

Área de Ciencias Sociales y del  
Comportamiento Humano

Carrera de Antropología Aplicada  
Carrera de Psicología

Grupo de Investigación de Estudios de la Cultura  
Grupo de Investigaciones Psicosociales

El suicidio es una problemática latente en el continente americano que genera preocupación y varias interrogantes. Si bien el tema ha sido trabajado principalmente por el campo de la salud son importantes los esfuerzos interdisciplinarios para la comprensión de sus complejidades y variables socioculturales. Es en este aspecto que los registros etnográficos al respecto se convierten en aportes valiosos para enriquecer esta línea de investigación desde la Antropología sudamericana.

*Etnografías del suicidio en América del Sur* presenta doce reflexiones antropológicas sobre casos de suicidio en este lado del continente. Cada una muestra las distintas interpretaciones y sentidos que se dan a la muerte autoprovocada en diferentes contextos amazónicos y andinos. Los textos son presentados en el idioma original escrito por los autores: algunos en portugués y otros en castellano, intentando preservar las expresiones lingüísticas de cada relato. Este libro recoge el interés de doce autores por abrir un espacio de estudio y debate en una cuestión que para muchos sigue siendo un tabú.



Ana Lorena Campo Arauz y Miguel Aparicio  
(coordinadores)

Etnografías del suicidio en América del Sur

# Etnografías del suicidio en América del Sur

Lorena Campo Arauz y Miguel Aparicio  
(coordinadores)

Beatriz de Almeida Matos  
Eduardo Soares Nunes  
Elaine Moreira  
Ernst Halbmayer, Helena Schiel  
João Dal Poz Neto, Maite Bustamante  
María Isabel Cardozo da Silva Bueno  
Orlando Calheiros  
Spensy K. Pimentel

Universidad Politécnica Salesiana

Etnografías del suicidio en  
América del Sur

---



*Lorena Campo Aráuz y Miguel Aparicio*  
Coordinadores

# Etnografías del suicidio en América del Sur

---



2017

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

*Lorena Campo Aráuz y Miguel Aparicio*  
Coordinadores

Autores:

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

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

Diseño  
Diagramación  
Impresión: Editorial Universitaria Abya-Yala  
Quito-Ecuador  
ISBN: 978-9978-10-258-9

Derechos  
de autor: \_\_\_\_\_  
Depósito legal: \_\_\_\_\_  
Tiraje: 300

Impreso en Quito-Ecuador, marzo 2017

Publicación arbitrada de la Universidad Politécnica Salesiana.

## Índice

---

Presentación.....	7
Introducción.....	9
Del suicidio y las concepciones de la muerte entre los Yukpa y otros pueblos amerindios de las Tierras Bajas Suramericanas.....	11
<i>Ernst Halbmayer</i>	
La cadena de los suicidas. Relatos de vida y muerte en un valle de Quito.....	45
<i>Lorena Campo Aráuz</i>	
Suicidios de jóvenes en Nauta: una respuesta ante la frustración educativa.....	73
<i>Maite Bustamante</i>	
O lugar da fala: a questão do suicídios entre os Ye'kuana.....	97
<i>Elaine Moreira</i>	
Suicídio ou homicídio? Os múltiplos sentidos das mortes por enforcamento entre os Ticuna (Alto Solimões – Brasil).....	123
<i>Maria Isabel Cardozo da Silva Bueno</i>	
O ataque dos espíritos e a desconstituição da pessoa entre os Matses.....	149
<i>Beatriz de Almeida Matos</i>	
Indivíduo e sociedade na Amazônia: sobre o suicídio tópico nos Sorowahas.....	171
<i>João Dal Poz Neto</i>	

“Jesús tomó timbó”: equivocos misioneros en torno al suicidio Suruwaha .....	205
<i>Miguel Aparicio</i>	
Sob o signo da violência: uma nota sobre o genocídio do povo Aikewara .....	229
<i>Orlando Calheiros</i>	
Os sofrimentos do jovem Tebutxué .....	245
<i>Helena Moreira Schiel</i>	
Do feitiço de enforcamento e outras questões.....	259
<i>Eduardo Soares Nunes</i>	
Contra o que protesta o kaiowa que vai à força? uma reflexão etnográfica sobre percepções não indígenas frente a intenções e sentimentos indígenas.....	285
<i>Spensy K. Pimentel</i>	

## Presentación

---

La publicación de este volumen no es solo la coronación de un largo trabajo de investigación, realizado por varios antropólogos, sino el testimonio de una antigua amistad.

La vinculación de la Carrera de Antropología Aplicada de la UPS con los que fueron sus alumnos de Manaos se remonta a décadas atrás y se caracterizó no solo por un intenso intercambio académico, sino también, y sobre todo, por el calor de la relación y el aprecio recíproco.

Cuando las leyes que regulan el funcionamiento de la educación superior no eran tan restrictivas como en la actualidad, la Universidad Politécnica Salesiana pudo establecer varias extensiones en diferentes países de América Latina. Una de las sedes más activas y que nunca interrumpió la colaboración fue la de Manaos.

La caracterizó siempre la presencia de personas estrechamente vinculadas con las poblaciones locales, entregadas a acompañarlas en las luchas por sus derechos y los de la naturaleza.

El tema de las investigaciones aquí reproducidas puede sorprender: el suicidio. Casi todos los capítulos contienen estudios realizados con poblaciones indígenas. Se trata de algo poco estudiado y sin embargo de gran importancia y actualidad.

Que entre estos pueblos el porcentaje de personas que deciden renunciar a vivir sea más alto que entre la población en general y que se trate de jóvenes, es sin duda algo revelador.

Es evidente que los grupos aborígenes en estos años se han visto forzados a afrontar en tiempos brevísimos unos cambios que anteriormente podían darse a lo largo de generaciones, siendo metabolizados a un ritmo mucho más manejable.

La pérdida de los referentes tradicionales acontece con enorme rapidez, sin que exista la posibilidad de adoptar nuevos patrones de conducta y, mucho menos, de elaborar una cosmovisión que asimile las novedades que han irrumpido en sus vidas.



Es muy posible entonces que, en esta fase de reajuste, ciertos individuos se desorienten y pierdan el interés por aferrarse a la vida. Lo que mantiene al ser humano con la voluntad de seguir luchando es hallar un motivo para hacerlo.

Si este se eclipsa, las personas se vuelven psicológicamente mucho más frágiles. Generalmente, no son ni el dolor ni la pobreza los que anulan la gana de vivir, sino un conjunto mucho más complejo de factores.

Cuando Claude Lévi-Strauss, según nos relata en “Tristes trópicos”, contactó a los Bororos del Mato Grosso, encontró esta situación: el grupo se reducía a pocos centenares de individuos, que literalmente “se dejaban morir”. Las mujeres no demostraban muchas ganas de tener hijos y reinaba un ambiente de abulia y desaliento. Lentamente esta sicosis fue superada.

La lectura del presente libro podrá ayudar a comprender lo complejo que es el problema y cómo debe ser estudiado y comprendido.

Si se quiere acompañar a los pueblos minoritarios para que sobrevivan con serenidad y dignidad en este mundo globalizado y homogenizante, es indispensable ser conscientes de los enormes condicionamientos a los cuales se ven sometidos, sin limitarse a analizar las consecuencias.

Sin dejar de añadir algo importante: el estudio de sus desajustes existenciales puede ayudarnos también a nosotros a descifrar nuestras propias crisis.

*P. Juan Bottasso*

## Introducción

---

Podríamos dejarnos interpelar por la paradoja de que una de las mayores preocupaciones de la vida sea la muerte. Los antropólogos han mostrado en varios estudios transculturales que esa supuesta separación no siempre está presente en los grupos humanos. Vida y muerte serían dos caras de una misma moneda. La muerte física es vivida como el paso hacia otra condición, pero siempre vinculada con las relaciones mantenidas en vida. Hablar del acto de morir y de cómo la sociedad vive este hecho implica contactar con los hilos más delicados y sublimes de la existencia humana. Por eso, muchas veces, aquellas personas que aparentemente eligen morir en lugar de vivir dejan perplejos a sus prójimos, porque emplean instrumentos dados por la vida colectiva para cortar los lazos con ella. Al mismo tiempo, nada más común y humano que los suicidas.

El suicidio es una problemática latente en el continente americano que genera preocupación y varios interrogantes. Si bien el tema ha sido trabajado principalmente por el campo de la salud, siendo un fenómeno de escala mundial, son importantes los esfuerzos interdisciplinarios para la comprensión de sus complejidades y variables socio-culturales. Es en este aspecto que los registros etnográficos al respecto se convierten en aportes valiosos para enriquecer esta línea de investigación desde la Antropología sudamericana.

En el caso del Ecuador, las publicaciones antropológicas del suicidio han sido una tarea pendiente, pese a que como suele suceder en las notas etnográficas, los casos no son pocos y han producido preocupación e interés, sin embargo hasta ahora no se lo ha tratado como campo específico de incumbencia de la Antropología en el país. La enorme diversidad cultural que se enfrenta a cambios sociales, ambientales, económicos e incluso políticos exige la incorporación de análisis desde esta disciplina para tratar de entender un poco más el fenómeno de la muerte “por mano propia”.

En Brasil ha surgido recientemente un interés por la temática del suicidio de modo especial en contextos indígenas, y se percibe una mayor incidencia (¿o visibilidad, tal vez?) de esta problemática entre

numerosos grupos de las Tierras Bajas de América del Sur. Con un enfoque etnológico, los estudios aquí reunidos sobre situaciones de suicidio en pueblos indígenas de Brasil muestran en general una orientación que insiste menos en lo que podríamos denominar sociología del conflicto y que se centra con mayor interés en los principios nativos de subjetivación: la paradoja del suicidio se conecta así con el universo de las ontologías amerindias. Por eso es posible afirmar que hay un destacado énfasis cosmopolítico sobre el suicidio, que se concibe como insistencia del cosmos y de subjetividades no humanas en la vida sociopolítica de los humanos, y que nos empuja a una actitud de cautela y lentitud analítica ante interpretaciones precipitadas sobre las causas de este fenómeno, dramáticamente presente en Amazonía, en los Andes y en otras regiones de América del Sur.

*Etnografías del suicidio en América del Sur* presenta doce reflexiones antropológicas sobre casos de suicidio en este lado del continente. Cada una muestra las distintas interpretaciones y sentidos que se dan a la muerte autoprovocada en diferentes contextos amazónicos y andinos. Los textos son presentados en el idioma original escrito por los autores: algunos en portugués y otros en castellano, intentando preservar las expresiones lingüísticas de cada relato. Este libro muestra el interés de doce autores por abrir un espacio de estudio y debate en una cuestión que para muchos sigue siendo un tabú.

Este libro empezó a forjarse en Manaus, después de una mesa redonda sobre “Suicidio entre os povos indígenas” en la Universidad Federal del Amazonas (UFAM), en junio 2016. Entre algunos de los expositores se acordó sobre la necesidad de que los estudios antropológicos presentaran una propuesta explicativa de los casos de suicidios e ir configurando una voz propia desde América del Sur. La intención es generar un espacio asiduo de debate que retroalimente la reflexión con otras disciplinas para una mejor comprensión del tema, dialogando entre varios etnógrafos que se encontraran con situaciones de suicidio en sus respectivos campos de investigación. Esperamos que esta compilación de textos sea el punto de partida para mayores contribuciones e intercambios conceptuales y metodológicos.

*Lorena Campo Aráuz y Miguel Aparicio*

Quito/Manaos, 2017

# La cadena de los suicidas. Relatos de vida y muerte en un valle de Quito

---

Lorena Campo Aráuz<sup>1</sup>

## Resumen

---

El suicidio es un fenómeno humano y social que presenta múltiples matices y actores involucrados. En Ecuador, principalmente en Quito, en la última década se ha incrementado la preocupación por los suicidios y tentativas suicidas, que cada vez son más visibles. En este texto se presentan los aportes del método etnográfico en el estudio de los casos de suicidio en una población cercana a la urbe quiteña desde el análisis ritual procesual de Víctor Turner. Si bien ha sido un tema estudiado con mayor énfasis por las disciplinas del conocimiento ligadas al ámbito de la salud, las Ciencias Sociales y de modo especial la Antropología están llamadas a brindar aportes investigativos que llamen la atención sobre la diversidad de significaciones y actores sociales afectados por dicho fenómeno.

---

<sup>1</sup> Lorena Campo Aráuz es licenciada en Antropología; Psicóloga Clínica; Especialista Superior en Derechos Humanos y Máster en Estudios de la Cultura. Actualmente cursa estudios doctorales en Antropología Social y Cultural por la Universitat Autònoma de Barcelona y en Salud, Psicología y Psiquiatría por la Universitat Rovira i Virgili (España). Docente de la Universidad Politécnica Salesiana en Quito, Ecuador, en la que es miembro de dos grupos de investigación: *Estudios de la Cultura* y del *Grupo de Investigaciones Psicosociales (GIPS)*, con la línea de investigación “Violencias autoinflingidas”.

## Tocando el primer eslabón de la cadena

¿Por qué una investigación antropológica del suicidio en Ecuador? En este texto se intentará responder este cuestionamiento. Los psicólogos y psiquiatras tienen un oficio específico en las sociedades contemporáneas: identificar y tratar malestares de los seres humanos (pensamiento, consciencia/inconsciencia, sensaciones, percepciones, estados de ánimo, memoria, lenguaje, conductas, etc.), acompañando a las personas que buscan un alivio, principalmente emocional. Las ciencias de la salud tienen un “desmedido” interés por la conservación de la vida a toda costa, si lo comparamos con lo que sucede en el mundo. De manera complementaria, la Antropología Cultural permite abordar “los sentidos que los seres humanos construyen a través de la cultura y así comprender la pluralidad, diversidad y diferencia existente en la humanidad” (Guerrero, 2002). Las significaciones que distintos grupos humanos otorgan a la vida y a la muerte, el lugar “óptimo” para el estudio antropológico. Así, una investigación antropológica del suicidio expondrá siempre una mirada más amplia sobre un fenómeno, que en las sociedades ecuatorianas, sigue ubicando a los suicidas en el espacio de “los otros”.

Es en el contacto con ese lugar de “los otros”, los suicidas, donde empieza a forjarse el interés por indagar esta temática, a partir del 2008 con una investigación del fenómeno de suicidio colectivo con jóvenes del pueblo de Lloa. Con esa experiencia previa, en la que cumplí con una doble participación como antropóloga y psicóloga clínica, comprendí la importancia de acceder a los sentidos, significados e interpretaciones que la gente otorga al hecho suicida y quienes lo perpetran.

Según el último censo del Instituto Nacional de Estadísticas y Censos (INEC, 2010) existen 2 239 191 habitantes en Quito. La ciudad tiene varios contrastes socioeconómicos. A grandes rasgos, en el extremo norte se encuentran las industrias y barrios de corte popular. Mientras más se acerca al centro, el estatus socioeconómico de las personas y sus viviendas va en aumento. En contraposición, conforme se aleja del centro de la ciudad hacia el sur, los barrios son considerados de tinte popular y con menor capacidad adquisitiva, aunque en la realidad esto no sea totalmente cierto.

Dentro de la zona sur se encuentra la parroquia rural de Lloa, ubicada en el valle del volcán *Guagua Pichincha* a 12 km y 15 minutos al sur occidente del área urbana de Quito. El centro poblado es muy

pequeño frente al paisaje lleno de sembríos, pasto y vegetación de páramo que lo rodea. Tiene aproximadamente 1 800 habitantes (población mestiza), que se dedica principalmente a producción y comercialización de productos agrícolas (leche, queso, truchas, etc.). Además de actividades vinculadas al turismo, tales como preparación y venta de platos típicos los fines de semana para los visitantes, que acuden especialmente desde la ciudad capital.

Según los habitantes más antiguos, Lloa era una especie de hacienda o aldea con tradición agrícola que, hasta 1976 estaba compuesta de alrededor de 400 personas habitando en 40 casas, dentro de un espacio territorial de alrededor de 1 hectárea. Ese año, hasta 1980, se organiza una Cooperativa de vivienda y en la actualidad tienen aproximadamente 25 hectáreas. Pese a estar a pocos minutos de distancia de la capital, la vida allí es sentida como una realidad distinta, teniendo, de todos modos, como eje comparativo siempre a Quito. Los habitantes de Lloa respiran detrás de un paisaje montañoso que, los separa geográfica, pero sobre todo vivencialmente del territorio urbano. En este texto se verá cómo, en los últimos años, múltiples voces narran otro tipo de eje experiencial: la vida contada y enlazada por pérdidas. Lo que fue y ya no es más. La cadena de vínculos afectivos y culturales que se ha ido rompiendo.

La cadena se ha ido registrando, principalmente, por narrativas de los sujetos que expresan sus reacciones y vivencias alrededor de su preocupación por los cambios culturales en su pueblo. Los relatos contienen mucha riqueza etnográfica porque le dan un “giro subjetivo” a la indagación antropológica y a la misma interpretación de realidades. Ese giro subjetivo implica que “la historia oral y el testimonio han devuelto la confianza a esa primera persona que narra su vida (privada, pública, afectiva, política), para conservar el recuerdo o para reparar una identidad lastimada” (Sarlo, 2005: 22), más si se trata la coexistencia de la vida y de la muerte.

### **La cadena de relatos de la vida y de los vínculos con el suicidio**

Cuando una persona acostumbrada a la ansiedad de una gran ciudad llega a un lugar alejado de la contaminación, la inunda el sosie-

go. La gente que pasa por Lloa, un sitio de hermosos colores de pastizal y nubosidades acariciando las montañas, suele decir que se ha recargado sus energías. La comida les sabe mejor, el aire parece tan puro que el frío es soportable y hasta deseable. Un sitio con pocas viviendas y mucha naturaleza es seductor para los ciudadanos. La sorpresa es enorme cuando alguien comenta que ahí, en medio del paraíso, han ocurrido varios casos de suicidio. ¿Quién pensaría en morir en un lugar donde solo se respira vida? Pero claro, ese el relato de un visitante, de turista improvisado que ignora también que en todo el Distrito Metropolitano de Quito la tasa anual de suicidio en los dos últimos años rodea el 7%, la más alta de una ciudad ecuatoriana para muertes violentas (DINASED/DMQ, 2016). Lo que ha pasado en Lloa es reflejo de lo que sucede en Quito y que se extiende a nivel del Ecuador como un fenómeno importante y preocupante.

Hace más de 8 años, cuando empecé a investigar esta problemática, varias personas mencionaron la existencia de una cadena vinculante a todos los suicidios. Cadena como artículo de uso personal<sup>2</sup> que se encontraba en cada uno de los cuerpos de los jóvenes suicidas. Y cadena de relaciones afectivas y de estilos de vida que parecían repetirse y enlazarse en cada caso. Esos cuerpos que pendían de una cuerda, colgados e inertes estaban conectados por una cadena que anunciaba la conexión entre las víctimas. Más allá, si el objeto existió realmente, el relato de la cadena de los suicidas develaba la existencia de relaciones entre diferentes discursos y personas de la comunidad. Pero, como se verá más adelante, no será la única evidencia vinculante.

Las narrativas sobre las cadenas encontradas en los cuerpos de los jóvenes suicidas coincidían en que era una sola, tal vez de propiedad de uno de ellos, el primero en suicidarse y que en el levantamiento del cadáver o funeral lo tomaba el siguiente que se quitaría la vida. Nadie podía prever quién sería el siguiente. Simplemente aparecía en el cuerpo de los otros jóvenes suicidas. Los pobladores manejaban varias hipótesis, todas ellas relacionadas con los cambios sociales que ha enfrentado la comunidad, interpretados como problemas. Algunos de ellos eran: la cadena era una insignia de pertenencia a una pandilla proveniente del sur de Quito;

---

2 Algunos hablaban de una cadena como pulsera. Otros como un collar.

la cadena era un símbolo secreto de hermandad que varios jóvenes del pueblo tendría, en ese caso era el signo de la existencia de pacto de vida y de muerte. Estas explicaciones no fueron confirmadas por ningún joven del pueblo, lo que evidenciaría el pacto entre un grupo específico, según las interpretaciones de algunos adultos y ancianos. El mundo de los jóvenes estaba convirtiéndose en inaccesible.

La cadena enlazaba a las personas vinculadas con el suicidio y denotaba la urgencia de darle sentido al sinsentido de la muerte prematura y autoprovocada de varias personas en la última década. Jóvenes de entre 14 y 22 años se estaban suicidando o haciendo intentos. ¿Qué estaba ocurriendo? No eran casos aislados. Si bien los cuerpos se encontraban siempre en soledad y la muerte parece que solo le ocurriera al fallecido, el relato de la cadena demuestra que la muerte se experimenta colectivamente. No puede separarse del contexto. Porque, de acuerdo a Baudrillard (1976) “la muerte accidental, inesperada, violenta o catastrófica permite la movilización de rituales colectivos que impactan al grupo, volviendo a la noción de *sacrificio* que permite el intercambio simbólico”. El suicidio es una muerte inesperada. El pueblo que vivía dificultades en su espacio de introversión, se veía obligado a dialogar, a buscar explicaciones de esas muertes.

Preocupaba a los adultos que los jóvenes del pueblo estén pactando entre ellos y dejando por fuera al resto de la comunidad. Esto significaría para su universo cultural, que se estaría rompiendo la continuidad de un mundo conocido que, aunque presentara varias fisuras, había sido aceptado y constituía un pacto comunitario mucho más amplio, dador de existencia grupal. El pacto era maligno, según el relato de algunos ancianos. Esas personas que todavía no son considerados adultos se estaban alejando de las creencias católicas y de obediencia a los mayores. Se relacionaban más con la proliferación de iglesias cristianas protestantes y con otros jóvenes de la ciudad. El pacto no era con la comunidad, sino con agentes externos que amenazaban con destruir los valores y creencias del pueblo. Por eso se atrevían a matarse.

El atrevimiento de la autoeliminación es para esta gente mayor lo mismo que exponía Agustín de Hipona en *Ciudad de Dios*. Aurelio Agustini Opera: quien se mata es un homicida, por tanto atenta contra el mandamiento de “no matarás” (Ponsatí-Murlà, 2015). Cuando estas personas eran jóvenes existía otro código de vida. Se obedecía a los padres



y a los valores cristianos, en especial no quitarse la vida, porque solo le pertenece a Dios. Cualquier anciano comentará que en algún momento de su vida tuvo “malos” pensamientos y deseos de provocarse la muerte, pero fueron detenidos por la certeza de que sería una falta moral demasiado importante como para llevarla a cabo. Quienes lo cometían eran excepciones poco frecuentes. Pueden entender que se generen ideas de muerte autoprovocada, pero es incomprensible que se concreten.

Ese pacto de suicidas demostraba que el contacto con la ciudad, con Quito, con los valores de la actualidad deben ser entendidos como dañinos. Antes, la gente no necesitaba ir a la escuela. Aprendían el oficio y cuidado de la tierra de sus familiares, de los padres, y a eso se dedicaban. Pero, según los relatos de los pobladores, todo se iba deteriorando desde que empezó el contacto más directo con la ciudad a partir de la migración al exterior de varias personas adultas que dejaron sus hijos a cargo de abuelos y tíos y de que esos niños y jóvenes quisieran estar más en Quito. En Lloa no se puede estudiar toda la secundaria o tener opciones de trabajos y oficios, se deben trasladar a la ciudad. Lo que se hacía antes no tiene el mismo sentido para las generaciones presentes. El pacto, en este contexto, sería un esfuerzo por desconectarse con el estilo de vida de antaño, pero sin éxito, pues en la ciudad también se sentirían ajenos, tal como lo narra un joven de la zona:

Aquí en Lloa no tengo muchos lugares a dónde ir, pero conozco a todos. En Quito salgo a la calle y me encuentro con gente extraña, mientras consigo hacer amigos. Pero estar en Lloa me trae recuerdos buenos y malos (Lloa, 2014).

En el pueblo existen vínculos afectivos, pero no de desarrollo social y económico, tal como lo conciben en las ciudades. Quienes se atreven a estudiar o trabajar en la ciudad o se ven obligados a hacerlo, se encuentran con un mundo extraño. Se encuentran en la mitad de dos mundos y ninguno de los dos les da todo lo que necesitan. Deben hacer un pacto interno de supervivencia, pero parecería que no salen ilesos. Salir del pueblo aparece como un deseo poco sano desde los relatos de la gente mayor, algo necesario para la generación de los padres y algo ineludible para los jóvenes. No todos pueden vivir de la agricultura, deben buscar alternativas y estas existen en la ciudad. Para conectarse con esas alternativas es mejor estudiar y para hacerlo deben ir a Quito.

Los valores religiosos, familiares y morales han cambiado, pero también los sociales y económicos.

Todo esto concordaría con la crítica de Maurice Halbwachs a Durkheim en *Las causas del suicidio* (1930), en cuanto que las causas del suicidio no serían las crisis económicas, ni la relación con los problemas mentales, sino los modos de vida de la gente. Para Halbwachs, Durkheim omite algo esencial en la comprensión del suicidio: el mundo de los significados y las motivaciones individuales. Una vez en Quito, generalmente en la zona sur, se ha reportado que algunos jóvenes sucumben a la seducción de las pandillas juveniles, comprensible si se escuchan las dificultades de socializar en la ciudad, de encontrar vínculos y ser aceptados. Estos relacionamientos por fuera de los lazos más próximos de un pueblo pequeño, los situarían en zona de riesgo. Generar lazos sociales por fuera de la comunidad (de amistad, laboral e incluso matrimonial) hablaría, según los relatos de las personas ancianas y adultas, de un excesivo interés por las decisiones individuales, el egoísmo que padecerían los jóvenes de las actuales generaciones. ¿Por qué no se satisfacen con lo que consolaba a sus antecesores? ¿Por qué elegir morir en lugar de vivir? Quizás porque los modos de vida de la gente se ha transformado.

En un texto anterior se había mencionado estos conflictos por transformaciones en los ejes de interés de los pobladores de Lloa. Había encontrado que en los relatos se veían varias descripciones de la vida cotidiana y problemas que envolvían a la comunidad. Podría hablarse de un posible periodo de desarraigo en la comunidad, expresado de múltiples maneras. Las madres exponían que sus hijos desearan abandonar la comunidad, pues el lugar les resultaba hostil. Mientras tanto, los jóvenes entendían que salir del pueblo representa una forma de progreso, ya sea por situaciones laborales o de estudios. La valoración de la vida es peyorativa frente a la idealizada en Quito (Campo, 2016: 5). El suicidio, así sería un producto del periodo de transición, en el que algunos jóvenes no consiguen dar el salto hacia el cambio cultural absoluto. Al quedarse en “medio” de lo pasado y el presente, la solución es eliminarse. Aparentemente, la decisión individual pesa sobre la colectiva. Morir en lugar de vivir.

### **Silencio y el alboroto. El enlazamiento de la vida y la muerte en el acto tabú**

Hay diversas formas de contar la historia de un pueblo. En Lloa el relato puede ser territorial, cómo se asentaron en un espacio geográfico determinando y al que consideran suyo. Por lo general esta historia la cuentan los miembros de la Cooperativa de Vivienda. Puede ser familiar, de cómo llegaron los primeros antepasados o parientes a trabajar en la antigua hacienda desde distintos sitios del Ecuador. Puede estar ligado a un evento riesgoso, como la posible erupción del volcán Guagua Pichincha que hace dentro de las últimas dos décadas provocó que tuvieran que evacuar sus casas, dejando sus pertenencias y animales. Estos dos relatos los cuentan siempre las personas de mayor edad, que también vinculan estos acontecimientos con el cuidado de la Virgen de Cinto, a la que se debería rendir todo tipo de culto por ser la patrona religiosa del pueblo. También se puede contar desde que se les construyó la carretera que une el sur de Quito con Lloa. Esto ha permitido que se vaya convirtiendo, con el paso de los años, en un sitio de paso turístico de fin de semana y por ende una posibilidad de mejoramiento económico. Este relato es muy comentado por los adultos, especialmente las mujeres que son las dueñas y principales agentes de emprendimiento económico de la zona, por la preparación y venta de platos de comida típica andina del Ecuador.

Pero la cadena biográfica personal y colectiva del pueblo también puede narrarse alrededor de la pérdida, más si es violenta e inesperada como la serie de casos de suicidios. Y con esto la comunidad da cuenta, procesualmente, de un fenómeno desde la multiplicidad de voces y experiencias. Desde ahí, se encadena el relato comunitario con el antropológico procesual (Turner, 1969), el cual ayuda a contextualizar cada una de las fases de significación, en el que cada actor social expone su sentido particular de este tipo de muerte. El suicidio es percibido como un drama social fundante y catalizador de crisis, poniendo en escena el ritual de autofuneral del acto suicida, en el que participan los suicidas (propriadamente dichos y los que “coquetean” con la posibilidad de morir por mano propia). Pero también los que se ven afectados por esta acción repentina: agentes del orden, trabajadores de la salud, familiares y amigos. Todos ellos van construyendo y encadenando relatos alre-

dedor de lo significativo de la vida y la muerte en su comunidad. Con esas narrativas se busca reubicar en el plano del orden y lo explicable un hecho que es vivenciado como violento y rompedor de normativas.

Del proceso ritual de Turner (1969) se desprenden otros aspectos como los *dramas sociales*. Para él las relaciones sociales están atravesadas por dramas sociales, que movilizan la existencia de procesos rituales. Una ruptura en esas relaciones que desencadenan otras fases como la crisis, el reajuste y la aceptación de los cambios. El ritual permite institucionalizar esos cambios. En la teoría de los dramas sociales, la eficacia simbólica del ritual y la performance hay muchos aportes relevantes que desarrollan esta propuesta, como Rodrigo Díaz Cruz (2008, 2014), Jean Langdon (2006, 2013), Max Gluckman (1962), Diana Taylor (2006) y Barbara Myerhoff (1986). Todos estos autores expresan la manera en que los actores sociales viven y enfrentan la vida social, que de ninguna manera es perfecta ni desprovista de conflictos. Es más, son estas situaciones conflictivas las que movilizan y dinamizan la cultura y sus actantes.

El suicidio es registrado como un acto violento que desgarrar la cotidianidad social, porque quien lo ejecuta atenta contra la normativa máxima de preservar la vida. Se *rompe* la vida para muchas más personas que el suicida, al menos mientras se asimila el hallazgo de un cuerpo que se ha apagado por cuenta propia. Ha dejado de vivir, no de existir. Lo recordarán, se harán historias sobre sus últimos momentos y luego se conectará con la biografía comunitaria. Sin embargo, ese acto fundante de ruptura de lo conocido y aceptable genera y/o evidencia un conflicto. Un joven en Lloa ha aparecido ahorcado en su casa o en el bosque. Ese joven al que todos conocían, que hace poco bromeaba y coqueteaba, que soñaba y amaba, ahora yace muerto. Ese niño o niña al que todos vieron crecer, reír, comer, beber, bailar, enfrascarse en peleas, enamorarse, el que saludaba y reconocía a los pasajeros del bus que le llevaba de su casa a Quito y de ahí otra vez de regreso a ese valle maravilloso de aire fresco y centrado en un pueblo que descansa en las faldas de un volcán activo. ¿Por qué haría eso? ¿Por qué alguien tan joven y con futuro ataría un cordón de zapato a su cuello? Habría que encontrar motivos, mejor culpables, porque debió conocer sus intenciones y no hizo nada. Porque alguien habrá provocado su sufrimiento hasta llevarlo a la muerte. Y ¿qué tal si todos lo supieron? Este tipo de reflexiones

y preguntas surgen siempre en los primeros días y semanas después de un suicidio. Aparece el conflicto.

Irremediablemente, lo conectan con los anteriores suicidios. Ya sea porque se ha terminado ahorcando en el mismo árbol o porque es familiar de otro suicida. En los últimos años se ha ido diluyendo la historia de la cadena encontrada en el cuerpo del fallecido para ser sustituida por la relación entre el método y lugar del acto. Todos los casos emplean el mismo mecanismo, la ahorcadura. En los últimos años han dejado de suicidarse dentro de sus propias casas para hacerlo en un árbol muy cerca del parque central. ¿Por qué se matan los jóvenes? (Lloa, 2015). En medio del hallazgo grotesco de un joven sin vida, atado a un árbol de eucalipto verde, el pueblo se alborota. La calma habitual se transforma en un hervidero de preguntas y gritos angustiosos. El pueblo habla, se agita, quiere preguntar y que le respondan. Se reúnen para comentar y recordar todo los detalles que puedan para intentar explicar esa muerte. Todo se desordena. El miedo aparece. Algo les pasa a los jóvenes. Algo sucede en el pueblo. ¿Por qué se elige morir antes que vivir?

La policía especializada en homicidios y muertes violentas debe revisar ese cuerpo, todavía atado al árbol. No son los familiares ni amigos los autorizados a bajarlo, a quitarlo de la mirada pública. En ese primer momento debe pasar por una revisión forense. En una serie de fotografías realizadas por aquella unidad policial y que me fue permitido registrar (2015) se puede ver cómo los policías irrumpen en el alboroto, en la angustia de la crisis de los moradores del lugar. Son prueba de que algo no está bien, de que la cotidianidad se ha roto. Al mismo tiempo, son un primer indicio de que las sociedades buscan un poco de orden ante el terror de que alguien concretó un acto tabú. En esas fotografías, los protagonistas son los policías que hacen preguntas y tratan de apartar a los curiosos del cuerpo suspendido del árbol. Algún familiar o vecino les acerca una sábana blanca y con eso consiguen cubrirlo, darle un poco de dignidad. En ese momento el conflicto se traslada a los rostros de los pobladores. Algunos lloran, otros están asustados, otros tienen cara de incredulidad. Todos con una gran interrogante, como si quisieran despertar al muerto y preguntarle sobre “el objetivo de ahorcarse, de quitarse la vida tan joven” (Lloa, 2015). Parece que todo el pueblo está ahí presente. No trabajan, no van a la escuela. Ese joven suicida les ha desorganizado el día.

La serie de fotos continúa. La cámara se acerca más al árbol y la gente va desapareciendo de foco. Incluso a mí, como investigadora, me altera un poco. Cada vez que nos encontramos con eventos de este tipo, la realidad inmediata se vuelve perturbadora. Se debe hacer muchos esfuerzos para mirarlo y que no altere. Me mueve que es un estudio y que debo tratar de comprender un poco más el fenómeno del suicidio. Del mismo modo, la comunidad vive esto con emociones y sensaciones alteradas, pero trata, por todos los medios, de enfrentar la perturbación y encontrarle un sentido. Busca desesperadamente restaurar el orden perturbado. En estos casos siempre hay gente llorando porque no entiende y sabe que su amigo, familiar, vecino ha muerto, además por su propia mano. Todos enfrentados a que la persona amada o conocida es oficialmente un *cadáver*.

Las últimas fotos de la serie de levantamiento de cadáver de un joven de aproximadamente 17 años, aparece solo él, desde diferentes puntos. Son tres protagonistas en estas fotografías: el joven suicida, el árbol y el cordón de zapatos que une su cuello maltrecho al también joven árbol verde. No hay policías, ni familiares, ni curiosos, solo ellos tres. En una misma imagen aparecen lo que los agentes de policía especializada mencionan en casos de suicidios: víctima y victimario, el mismo sujeto que se quitó la vida. Mientras más se acerca la cámara al suicida, la imagen es ausente de otras personas, el silencio lo acompaña, pero su presencia altera la vida de los demás.

El no saber qué decir, cómo consolar a los parientes y personas cercanas al suicida hace que los funerales en estos casos sean más silenciosos y que los familiares se guarden en una cápsula de silenciamiento. En Lloa ocurría que el primer mes los moradores deseaban hablar todo el tiempo sobre el suicidio, dando explicaciones, información de todo tipo y haciendo preguntas. Pero después de ese tiempo, cuando la familia se cerraba aún más, la comunidad también lo hacía e incluso negaba que ahí se presentaran esos eventos. La gente más cercana al fallecido, en cambio, en las primeras semanas o meses suelen guardar silencio casi absoluto y con el pasar de los años, si consideran que la persona que los aborda podría darles algún tipo de explicación o alivio adicional (un guía espiritual, psicólogo, etc.), entonces relatan algunos detalles y reconstruyen la vida de su pariente o amigo.

Así, cuando en el 2015 conversaba con un hombre de 75 años en el parque central de Lloa, al inicio me negó que en su pueblo la gente se matara. Solo cuando le conté que conocía el lugar desde el 2008 tomó confianza en empezó a contar lo que vio con el último chico que se ahorcara en el árbol:

Algunos se mataron, al último yo mismo fui a verle cuando lo encontraron colgado de un árbol, ayudé a bajarlo. Conocía a su papá, pero ya no se han matado últimamente. Seguramente les maltrataban en la casa; andaban en malos pasos, con drogas o en pandillas. Pobres padres, es vergonzoso para la familia, porque ¿qué hicieron para que los guambas se quiten la vida?, porque “olo Dios puede decidir sobre la vida de las personas (Lloa, 2015).

El suicidio (término que no se utiliza directamente en ninguno de los testimonios locales) es generador de culpa y vergüenza, porque transgrede una ley de orden de la existencia. Ahí se entiende el silenciamiento en los funerales. Abordar un lugar reservado para la muerte prohibida es encontrarse también con el sufrimiento de muchas personas, por tanto, la información para este tipo de investigación no es de fácil acceso. Porque además, está resguardada por instituciones policiales, por considerarse una muerte violenta y con vínculos a los delitos contra la vida. Es así como el *silencio* es el escenario básico en el que se exhiben los dramas sociales de los suicidas en plural porque, como en todo, existe mucha diversidad y se hace complicado el poder generalizar o reducir el suceso a una esencialidad de sinsentido. No obstante, el silencio o más bien, el *silenciamiento* es una constante en el fenómeno de ruptura de la imagen idealizada del apego a la vida sobre todas las cosas.

Mary Douglas (1973) ayuda a entablar un diálogo teórico con los conceptos de contaminación y tabú en el tratamiento de lo que la sociedad considera impuro, como el caso del manejo de los cuerpos de los suicidas por parte de los trabajadores funerarios. Son ellos y no otros, los que entran en contacto directo y con autoridad de los primeros momentos de la muerte de ese sujeto. Una discusión similar presenta Ramón Andrés en *Semper dolens. Historia del suicidio en Occidente* (2015), pues la medicina y el concepto de enfermedad siempre lucha con la noción de dolor moral en cuanto aparece un suicidio. Existiría una tensión entre cultura y naturaleza cuando se empieza a mudar al suicida del plano religioso y espiritual al del tratamiento médico. Ya no

se lo tacha de pecador, sino de enfermo. De todos modos, en el contexto de Lloa y del Ecuador, aún no hay una intervención potente de esas categorizaciones, al menos en la explicación social del fenómeno.

La muerte produce esa doble reacción en la comunidad: silencio y alboroto, porque es algo que está concebido fuera de la cotidianidad, con mayor razón cuando es una muerte autoinflingida. Para Baudrillard (1976) la muerte es censurada en las sociedades modernas. En este caso, el suicidio sería un acto prohibido dentro de algo ya censurado. Sería un atentado a la vida, de ilegalidad máximas. El suicidio sería entendido como algo letal, dada la relación que se ha establecido en los últimos tiempos con la enfermedad (muchas veces mental), doblemente marginal. Sin embargo, el estatus de acción prohibida hace que la sociedad utilice al suicida como agente pedagógico para recordar que la vida debe ser conservada, para evitar que se normalice, lo coloca en un lugar de dolor, enfermedad, penitente o locura. Contrariamente a lo que sucede con otros muertos en las sociedades occidentales y que, según Baudrillard, son apartados de intercambio social con los vivos, los suicidas permanecen relacionados o atados al mundo de los vivos. La sociedad sigue dialogando con ellos en su ausencia y a su pesar. Se cuentan historias sobre ellos y hasta se constituyen parte de la biografía personal y comunitaria en una sociedad determinada.

Muchas partes del registro de ese proceso ritual de significación se han hecho desde el silencio. Los funerales son silenciosos, no se habla de lo que ocurrió. Si rebaso el nivel de la presencia silenciosa, que es lo aceptado, irrumpiría irrespetuosamente y eso solo haría más difícil acceder a algo que ya está herméticamente cerrado. Los agentes de policía, aunque me han brindado mucha información y me han permitido participar de su trabajo, han advertido la imposibilidad de publicar muchas fuentes, tales como informes, nombres, cartas de despedida e imágenes (solo es posible utilizar las fotos para análisis, nunca para publicación), porque son documentos oficiales, protegidos por la Fiscalía General del Estado.

Investigar el tabú del suicidio exige trabajar pacientemente con las reglas de omisión y censura. Sin embargo, cuando familiares y amigos de los suicidas han admitido relatar lo acontecido, siempre han destacado el don que están entregando al contar sus historias y eso implica que esperan una retribución. Con eso, ellos dicen que desean que se conozca a sus



familiares, amigos, más allá del día que “se mataron”. El don de contar el dolor por la muerte incomprensible tendría como recompensa, restaurar la memoria de los muertos que cruzaron la línea de lo prohibido. Por tanto, si bien es una investigación que cuenta con un número limitado de historias, éstas contienen mucha emotividad y detalles, como si el ritual funerario se estuviera completando en ese instante. Y en el caso de los sobrevivientes al intento suicida es similar: mirarse a sí mismos, tratando de explicar todo lo que pasó en su historia de vida para que desearan dejarla y abandonarse a la muerte. Algunos se relatan para motivarse nuevamente a la vida; otros simplemente para reivindicar su deseo de estar muertos y que tarde o temprano lo conseguirán.

El sujeto denominado suicida afecta a la comunidad con su muerte. En los entornos más cercanos el silencio es evidente. Mientras, el efecto contrario, se habla más en la comunidad sobre el caso, pues provoca revuelo. Sale de la cotidianidad. El suicida provoca que se hable, que se expresen, exterioricen los temores, las sanciones, los prejuicios, las sensaciones, las emociones colectivas

### **Esos muertos construyen biografías**

Existen varias versiones de quién fue el primer suicida. Algunos hablan de una mujer, otros de un hombre. Para algunos era una niña, para otros un anciano. Dependerá de quien retome la cadena de relatos sobre los suicidios en Lloa y siempre los enlazará con su historia personal. Por ejemplo, un joven de la comunidad quiere contar sobre sus contemporáneos muertos de esta manera y no encuentra mejor forma que hacerlo relatar cómo se diferencian los vínculos afectivos entre amigos y familiares en la generación de sus padres en contraposición con la suya. Dice que su padre siempre se ha tenido buena relación con sus amigos, con sus primos. Se ven a diario en el parque y conversan. Conservan el vínculo. Mientras que su grupo de personas cercanas desde la niñez ha desaparecido. Habrían sido muchos, de la misma edad (alrededor de los 25 años), todos buenos amigos. Pero “todos están fuera. Un primo mío que se suicidó, otro muchacho que también se suicidó y otros” (Lloa, 2014). El padre conserva su círculo de amigos, mientras el hijo, mucho más joven, ha visto enterrar a muchos de los suyos. Sus recuerdos de niñez y adolescencia son con personas muertas. Esto también se liga a

esos cambios culturales y generacionales que han tenido que enfrentar estas personas y cuyos efectos aún están por verse.

En ese mismo grupo generacional se halla otro joven “sobreviviente” a muchos amigos y personas cercanas que se han suicidado. Ahora casado y con un hijo pequeño, afirma que no puede olvidar esa cadena de acontecimientos que terminaron en suicidios de muchos chicos. Dice que recuerda mucho de esos casos, porque además, conoció a casi todos los suicidas. Se mostró muy atento y animado de poder hablar sobre el tema. Es importante advertir que los nombres se han protegido, al no publicarlos, pero esa información entregada sirvió en el trabajo de campo para identificar las tumbas en las que están enterrados en el cementerio del pueblo. Como toda reconstrucción de memoria, estos relatos obedecen a la manera en que los sujetos sitúan y reinterpretan los hechos desde su perspectiva actual. Por tal motivo, se mantiene la narración original sin cuestionar su veracidad. Pese a que en esta investigación se otras fuentes de contraste, es interesante conocer el modo en que se relatan las motivaciones y el desenlace final.

*Primer caso: el adulto de más de 50 años. B. J.*

Podría tratarse del primer caso de suicidio que este joven recuerda. Habría sucedido hace aproximadamente 11 años. Encontraron al hombre de más de 50 años de edad envenenado con fungicida que utilizaba para sus cultivos. La explicación que la gente le dio a este caso en particular fue la muerte de uno de sus hijos. Se dice que el hombre se deprimió porque en la época en que el volcán Guagua Pichincha estaba en alta actividad, un vulcanólogo sufrió un accidente en el trabajo que le costó la vida. El hijo de B.J. habría querido rescatar al vulcanólogo y resbaló, perdiendo también la vida. Sin embargo, la gente dice que pudo ser un suicidio, que el joven se lanzó al vacío voluntariamente.

*Segundo caso: la muerte del “más dañado”. K. Ñ.*

Dice que conocía de cerca a K.Ñ., pese a no ser amigos. Su madre le prohibió que lo fueran por la fama de ser *mala influencia*. A veces bebían juntos. Un grupo de chicos (todos hombres) se sentaban en la esquina del parque para beber alcohol. De K.Ñ. La gente aseguraba que andaba en drogas, con delincuentes y pandillas de Quito. Se cree que

era drogadicto. Un día apareció colgado de un árbol. Se había ahorcado (hace 8 años más o menos). Tenía 25 años de edad. Años más tarde, su hermano haría lo mismo. Este árbol fue cortado por el 2012, por considerarlo “asesino”.

*Tercer caso: la niña de la hacienda Monjas*

Debió ser antes del 2008 cuando una niña de entre 12 y 13 años de edad fue encontrada muerta, ahorcada. De todos era conocido que sufría maltrato por parte de su familia y tal vez ya no soportó más la vida que llevaba, llegando al suicidio.

*Cuarto caso: por un amor frustrado. A.W.*

Cerca del 2008 A.W. tenía entre 19 y 20 años de edad y trabajaba como albañil. Era novio de una chica de familia de buenas condiciones socioeconómicas. La familia de ella les prohibió verse. Más tarde, obligaría a la chica a casarse con alguien que la familia consideraba más adecuado. A.W. se deprimió. Era grafitero y componía versos. A nadie dijo sus intenciones de matarse. Tal vez solo a su primo, con quien se llevaba como hermano. Fue encontrado ahorcado en el garaje de su casa. En la nota suicida decía que tenía que hablar con su chica. Previamente se había tomado unas copas.

*Quinto caso: murió “en juicio”. B.U.*

Amigo cercano del narrador. Salían a beber y a conversar. Tuvo una decepción amorosa y varios problemas familiares. Andaba con una chica y ella lo traicionó. Fue encontrado ahorcado. Cuando se mató estaba “en juicio” (no había bebido). Después de que B.U. muriera, los amigos que quedaban iban al cementerio a conversar con todos los suicidas. Les contaban cosas. En una ocasión, mientras su amigo conversaba con “los muertos” en el cementerio, una flor de cartucho que estaba en la tumba de B.U. se movía de derecha a izquierda, respondiendo Sí o No a las preguntas que lanzaban. Sentía que alguien le seguía, por lo que dejó de ir al cementerio. Además se hizo una limpieza energética con ortiga y agua bendita. Para el joven narrador las almas de los suicidas se quedan en los lugares en los que se ahorcaron. Existe un cielo y un infierno, pero ellos todavía tienen “cuentas pendientes” en la tierra y por eso no se van. Todavía siguen aquí.

*Sexto caso: por problemas económicos. B.L.*

B.L. tenía 32 años y se había juntado con una señora que tenía 2 hijos. Ella era separada. Además tuvieron una niña. Los días previos al suicidio se lo veía deprimido. Decía sentirse mal porque tenía problemas económicos, no le alcanzaba el dinero para mantener a la familia. No se sentía satisfecho con su vida. Se ahorcó en su casa.

*Séptimo caso: intento de suicidio de H.L. El hermano de B.L.*

Después de la muerte de su hermano B.L., H.L. menciona constantemente el suicidio de su hermano y su intención de seguir sus pasos. H.L. tiene 25 años aproximadamente y presenta dificultades cognitivas. Hace tres años trató de matarse, lo salvaron. Al preguntarle la razón, dijo que era porque no se sentía bien en el trabajo. Actualmente tiene el hábito de beber en exceso y cuando toma mucho recuerda a su hermano y afirma que preferiría estar muerto. También recuerda el maltrato que sufrió por parte de su madre, quien le cerraba la puerta de la casa y lo privaba de comida.

*Octavo caso: el hermano de K.Ñ. KkÑ.*

Hace dos años encontraron a KkÑ. Muerto, ahorcado con los cordones de sus zapatos a un árbol. Él le dijo a una chica varias veces que se mataría, que se ahorcaría. Sus amigos trataban de no dejarlo solo. Pero un día se les escapó. Se había subido al árbol. Se sentó en una rama de abajo. Lo encontraron sentado. El cuello hacia arriba. El narrador lo vio, pero fue el tío de kÑ y KkÑ quien lo bajó. En total eran 4 hermanos, ahora quedan 2. Se dice que la madre bebía mucho. Estaba tomando cuando pasó eso. Ella no le prestaba mucha atención. Según la gente del lugar “la mamá tuvo la culpa”.

**Otros intentos suicidas frustrados**

Algunos amigos de sus amigos han intentado quitarse la vida. Su compañero de trabajo le contó que un día, cuando era conductor de un camión, llorando, empezó a acelerar. Recordó a su esposa y aceleraba aún más. Pero se imaginó a su hija pequeña diciéndole: “no papi, no”. Entonces, paró y ya no se sintió solo.

El mismo narrador tuvo en ciertos momentos de su vida ideas suicidas. Pensaba en ahorcarse, en cortarse. Por problemas con su pareja empezó a estar distraído, no rendía bien en el trabajo, no dormía bien. Su jefe conversó con él y le envió a un retiro espiritual, que le ayudó. Pensó en su esposa e hijo. Siempre piensa en que no debe abandonarlos.

En los casos reconstruidos se identifican todos esos elementos conflictivos que se enlazan a los deseos de suicidio: problemas con los padres; contacto con personas de otras zonas y condiciones socioeconómicas; la ingesta de alcohol; la mediación entre las creencias religiosas de las generaciones pasadas con las vivencias actuales; la búsqueda de culpables; el lugar de los muertos en la comunidad; el temor al contagio; el suicidio como herencia; la insatisfacción por las condiciones de vida permitidas en el pueblo, etc. Algunas de esas relaciones ya se habían discutido, a nivel de ciudad en una publicación sobre violencia y vulnerabilidad social en Quito en el 2008, en donde se había empezado a discutir un fenómeno suicida en ascenso por varios factores como la migración, el ser joven o anciano; el consumo excesivo de alcohol y la dificultad para asimilar los cambios socioculturales (Pontón, J., & Santillán, A., 2008). Es decir, los relatos siempre están encadenados a un discurso social más amplio, más cuando se comparten pautas de significación de la vida cultural. Y también algunos de esos elementos aparecen en el informe de la Organización Mundial de la Salud (2014) para la prevención del suicidio y son nombrados como factores de riesgo.

Pero la forma en cómo se enlazan los casos entre sí y van constituyendo la biografía comunitaria e individual de los actores sociales en el pueblo es algo que va apareciendo en la narración etnográfica. Uno de los protagonistas clave en los relatos es la ingesta de alcohol, tanto los jóvenes, como policías, gente adulta e incluso las notas de despedida lo mencionan. Decir que es un factor de riesgo es insuficiente. ¿Cuál es su relevancia? A lo largo de la investigación se ha escuchado decir a los jóvenes que en el pueblo “no pasa nada” y que la única manera que encuentran para “matar” el tiempo y soportar el frío es bebiendo alcohol. Los ancianos acusan a las nuevas generaciones de ser alcohólicos, sin embargo se ha visto que los jóvenes están utilizando un mecanismo de socialización que ya estaba presente en la comunidad. Los maestros de la escuela y policías de la parroquia muestran su preocupación por la necesidad social de beber alcohol en exceso y las consecuencias que

generan, como eventos de violencia. Pero la ingesta de esos adultos ocurre dentro de relaciones aceptadas por la comunidad, en medio de reuniones sociales más amplias. Si los jóvenes no comparten esos espacios y además “matan” el tiempo y a sí mismos, entonces la acción de beber está alejada de la ritualización de la bebida. Se convierte en un acto extraño y peligroso.

El uso andino de la ingesta de alcohol y el acto de emborracharse ha sido estudiado en algunos textos. En el caso de los Andes ecuatorianos cabe destacar los trabajos de Luis Fernando Botero (1990) y a José Sánchez Parga (1997). Para ambos la bebida tiene una función social y ritual de intercambio y comunicación. “Pensamos que la costumbre de colocar trago o chicha en el interior del ataúd, revela la creencia común que el trago y la chicha dan fuerza para emprender y realizar el largo viaje. El trago o la chicha servirán como medio de seguir manteniendo la relación, al menos temporal, entre los vivos y el muerto” (Botero, 1990: 200). En el estudio del suicidio en el Ecuador en general y en Lloa en particular, se observa que la bebida es un objeto, convertido en actor social que participa de los eventos rituales de la vida y de la muerte. Se bebe (en exceso) en los festejos, en las reuniones sociales, para compartir las alegrías y tristezas, en algunos casos previos al acto suicida y en ciertos funerales, como dice Botero “para emprender el largo viaje”.

Si suspendemos por un momento el discurso de salud pública que considera a la ingesta de alcohol como un factor de riesgo y lo leemos como un ritual, un medio de comunicación, tal vez sea posible entender que, finalmente, el suicida emplea componentes culturales de despedida, de autofuneral. En casi todos los casos registrados de muertes autoinflingidas en Lloa el alcohol estuvo presente, porque en la borrachera “los participantes en la bebida agotan la ritualidad para ponerse en una situación de trance, donde la comunicación, despojada de los convencionalismos sociales, adquiere un nivel de espontaneidad profunda y subconsciente” (Sánchez Parga, 1997: 230). Que el sujeto se haya provocado la muerte en soledad no significa que estuviera aislado de sus códigos culturales y por ende, del uso ritual. Lo colectivo no siempre implica muchedumbre explícita, porque también la comunidad se aloja en el hacer y sentir de los individuos. Pero eso puede ser materia de discusión en otro texto.

Otro dato fundamental en los relatos de suicidios es la presencia de vínculos afectivos. Quienes “se matan” se despiden de las personas más queridas, hay conflictos previos con estas o se piensa en ellas como freno al deseo de muerte. Además, se sigue manteniendo una comunicación con esos muertos. Se les reclama y cuenta cosas. El narrador afirma los suicidas se quedan en este mundo de los vivos, porque tienen cuentas pendientes. Están “encadenados” al lugar donde se ahorcaron, desde donde existen y se comunican con los vivos. Los rituales funerarios establecidos para asegurarse de que los muertos irán al mundo que les corresponde, en estos casos parecen insuficientes o ineficaces, en términos de Baudrillard, porque los suicidas arrastran deudas que no se saldan con el funeral y el entierro.

Ese encadenamiento de los muertos por suicidio con los vivos se hace más visible en dos relatos: el de la serie fotográfica forense del joven colgado a un árbol por un cordón de zapatos y la narrativa de la pesadilla de los amigos muertos. Empecemos por este último. El mismo narrador de la cadena de casos de suicidios en Lloa afirma tener sueños persecutorios con sus amigos muertos. Una pesadilla que recuerda muy claramente es la siguiente:

Estábamos arriba en la Casa Comunal. Estábamos bailando. Yo salí y afuera estaban B.L. y AW. Estaban iguales que antes de morir. Nos sentamos en la esquina de siempre y conversamos mucho. En un momento dado me dije a mí mismo: “ustedes están muertos”. Ellos me contestaron: “sí, estamos muertos. No podemos descansar y queremos que nos acompañes”. Les seguí. AW. Conversaba conmigo y nos dirigimos al cementerio. Ahí una persona toda de negro nos esperaba. AW. Decía que no se iba por su chica. B.L. nos seguía por detrás.

De repente B.L. se fue descomponiendo como muerto. AW. También se descomponía (su cuerpo). Ellos me mostraban la mano para que los siguiera. Yo no quería. Ellos me jalaban. No podía gritar. Sentía mucha angustia. La persona de negro me quería tocar. Me desperté y era medianoche. La misma hora en que íbamos al cementerio a conversar con los amigos muertos. Creo que B.L. nos vio juntos. Él fue amigo de T. (su pareja actual). Creo que pasó lo mismo con los otros compañeros (Lloa, 2015).

En este sueño aparecen formas de resolver el conflicto, el drama social del suicidio, a través de narrativas de readaptación a la nueva

realidad percibida después de la muerte de varios jóvenes en el pueblo. La aceptación y reajuste a las transformaciones en la cotidianidad (“sí, estamos muertos”) serían las últimas fases del proceso ritual. Sin embargo, tanto Turner (1969), como Díaz Cruz (2008, 2014) alertan sobre la posibilidad de que esas etapas del proceso ritual no siempre se dan en orden y de manera cerrada. Algunas veces, como en el suicidio, no pararán de reaparecer repercusiones de crisis e intentos por restaurar el sistema que existía antes de la irrupción de la crisis. Para ello ocurren los rituales. Para restaurar el orden, pero también para denunciar el conflicto, que la sociedad no es ideal ni perfecta y que requiere constante movilización y dinámica de sus miembros y códigos de vida en común. De ahí, que los sueños señalen esos conflictos latentes que aún no tienen una resolución absoluta.

En esa misma narrativa de la pesadilla se presenta el conocimiento de los muertos. Saben de las infidelidades y demás inseguridades de los vivos y eso provoca miedo. Pertenecen a otro mundo, pero aparecen en medio de la vida, frecuentan los mismos sitios que cuando habitaban esta realidad. Ellos conocen algo que los vivos desconocemos, pues han alcanzado un estado de certezas que para el mundo de los vivos es solo especulación. Por eso se reconstruye la muerte desde la vida. Así como en la época contemporánea criticamos las costumbres del medioevo, porque frente a las nuestras, las suyas serían “degradantes”; o cómo el adulto cree saber las prioridades de los niños; o los jóvenes aventureros de las grandes ciudades califican de “pobreza” el estilo de vida de los campesinos indígenas; así, los vivos representamos el tránsito de los muertos. Para explicar la muerte humana, se debe volver sobre la vida de aquel que tiene la condición de muerto. Y es por ello que el sueño empieza con un baile, en su sitio de convocatoria comunitaria. Se siente a los muertos desde el ámbito de la vida más vibrante, de ahí el terror por reconocer que pueden arrastrarnos al mismo destino inframundo. El temor de ser capaces de cometer suicidio.

Por otro lado, el registro fotográfico forense del joven colgado en el árbol expresa ese momento en el que ese muerto queda atado a una imagen que constituirá su memoria: es un suicida. En la fotografía más cercana se ve un cordón de zapato atado a su cuello, el objeto que “tensa” la vida con la muerte. Y la paradoja que espeluzna a los testigos: un su cuerpo inerte pende de un árbol exultante de vida. Tal vez por ello,



la comunidad por algún tiempo hablaba del árbol como una especie de asesino, tanto así que en algún momento se reunieron para cortarlo y con eso mostrar la intencionalidad de cortar también con esa cadena de suicidios que había empezado años atrás. Vida y muerte se entrecruzan en cómo la comunidad vivencia la muerte, en este caso los suicidios. Louis-Vincent Thomas (1975) mencionaba a la muerte dentro de un espacio cultural con límites borrosos entre lo que está vivo y lo que está muerto. Ambos estados se vinculan dentro de la dinámica cultural. Cuando se coloca a la muerte como ente o lugar en que todo termina, la reacción social de las personas es contradictoria: miedo y fascinación que son el origen de varias actividades culturales (prácticas o simbólicas). En el suicidio es más evidente.

En casi todos los casos las personas se ahorcaron. Más allá de que el Ministerio del Interior del Ecuador (2016) tiene datos estadísticos de que la ahorcadura es el principal método empleado para cometer un suicidio, valdría la pena preguntarse sobre el significado social de ahorcarse. La gente acepta que esta acción, igual que el beber está relacionada con la comunicación. Si bien el alcohol es mediador y magnificador del lenguaje, la ahorcadura deja sin palabras, pues estaría tocando la función sonora del habla. Se corta la comunicación, a la par que el aliento. Pero no solo afecta al ahorcado, sino que la dificultad para decir algo o el hacerlo en exceso incluye a toda la comunidad. Esto último se describió un poco con el tema del silenciamiento y el alboroto, pero también aparece en las fotos policiales sobre el hombre joven encontrado colgado en un árbol. Las personas que lo conocieron aparecen con rostros de incredulidad y se cubren la boca con sus manos.

El quedarse sin palabras o expresarlas en alboroto depende del grado o “radio” de afectación emocional y vincular. Sucede lo mismo que con ese árbol “asesino”, las ramas y hojas que están más cerca del ahorcado, se marchitan, se aquietan, morirán. Mientras que las partes más alejadas, como el tronco, las raíces continúan su ciclo vital, en especial las ramas que se agitan con el viento. Son las reacciones emocionales de los testigos que reciben un mensaje desde esa persona ahorcada. Dejan de hablar o se apresuran a gritar y preguntar por el culpable. Todo esto implica la presencia de lo social frente a un evento que remueve ese ramaje y que fue generado en aparente soledad.

## Conclusiones

El suicidio puede estudiarse desde el ámbito ritual en sociedades como la ecuatoriana, debido a la complejidad que presentan. Esta interpretación ritual está enfocada desde el análisis procesual de Turner y lo que Baudrillard (1976) proponía como un espacio de relación de intercambio simbólico con otros, en el caso de la muerte, entre vivos y muertos. Un espacio particular de separación cultural entre un mundo y otro considerado distinto. El ritual inaugura el comienzo o fin de una etapa o ciclo en la vida humana y cultural. A través del ritual, que es una “iniciación se borra el crimen que implica nacer, al resolver el suceso separado del nacimiento y de la muerte en sí mismo como acto social de intercambio” (Baudrillard, 1976: 152). El trabajo de campo en Lloa me ha permitido entender que el suicidio siempre es un acto social, socialmente compartido, aunque el individuo se muera en aparente soledad. Con su acto ritual el suicida trasciende la noción de haber recibido el don de la vida. Resuelve ese “crimen” cargado de desdichas y obligaciones, a través del ritual de su propia muerte. Por eso cuando su cuerpo llega a manos del grupo social solo queda por hacer una sobrerrepresentación de ese otro nacimiento: el suicida. La vida anterior queda encapsulada al hecho de su muerte, a partir de un proceso de significación grupal.

Parecería que cuando una acción tiene lugar dentro de convenio ritual asimilado como parte de la vida comunidad, esta se convierte en una acción social formal. Pero cuando la acción sucede de manera abrupta, fuera de tiempo, pese a ser reiterada y conocida por todos, es considerada irregular, violenta, crítica e incluso enfermiza o inmoral. El suicidio es una muerte que sucede fuera de tiempo. Es inesperada y por ello, casi siempre ignorada en los espacios rituales tradicionales.

También los suicidas son capaces de realizar rituales autofuneraarios o de despedida porque pertenecen a una comunidad, porque manejan códigos sociales de convivencia. Los vivos necesitan procesar la pérdida de los muertos. Los rituales son para continuar con la vida, para justificarla y afirmarla, pese al dolor. ¿Sería el suicidio la negación de eso? No necesariamente. Si el suicida emplea los instrumentos que le ofrece el contexto para lograr su muerte, entonces emplea la vida social para despedirse a sí mismo. No están fuera del mundo, lo resaltan, emplean sus significados. Tal vez no encontraron respuestas en la

vida y emplearon sus fuerzas, sus energías para morir. Como decía Karl Menninger (1938), ¿por qué no nos preguntamos para qué vivimos, de dónde surge el impulso de vida? Morir para dejar de sufrir, no para dejar de vivir y por eso la comunidad mantiene vivos en sus relatos a los que se alejaron de este mundo por mano propia. Porque “darse muerte”, de todos modos, incluye otorgarse algo a sí mismo. Quizás, en términos prácticos, no se “quitan la vida”, sino que la trasladan a otros contextos, como la memoria colectiva de los que les sobreviven.

Si evitamos hacernos este tipo de preguntas, nos comportamos como ese grupo de etnógrafos que hacían observación naturalista, sin contactar con la gente, cuya vida se describía. Se les interpretaba a distancia, con prepotencia ontológica hermenéutica. No todo está claro dentro de este fenómeno, más bien ofrece muchas interrogantes que deberían ser respondidas incluso por los antropólogos que se interesen por estos temas, mejor si es desde la transdisciplinariedad.

De otro lado, este texto conlleva la intención de valorar los aportes antropológicos en las investigaciones sobre el fenómeno del suicidio. Aquí se ha podido verificar que en aquellas sociedades vinculadas con las ciudades con autodefinición étnica mestiza también puede estudiarse dicho fenómeno desde el método etnográfico. De cualquier manera, los suicidas son los “otros” dentro de una población que, en otro contexto, ya ha sido considerada “otra”, ya sea por su situación geográfica, económica, étnica, histórica, etc. A los antropólogos nos incumbe exponer los sentidos de aquello que por desconocerse, se manifiesta como espacio “otro” y a veces *sin-sentido*. La misma sociedad aparta de sí a los suicidas, desconociéndolos en muchos casos y tachándolos de “anomalías”. Ellos, los que se autoprovoan la muerte, son una afrenta al orden social, porque evidencian que aquel no es tan radical ni definitivo. Sacan a la luz las sombras de la comunidad. En el silencio y el alboroto, sacan aquello de lo que nos avergonzamos o luchamos para que desaparezca.

Y asimismo exponen el temor a la muerte. Cuando nos encontramos frente al tipo de sociedades que temen a la muerte, es interesante tener una visión interdisciplinaria como la de Ernest Becker en su texto clásico de etnopsicoanálisis, *La negación de la muerte* (1973). Becker propone que la sociedad contemporánea vive una paranoia que desea a toda costa evitar morir. Hay una desconexión completa entre esos dos mundos aparentemente polarizados. Para él, las sociedades que reprimen los diálogos con espacios mítico-religiosos lo sustituyen con una especie

de heroísmo violento, en un esfuerzo frustrado de lograr trascender. Algo similar a lo que sugiere Jean Baudrillard (1976) al decir que “la represión fundamental no es la de los impulsos inconscientes, de una energía cualquiera, de una libido, y no es antropológica; es la represión de la muerte, y es social, en el sentido de que es ella la que ejecuta el viraje hacia la socialización represiva de la vida” (1976, 149). En la medida que se rechaza la muerte, que se la encubre, se va generando una cultura de muerte viviente. Cuando se ubica al suicidio como muerte diferente y hablar de ello se vuelve complicado, también se está aludiendo a ese temor y rechazo a la muerte dentro de lo cotidiano, de lo que está normado.

Aunque esta investigación no tiene como punto de partida la diferencia de género en el comportamiento suicida, es un tema pendiente y relevante, debido a que las estadísticas mundiales (incluido Ecuador y por ende, Lloa) señalan que los hombres se matan más que las mujeres, siendo que ellas tienen más tentativas frustradas. Farberow decía que la diferencia existe porque los hombres utilizan métodos suicidas más violentos y que en los casos de ancianos podría deberse a la imposibilidad de continuar cumpliendo con los roles masculinos que la sociedad exige a los hombres jóvenes (1975: 83). Es algo que se puede reconocer en las narrativas sobre los suicidios en Lloa. Del mismo modo, G. Murphy (1998) reflexionó sobre la elección del método suicida y los roles de género en las sociedades occidentales.

Finalmente, para acercarnos un poco más al eslabón actual en la cadena de suicidios analizada, cabe señalar que al contrario de lo que suele pasar en ciudades grandes, en Lloa el cementerio está en la plaza central, en el centro de la vida social del pueblo. No hay una separación tajante del lugar de los vivos y el de los muertos. Así como los espacios donde se encontraban los cadáveres de los jóvenes: en sus propias casas o colgados de un mismo árbol, por donde la gente pasea. Esto es totalmente visible en las narrativas, donde los suicidas todavía comparten y dialogan con los vivos y les exigen reflexionar sobre sus elecciones y las maneras de resolver sus conflictos, que no significa cancelarlos. Son los relatos de vida y muerte en un valle de Quito, originados en la apertura de una cadena de silenciamientos y alboroto que expone una vida que se enlaza con la muerte, como el joven árbol que tensa cordón de zapatos al ahorcado.

## Bibliografía

---

- Andrés, Ramón (2015). *Semper dolens. Historia del suicidio en Occidente*. Barcelona: El Acantilado.
- Baudrillard, Jean (1980 [1976]). *El intercambio simbólico y la muerte*. Barcelona: Monte Ávila.
- Becker, Ernest (2015 [1973]). *A negação da morte. Uma abordagem psicológica sobre a finitude humana*. Rio de Janeiro: Record.
- Botero, Luis Fernando (1990). *Chimborazo de los indios. Estudios antropológicos*. Quito: Abya- Yala.
- Campo, Lorena (2014-2016). Notas del diario de trabajo de campo. Quito.
- \_\_\_\_ (2015). Estudio paralelo del suicidio en el Ecuador como proceso ritual de significación. *GRAFO working papers*, 4, 64-83.
- \_\_\_\_ (2015). Narrativa de la memoria como elemento de formación comunitaria en Lloa. *Universitas*, XIII(23), 143-165. ISSN impreso: 1390-3837 / ISSN electrónico: 1390-8634.
- Camus, Albert (2010 [1942]). *El mito de Sísifo*. Madrid: Alianza.
- Ciudad, Quito: FLACSO sede Ecuador, n. 26.
- Díaz Cruz, Rodrigo (2008). La celebración de la contingencia y la forma. Sobre la antropología de la performance. *Nueva Antropología*, XXI(69).
- \_\_\_\_ (2014). *Los lugares de lo político, los desplazamientos del símbolo. Poder y simbolismo en la obra de Victor Turner*. Barcelona: Gedisa.
- DINASED (2016). Datos registrados por levantamiento de cadáveres en el Distrito Metropolitano de Quito, primer semestre.
- Douglas, Mary (1973). *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Madrid: Siglo XXI.
- Durkheim, Emile (1965 [1897]). *El suicidio. Estudio de sociología*. Buenos Aires: Schapire.
- Farberow, Norman. L. (1975). Cultural history of suicide. En: N.L. Farberow (Ed.), *Suicide in different cultures*. Baltimore: University Park Press.
- Gluckman, Max (1962). Les de passage. En: M. Gluckman (Ed.), *Essays on the Ritual of Social Relations*. Manchester University Press.
- Hunter, E. C., & O' Connor, R. C. (2003). Hopelessness and future thinking in parasuicide: The role of perfectionism. *British Journal of Clinical Psychology*, 42(4), 355-365.

- Instituto Nacional de Estadística y Censos (INEC) (2010). *Censo de Población y Vivienda*. Ecuador.
- Le Breton, David (1999). *Las pasiones ordinarias. Antropología de las emociones*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Menninger, Karl (1965 [1938]). *El hombre contra sí mismo*. Barcelona: Península.
- Ministerio del Interior Ecuador (2016). *Informe de la Dirección Nacional de Delitos contra la Vida, Muertes Violentas, Desapariciones, Extorsión y Secuestros*, Octubre.
- Murphy, George (1998). Why Women Are Less Likely Than Men to Commit Suicide. Official Journal of the American Psychopathological Association. *Comprehensive Psychiatry*, 39(4) (July/August), 165-175.
- Myerhoff, Barbara (1986). ¿Life not Death in Venice?: Its Second Life. En: V.W. Turner y E.M. Bruner (Eds.), *The Anthropology of Experience*. Urbana & Chicago: The University of Illinois Press.
- Pontón, Jenny, & Santillán, Alfredo (Eds.) (2008). *Nuevas problemáticas en seguridad ciudadana* (Vol. 3). Quito: FLACSO.
- Ponsatí-Murlà, Oriol (2015). *O no ser. Antología de textos filosòfics sobre el suïcidí*. Girona: Edicions de la ela geminada.
- Sánchez Parga, J. (1997). *Antropo-lógicas andinas*. Quito: Abya-Yala.
- Taylor, Diana (2006). Trauma and Performance: *Lessons from Latin America*. PMLA, 121(5), 1674-1677. Retrieved from <http://www.jstor.org/stable/25501645>
- Thomas, Louis-Vincent (1991). *La muerte: una lectura cultural*. Barcelona: Paidós.
- Turner, Victor (2013 [1969]). *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*. Petrópolis: Vozes.
- World Health Organization (2014). *Preventing suicide: a global imperative*. Geneva.

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

---

Miguel Aparicio<sup>1</sup>

## Resumen

---

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

---

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

## Introducción

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

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

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

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



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

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

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

---

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

## Los Suruwaha

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

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

---

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

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

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

---

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

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

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

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

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

### **Jovens com uma Missão**

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

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

---

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

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

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

---

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

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

### **“Jesús tomó timbó”**

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

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

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

---

el Ministerio de Educación de Brasil, que emitió el siguiente parecer: “Los indios, como ciudadanos, tienen derecho a recibir una educación de calidad ofrecida por el poder público: no deben ser forzados o seducidos a adherir a una nueva religión ni a abandonar prácticas tradicionales y seculares para tener acceso a programas de alfabetización. En este sentido, deben protegerse las manifestaciones culturales de las sociedades indígenas, reconociendo a los indígenas el derecho a permanecer como indígenas, y rompiendo con una larga tradición jurídica que siempre buscó asimilar a los indígenas, haciendo que abandonen sus lenguas y prácticas culturales” (Protocolo/MEC/GM/AI/Nº198/99/pg. 83/86 – dirigido a la Sociedad Internacional de Lingüística) (*apud* Vaz 2008).

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

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

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

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

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

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

---

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



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

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

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

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

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

12 “Furioso”, en lengua suruwaha.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

### **La expedición Hi Merimã**

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

### Sobre venenos y equivocaciones

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

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

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

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

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

---

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## Bibliografía

---

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

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