora del jefe, y de los lazos de comensalidad que se instauran:

El jefe del subgrupo alimentaba a todos en el subgrupo, asegurando a través de su conocimiento ritual (o, con las palabras de Santos Granero [1981], de su control sobre los “medios místicos de reproducción”) que la base de sustentación kanamari y la

¹¹ Como ocurre actualmente entre los Kulina del lago Batedor en el río Jutai y los Katukina del río Biá; entre los Kulina y los Kanamari en el río Juruá; o entre los Deni y los Kanamari en el río Xeruá.

materia prima para construir el parentesco estaban disponibles para todos aquellos que, a través de actos comensales, continuaban a ser parientes entre sí. Si el subgrupo definía el dominio en el que el parentesco operaba, el jefe del subgrupo, un hiperalimentador, era al mismo tiempo la fuente y la extensión del parentesco” (Costa, 2017: 154).

Este liderazgo cohesivo, que promovía la distribución de alimentos como potenciación del parentesco, permeaba la ideología subgrupal. Las transformaciones derivadas del proceso colonial modificaron esta configuración en un nuevo momento del itinerario kanamari, el “tiempo del caucho”, provocando un movimiento errático que desfiguró la topología fractal de los *dyapa*. Sin los jefes *warah*, se estableció una dinámica de alianzas no maritales entre subgrupos sustentada por un idioma relacional simétrico, movido en un gradiente desde la afinidad hasta las relaciones de enemistad. Al volver inoperantes los subgrupos, las relaciones internas y externas se modificaron, y los anteriores lazos de parentesco se alteraron, de manera que parientes próximos se hicieron distantes y se establecieron formas de cohabitación y colaboración con no-parientes –miembros de otros subgrupos y caucheros advenedizos. La fragmentación de los colectivos y la imposibilidad de insertar a los extranjeros en la dinámica de los *warah* definieron la sociología kanamari durante la época cauchera. Pero en el “tiempo de la FUNAI” este proceso se subvierte: la agencia gubernamental se constituyó como *warah* de una nueva era, pues ella alimentaba a los Kanamari y establecía una transformación en las relaciones entre los subgrupos de la fase cauchera, validándolas en favor de la comensalidad y de la reconstitución del parentesco. En vez de delimitar unidades de parentesco, los subgrupos estabilizaron grupos de alianza, y apuntaron “hacia configuraciones intergrupales que proporcionaban relativa seguridad durante el tiempo del caucho y que ahora se consolidaron” (Costa, 2017: 180). De esta manera, en su nuevo análisis de la constitución de los subgrupos kanamari, Costa consigue abrir una vía de salida productiva ante los dilemas etnográficos de la temática subgrupal, que oscilan entre la afirmación casi arqueológica de una supuesta configuración autárquica, totémica, localista característica en el pasado, y la negación “nominalista”, que insiste en su irrelevancia y en su vacío de significado contemporáneo. Un análisis crítico de las claves de la socialidad nativa consigue articular, de forma conjugada, las transformaciones vividas y la lógica subyacente a ellas. Si las posibilidades comparatistas entre los *dyapa* kanamari y los *madiha*, *-dawa* y *-yafi** arawá son inspiradoras, la postura de la teoría etnográfica de Costa levanta nuevas posibilidades para moverse analíticamente en dirección a la permanencia e inestabilidad conjuntas en los “subgrupos nominados” de la Amazonia occidental.

Los contornos de esta onomástica arawá (y katukina/kanamari), aparentemente sociológica, pero que manifiesta una ontología multiversal de la diferencia, tienen muchas semejanzas con los estilos de nominación de colectivos de los grupos hablantes de lenguas Pano. En efec-

to, las etnonimias de los colectivos *-bo*, entre los Pano septentrionales, y *-nawa*, entre los Pano meridionales, revelan una lógica con profunda similitud con los sistemas de nominación de colectivos arawá. Erikson (1999: 90) ya había identificado el contenido paradójico de la expresión *nawa*, y de la expresión *utsi*, como índice de alteridad y de condición extranjera, y, a la vez, como índice de la propia procedencia. Una tensión, en efecto, entre dos connotaciones: de antagonismo y de autorreferencia. Calavia (2013; 2016), que circula entre el contexto específico yaminawa y el ámbito más amplio del conjunto Pano, afirma la inconsistencia de las percepciones “realistas” sobre los subgrupos. Al escapar de posibles indicadores de etnicidad, los etnónimos se presentan

como una especie de versión alternativa, con un valor político menor, [e indican] un rechazo a incluir en la propia identidad a aquellos que la “autodesignación” acaba por incluir, especialmente los afines, y de pensar en vez de eso en unidades en que se pueda estar “entre sí”. Los etnónimos no nos sirven para ordenar la descripción, pero proporcionan muchas pistas sobre el modo en que los nativos practican su socialidad (Calavia, 2013: 9).

Dada su flexibilidad, al mismo tiempo que activan la memoria social de la alteridad, caen en el olvido como términos irrelevantes: no son morfológicos, hacen sentido *a posteriori* y en clave heteronímica. La galería onomástica de los “subgrupos” en la Amazonia occidental se muestra impotente para generar fronteras étnicas o propiamente grupos: vacíos de una sociología extensiva, solo sirven para intensificar diferencias –diferencias “animistas” de condición de humanidad verdadera, diferencias “totémicas” de series relacionales–. Si nos dejamos inspirar por otras latitudes y permitimos que nos afecte el cuestionamiento de Roy Wagner (1974) en su etnografía sobre los Daribi de Melanesia, nos encontramos, decididamente, en el punto de llegada de la controversia etnonímica: los *nawa* y los *-bo*, así como los *-ponhiki* y los *dyapa*, o los *madiha*, *-dawa* y *yafi**, serían “solamente nombres y nada menos que nombres” (Calavia, 2016: 172). Pero, atendiendo a la sentencia de Wagner, puedo arriesgarme a proponer una pregunta: ¿afirmar que *son solamente nombres* no implica aceptar que, en definitiva, *son solamente relaciones*?

La “nebulosa compacta” que Erikson identifica al analizar el conjunto de colectivos hablantes de lenguas pano presenta, según el autor, un efecto *patchwork* que conjuga, al mismo tiempo, un movimiento autónomo y un reconocimiento global, e impide así la constitución de un universo autárquico absolutamente cerrado. La paradoja consiste en que los grupos pano “se dividen para gobernar mejor, insistiendo fuertemente en lo local para hacer inevitable la constitución, aunque solo sea simbólica, de un orden necesariamente supralocal” (Erikson, 1993: 51), de forma que la autonomía no deriva en atomización extrema –al fin y al cabo, el discurso mítico postula una unidad original que hace posible la pluralidad contemporánea. De todos modos, no se trata de la relación entre las partes y una supuesta totalidad, sino de un movimiento paradójico de diferencia y conexión, en el que “la frag-

mentación, lejos de representar un obstáculo a la homogeneidad, constituye tal vez su motor esencial” (*ibid.*). Matos, a partir de la etnografía sobre los Matsés y sobre las relaciones que ellos desarrollan, rechaza la consistencia de un macroconjunto pano, y propone el análisis de conjuntos de relaciones inscritas en “paisajes de caminos y malocas” proyectados en diversas escalas. “Ese carácter multiescalar también puede ser atributo de los conjuntos de relaciones que buscamos describir aquí: relaciones de visita, de guerra, de aparentamiento y extranjerización, de aproximación y dispersión, que tienen como producto los ‘pueblos’ o ‘grupos’ que se multiplican a lo largo del tiempo” (Matos, 2017a: 55). La fisionomía relacional del conjunto pano presenta, a mi modo de ver, aproximaciones estrechas con la configuración relacional de los Arawá, ya que el paisaje de malocas, caminos y ríos del interfluvio Purús-Juruá desarrolla un movimiento en el que la ideología localista se recompone constantemente a partir de conexiones, también multiescalares, con otros colectivos –incluso al considerar que algunas conexiones han pasado por momentos de negación o supresión en las diversas trayectorias “grupales”.

4. Del nominalismo hacia la antisociología

En definitiva, ni la geografía –la zona interfluvial Purús-Juruá– ni la lingüística –el conjunto de lenguas de la familia Arawá– delimitan de forma taxativa la extensión de las redes arawá: ellas atraviesan colectivos-lugares, así como los ríos y senderos que materializan y actualizan las relaciones entre personas y grupos. Las hipótesis que insinuaban, para la región del medio río Purús, una configuración a partir de “sociedades minimalistas”¹² –como las que Rivière (1984) describió en las Guayanas– ceden ante la emergencia de entrelazamientos de “condensaciones más o menos transitorias de esas redes policéntricas” (Viveiros de Castro, 1993: 194; 2002: 105), “sistemas multicomunitarios y multilocales” (Gallois, 2005: 10) que conectan aldeas, lugares y humanos-verdaderos vinculados a sus territorios. Un análisis crítico de las socialidades indígenas del Purús pone en jaque la estabilidad de las fronteras étnicas y nos lleva a concebir ese enmarañado de colectivos como una especie de *dégradée*¹³, una malla social vinculada por ríos y

caminos, que conecta a los “subgrupos” *madiha* de los Kulina, los *-deni* de los Jamamadi occidentales y Deni, los *-dawa* de los Suruwaha, los **yafi* de los Banawá y Jarawara y los grupos locales paumari dentro de un panorama ilimitado de actualizaciones de la condición de humanidad –la condición *madiha* para los Kulina, *kapa-moarihi* para los Paumari, *jadawa* para los Suruwaha, *ee yokana* para los Banawá. Esta antisociología de los Arawá, según la cual la estructura no es otra que la red de relaciones, diluye la consistencia de cualquier unidad sociológica de tipo étnico o segmentaria. La etnografía de los colectivos hablantes arawá en el medio Purús nos conduce a aquella dirección ya vislumbrada sagazmente por Lévi-Strauss, y que Peter Gow destaca:

Ya es hora de que la etnología se libere de la ilusión totalmente inventada por los funcionalistas, que toman los límites prácticos a que el tipo de estudio que preconizan los confina por propiedades absolutas de los objetos así estudiados. Si un etnólogo se acantona durante uno o dos años en una pequeña unidad social, banda o aldea, y se esfuerza por aprehenderla como totalidad, eso no es razón para creer que, en niveles diferentes de aquellos en que la necesidad o la oportunidad le pusieron, tal unidad no se vea variablemente disuelta en conjuntos de los que él, por lo general, ni siquiera desconfía (Lévi-Strauss, 1971 *apud* Gow, 2010: 12).

No nos encontramos, por consiguiente, ante un sistema grupal, ni tampoco ante un “repertorio” cosmológico. Los colectivos del interfluvio Purús-Juruá se proyectan como sociocosmologías transformacionales, como variantes combinatorias de una estructura que no es otra que la red de relaciones. La propia condición humana en el mundo vivido de los Arawá se configura en un grupo de transformaciones: no hay manera de comprender, por ejemplo, el chamanismo *inawa* jarawara sin adentrarse en las concepciones de los chamanes *dzopinehe* kulina; para tener acceso al significado del ritual de iniciación femenina en los Banawá, es imprescindible comprender las implicaciones del *amamajo*, ritual análogo entre los Paumari. Las concepciones cosmológicas jamamadi, suruwaha o kamadeni son necesarias para profundizar las claves del pensamiento deni o hi merimã. La dinámica es, por lo tanto, como señaló Viveiros de Castro (1993), de naturaleza “ondulatoria” y no “corpúscular”. Así como en la mitología, un cromatismo generalizado atraviesa la sociología y la constitución de esos colectivos.

Los circuitos arawá viven actualmente un momento de vitalidad en sus flujos de comunicación e intercambio. Da la impresión de que la época más abrupta de la colonización cauchera significó una especie de interrupción temporal del dinamismo de esta red –los Arawá contemporáneos han retomado con todo vigor la intensidad de

¹² “Rivière consigue establecer las sociedades de la Guayana como un tipo estructural –que ya se esbozaba en sus trabajos anteriores y en etnografías como la de Overing Kaplan sobre los Piaroa (Overing Kaplan, 1975)–, y de mayor interés, un tipo que podríamos llamar “sociedad minimalista” –pequeña, dispersa, endogámica, cerrada y fluida al mismo tiempo–, a contrastar con las “sociedades dialécticas” del Brasil Central y las “sociedades metafísicas” del Noroeste amazónico” (Viveiros de Castro, 1986: 273).

¹³ Recurrí en análisis anteriores a esta expresión cromática para describir la configuración del que provisionalmente denominamos “conjunto arawá”: “De un punto de vista etnográfico, es posible concebir este enmarañado social de los Arawá como un *dégradée* de unidades sociales básicas (los ‘subgrupos’), que se extiende de los Kulina de la cuenca del Juruá hasta los Paumari del Purús [...]. Las unidades no se producen “al interior de la cultura”, y sí a partir de una configuración reticular que depende de las relaciones de exterioridad –continuas espacialmente (en el territorio), discontinuas socialmente (bajo el paradigma de la metaafinidad). La imagen del *dégradée* intenta expresar un panorama ilimitado de posibilidades de dar *forma* a la

humanidad y a la diferencia” (Aparicio, 2013: 267). En sintonía con la propuesta de Viveiros de Castro (2002: 401), es posible sostener que, ante la potencialidad ilimitada de perspectivas de humanidad, las unidades arawá se constituyen de hecho como *actualización* de la humanidad/socialidad y como *contraefectuación* de la afinidad potencial: singularizada en cada unidad construida, pero en constante desequilibrio –por eso su configuración provisional.

su universo precedente de reciprocidad. Las alternativas ante la explosión cauchera fueron heterogéneas: los Hi Merimã y los Suruwaha optaron por el aislamiento en zonas de refugio; los Banawá reaccionaron con vehemencia contra la invasión colonial de sus tierras; los Deni, Jarawara y Jamamadi entraron en un movimiento de pacificación promovido por comerciantes y misioneros; los Paumari, a su vez, construyeron una estrategia de “parasitismo y sujeción” (Bonilla, 2016) en el enfrentamiento de la economía regional cauchera. Los Arawá manifiestan en la actualidad un movimiento de intenso intercambio social, ritual y político, como se observa, por ejemplo, en las innúmeras asambleas que convocan “parientes” de todas las aldeas en el proceso en auge de indigenización de las ciudades de Tapuá, Canutama, Lábrea y Pauini, en el Purús.

De todos modos, el flujo y reflujo entre autonomías locales y conexiones inestables mantiene, en las diversas perspectivas locales, un inquietante énfasis en los distanciamientos y extrañamientos, en ocasiones sorprendente. Así, en uno de los relatos suruwaha sobre la época de aproximación y agregación entre los diversos *-dawa*, una narrativa de los Jukihidawa describe de la siguiente forma el encuentro con los Aijanima madi:

Baidawa salió a cazar por un camino a orillas del Haxinawa, pero no encontró nada. “¡Ya basta!”. Y vio el camino de Aijanima. Se dio cuenta de que era un camino de gente, lo siguió hasta llegar a una huerta abierta en la que los árboles habían sido talados con dientes de tapir. Solamente plantaban batata, no había yuca y por eso Baidawa se sorprendió: “¡Solo plantan batata, no tienen ananás ni bananas!” Aijanima se fue a casa de Baidawa, le acompañaron dos hombres y dos mujeres. Allí estaba Kahuwy, que les dio machetes, hachas y mudas de banana y de otras plantas para la huerta. Kahuwy tomó como esposa a la hija de Aijanima. Aijanima se enfadó con los Jukihidawa, pues no quería que su hija se quedase con ellos: creía que su tierra era malsana” (Ania, 2010, casa de Kabuhwa).

¿Cómo explicar la sorpresa de Baidawa al conocer el modo de vida del grupo de Aijanima, donde las herramientas y diversas plantas cultivadas familiares para los Jukihidawa estaban ausentes? La distancia entre las respectivas localidades –el río Jukihi, la casa de Baidawa y las tierras entre los ríos Haxinawa y Wanija, de la casa de Aijanima– puede recorrerse en una jornada a pie; sin embargo, el encuentro manifiesta un tono inédito, de descubrimiento inusitado. Resulta extraño este hiato en el que se describe como desconocidos a grupos tan cercanos en el territorio. Sin duda, la vecindad geográfica pasa a ser irrelevante en un mundo donde la confianza en la vida local hace extrañas las formas de vida de los otros. La geografía humana pierde valor en las coordenadas de la metaafinidad, en la forma en que los “humanos verdaderos” las conciben dentro del mundo arawá.

Es, de hecho, lo que se advierte también en las narrativas banawá sobre el “primer contacto” con grupos jamamadi que actuaron como intermediarios en el establecimiento de relaciones con los patrones comercia-

les: cuando los Banawá perciben la incursión de los intrusos –un pequeño grupo de Jamamadi con relaciones de trabajo con un comerciante regional (Aparicio, 2019)–, la cautela organizada para responder a un posible peligro cede ante el reconocimiento de la comunidad lingüística con los extraños. Los lazos del pasado se recuperan, y la convivencia pacífica se hace posible como vía de apertura al establecimiento de nuevas relaciones. La red social funciona de esta manera: en movimientos de expansión y en movimientos de contracción –entre la posibilidad del convivio y la potencia de la disyunción.

Por eso, en el debate de los “subgrupos”, hace falta diferenciar dos niveles analíticos: el campo “nominalista” de las etnonimias, por un lado; y la antisociología de los colectivos-locales-en-redes, por otro, donde la diferencia pensada en las diversas onomásticas se construye en los procesos efectivos de formación de colectivos: un marco de *economía relacional de la alteridad* permea los códigos de nominación y sus variaciones “totemistas” y “animistas”, e indica un mecanismo de producción de otredad que recurre a claves heteronómicas, topológicas e incluso topográficas: las diferencias se viven en lugares.

El “ecumenismo lingüístico” (Erikson, 1999) relativo del conjunto arawá contribuiría a afirmar la hipótesis –ausente o poco relevante en las mitologías– del origen común de los diversos colectivos. La cohesión geográfica de los territorios en un mismo interfluvio hace plausible la pertinencia de una homogeneidad anterior, que habría dado lugar a una posterior dispersión autonomista. A fin de cuentas, “un sistema discreto resulta de una destrucción de elementos, o de su sustracción de un conjunto primitivo” (Lévi-Strauss, 1964: 61). Sin embargo, nada de eso es relevante en la perspectiva nativa, centrada en un gradiente de metaafinidad que se esfuerza por sustentar la convivialidad de los lazos propios de parentesco –expresa, por ejemplo, en el dualismo concéntrico entre propios y extraños: los *jadawa* y los *waduna* entre los Suruwaha, los *madiha* y los *madiha owawa* entre los Kulina, o los *ee yokana* y los *me barei* entre los Banawá. De hecho, más significativa que una especulación sobre la arqueo-sociología del conjunto arawá, es la identificación de redes locales que desarrollan transformaciones propias, en un marco más específico de comunidades lingüísticas en escalas locales conectadas por ríos-caminos-malocas. Eso es precisamente lo que ocurrió con la red suruwaha, formada a partir de los supervivientes de los colectivos *-dawa* albergados en el territorio de refugio donde habitaban los Jukihidawa de las florestas del *hinterland* Cuniuá-Riozinho; o con la red *madiha*, de amplia dispersión, abarcando a los Kulina, Deni, Jamamadi occidentales y Kamadeni. Rastreando las trayectorias banawá, jarawara, jamamadi y hi merimã –hablantes, como hemos visto, de una misma lengua diversificada en variantes dialectales– se puede verificar la precedencia de una red social de colectivos *madi* establecidos en torno a la región del río Waa, con desplazamientos posteriores en dirección a los ríos Mayofa, Abafa, Cainã, Kitiya, Curiá y Aripuanã (ver figura 2).

La memoria imprecisa de los Banawá sobre la antecendencia de los Wayafi en un tiempo remoto persiste como vestigio difuso de esa red común *madi* que conectó a los actuales Banawá, Jarawara y Jamamadi – y,

con las informaciones disponibles a partir de la interlocución con ellos, también a los Hi Merimã, que posteriormente optaron por el aislamiento proactivo que mantienen hasta hoy.

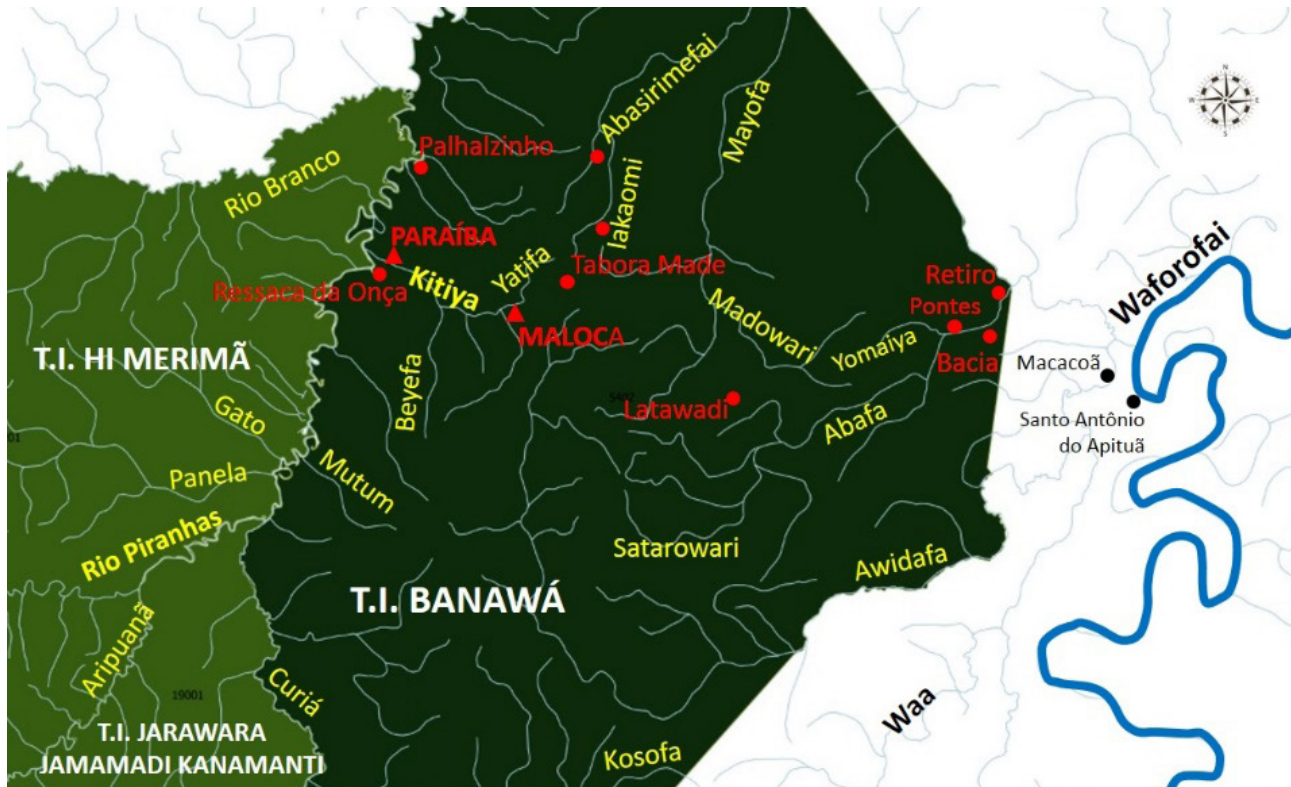


Figura 2. Lugares Banawá

El vínculo con estos circuitos regionales prevalece en las relaciones de cada colectivo local, y torna poco relevantes las interacciones a escala mayor *entre* esos circuitos, que solo resurgieron en el ambiente de la política indigenista contemporánea. Así, a pesar de la relativa proximidad, no hay, por ejemplo, relatos que expresen relaciones mutuas anteriores entre los colectivos suruwaha, los colectivos *madiha* y los colectivos *madi* –solo los Paumari del río Tapauá aparecen en el paisaje relacional de los Banawá. Los Suruwaha y los Banawá, por ejemplo, no se reconocen en las respectivas memorias del pasado. Algunos individuos banawá que formaron parte de expediciones de colonos trabajadores en la década de 1970 fueron interceptados por los Suruwaha cuando alcanzaron las inmediaciones de su área residencial. Estos fueron los primeros encuentros entre ambos. Los recuerdos de algunos Banawá ancianos y adultos están cargados de sentimientos de animosidad hacia los Suruwaha que, como estrategia de expulsión de los intrusos, se apropiaban de sus herramientas y se deshacían de sus armas de fuego: de esa forma impedían los trabajos extractivos. Antes de ese (des)encuentro, las narrativas no confirman relaciones, ni de guerra ni de alianza.

El movimiento de multiplicación inestable de los colectivos hablantes *madi* sigue, paradójicamente, flujos simultáneos de diferenciación interna y de mixtura, proceso inherente a la vida social de los Arawá. Durante

la época de itinerancia de los “Banawá” de las llanuras aluviales del Purús –al huir, en un proceso de constantes desplazamientos, de las zonas densamente ocupadas por caucheros– hacia áreas libres en los bosques de tierra firme, hubo movimientos de distanciamiento y reagregación entre pequeños grupos locales. En esa dinámica de movilidad cabe pensar en la disolución de vínculos con otros colectivos que, al seguir trayectorias diferentes, dieron lugar a los “Jarawara” y a los “Jamamadi”. En realidad, podemos imaginar una constante proliferación de nuevas estabilidades e interrupciones de flujos –“pues la tendencia fundamental de la sociedad primitiva es hacia la dispersión y no hacia la concentración” (Clastres, 1980: 249)–, en las que la reconstitución de lo propio conlleva cortes, selecciones, supresiones de algunas exterioridades e incorporación de otras. No existe una sociedad-en-continuidad: las relaciones se alteran en los diferentes momentos de la trayectoria colectiva y en los diferentes lugares construidos a partir de la tensión entre parentesco y afinidad. En este sentido, al pensar, por ejemplo, en el “subgrupo Masanidawa” de los Suruwaha o en los “Banawá” dentro de la red *madi*, no me parece inoportuno describirlos como *bandas*, en el sentido señalado por la literatura etnográfica clásica sobre cazadores-recolectores –y, añadido, manejadores de plantas y pescadores con timbó–. Así, los actualmente denominados Banawá, interrumpiendo las conexiones previas con los otros *madi* –los Jarawara y Jamamadi

contemporáneos—, crearon un itinerario propio organizados como banda que vivía-socialmente-sin-vivir-en-una-sociedad, constituida a partir de lazos de germanos y con una división marcada de las actividades masculinas y las femeninas. Sus modos de socialidad desarrollaban una apertura continua para el cambio de localidad y para el cambio de su propia composición interna, ya que su organización permitía fisiones temporales y reencuentros en un circuito comunicado de lugares habitados. De esa forma, las personas crearon núcleos residenciales (*tabora*) circulando a lo largo de ellos, dividiendo la banda en grupos menores, pero con aproximaciones cotidianas, o activando una cohesión mayor en otros momentos. De hecho, durante décadas de itinerancia y *trekking* —principalmente entre 1930 y 1960—, los Banawá se desplazaron por florestas y campinaranas y establecieron un conjunto de localidades conectadas por una tupida red de caminos (Aparicio, 2020). Relatos contemporáneos revelan una dinámica de relaciones que oscila constantemente entre autonomía y reticularidad: pequeños colectivos establecen sus lugares de residencia, en intercambio y cercanía con otros, en un modo de convivencia que permite simultáneamente la independencia relativa y la participación en una red de relaciones. No existe sociedad, no existen subgrupos constituyentes de una unidad mayor: los pequeños colectivos banawá se recomponen fluidamente y crean lugares habitables en una constelación de vecindades, en encrucijadas que comunican campamentos entre sí. De hecho, más que “autonomía” entre colectivos, lo que los define es el hecho de *vivir entre sí*. Podríamos caracterizarlos con la misma descripción que Clastres proyecta sobre los Aché, sin creer demasiado en la solidez de los “límites”:

Las bandas de una misma tribu mantenían relaciones forzosamente amigables, pues se componían no solo de *irondy*, de compañeros, sino de parientes. De vez en cuando, dos bandas podían encontrarse, acampaban algunos días juntos, para volverse a ir enseguida cada uno por su lado. Pero, en principio, cada grupo nomadea solo, en los límites de su propio espacio vital, casi todo el año, llevando una vida muy semejante a la de los vecinos” (Clastres, 1972: 167).

La libertad de elección residencial de las personas era plena, como se verifica hasta hoy entre los Banawá y entre los Suruwahá. O sea, junto con el dinamismo de las localidades, hay también un dinamismo de pertenencia al grupo de corresidentes. Los lazos de proximidad, autonomía y compartimiento¹⁴ constituyeron la condición de permanencia de las relaciones —estos rasgos persisten con consistencia en las formas contemporáneas de socialidad de las dos aldeas banawá actuales, Maloca y Paraíba, y en la manera en que se crean espacios provisionales en otras localidades menores dispersas en su territorio. La pertenencia es una condición presente, inestable y reconstruible. De forma rotunda “tenemos aquí, tal vez, un mundo ‘individualista’ sin individuos, y una voluntad colectiva que no quiere una Sociedad” (Vi-

veiros de Castro, 1986: 280). Por eso las aldeas, más que lugares de permanencia, son conexiones episódicas que derivan de un esfuerzo continuo de estabilidad: es posible afirmar que las aldeas sean la versión contemporánea de los “subgrupos”, sin más consistencia sociológica que la de su carácter de intervalo de impermanencia. Entre los Banawá, las aldeas Maloca y Paraíba son versiones coexistentes de la relación banawá, y si ellas parecen indicar en algún momento “identidades colectivas”, lo hacen no bajo la condición de entidades empíricas, sino de *relaciones diferenciales* (Lima, 1999: 123).

El retrato de los Banawá que habitualmente producen comerciantes regionales, misioneros y agentes del gobierno suele construirse a partir de un estereotipo que opone el modo “tradicional” de la Maloca al modo “aculturado” de la aldea de Paraíba. La onomástica de las dos localidades no podría ser más expresiva para caracterizar esta dicotomía: Maloca, ubicada en el curso alto del río Banawá, concentra una población mayor, hablante de la lengua indígena, aparentemente menos atrapada por los moldes socioeconómicos de los colonos regionales y, finalmente, con rasgos culturales más “preservados” —bajo la apreciación de los actores externos que se relacionan con la Maloca. De hecho, a esta aldea también se la conoce como “aldea Banawá”, pues en ella residirían los Banawá “verdaderos”, el núcleo “genuino” de los indígenas conocidos en épocas pasadas como Jamamadi del Arituã. En contraste, en la pequeña aldea de Paraíba, a la orilla del río principal, viven los “mestizos” —así se les clasifica en varios documentos oficiales. Desde hace décadas hay entre ellos un número relevante de “matrimonios interétnicos”, la lengua indígena ya no se habla¹⁵ y las relaciones estrechas con comerciantes y colonos regionales habrían provocado un intenso proceso de aculturación en detrimento de las marcas diacríticas de su cultura. Las dicotomías establecidas entre las dos aldeas van todavía más allá: también el universo de las relaciones externas habría desplegado divergencias importantes. La Maloca desarrolló su organización actual a partir de la acción de misiones evangélicas (Summer Institute of Linguistics and YWAM), que en los años 80 construyeron una pista de aterrizaje en torno a la cual se estableció un asentamiento misionero: así se congregaron varias familias dispersas en el territorio indígena, atraídas por la asistencia de la Misión. Se habilitó de esa manera

¹⁴ *Immediacy, autonomy, sharing*, rasgos que Ingold (1999) identifica como característicos en grupos cazadores-recolectores.

¹⁵ En la Maloca domina el idioma Banawá, todas las personas hablan en la lengua indígena. Las mujeres no hablan en portugués, con excepción de algunas que tuvieron una convivencia más marcada con los misioneros y que pasaron largas temporadas en la base regional de la Misión YWAM en la ciudad de Porto Velho. Los niños tampoco hablan en portugués. La mayoría de los hombres adultos adquirieron fluencia en portugués durante los años 1960/1980, cuando trabajaban junto a los colonos regionales en actividades de extracción de látex, aceite de copaiba y recolección de castaña de Brasil. Los jóvenes adquieren progresivamente conocimiento del portugués a medida que se envuelven en trabajos para comerciantes regionales, o durante sus frecuentes visitas a los pueblos de Canutama y Lábrea, a orillas del río Purús. En la aldea Paraíba solamente hay un anciano y cuatro adultos hablantes de Banawá, pero todos ellos se comunican en portugués con sus hijos e hijas: en esta aldea hay, sin duda, una fuerte tendencia al abandono definitivo de la lengua materna, ya ausente en la vida cotidiana.

una conexión permanente entre indígenas y misioneros, con flujos continuos en ambas direcciones —entre la Maloca y la base de la misión regional en la ciudad de Porto Velho—. Por su parte, la aldea Paraíba —más envuelta en la malla de relaciones ribereñas— priorizó un campo diferente de intereses y prefirió formar parte activa de los circuitos económicos regionales: consolidó su localización a orillas de uno de los principales cauces fluviales con flujo mercantil intenso y promovió negocios constantes con los patrones.

Al considerar estos nuevos procesos de formación de aldeas, ¿estaríamos ante una dinámica de congelación de la multilocalidad y movilidad que anteriormente caracterizaba a la vida banawá? ¿Nos enfrentamos a dos modalidades diferentes de “efectos del contacto”, una controlada por el “conservadurismo misionero” y otra lanzada al “progresismo mercantil” del comercio regional? Una mirada cercana a la vida banawá desestabiliza este paradigma de oposiciones, instalado en estereotipos habituales que oponen “indios salvajes” a “indios mansos”. El análisis sobre las relaciones, libre de clasificaciones sociales prejuiciosas, nos permite una comprensión crítica de los movimientos contemporáneos banawá.

El enfoque en el contraste interaldeano —la Maloca *versus* Paraíba— es insuficiente para comprender las condiciones actuales de organización social y territorialidad. Las personas siguen construyendo sus redes relacionales y territoriales en una multiplicidad de localidades que rompe la estabilidad de la aldea: lugares “menores” —Retiro, Iakaomi, Cachimbo, Ressaca da Onça, Caiçama, São José do Curiá, Pontes—, se imponen como enclaves dispersos en los que las dinámicas del parentesco continúan produciendo lugares alternativos, fuera de la homogeneidad de la vida aldeana —formas de residencia que actualizan el estilo de movilidad que caracterizaba el estilo de los parientes antiguos, y que constituyen parte imprescindible de la vida de los Banawá hoy en día, en la condición de “estabilizaciones temporales de relaciones” (Amoroso, 2015: 134). Y eso ocurre también, de manera inversa, fuera de la tierra indígena: en una comunidad ribereña llamada Macacoã, en la llanura aluvial del Purús, algunas personas fijaron su residencia junto a ribereños de la región. Si la comparamos con la “mixtura” de la aldea Paraíba, nos encontramos con una especie de contraste de figura y fondo: mientras que en Paraíba emergen los no indígenas insertos dentro de un “fondo de vida banawá”, en Macacoã los indígenas marcan presencia en un “fondo de vida ribereña”, en el que las personas que viven en la tierra indígena también comparecen de forma habitual con motivo de sus tránsitos por el Purús. La multiplicación de localidades que los Banawá promueven se vuelve más compleja aún si intentamos encuadrarla en el modelo “río arriba/río abajo —salvaje/civilizado” con el que se describen convencionalmente formas de vida amazónica. La diversidad de lugares habitados en la zona interfluvial, el laberinto de pequeños riachos de microcuencas diferentes —orientados en dirección a tres grandes ríos: Purús al este, Tapauá al norte, Pirañas al oeste— confunde nuestra geografía. Los cursos fluviales se amalgaman con los ca-

minos que conectan campamentos, moradas y huertas, balizas de los espacios del parentesco.

Los Banawá de hoy viven predominantemente en la Maloca y Paraíba; ellos también habitan con frecuencia los lugares mencionados anteriormente, en los bosques de tierra firme. Hay también personas en comunidades ribereñas del Purús, en los pueblos de la cuenca —Canutama, Tapauá, Lábrea— e, inclusive, en la metrópolis de Manaus. Los lazos de parentesco, los movimientos de trueque, la circulación de informaciones, las visitas, las noticias familiares, los envíos de alimentos caseros, tabaco o dinero, los contactos para realizar compraventas de los más diversos enseres forman parte de un circuito muy activo dentro y fuera de la tierra indígena. A partir de un momento relativamente reciente, esas personas y colectivos que se instalaron en un riacho llamado Banawá recibieron su denominación “étnica” del lugar que adensó su red de relaciones. Esa etiqueta es equívoca, pues lo que se constituyó no fue una etnia, sino un nuevo lugar colectivo que organiza una malla social de movilidad constante.

Podemos concluir, atendiendo al análisis de Strathern, que las relaciones —en ámbito banawá y en ámbito arawá— son, en primer lugar, holográficas: “cada una de sus partes contiene informaciones sobre el todo y hay informaciones sobre el todo en cada una de sus partes” (Strathern, 1995: 17), movimiento que se expresa en todas las prácticas sociales y territoriales. Y, en segundo lugar, parece pertinente afirmar que esas relaciones son también complejas, pues “siempre convoca[n] otras entidades diferentes de ella propia” (1995: 18) y consiguen conectar instancias desemejantes. Las relaciones banawá proyectan una manera propia de organizar el mundo vivido de la diferencia y de la distinción, incorporadas en vínculos de personas-lugares que no conciben su identidad como instancia integrada en una totalidad societal mayor: no se trata de un *subgrupo* porque no hay ninguna jerarquización que remita a un grupo mayor. Abandonar el río Waa y reconstituir la vida actual en el riacho Banawá; huir del mundo peligroso de los colonizadores *yara* del Purús y reabsorber a los caucheros en las redes de convivialidad en los nuevos circuitos del territorio actual; acoger la irrupción misionera y hacer de ella mecanismo de “conservación de la cultura”; devenir “civilizados” en contraste con la vecindad fantasmagórica de los “salvajes” Hi Merimã; y convivir en diferentes versiones estabilizadas en el aldeamiento de la Maloca o en la vida “como los caucheros” en Paraíba:¹⁶ todo ello desarrolla una posibilidad concreta de existencia que viabiliza la vida colectiva.

En definitiva, la condición banawá no expresa una unidad sociológica, una identidad étnica o un código cultural: Banawá es una relación. Los contornos de dis-

¹⁶ Viveiros de Castro, en un comentario a estas cuestiones, me indicó que en diversos escenarios indígenas en la Amazonia puede constatare esta especie de “división de trabajo del contacto” —entre aldeas “tradicionales” y “aculturadas”, o entre dos formas de aldea, al estilo del contraste entre Maloca y Paraíba— que expresan formas propias de relación con la exterioridad, estrategias políticas conjugadas —y que no responden a simples contingencias históricas o, mucho menos, a “etapas de la cultura” (transcribo su comentario, a riesgo de haberlo alterado).

tinción entre “los verdaderos y los diferentes” –*ee yokana, me barei*– componen esta antisociología de la alteridad, en la que la cercanía de los extraños puede incorporarse en regímenes de coresidencia y comensalidad –los extranjeros pueden convertirse en parientes–. A su vez, la diferencia interna es capaz de generar nuevos contrastes –las aldeas Maloca y Paraíba como variaciones simbióticas en constante extrañeza–. La vida banawá se constituye a partir de los regímenes cotidianos, de los itinerarios del parentesco, de las fisiones contundentes entre los afines efectivos y los afines potenciales, de la fluencia de las narrativas compartidas, de las posiciones diferenciadoras asumidas colectivamente frente a otros humanos y no humanos. La *relación* banawá se refiere tanto a *conexiones* como al enmarañado de *narraciones* que tienen sentido para sus protagonistas¹⁷. Por eso el minimalismo local de los Banawá no es aislante, sino reticular: solamente puede describirse a partir de sus vínculos.

El problema de ellos no es, por lo tanto, marcar una frontera étnica –frente a los Jamamadi y Jarawara, o frente a los *yara*. La pequeña banda itinerante en las florestas y campinaranas durante décadas absorbió “internamente” relaciones con personas “externas” y continuó extendiendo sus relaciones al establecer alianzas con los patrones comerciales del interfluvio, que llegaron inclusive a ser absorbidos en la red de parentesco. Da la

impresión de que los Banawá producen un continuo proceso de disolución étnica –“las fronteras étnicas existen solamente para transgredirlas” (Erikson, 1993: 50) –, incorporando a los extranjeros a su red de socialidad. Uno de los más agudos conflictos en el proceso de demarcación de la tierra indígena fue, desde el punto de vista de los Banawá, la perspectiva etnicista de la FUNAI y su empeño en el proceso de desalojo del territorio: en muchos casos, se opusieron a la salida de los colonos vecinos con los que había lazos estrechos de aparentamiento –en su condición de coresidentes. La relación banawá puede, en este sentido, describirse como *antietnia*: el colectivo de los *ee yokana* –“nosotros verdaderos” –, promovió, en sentido reverso, un auténtico proceso de aculturación (Gow, 2015) sobre los *me barei* –“los diferentes”– que confunde la frontera étnica en un enmarañado de relaciones: los encuentros “interétnicos” catalizaron habitualmente la construcción viable de la convivialidad doméstica. Bajo esta perspectiva, ¿en qué consiste la condición banawá? En sintonía con las palabras de Roy Wagner, podemos afirmar que “cualquier reconocimiento o atribución de un nombre es siempre la fijación de un punto de referencia dentro de una gama de relaciones potencialmente infinitas, una designación que es inherentemente relacional” (1991: 164). Ser banawá es una manera localizada de relacionarse, un modo propio de establecer conexiones y domesticar diferencias: una condición en estado de variación continua.

5. Referencias bibliográficas

- Amorim, Genoveva (2016). “O ritual kulina do *Ajie*: movimentando os coletivos madija”. En Gilton Mendes dos Santos; Miguel Aparicio (orgs.). *Redes Arawa. Ensaios de etnologia do Médio Purus*. Manaus: Edua, 111-132. Disponible en <http://www.etnolinguistica.org/biblio:santos-aparicio-2016>
- Amoroso, Marta R. (2015). “Descontinuidades indigenistas e espaços vividos dos Guarani”. *Revista de Antropologia*, 58 (1) 105-48. doi: <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2015.102101>
- Aparicio, Miguel (2013). “Os Suruwaha e sua rede de relações. Uma hipótese sobre localidades e coletivos Arawa”. En Marta Amoroso; Gilton Mendes dos Santos (orgs.). *Paisagens ameríndias: lugares, circuitos e modos de vida na Amazônia*. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 247-273.
- (2015). *Presas del veneno. Cosmopolítica y transformaciones Suruwaha (Amazonia occidental)*. Quito: Editorial Universitaria Abya Yala.
- (2019). *A relação banawá. Socialidade e transformação nos Arawá do Purus*. Tesis doctoral. Museu Nacional. Universidade Federal do Rio de Janeiro. Disponible en <http://objdig.ufrj.br/72/teses/879738.pdf>
- (2020). “Itinerários vegetais, ou da inconstância da aldeia banawá”. *Maloca – Revista de Estudos Indígenas*, vol. 3, e020015. <https://doi.org/10.20396/maloca.v3i.13482>
- Balestra, Aline A. (2018). “*Owa, manako... tia, manako*”. *O mal-entendido e a troca no universo madiha*. Tesis doctoral. Instituto de Ciências Sociais. Universidade de Brasília. Disponible en <http://repositorio.unb.br/handle/10482/32334>
- Bonilla, L. Ojara (2007). *Des proies si désirables: Soumission et prédation pour les Paumari d’Amazonie brésilienne*. Tesis doctoral. École des Hautes Études en Sciences Sociales
- (2016). “Parasitism and subjection. Modes of Paumari Predation”. En Marc Brightman; Carlos Fausto; Vanessa Grotti (Eds.). *Ownership and Nurture. Studies in Native Amazonian Property Relations*. New York, Oxford: Berghahn, 110-132.
- Calavia Sáez, Óscar (2013). “Nomes, pronomes e categorias: repensando os ‘subgrupos’ numa etnologia pós-social”. *Antropologia em primeira mão*, 138: 5-17. Disponible en https://antropologiaprimeiramao.paginas.ufsc.br/files/2014/02/138_CALAVIASAEZ_pronomes.pdf
- (2016). “Nada menos que apenas nomes: os etnônimos seriais no sudoeste amazônico”. *Ilha – Revista de Antropologia*, 18 (2): 149-176. doi: <https://doi.org/10.5007/2175-8034.2016v18n2p149>
- Cerqueira, Felipe A. (2015). *Os mundos, os corpos e os objetos: o xamanismo como troca entre madihas e outros*. Tesis doctoral. Instituto de Filosofia e Ciências Sociais. Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- Chandless, William (1869). “Notes on a journey up the River Juruá”. *The Journal of the Royal Geographical Society of London*, 39 (1869): 296-311. doi:10.2307/1798554.

¹⁷ Sigo aquí la constatación de Strathern, que indica que el término *relation* “se refiere tanto a la *conexión* entre ideas, acontecimientos y otras entidades como a la *narración* de una historia” (2016: 231) (subrayado nuestro). La autora desarrolla este análisis detalladamente en la introducción de su obra más reciente (Strathern, 2020).

- Clastres, Pierre (1972). *Chronique des Indiens Guayaki; ce que savent les Aché, chasseurs nomades du Paraguay*. Paris: Plon.
- (1980). *Recherches d'anthropologie politique*. Paris: Seuil
- Costa, Luiz A. (2007). *As Faces do Jaguar. Parentesco, história e mitologia entre os Kanamari da Amazônia Ocidental*. Tesis doctoral. Museu Nacional. Universidade Federal do Rio de Janeiro .
- (2017). *The Owners of Kinship. Assymetrical Relations in Indigenous Amazonia*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Deturche, Jérémy (2009). *Les Katukina du rio Biá (Etat d'Amazonas, Brésil). Histoire, organisation sociale et cosmologie*. Tesis doctoral. Université de Paris Ouest. Disponible en <http://www.theses.fr/2009PA100136>
- Deturche, Jérémy; Hoffman, Kaio D. (2016). “Nomes, subgrupos e qualidades totêmicas: Nas águas de uma sociologia katukina (Rio Biá, sudoeste amazônico)”. *Ilha – Revista de Antropologia* 18 (2). doi: <https://doi.org/10.5007/2175-8034.2016v18n2p99>
- Dienst, Stefan (2008). “The internal classification of the Arawan languages”. *Liames* 8: 61-67. doi: <https://doi.org/10.20396/liames.v8i1.1471>
- Erikson, Philippe (1993). “Une Nébuleuse compacte: le macro-ensemble pano”. *L'Homme*, 33 (126-128): 45-58. doi: <https://doi.org/10.3406/hom.1993.369628>
- (1999). *El Sello de los Antepasados. Marcador del cuerpo y demarcación étnica entre los Matis de la Amazonia*. Quito: Editorial Universitaria Abya-Yala.
- Florido, Marcelo (2013). *Os Deni do Cuniúá: Um estudo do parentesco*. Tesis doctoral. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo. doi: 10.11606/T.8.2013.tde-12022014-124744
- Gallois, Dominique T. (org.) (2005). *Redes de relações nas Guianas*, São Paulo: Humanitas.
- Gordon, Flávio (2006). *Os Kulina do Sudoeste Amazônico: história e socialidade*. Tesis de Máster. Museu Nacional. Universidade Federal do Rio de Janeiro .
- Gow, Peter (1991). *Of Mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazonia*. Oxford: Clarendon Press.
- (2010). “Um cline mítico na América do Sul Ocidental. Explorando um conjunto lévi-straussiano”. *Tellus*, 10 (18): 11-38. Disponible en <http://www.gpec.ucdb.br/projetos/tellus/index.php/tellus/article/view/198>
- (2015). “Steps towards an ethnographic theory of acculturation”. *Etnografia. Praktyki, Teorie, Doświadczenia*, (1): 34-39. Disponible en file:///C:/Users/mglap/Downloads/4199-Tekst%20artyku%C5%82u-5846-1-10-20200326.pdf
- Ingold, Tim (1999). “On the social relations of the hunter-gatherer band”. In: Richard B. Lee; Richard Daly (Eds.). *The Cambridge Encyclopedia of Hunters and Gatherers*. Cambridge: Cambridge University Press, 399-410.
- Kaplan, Joanna Overing (1975). *The Piaroa: A People of the Orinoco Basin: a Study in Kinship and Marriage*. Oxford: Clarendon Press.
- Koop, Gordon; Lingenfelter, Sherwood G. (1983). *Os Deni do Brasil Ocidental. Um Estudo de Organização Sócio-Política e Desenvolvimento Comunitário*. Dallas, Texas: Museu Internacional de Culturas.
- Kroemer, Gunter (1994). *Kunahã Made, o Povo do Veneno. Sociedade e cultura do povo Zuruahá*. Belém: Edições Mensageiro.
- Lévi-Strauss, Claude (1964). *Mythologiques I. Le Cru et Le Cuit* Paris: Plon.
- (1971). *Mythologiques 4. L'homme nu*. Paris: Plon.
- Lima, Tania Stolze (1999). “O pássaro de fogo”. *Revista de Antropologia*, 42 (1-2): 113-132. doi: <https://doi.org/10.1590/S0034-77011999000100008>
- Lorrain, Claire (1994). *Making ancestors. The symbolism, economics and politics of gender among the Kulina of Southwest Amazonia (Brazil)*. Tesis doctoral. King's College, University of Cambridge.
- Maizza, Fabiana (2012). *Cosmografia de um mundo perigoso. Espaço e relações de afinidade entre os Jarawara da Amazônia*. São Paulo: Nankin Editorial/Edusp.
- Matos, Beatriz A. (2017a) “Caminhos e malocas: Conjuntos na Amazônia Ocidental”. *R@U – Revista de Antropologia da UFSCar*, 9 (1): 37-60. Disponible en http://www.rau.ufscar.br/wp-content/uploads/2017/10/2_Beatriz_Matos.pdf
- Pollock, Donald (1985). *Personhood and Illness among the Culina of Western Brazil*. Tesis doctoral. The University of Rochester.
- Rangel, Lucia H. (1994). *Os Jamamadi e as armadilhas do tempo histórico*. Tesis doctoral. Pontificia Universidade Católica de São Paulo.
- Rivet, Paul; Tastevin, Constatin (1938). “Les langues Arawak du Purús et du Juruá (groupe aruá)”. *Journal de la Société des Américanistes*, 30: 71-114; 235-88; 31: 223-48. Disponible en https://www.persee.fr/doc/jsa_0037-9174_1938_num_30_1_1966
- Rivière, Peter (1984). *Individual and society in Guiana: a comparative study of amerindian social organisation*. Cambridge University Press.
- Shiratori, Karen (2018). *O olhar envenenado: da metafísica vegetal Jamamadi*. Tesis doctoral. Museu Nacional. Universidade Federal do Rio de Janeiro .
- Steere, Joseph. B. (1903). “A narrative of a visit to Indian tribes of the Purus river, Brazil”. En *Report of the United States National Museum for 1901*. Ann Arbor Michigan, Washington: Government Printing Office, 380-387.
- Strathern, Marilyn (1995). *The Relation. Issues in complexity and scale*. Cambridge: Prickly Pear Press.
- (2016) “Revolvendo as raízes da antropologia: algumas reflexões sobre “relações”. *Revista de Antropologia*, 59 (1): 224-257. doi: <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2016.116918>
- (2020) *Relations: An Anthropological Account*. Durham – London: Duke University Press.
- Viveiros de Castro, Eduardo (1986). “Sociedades Minimalistas: A propósito de um livro de Peter Rivière”. *Anuário Antropológico*, 10 (1): 265-282.
- (1993). “Alguns aspectos da afinidade no dravidiano amazônico”. En E. Viveiros de Castro; M. Carneiro da Cunha. *Amazônia. Etnologia e história indígena*. São Paulo: NHII-USP/Fapesp, 149-210.
- (2002). *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify.
- Wagner, Roy (1974). “Are there social groups in the New Guinea Highlands?” En M. J. Leaf. (ed.). *Frontiers of Anthropology: An Introduction to Anthropological Thinking*, New York: Van Nostrand Company, 95-122.
- (1991). “The Fractal Person”. En Marilyn Strathern; Maurice Godelier (eds.). *Big Men and Great Men: Personifications of Power in Melanesia*. Cambridge: Cambridge University Press, 159-173.