

El chamán de los chamanes: Etnografía de la hechicería entre los kalapalo en el Parque Indígena de Xingú

The Shaman of Shamans: Ethnography of Sorcery between Kalapalo on Xingu Indigenous Park

O xamã dos xamãs: Etnografia da feitiçaria entre os Kalapalo no Parque Indígena do Xingu

João Veridiano Franco Neto

Research article. **Editor:** J. A. Echeverri. **Recibido:** 2017-02-14. **Devuelto para revisiones:** 2017-06-16.

Aceptado: 2017-06-16 **Cómo citar este artículo:** Franco Neto, J.V. (2017). El chamán de los chamanes: Etnografía de la hechicería entre los kalapalo en el Parque Indígena de Xingú. *Mundo Amazónico*, 8(1): 79-100. <http://dx.doi.org/10.15446/ma.v8n1.62757>

Resumen

Resultado de la investigación de campo realizada entre los kalapalo, este trabajo resulta una etnografía sobre la hechicería y el chamanismo. Se trata de describir y analizar un evento del 2006, cuando un kalapalo impulsó un sincretismo entre saberes chamánicos y cristianos por medio de sus experiencias con el universo no indígena. Tal situación le alzó al estatus de “chamán de los chamanes”, pero en seguida su condición se revirtió al estatus de peligroso hechicero. Al concentrar exacerbado poder en su persona, las acusaciones de hechicería encontraron una forma de evitar la cristalización de un poder instituido. La hechicería, de ese modo, demuestra ser un mecanismo que fomenta y controla la subversión del ethos indígena.

Palabras clave: kalapalo; Alto Xingú; chamanismo; hechicería.

Abstract

Resulting of fieldwork among the Kalapalo Indians, this paper is grounded on an ethnography concerning sorcery and shamanism. It intends to describe and analyse an event that took place in 2006, when a Kalapalo promoted a syncretism between shamanic and Christian knowledge through his experiences with the non-indigenous world. Such a situation lifted him to the status of ‘shaman of shamans’; following that, his condition deteriorated to the status of a dangerous sorcerer. Upon

João Veridiano Franco Neto. Magíster en Antropología Social por la Universidad Estadual de Campinas (Unicamp). Desarrolla investigaciones en el Parque Indígena de Xingú, Mato Grosso y actúa como docente de Educación Superior Indígena en el sur de Bahía. Coorganizó la publicación de la colectiva *Multiverso indígena: abordagens transdisciplinares* (2014). Desde 2010 es profesor de Antropología Social y Sociología del Instituto Federal da Bahia (IFBA), Campus Porto Seguro. joaoveridiano@yahoo.com.br

concentrating too great a power in his person, the accusations of sorcery soon found a way to prevent the crystallization of an instituted power. Sorcery would be better understood in terms of a mechanism which fosters the Upper-Xinguán ethos and controls the subversion of this ethos.

Keywords: Kalapalo; Upper Xingu; shamanism; sorcery.

Resumo

Resultado de uma pesquisa de campo realizada entre os Kalapalo, este trabalho se fundamenta em uma etnografia pertinente à feitiçaria e ao xamanismo. Trata-se de descrever e analisar um evento de 2006, quando um kalapalo articulou um sincrétismo entre saberes xamânicos e cristãos por meio de suas experiências com o universo não indígena. Tal situação lhe conferiu um *status* de “xamã dos xamás”; em seguida, tal condição se reverteu a um *status* de feiticeiro perigoso. Diante da concentração de poder sobre si, as acusações de feitiçaria serviram como uma forma de evitar a cristalização de um poder instituído. A feitiçaria, desse modo, demonstra ser um mecanismo que fomenta e controla a subversão do ethos indígena.

Palavras chave: Kalapalo; Alto Xingu; xamanismo; feitiçaria.

Introducción

Un indígena, cuya ascendencia genealógica era de importantes jefes, regresa de barco a la aldea; estaba en Canarana (Mato Grosso)¹ cuando se enfermó gravemente. Casi se muere; fue al hospital municipal, pero el médico que lo atendió no hizo un diagnóstico biomédico y apuntó que Hiji² estaba con “enfermedad de indio”. Transcurridos unos días la situación se agravó, y decidió entonces volver a su aldea. En la ciudad vio gente desconocida ridiculizarlo, sus rostros se transformaban extrañamente cuando los miraba. Su experiencia con lo sobrenatural comenzó a intensificarse en el viaje de barco hecho para una de las aldeas de los kalapalo³. En la región del río Culuene, donde queda la aldea Kagapé, avistó una mujer y:

Le apareció una persona (un espíritu, itseke) que decía: “¡Soy María de Dios, anhipe⁴! ¡Sangitsegu, anhipe!” [...]. Pronto pensó: “¡Estoy siendo flechado! ¡Ella casi me flechó!”. Más para abajo en el río, el joven fue flechado otras veces; poco después sucedió de nuevo y él notó que era la misma persona: Sangitsegu/María de Dios. Más adelante, fue flechado por otro espíritu, Ahasa. Él cuenta que, en total, fue flechado seis veces. Cuando eso sucedía, él veía flechas por todos lados, hasta entrando por debajo del barco. (Cardoso, Guerreiro Júnior & Novo 2012: 13)⁵

El propio Hiji narró que durante ese viaje a través del río Culuene comenzó una lluvia torrencial que amenazaba con dañar todos los alimentos perecibles comprados en la ciudad y que estaban siendo transportados en el barco sin protección impermeable. Fue entonces que él pidió, por medio de rezas (*kehege tuhugu*)⁶, para que Taúginhü (Sol) lo ayudase abriéndole el camino. Cuando cesó el aguacero para que Hiji pasara, él comparó ese acontecimiento al pasaje bíblico de la travesía hecha por los hebreos sobre el Mar Rojo. Así empezó la historia de ascensión y decadencia de un chamán kalapalo, quien concentró poder en su persona a punto de despertar una serie de

acusaciones de hechicería: de gran chamán, Hiji se convirtió en poco tiempo en un hechicero temido. Es de suma importancia enfatizar que en el contexto alto-xinguano hay dos figuras distintas y antagónicas: el ‘chamán’ (*hüati*, en la lengua kalapalo), curador de enfermedades, y el ‘hechicero’ (*kugihé-oto*, en kalapalo), causador de enfermedades y muertes.

Hiji y sus prácticas no convencionales de cura chamánica llevaron a cabo un fenómeno atípico en el Alto Xingú: la concentración de poder “comando-obediencia” o coercitivo (Clastres 1978: 23) en la figura del propio Hiji. En su contexto, la hechicería es un aspecto de especial relevancia, pues se constituye elemento integrador de la vida social que instaura un patrón de comportamiento en el que las personas se orientan según reglas de buenas maneras en el trato cotidiano con los otros alto-xinguanos (Zarur 1975: 54; Gregor 1982: 201). El sistema de acusaciones de hechicería también supone un mecanismo contra la concentración de poder y autoridad. Tal mecanismo definirá la transición de Hiji de la posición de gran chamán a la de poderoso hechicero. Con sus curas excepcionales, elaboradas a partir del sincretismo constituido por la cosmología alto-xinguana y por signos cristianos, Hiji movilizó el Alto Xingú. Pero mientras crecía su autoridad disminuía la eficacia de las curas pretendidas. Sumándose al exceso de autoridad y a la ineffectividad del método de cura de Hiji, se iniciaron las acusaciones de hechicería a fin de conseguir medios para expurgar el acúmulo de poder de su persona.

El chamán de los chamanes

En la aldea Tanguro del pueblo kalapalo Hiji se enfermó por siete días. Fue entonces que Taūginhü entró en su casa bajo la forma de un murciélago, trayéndole la fracción de su alma-sombra (*akua*). Salió de la casa y se fue en dirección a la selva, pero pronto se desmayó. Taūginhü lo despertó. Hiji memorizó la apariencia de Taūginhü y su discurso de la siguiente manera:

Él era un hombre blanco y fuerte, pero estaba adornado como un xinguano (pintado, con plumas y usando un bello cinturón). Taūgi entonces le dijo: “¡Yo soy Taūgi! Estoy dándote mi nombre. Tú vas a trabajar para mí, atender solamente hombres. Tú vas a vivir mucho todavía, cura a los hombres. Mi madre, María, Sangitsegu, va a curar a las mujeres, cualquier mujer”. El mozo vio, entonces, a Sangitsegu, que parecía una india xinguana, usando un collar de conchas, que le dijo: “Voy a trabajar con usted. Comience ahora mismo, comience aquí. Después en Canarana”. Él se preocupó, pensando que iría a morir. (Cardoso, Guerreiro Júnior & Novo 2012: 13)

Fue entonces que Hiji vio a María (Sangitsegu) como una india. Ella le dijo para que comenzara a trabajar en las curas, inicialmente en las aldeas, y que más tarde ampliase su actuación en las ciudades. Después de tales

experiencias, Hiji llamó a un chamán para que lo curara, pero este no pudo tratarlo porque su cuerpo producía choques, cual anguila eléctrica. Hiji dijo en esa ocasión que abandonaría su carrera de campeón de lucha porque al atacar a su oponente su cuerpo liberaba una alta descarga eléctrica, llevando al otro luchador a la parálisis o a la muerte. En el relato se observa que al mismo tiempo que María, madre de Jesús, aparece como india en la figura de Sangitsegu, Taūginhü (Sol) es visto como Jesús, hombre blanco con los adornos típicos de los alto-xinguanos.

El principal chamán de la aldea Aiha de los kalapalo colgó en uno de los pilares de su casa un crucifijo. Se dice que en sus prácticas chamanísticas él profería, en medio de sus ‘rezas’ (*kehege tuhugu*), las palabras “Dios”, “Jesús”, “María” y “Ángel del Cielo”. Debe resaltarse aquí que en estadías en años anteriores jamás se notó referencia alguna a temas cristianos en sus prácticas chamanísticas; en 2006 esos términos cristianos eran igualmente enunciados por los otros chamanes de la aldea. Al cuestionarlos sobre esto, relataron que había en Xingú un nuevo gran chamán kalapalo y este era el modo por el cual él emprendía sus curas.

Ese nuevo “gran chamán” era Hiji. Entre los kalapalo, su reconocimiento como el mejor de todos los grandes chamanes era unánime e incuestionable. Los otros chamanes (*hüatiko*) lo consideraban “profesor” y se concebían a sí mismos como aprendices. Todos esos chamanes tenían años de experiencia, habían seguido los dificultosos procedimientos de iniciación chamanística y eran reconocidos por la eficacia de sus poderes curativos. Sin embargo, súbitamente se pusieron como principiantes de un gran chamán recientemente establecido, de formación y prácticas terapéuticas no convencionales, un hombre joven que, a pesar de no haber pasado por los procedimientos tradicionales en la formación chamanística, superó a los demás chamanes.

Hiji decía que los chamanes predecesores nada sabían y que vino para cambiar las técnicas y el saber chamánico del Alto Xingú. Lo que hubo entonces fue una subordinación de los chamanes kalapalo al nuevo gran chamán. Todo lo que Hiji decía era acatado sin vacilaciones; los grandes chamanes kalapalo fueron rebajados a aprendices. Hiji decía que a partir de aquel momento sería así: en vez de trances y relaciones con los espíritus (*itsekeko*⁷), rezarían a Dios, Jesús, María y el Ángel del Cielo —esa ‘reza’ es una *kehege* y no oraciones cristianas—; los chamanes kalapalo no curarían más a los enfermos de la aldea, todos los que se quejaban de enfermedades pasarían a ser tratados solamente por Hiji y sus innovadoras técnicas terapéuticas. Las prácticas de Hiji interrumpieron la interacción terapéutica entre las personas curadas y los espíritus (*itsekeko*) raptores de almas. En las aldeas kalapalo no se observaba más el accionamiento de la reciprocidad con los espíritus en la forma de los rituales de máscaras o de flautas, eventos estos imprescindibles para el sostenimiento de la salud.

A diferencia de los demás chamanes, Hiji no pasó por los rituales relacionados a la formación de un chamán, los cuales prescriben reclusiones, abstinencia sexual, régimen alimenticio específico, meditación y uso de tabaco y humo. Estos procedimientos propician la relación con el espíritu (*itseke*) causador de la grave enfermedad que deja al aspirante a chamán al borde de la muerte. Entonces pasa a interactuar con el espíritu. El trance y la meditación son técnicas que requieren años para ser mejoradas. Pero Hiji subvirtió todo ese proceso, alcanzó el estatus de gran chamán (*hiati hekugu*) saltándose esas etapas fundamentales relacionadas a la noción de persona-chamán. En el caso de Hiji, es Jesús quien substrajo su alma (*akua*) y quien mantiene contacto directo con él, ordenándole a hacer determinadas acciones. Él transfiere estas órdenes a los demás kalapalo y a los enfermos en tratamiento.

Se dice que los chamanes poseen espíritus guías que hacen parte del panteón de seres patogénicos del mundo alto-xinguano. Para Hiji, de forma distinta, los seres guías eran Jesús (Taüginhü), María (Sangitsegu) y el Ángel del Cielo. Taüginhü y Sangitsegu son demiurges protagonistas de la cosmogonía alto-xinguana, y no están agrupados en la clase de criaturas patogénicas. No se obtuvo informaciones de alguien que se hubiera enfermado en virtud de un acometimiento por uno de esos seres, así como no se encuentran chamanes que posean relación con esos demiurges. Sin embargo, fue justamente la relación chamanística de Hiji con ellos, fenómeno único en el proceso de formación y acción de los chamanes alto-xinguanos, que concedió tamaña autoridad al nuevo chamán, “poder chamánico exacerbado” (Cardoso, Guerreiro Júnior & Novo 2012: 17).

Un técnico de enfermería miembro de los equipos de asistencia médica en el Alto Xingú que estaba en la aldea kalapalo cuando Hiji llegó de Canarana inconsciente y enfermo, relató que algunos días después del incidente él comenzó a realizar sus curas. Sus procedimientos no eran los convencionales de los chamanes alto-xinguanos. Hiji clavó una cruz en un barranco cerca del río y ordenaba a los kalapalo de la aldea que anduvieran y corrieran alrededor de ella hasta caer exhaustos. Estaba curando, según él. Otros de sus métodos de cura eran tener relaciones sexuales con sus pacientes, consentidas por los maridos y dar órdenes para que los enfermos se auto-flagelaran e ingirieran objetos como hierbas y pequeñas piedras, así como sacudidas que él mismo les aplicaba. En tales sesiones de cura, él no entraba en trance por el uso del tabaco, pero se desmayaba y se despertaba intermitentemente. En esos breves apagones se encontraba con Jesús (Taüginhü), María (Sangitsegu) y el Ángel del Cielo, de quienes recibía órdenes sobre los procedimientos a seguir en las curas.

Los equipos de asistencia médica registraron lesiones en algunos indígenas que pasaron por los tratamientos. La originalidad de los procedimientos y la conducta rara de Hiji llevaron a los miembros de la asistencia de salud a

asociar su comportamiento con esquizofrenia. Fue entonces encaminado para Goiânia, a fin de realizar una evaluación psiquiátrica, trámites que no recusó hacer. Es interesante rescatar el relato de Ayres Câmara Cunha al respecto de una situación semejante, en la cual el rito de iniciación de un neófito en el chamanismo, en la aldea Ipavu de los kamayurá fue igualmente, décadas antes, asociado a disturbios mentales: “Aconsejé a Utamapu que llevara el hijo al puesto de Xingú, a fin de que allá fuera tratado. O, mejor, del puesto él sería transportado en avión para el hospital de Aragarças, a la orilla derecha del río Araguaia, y de allí trasladado para Río de Janeiro, a un hospital de trastornos mentales” (1969: 99).

Después de esa valoración en la ciudad Hiji regresó a la aldea con mayor prestigio local. Se atribuyó influencia de su experiencia con el médico de la capital en sus innovadoras técnicas de cura; algunos kalapalo decían: “él aprendió en la ciudad”. Es interesante hacer hincapié en la semejanza de la trayectoria de Hiji con la de los líderes de movimientos mesiánicos analizados por Queiroz (1965: 08): “La historia del mesías sigue, pues, siempre los mismos pasos: (a) elección divina; (b) probación; (c) retiro; (d) regreso glorioso”. Hiji fue escogido por Taüginhü (Jesús) (a); pasó por la aprobación de una enfermedad (b); fue retirado para un diagnóstico psiquiátrico en la ciudad (c); y volvió con mayor influencia (d). Es de conocimiento entre los kalapalo que Hiji efectuó curas en Canarana, donde consiguió un local de atención, así como un consultorio médico. Sus pacientes eran tanto indígenas como no indígenas. También fue requerido para protagonizar sesiones chamanísticas, a su modo, en aldeas de los kisêdjé y otras etnias del Alto Xingú (Assumpção 2014: 15-16).

Debe resaltarse también que, así como los miembros de la asistencia médica lo diagnosticaron como esquizofrénico, se dijo en el primer pasaje que para un profesional del área de la salud el diagnóstico fue “enfermedad de indio”. En un primer momento Hiji presentaba síntomas de enfermedad de indio que en un segundo momento pasó a ser entendida como esquizofrenia, una enfermedad de blanco. Tal ambivalencia parece reafirmar los argumentos de que hay, en los contextos de “pluralismo médico” (Morgado 1994), un proceso de jerarquización dependiendo del punto de vista de los sistemas médicos en interfaz.

La caída del kuarup

Hiji alcanzó el auge de su actuación como chamán en el kuarup⁸ (el más importante ritual interétnico de los alto-xinguanos) realizado en una de las aldeas de los kalapalo en el 2006. Él centralizaba las decisiones de la organización del ritual, siempre decretando que sus órdenes eran las órdenes del propio Taüginhü (Jesús). Sobrepujaba, también, las reglas establecidas

en el ritual para imponer la voluntad de Taüginhü, que ora lo llamaba así, ora Jesús, ora Dios. En esa ocasión, reunió a los luchadores kalapalo con el fin de verificar quién estaba apto para luchar en el ritual con los luchadores de los otros pueblos. Poseedor de varias pequeñas piedras coloridas, se las colocaba, una cada vez, frente a uno de sus ojos. Hiji utilizaba esas piedras como lupas, para mirar a través de ellas a cada candidato de manera que, en seguida, decidía quién lucharía o no, argumentando que podría prever quién ganaría y quién perdería.

Durante el kuarup se hospedó en casa de uno de los principales chamanes kalapalo. Dentro de la casa, armó una cabina donde realizaba consultas de cura. Los consultantes salían de sus viviendas y hacían fila de espera dentro y fuera de la casa donde estaba montada la cabina. Llama la atención que, generalmente, son los chamanes quienes se desplazan a la casa del enfermo. Los tratamientos eran hechos de inmediato, con sacudidas acompañadas de rezas donde Jesús, Taüginhü, Dios, María y el Ángel del Cielo eran invocados en medio de palabras en la lengua kalapalo. Los consultantes se quedaban de pie o arrodillados en el suelo, y él tocaba sus cabezas y los hacía comer hierbas que, por haber sido tocadas por él, ganaban en poder curativo. En ocasiones algunos vomitaban y escupían sangre después de la ingestión de esas hierbas. Curaba a hombres, mujeres, niños, jóvenes y ancianos, en secuencia, y recibía pagamentos considerados de alto valor, pues eran collares y cinturones de caracoles, collares de mostacilla, tocados de plumas de tucán y hasta un collar de garras de puma fue utilizado como pago (ese objeto es el más valorizado en el Alto Xingú). En ningún momento entró en trance en el transcurso de esas sesiones de cura. Presentaba una postura displicente, la justificativa que tenía para esta facilidad en curar venía del hecho de que las curas eran realizadas directamente por Jesús/Dios.

En la última noche del kuarup, Hiji interrumpió el ritual. El motivo era que había un hechizo dentro del principal tronco del kuarup y todos corrían serio peligro. Se trataba de un hechizo en la efigie de homenaje al fallecimiento del bisnieto del cacique. El desespero fue incommensurable, el ritual se desorganizó enteramente, las personas no sabían qué hacer, muchos gritos y llantos de aflicción. Algunas mujeres llegaron a desmallarse. Entonces Hiji ordenó que demolieran la efigie hechizada. Se aglomeraron muchas personas en el centro de la aldea, principalmente en torno de las efigies, ubicadas en el patio central. Cuando la efigie fue efectivamente demolida, la commoción fue muy grande. Hasta donde se sabe, nunca hubo una violación a una efigie de kuarup. Entonces Hiji comenzó a mover la base de la efigie caída, y consiguió extraer de su interior un trozo de madera; les mostró el hechizo a las personas que estaban cerca, y en seguida roció con humo al pequeño pedazo de madera. Luego ordenó que a partir de aquel momento las personas podrían retornar al ritual, puesto que ya había curado la efigie hechizada. Reubicaron la efigie en su lugar original. A partir de ese momento, volvieron a cantar y a lamentar la pérdida de los fallecidos homenajeados en el ritual.

Durante la madrugada el ritual transcurrió normalmente, y se intercalaron sesiones de lamentaciones y de cantos. Hiji y sus ayudantes se fueron a cazar al hechicero por la aldea, por la selva y alrededores. La aldea estaba cercada por los pueblos invitados al ritual kuarup, que se habían acampado alrededor de la aldea anfitriona e ingresarían apenas al día siguiente por la mañana para las luchas. Hiji aseguró que el hechicero era de otra aldea y que al encontrarlo lo ejecutaría. Nada sucedió. No encontró al hechicero. Al día siguiente, al amanecer, los invitados ingresaron a la aldea para las luchas, que es el desenlace del kuarup. Nuevamente Hiji reunió a los luchadores y los bendijo profiriendo rezas y descargas, predicando temas cristianos.

Debe repetirse y resaltarse que en las estancias de investigación de campo en períodos anteriores entre los kalapalo y en el Alto Xingú se presenciaron diversos casos relacionados al chamanismo, se registraron un sinfín de historias de la mitología alto-xinguana y jamás se había notado ninguna mención a la terminología cristiana. Tampoco fue presenciado el ejercicio de autoritarismo de una sola persona. ¿Cómo vendría, repentinamente, esta imbricación entre chamanismo kalapalo y cristianismo? ¿Cómo tamaño poder fue conferido a una sola persona?

Al investigarse la bibliografía más remota sobre el Xingú se nota que no es algo tan innovador como pareció ser en la época. Karl von den Steinen registró en su obra que los bakairi de la región Alto Xingú, al final del siglo XIX, ya habían entrado en contacto con temas cristianos. Steinen, al presenciar un ritual, relató: “[...] delante de mis ojos asustados súbitamente se presentaron Cristo, María y los Ángeles, vestidos a la manera del Xingú y rodeados de adornos y de calabazas llenas de bebida de harina de yuca y de caldo amarillo de pequi” (1940: 444).

Una ocasión en que Steinen y su informante Antonio conversaban sobre el cielo y la manera por la cual viajan para allá las almas de los bakairi todavía vivos, Antonio le expuso a Steinen su propia experiencia: acostado en su hamaca, Antonio bebió ‘veneno’ mezclado con agua. Fue entonces que su alma se dirigió al cielo a encontrarse con “aquel cuya madre también fue a visitar el cielo. —¿Jesucristo?— Sí, este mismo, respondió Antonio” (Steinen 1940: 445). Antonio conversó mucho tiempo con Krito (Cristo), el cual le ofreció un banquito para sentarse, dándole caldo de pequi. Terminada la conversación en el cielo, Krito le dio a Antonio plumas de lapa para que pudiera volar de regreso a su casa. En seguida, Krito sopló a Antonio, que entonces despertó en su hamaca (1940: 444-5).

En un momento Hiji, bajo la figura de un potencial jefe, concentraría un tipo de poder a partir de la autoridad constituida en torno a su persona, al punto de que esa importancia que le fue concedida permitiera que su palabra se tornara fuente de orden. Sin embargo, el hecho de que Hiji perteneciera a una familia de antiguos jefes no lo hacía uno de ellos. Pertener a una

familia de jefes no es, en el Alto Xingú, algo raro: muchos lo son, así como Hiji. Por otro lado, la posición de dueño de aldea se somete también a un conjunto de disposiciones sociales y personales conjugadas que están más allá de ser apenas familia de jefes (Heckenberger 2005: 270).

La diferencia entre ser ‘noble’ (*anetü*) y ser ‘dueño de aldea’ (*etu oto*) en el Alto Xingú es crucial: la primera categoría remite a jefes en potencial o simplemente a parientes de jefes que no anhelan ni siquiera la posición de jefatura, y la segunda a jefes efectivos (Figueiredo 2006: 77). Respecto a los kalapalo, la noción no es únicamente colocada en términos de ‘noble’ (*anetü*) y ‘no noble’ (Heckenberger 2005: 269), tampoco entre ‘jefe de verdad’ (*anetü hekugu*) y ‘no jefe’ (Heckenberger 1999: 130) o ‘dueño de aldea’ (*etu oto*) y ‘no dueño de aldea’, como bien lo demuestra Figueiredo (2006: 69-70; 2008: 96), basándose en los trabajos de Ellen Basso. Se trata de una gradación de *anetu ekugu* (‘jefes fuertes’) a *intsoño anetu* (‘jefes débiles’) o viceversa (Basso 1973: 133-134): “El hecho de que es posible ser más o menos jefe, en este caso, resultaría en un sistema en que ninguno o casi ningún hombre parece ser jefe lo suficiente e inversamente nadie es suficientemente no-jefe. Eso podría explicar la ausencia de términos nativos para no-jefes” (Figueiredo 2008: 96).

A pesar de que Hiji ostenta el prestigio como mejor luchador kalapalo (es reconocido como campeón en todo el Alto Xingú, así como su padre, jefe y profesor de lucha), el poder que concentra no adviene por pertenecer a una familia de jefes. El acúmulo de poder, autoridad y autoritarismo no es característico de la jefatura indígena, jefatura que parece tener como uno de sus preceptos ser “contra la solidificación del poder” (Figueiredo 2008: 90). “El jefe tiene a su cargo mantener paz y armonía en el grupo. Por eso, debe apaciguar las peleas y resolver los diferendos, sin hacer uso de una fuerza que desde luego no posee ni sería admitida, fiándose únicamente en las virtudes de su prestigio, de su equidad y de su palabra” (Clastres 1978: 29).

De ese modo, son proyectados atributos de cacique en la imagen de un hombre que adquirió su poder no a través de su parentesco a una familia de jefes, sino por su carácter de chamán cuyos seres guías eran los propios fundadores de la humanidad: Taüginhü (Sol) y Sangitsegu (madre del Sol). Los análisis de etnólogos como Descola (1988) y Santos-Granero (1993) acerca del poder político en las sociedades amerindias, en referencia a Pierre Clastres, parecen apuntar a un determinado tipo de poder que es investido, a la manera indígena, por el chamán y por el jefe. Estos investigadores piensan que en el chamanismo está la semilla del poder centralizado e incluso autoritario, por lo cual el sistema de acusaciones de hechicería es un ejercicio de control social sobre ese tipo de poder. Los numerosos casos de mesianismos ocurridos entre los pueblos indígenas en Brasil con esas características, como describe y analiza Queiroz (1965: 141-194), muestran que los principales líderes de esos

movimientos estaban más influenciados por la faceta chamánica que por el caciquismo; se trata de poder relacionado con la esfera sobrenatural.

Descola, al explotar analíticamente un caso expuesto por Gertrude Dole (1973) sobre los kuikuro del Alto Xingú, concluye que “el control político es integralmente ejercido por el chamán”, y continúa el autor, “el chamán es investido de un poder considerable” (Descola, 1988: 824). Según este etnólogo, los chamanes orientan las decisiones que afectan al grupo como un todo de manera mucho más notoria que el jefe de la aldea, eso fruto de sus enlaces con el mundo invisible de los espíritus. Podemos decir, entonces, que el chamanismo amerindio parece ser, en sus atributos esenciales, una institución indígena política (1988: 824). Esta afirmación puede ser confirmada al presentarse los motivos por los cuales los kalapalo, entre 2001 y 2002, cambiaron la localización de una aldea como resultado de la ejecución de un hechicero. En esa ocasión, la sangre y partes del cuerpo del hechicero contaminaron toda la aldea, constatación realizada por el chamán Ituga por medio de su superior capacidad de ver. De este modo, la incineración de la aldea contaminada y el cambio a un sitio vecino, a pesar de haber sido decisión común tomada en el patio central de la aldea, partió de la constatación del chamán.

Un dato etnográfico relacionado con la apelación a temas bíblicos y religiosos fue la interpellación de Ituga, un prestigioso chamán kalapalo, solicitando que se le consiguiera un hospedaje en la ciudad para que pudiese frecuentar cultos evangélicos, con el fin de complementar y perfeccionar sus conocimientos chamanísticos, y colocarse entonces al mismo nivel de Hiji. Estos planes no se llevarían a cabo, pues el descrédito de Hiji pronto llegó, además de que Ituga comenzó a enfermarse, enfermedad atribuida a un acto de hechicería cometido por Hiji. Con esas informaciones, la declaración de Hiji de que no frecuentaba la iglesia debe ser interpretada en un contexto discursivo de la narrativa. De cualquier forma, parece notorio que su relación con religiones cristianas y con conocedores de la biblia es bastante próxima. Las correspondencias hechas por Hiji entre Taūginhü-Jesucristo y Sangitsegu-Virgen María provienen de sus experiencias con iglesias, dado que cuando joven tuvo contacto con el catolicismo por medio del colegio diocesano en el estado de São Paulo. Hiji no fue el único en residir en esa misma ciudad bajo la responsabilidad de esa escuela, varios jóvenes kalapalo frecuentaron ese referido colegio y también sus profesores y directores frecuentaban la aldea. Se suma también el hecho de que Hiji constantemente visitaba a un pariente kalapalo residente en Brasilia, uno de los pocos indios kalapalo que no vivía en aldeas en Xingú y que hizo carrera en un órgano indigenista, quien además constituyó una familia mestiza. Hiji residió con ese kalapalo en la ciudad, el cual era evangélico y llevaba frecuentemente a Hiji a los cultos religiosos.

El hecho de que Hiji haya acumulado un tipo de poder comando-obediencia y sus órdenes fuesen consentidas por los kalapalo, así como la virtuosidad que Hiji alcanzó sobre las mujeres después de su ascensión como chamán de los chamanes (pasó a tener tres esposas), parece caracterizarse por ser una “dominación carismática”:

Dominación carismática, en virtud de devoción afectiva a la persona del señor y a sus dotes sobrenaturales (*carisma*) y, en particular: facultades mágicas, revelaciones o heroísmo, poder intelectual u oratorio. Lo siempre nuevo, lo extracotidiano, lo nunca visto y la entrega emotiva que provocan, constituyen aquí la fuente de la devoción personal. [...] Se obedece exclusivamente al caudillo personalmente a causa de sus cualidades excepcionales, y no en virtud de su posición estatuida o de su dignidad tradicional. De ahí, también, solo mientras dichas cualidades le son atribuidas, o sea mientras su carisma *subsiste*. En cambio, cuando es “abandonado” por su dios, o cuando decaen su fuerza heroica o la fe de los que creen en su calidad de caudillo, entonces su dominio se hace también caduco. (Weber 2002: 711-12)

La socióloga María Isaura Pereira de Queiroz realizó un estudio acerca de los movimientos político-religiosos relacionados con culturas tradicionales y aspectos del cristianismo a lo largo de la historia. Al analizar ejemplos en América, África y Melanesia, la autora señala las diferencias y semejanzas entre ellos, y al cabo de sus comparaciones, registra un aspecto común que los fundamenta: “un personaje que a sí mismo atribuye o a quien son atribuidos caracteres sobrenaturales, o por lo menos excepcionales” (1965: 59). Respecto del movimiento conocido como Danza del Profeta, originado en la región de Ohio en 1762 y diseminado entre los pueblos indígenas del oeste, la autora llama la atención sobre el surgimiento de un líder religioso indígena que popularizó su autoridad en la región de Columbia, extendiéndose a Nevada y California. La Danza del Profeta incorporaba elementos cristianos en los rituales ancestrales. Se constituía de un líder principal y otros líderes menores a él subordinados: “algunos decían encarnar el héroe cultural o la propia figura del Gran Creador (*Master of Life*); otros encarnaban un personaje sincrético que era el Gran Antepasado y también era Jesús” (Queiroz 1965: 32). La autora también constató la modernización nativa de temas de la religión cristiana en Melanesia. En 1876, en la isla de Viti Levu, Ndungumoi, descendiente de un tradicional clan, se presentó a su pueblo como enviado celeste, dotado de poderes sobrenaturales. Él profetizaba el regreso de los gemelos míticos de su cultura, los cuales habían partido de Fiyi y se fueron para la tierra de los blancos, uno con el nombre de Jehová y el otro usando el nombre Jesús, a fin de que los fiyianos no los encontraran más (1965: 56).

La movilización social, política y económica, así como la subversión de los métodos tradicionales de cura chamánica, sucedieron cuando Hiji introdujo signos cristianos cruzándose con signos nativos. Estos acontecimientos tienen

varias semejanzas con los casos estudiados por Queiroz, principalmente en lo que se refiere a la autoridad y al poder, de un lado, y del otro la realización de curas excepcionales. Otros elementos en común son, por ejemplo: el sincretismo entre cristianismo y cultura indígena; la presentación de Hiji a su pueblo bajo la figura de escogido de Jesús (Taūginhü) y María (Sangitsegu) para trabajar en la cura de enfermedades; la interpretación de la figura de Jesús y María en términos de demiurgos de la mitología; y la propia experiencia sobrenatural vivenciada por Hiji en su visión de Jesús y María, lo que consistió propiamente el llamado para su misión.

El hechicero de los hechiceros

Cuando un joven perteneciente a los kuikuro (pueblo del Alto Xingú vecino de los kalapalo) que había pasado por los tratamientos chamanísticos de Hiji abruptamente se enfermó, la familia acusó a Hiji como realizador de la hechicería causadora de la enfermedad. En seguida, un adulto kalapalo vino a enfermarse gravemente, la enfermedad fue igualmente atribuida a las actividades de hechicería realizadas por Hiji. Su fama de “chamán de los chamanes” comenzó entonces a arruinarse. Ellos se cambiaron para otra aldea, recién inaugurada, en un sitio tradicional de los nahukuá, llamado Jagamü. Uno de los tíos maternos de Hiji, también por haber sido acusado de hechicería, decidió crear esa nueva aldea. En la aldea Tanguro, después de retirada toda la familia de Hiji, la casa donde residían fue incendiada para que no permanecieran vestigios de sus actividades. A partir de entonces, prácticamente todos los alto-xinguanos tratados por Hiji y que posteriormente se enfermaron, lo acusaron por sus enfermedades. Todas las muertes de indígenas de la región del Alto Xingú pasaron a ser imputadas a las acciones de hechicería de Hiji. Así, las acusaciones tomaban una proporción considerablemente seria y movilizadora de las relaciones entre las comunidades.

En “El hechicero y su magia” Lévi-Strauss conjectura explicaciones sobre Quesalid, un indígena kwakiutl de la región de Vancouver, en Canadá, y desarrolla la idea de que Quesalid no se transformó en un gran chamán porque curaba a los enfermos sino justamente lo contrario: Quesalid curaba a los enfermos porque se había tornado un gran chamán (1995: 207). Mediante ese raciocinio, el chamán es eficiente en la medida en que su posición social es reconocida por el grupo. En el caso de Hiji, es posible comprobar que esta explicación no se sustenta. Fue precisamente cuando la reputación de Hiji como chamán de todos los chamanes alcanzaba su apogeo de reconocimiento local y regional que los kalapalo y demás pueblos alto-xinguanos constataron la ineeficacia de sus métodos curativos.

Una vez reconocido su estatus, Hiji se siente apto a dar inicio a sus procedimientos de cura no convencionales. Aunque se trataba de métodos inusitados propios, la demanda por la cura ofrecida por él se propagó. En un

primer momento, el argumento de Lévi-Strauss parece entrar en consonancia con el caso de Hiji, ya que él pasó a ser aceptado como gran chamán en función de la excepcionalidad de los procesos involucrados en sus experiencias con Taūginhü (Jesús) y Sangitsegu (María). Dadas tales prerrogativas, era de esperarse que Hiji fuese de facto un gran curador, esto favorece la proposición de Lévi-Strauss. Sin embargo, cuando la figura de Hiji se disloca de la posición de chamán para la posición de hechicero se ve que el argumento de Erickson (1988) resulta más apropiado al caso de Hiji y a la realidad alto-xinguana que la idea de Lévi-Strauss sobre Quesalid y la eficacia simbólica. El argumento de Erickson también servirá para que se entienda el proceso por el cual la autoridad y poder de Hiji se desmoronaron cuando se constató que sus procedimientos terapéuticos de hecho no curaban.

Philippe Erickson (1988) señala que el poder emanado de la figura del chamán está directamente unido a y condicionado por las constataciones de su efectividad; caso contrario ese poder se desmorona y la figura de autoridad es normalmente rechazada. La explicación de Erickson, permite entender la pérdida del estatus de “chamán de los chamanes” dado el principal blanco de acusaciones de hechicería: las curas de Hiji no se realizaban. La no concretización de las curas y el aparecimiento de nuevos enfermos llevaron a los alto-xinguanos a la conclusión de que Hiji era hechicero. Esta situación parece darle al sistema de acusaciones un dispositivo de control del acúmulo de poder. Hiji, entonces, fue acusado de hechicería en el periodo en que su reputación de gran chamán circulaba por todo el Alto Xingú. El fracaso de Hiji con respecto a las curas fue fundamental para el surgimiento de nuevas acusaciones de hechicería.

Otros factores relevantes actuaron contra Hiji. El primero a observarse fue que los miembros de los equipos de asistencia médica se posicionaban enfáticamente contra sus actitudes. Desaprobaban sus métodos de cura, asociándolos a las curas religiosas practicadas en iglesias evangélicas de las ciudades. Además de eso, lo consideraban un esquizofrénico, en virtud de un diagnóstico psiquiátrico. Algunos miembros de los equipos de asistencia médica alegaban que Hiji perjudicaba la cultura indígena al introducir aspectos de la cultura no indígena de modo inadvertido y autoritario.

En la concepción de los no indígenas que actúan en el ámbito de la asistencia médica, no hay problema cuando ellos mismos introducen la medicina occidental entre los indígenas del Alto Xingú, pero sí hay problema cuando un indígena introduce elementos de las religiones cristianas en las comunidades. Se conjectura que tal contradicción está relacionada a la lógica del pensamiento occidental, en el sentido de que la cultura indígena, así como las religiones, estarían alojadas en el ámbito de las creencias, por tanto, las religiones cristianas amenazarían la cultura indígena, a diferencia de la biomedicina. De esa forma, las concepciones biomédicas impuestas a los indígenas no son consideradas como propias de la cultura de los no indígenas,

sino como algo dado y dotado de existencia autónoma e independiente de las culturas. Entonces, del punto de vista de los no indígenas, es admisible comparar aquello que ellos entienden por creencias indígenas con aquello que ellos entienden por creencias entre ellos mismos: la religión.

El segundo factor fue la desaprobación, por parte de los chamanes kamayurá, de las prácticas chamanísticas de Hiji. Los chamanes llamaban la atención por el hecho de que Hiji no había pasado por los procedimientos tradicionales prescritos en la formación de un gran chamán. Según quien es considerado el más importante chamán de la región del Alto Xingú, un kamayurá, su espíritu guía reveló en sueños que Hiji estaba, en realidad, engañándolos a todos (Cardoso, Guerreiro Júnior & Novo 2012: 24).

Como se dijo, Hiji pasó a residir en una pequeña y alejada aldea. Esta aldea recién inaugurada poseía, en la época, pocos habitantes, así como poca infraestructura comparada con las grandes aldeas del Alto Xingú. Hiji mantenía contacto frecuente con un indígena alto-xinguano residente en Brasilia, Tuhoko, su tío. En un viaje a Brasilia, Hiji convenció Tuhoko de usar su nombre para financiar una camioneta para la aldea, argumentando que él sería contratado por la Fundación Nacional de la Salud (Funasa) para trabajar en el servicio de asistencia médica en el Alto Xingú acompañando a los equipos en el cargo de chamán. Como contratado de la Funasa, él convenció a su tío alegando que tendría salario igual al de un médico. En estas condiciones, Tuhoko aceptó y compraron la camioneta 4x4 para la aldea.

Pasados algunos meses, las cuotas del vehículo no fueron pagadas. Tampoco Hiji fue contratado por la Funasa como había asegurado. Como la compra fue realizada en nombre de Tuhoko, la financiadora, cumpliendo las cláusulas contractuales, avisó al deudor de que o devolvía la camioneta o uno de los bienes inmuebles sería decomisado en función de la deuda. Encontrándose en esa situación crítica, Tuhoko y su hijo mayor salieron de Brasilia rumbo a la aldea para tomar la camioneta y entregársela al banco. Sin embargo, Hiji se mostró contrario al reclamo de Tuhoko y un violento tumulto se formó en la aldea. Se propagó la versión de que Hiji agredió a Tuhoko físicamente; la agresión no fue mayor gracias a que el hijo de Tuhoko defendió a su padre, así como otros indígenas que apartaron el pleito. Además de eso, según informaciones ventiladas entre los kalapalo, Hiji insultó al pariente con diversas ofensas en virtud del problema con la camioneta. Para los xinguanos, tal comportamiento de Hiji reforzó todavía más las sospechas y las acusaciones de hechicería. Un kalapalo exclamó en la ocasión: “¡solo un hechicero se comporta feo de esa manera!”. A pesar del pleito y de la oposición de Hiji, Tuhoko y su hijo consiguieron rescatar la camioneta. Aproximadamente un mes después de lo ocurrido, Tuhoko se murió en Brasilia diagnosticado con cáncer. Con la noticia de la muerte, los kalapalo concluyeron que la causa de la muerte, seguramente, habría sido hechicería de Hiji.

Algunos días más tarde, un avión enviado por la Funai transportó hasta la aldea de los kalapalo el cuerpo de Tuhoko para que allí fuese sepultado. En la noche que ocurrió el entierro la familia de Ituga, el gran chamán jefe de la unidad residencial, se hizo cargo de los ritos fúnebres de Tuhoko y movilizó a sus hijos mayores y a sus yernos para una vigilia con la finalidad de proteger la tumba. Al atardecer, se vistieron de negro y se pintaron todas las partes expuestas del cuerpo con carbón y jagua (*Genipa americana*). Se armaron de escopetas y pasaron la noche en emboscada, escondidos en los alrededores del patio central de la aldea, donde estaba la sepultura. Alrededor de la sepultura propiamente dicha, antes del anochecer, pasaron ligeramente un rastillo para que la arena nivelada pudiese imprimir las huellas o cualquier otro vestigio del hechicero que pudiera aparecer en el local de la sepultura para violar la tumba y así rescatar el alma patogénica (hechizo) que causó la muerte de Tuhoko.

La vigilancia de la tumba de una persona víctima de hechizo, en virtud de la vigía del hechicero, también fue observada entre los kuikuro por Heckenberger: “una serie de huellas de jaguar sobre la tumba del fallecido, con certeza indica que el hechicero, bajo la apariencia de un jaguar, había visitado la aldea” (2004: 195). Durante varios días seguidos, cuando la noche se aproximaba, los mismos procedimientos eran tomados: se vestían de negro, se armaban y permanecían de vigilia con la finalidad de matar al hechicero en el momento de la violación de la cueva del muerto.

Pasaron días sin que consiguieran aprisionar al hechicero; a esa altura de los acontecimientos las acusaciones de hechicería contra Hiji circulaban sin restricciones. Cierta ocasión, al atardecer, Nhapistugu llamó al hermano mayor y a uno de los cuñados, ya que sospechaba de movimientos extraños detrás de la casa, en la zona de la pista de aterrizaje de la aldea. Con algunos gritos de alarma, en poco tiempo había casi treinta hombres armados de escopeta, machetes y azadas, decididos a matar al hechicero que circundaba la aldea. El grupo se dividió y se metieron en la selva contigua a la pista de aterrizaje. Uno de los grupos, tres jóvenes ágiles y armados, vieron a Hiji corriendo dentro de la selva. Los jóvenes, según relataron, estaban casi alcanzándolo, hasta que después de brincar un arbusto él cayó de cuatro y se transformó en una paca. De esa forma huyó, de la misma manera que una paca corre en la selva cuando está huyendo de un predador. Al narrar una situación similar entre los kuikuro en la que se reporta esta capacidad de los hechiceros, afirma Heckenberger: “el hechicero podría tomar una de varias formas (por ejemplo, un jaguar, un venado, un can, un avión) y en la oscuridad de la noche entrar a la aldea” (2004: 192). La antropóloga Cibele Verani expone, igualmente, que los kuikuro afirman que el “hechicero conoce técnicas que le permiten la metamorfosis” (1990: 158). Con esta transformación Hiji habría despistado a los jóvenes que lo perseguían a pocos metros.

Los acontecimientos no se detuvieron. Como ya se dijo, Ituga, uno de los principales chamanes de la etnia kalapalo, se vio repentinamente discípulo de Hiji. Este subvirtió momentáneamente las prácticas del chamanismo entre los kalapalo (lo que no se extendió para los chamanes de las demás etnias del Alto Xingú), no incurriendo en cambios e innovaciones estructurales que se mantuvieron como nuevas prácticas chamánicas. De acuerdo con Nhapitsugu, su padre, Ituga fue gravemente hechizado durante el periodo en que acompañaba a Hiji con la finalidad de aprender sus nuevas técnicas. Ituga, entonces, pasó a tener dificultades en orinar y comenzó igualmente a sentir dolores seguidamente. La familia de Ituga y otros kalapalo asociaron esto a una hechicería de Hiji. Ituga pasó más de un año sufriendo en ese estado. En diversas ocasiones lo llevaron al Polo Indígena Leonardo Villas Bôas de la Funai y la asistencia médica le recetó antiinflamatorios, ya que se identificó una inflamación en el canal urinario. Al agravarse el cuadro, a Ituga lo llevaron a Brasilia. Después de una serie de exámenes, las informaciones repasadas eran que el chamán kalapalo tenía cáncer de próstata.

En el calor de kuné

La carrera chamánica de Hiji se desmoronó casi que completamente después del padecimiento de Ituga, arrastrando a Hiji a un tipo de ostracismo, además de la constante amenaza de ejecución. Ituga luchó contra la enfermedad por algunos años, hasta que falleció en 2009. Entre los kalapalo, se afirma que la causa de la muerte fue el mismo hechizo realizado en 2006. Nhapitsugu comenzó, casi que inmediatamente a la muerte del padre, a realizar el kuné: ritual de contrahechicería cuyos especialistas son los aweti del Alto Xingú. Se trata de colocar partes del cuerpo del fallecido, como por ejemplo, la carne de las puntas de los dedos o mechas de cabello, dentro de una vasija llena de agua que es lacrada con arcilla y colocada para hervir. Se mantiene hirviendo, a veces por meses consecutivos. Normalmente el ritual es usado para descubrir quién es el autor de la hechicería cuando el hechicero todavía es desconocido: “La vasija es herméticamente cerrada con una cobertura de barro y puesta sobre el fuego. Con la presión del vapor, el barro se rompe en algún punto y para el lado en que el agua salga estará el hechicero” (Zarur 1975: 53).

Otra forma para ese ritual de contrahechicería sería conservar el agua hirviendo hasta que el calor producido por el kuné afecte drásticamente al hechicero. Él, de esa forma, se aproximará de la casa de los parientes de su víctima a fin de interrumpir el ritual por no soportar los dolores que en él inciden. El antropólogo George Zarur investigó a los aweti del Alto Xingú en los primeros años de la década de setenta, y registra cómo los indígenas describen la situación del hechicero que es blanco de un ritual kuné: “El hechicero se enferma, con fiebre, se va para la selva para que no lo vean enfermo. ‘Sube en un árbol, entra en un hueco de armadillo’, se masturba, se pone de cuatro pies en el suelo con el ano abierto y enloquece” (1975: 53).

Zarur, igualmente, menciona en su trabajo una derivación de realizarse el kuné: “consiste en tomar una lata con tierra y colocar dentro de ella un pedazo de cabello o uña de la persona muerta. La lata se pone sobre el fuego en la casa de los parientes de la víctima, que deben quedarse batiendo en ella con un pedazo de palo durante días seguidos” (1975: 53).

Esos procedimientos afectan al hechicero, que siente los dolores ocasionados por los palazos y tiene el cuerpo quemado. Heckenberger (2004) describe una situación que se refiere al sufrimiento causado por el kuné en un hechicero que había matado al hijo del cacique de la etnia kuikuro: él se quedaba “gritando en la noche y sumergiéndose en el río para escapar de la intensa quemadura, simpatía producida a través de la contrahechicería” (195). Cuando se añade un hueso de nutria a la mecha de cabello y al pedazo de la punta del dedo de la víctima de hechicería, “el culpable comienza a comer apenas pescado crudo, como las nutrias, hasta que todo su cuerpo comience a rajarse y él muere” (Junqueira 2005: 161). Un alto-xinguano del pueblo mehinaku explicó a Maria Heloísa Fénelon Costa que los hechiceros también pueden ablandar el sufrimiento con medidas bastante desagradables, pero eficaces:

[...] el sufrimiento del hechicero era temporalmente aminorado por la ingestión de heces de anta y orina. [...] Los hechiceros en tal situación (cuando se cocina el cabello del muerto, su víctima) comen como gachas estiércol de anta y pasan en sus propios excrementos en la cabeza, como si fuese achiote, apartan la propia orina en una calabacilla y se la beben. Duele mucho, la cabeza (encima) quema. (Fénelon Costa 1988: 149)

En desespero, el hechicero se vuelve vulnerable a la ejecución. Además, el kuné, llevado al extremo, puede hasta matar al hechicero. Un chamán puede auxiliar el ritual yendo hasta la casa donde se está realizando, entrar en trance por el uso de tabaco, y así consultar su espíritu guía sobre la posibilidad de algún hechizo enterrado en los alrededores de la casa con el objetivo de destruir el kuné (Heckenberger 2004: 195). Los hechiceros poderosos poseen diversas formas de revertir el ritual: robándose las partes del cuerpo de la víctima que son usadas para realizar el kuné o por medio de hechizos hacer que la vasija donde están en ebullición los componentes del kuné se quiebre durante los procedimientos del ritual. Si eso sucede, es señal de que el hechicero involucrado consiguió revertir las fuerzas movilizadas contra él.

En el caso del kuné realizado contra el acusado de matar a Ituga, Nhapitsugu viajó a la ciudad de Canarana exclusivamente para llevar a cabo una etapa orientada por el especialista del ritual: llevar la vasija del kuné, con agua y partes del cuerpo del fallecido ya hervidos, para que fueran subyugados a descargas eléctricas en la ciudad. Nhapitsugu, estando en la ciudad,

hizo sesiones de choques en el agua de la vasija del kuné, usando cables desencapados en una de las extremidades, conectados a una salida de energía del cuarto del hotel donde estaba hospedado. Con relación a estos tipos de prácticas que incorporan tecnologías en los rituales, Cibele Verani transcribe lo dicho por un kuikuro que explica el origen de una enfermedad por hechicería:

Hoy el chamán le dice al hermano del muerto que pare de cocinar porque no le sirve de nada más, el hechicero ya descubrió cómo acabar con el calor de la caldera [kuné]. Él aprendió con blanco. Está usando gasolina para acabar con eso. Hechicero es muy malo, está aprendiendo con blanco hasta hacer hechizo. ¿Usted no vio como fue con este hijo mío? Hechicero usó cable de batería de radio para matarlo, por eso se enfermó. (1990: 101)

Esta investigadora sugiere que la unión entre el hechizo y el cable de la batería estaría fundamentada en el hecho de que se trata de una batería alimentada por placas de energía solar. Así, se articula una relación entre el calor del sol, el calor promovido por la caldera de kuné y el calor referente al hechicero: “el hechicero, por eso, es un ser ‘caliente’”, declara Viveiros de Castro (1977: 226), en su investigación entre los Yawalapiti del Alto Xingú. De acuerdo con los mitos alto-xinguanos, la luz del sol —la misma que es captada por la placa de energía solar— generó una transformación de los seres originarios a los actuales patogénicos. Estos espíritus (*itsekeko*) fabricaron caparazones protectores para protegerse de esa radiación transformadora de la luz solar o huyeron a lugares donde esta no incide como el subsuelo, el mundo subacuático o la selva densa. Cabe entonces resaltar el carácter transformativo del calor de la luz solar, del calor proporcionado por el choque eléctrico de los hechizos, del calor del kuné y del calor del humo del tabaco usado por los chamanes como restaurador de la salud. Se entiende que el acto de Nhapitsugu, orientado por el maestro ritual del kuné, parece estar directamente relacionado a esta capacidad transformadora del calor. “Pues la enfermedad es siempre conocida como caliente, la salud como frialdad corporal. Cuando lo que el chamán trae de la selva, en trance, es un hechizo, este le quema las manos; debe ser rápidamente depositado en agua fría, para neutralizar el mal” (Viveiros de Castro 1977: 226).

Llevarse la vasija para la ciudad a fin de someterla a descargas eléctricas demuestra que la relación de orden lógica, subyacente a los mitos, es una relación de orden práctica: una conducta convergente a lo que Marshall Sahlins (1999) presentó como mito-praxis. El choque en la vasija busca revertir contra el hechicero el hechizo lanzado. Una vez que el kuné es una medida de contrahechicería, es interesante pensar en el choque emprendido por Nhapitsugu como inversor del hechizo que llevó a su padre al óbito. En este caso, el agua hirviendo en la vasija y el choque eléctrico pretenden la muerte del hechicero, y en caso de que eso no ocurra, él va a sufrir lentamente: “el calor de la caldera kuné provocará el debilitamiento del culpado y su muerte”

(Verani 1990: 157). La vasija contiene las partes del cuerpo hechizado, que se volvió un cuerpo enfermo en función de su contacto con el alma patogénica del hechicero, que todavía se encuentra imbricada en estas partes del cuerpo del enfermo. Un choque eléctrico aplicado a la vasija afectaría al cuerpo del hechicero por medio del principio del contagio, el mismo principio que opera en la fabricación del hechizo por el hechicero: el atributo patogénico del cuerpo del hechicero es transmitido para el hechizo y a su vez es introducido al cuerpo de la víctima; cuando es extraído del cuerpo enfermo por un chamán, se materializa en forma de pequeñas astillas de madera. El choque en la vasija del kuné hace el camino inverso. En ese sentido es posible explicar la relación entre el hechizo, enfermedad y muerte con el choque eléctrico. Este choque es el mismo hecho por la anguila eléctrica, pez considerado no comestible, clasificado como el hechicero en el mundo de los peces. Choques eléctricos también descargados por Hiji cuando luchaba.

Consideraciones finales

Por un periodo Hiji fue señalado como el hechicero causador de diversas muertes de kalapalos y otros alto-xinguanos. En el kuarup de los kalapalo de 2006, se defendió de las acusaciones de hechicería que en la época comenzaron a direccionarse a su persona diciendo que su historia de vida sería como la de Jesús, y que estas acusaciones eran normales: “¡así sucedió con Jesús!”, exclamó en la ocasión.

Heckenberger caracteriza la hechicería “como la antítesis de la sociedad” (2004: 179). Sin embargo, a partir del caso etnográfico aquí descrito y analizado, es posible aprender que el sistema de acusaciones de hechicería también opera contra el acúmulo de poder, o sea, se trata también de un dispositivo regulador de las relaciones políticas entre los indígenas del Alto Xingú.

En efecto, los acontecimientos descritos reflejan una momentánea concentración de poder en la figura de una persona, y en la medida en que tal acúmulo desfiguraba el tipo de comando no coactivo para constituirse en un poder comando-obediencia, el dispositivo de las acusaciones de hechicería fue movilizado. De esa forma, Junqueira atribuye a las acusaciones de hechicería “tanto un eficaz instrumento de acción política como una tentativa de controlar la proliferación de poderes antisociales” (2005: 160). Se percibe entonces que la hechicería, no obstante, se conciba como “antítesis de la sociedad”, puede también ser entendida como mecanismo contra el poder coercitivo —y a su vez, eminentemente, una síntesis de los mecanismos sociales en favor de la sociedad —xinguana—. En ese sentido, un hechicero puede ser definido como “antítesis de la sociedad”, al paso que la hechicería como una institución indígena sería más bien comprendida y considerada en los términos de una estructura que asegura y controla la subversión del ethos alto-xinguano.

Notas

¹ Canarana es un municipio de la región centro-oeste brasileña localizado en el estado de Mato Grosso, Brasil. La ciudad centraliza las sedes de las instituciones indigenistas e indígenas de la región, y es el lugar donde los indígenas tienen acceso a la mayor parte de los bienes industrializados.

² Con el propósito de preservar la identidad de las personas involucradas, todos los nombres citados en este artículo son ficticios. Las palabras que sirven de nombres propios son sustantivos comunes del léxico de la lengua karib de los kalapalo.

³ Pueblo de lengua karib que habita el Parque Indígena del Xingú (PIX). La región sur de pix es conocida como Alto Xingú, se constituye por ser un área cultural multilingüe compuesta por los siguientes pueblos: aweti, kalapalo, kamayurá, kuikuro, matipu, mehinaku, nahukuá, wauja y yawalapiti.

⁴ La palabra *anhipe* es usada en la mitología alto-xinguana para referirse a los cuatro troncos transformados por Kuatüngü en mujeres de belleza arquetípica.

⁵ Salvo cuando es indicado en las referencias bibliográficas, todas las traducciones de citaciones al español son mías.

⁶ El concepto kalapalo ‘*kehege*’ es glosado en el portugués de contacto de los alto-xinguanos como ‘reza’: no conlleva el acto religioso de las oraciones o rezas. Ellen Basso glosa ‘*kehege*’ como ‘*song spell*’. Para esta investigadora, los kalapalo “dicen que cuando la canción de encantamiento es ejecutada ella cría estos eventos, los cuales son los efectos deseados, expresados en textos cantados que son soplados en ciertos objetos o pacientes” (Basso 1987: 89).

⁷ El término *itsekeko* es el plural de *itseke* y es comúnmente glosado en el portugués de contacto de los kalapalo como ‘espíritu’. Es posible definirlos como seres que habitan otros órdenes cósmicos cuyos cuerpos son patogénicos y proveídos de intenciones y de puntos de vista particulares.

⁸ Se trata de un ritual funerario donde los jefes fallecidos son homenajeados utilizando efigies de madera.

Referencias

ASSUMPÇÃO, K. (2014). Negociando Curas: um estudo das relações entre indígenas e profissionais do Projeto Xingu. Tesis de Maestría en Ciencias Sociales. Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade Federal de São Paulo.

BASSO, E.B. (1987). The implications of a progressive theory of dreaming. En: B. Tedlock (org.). *Dreaming: anthropological and psychological interpretations* (pp. 86-105). Cambridge: Cambridge University Press.

- BASSO, E.B. (1973). *The Kalapalo Indians of Central Brazil*. New York: Holt, Rinehart & Winston.
- CARDOSO, M.D. GUERREIRO JÚNIOR, A.R. & NOVO, M.P. (2012). As flechas de Maria: xamanismo, poder político e feitiçaria no Alto Xingu. *Tellus*, 12(23): 11-33.
- CLASTRES, P. (1978). *La sociedad contra el Estado*. Caracas: Monte Ávila Editores. Traducción de Ana Pizarro.
- CUNHA, A.C. (1969). *Nas selvas do Xingu*. São Paulo: Clube do Livro.
- DESCOLA, P. (1988). La chefferie amérindienne dans l'anthropologie politique. *Revue Française de Science Politique*, 05: 818-827. <https://doi.org/10.3406/rfsp.1988.411172>
- DOLE, G.E. (1973). Shamanism and political control among the Kuikuru. En: D.R. Gross (org.). *Peoples and cultures of native South America: an anthropological reader* (pp. 294-307). New York: Doubleday/The Natural History Press.
- ERIKSON, P. (1988). Politics in Amazonia; more on Amazonian politics. *Man*, 23: 164-167.
- FÉNELON COSTA, M.H. (1988). *O mundo dos Mehinaku e suas representações visuais*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília.
- FIGUEIREDO, M.V. (2008). Imagens do poder: a política xinguana na etnografia. *Cadernos de Campo*, 17: 89-109.
- FIGUEIREDO, M.V. (2006). Centralização e faccionalismo. Imagens da política no Alto Xingu. Tesis de Maestría en Antropología Social. Museu Nacional – Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- GREGOR, T. (1982). *Mehináku: o drama da vida diária em uma aldeia do Alto Xingu*. São Paulo: Editora Nacional.
- HECKENBERGER, M. (2005). *The ecology of power. Culture, place and personhood in the Southern Amazon A. D. 1000-2000*. New York: Routledge.
- HECKENBERGER, M. (2004). The wars within: xinguano witchcraft and balance of power. En: R. Wright, N.L. Whitehead (orgs.). *Darkness and secrecy: the anthropology of assault sorcery and witchcraft in Amazonia* (pp. 179-201). Durham & London: Duke University Press. <https://doi.org/10.1215/9780822385837-008>
- HECKENBERGER, M. (1999). O enigma das grandes cidades. Corpo privado e Estado na Amazônia. En: A. Novaes (org.). *A outra margem do Ocidente* (pp. 125-152). São Paulo: Companhia das Letras.
- JUNQUEIRA, C.S.A. (2005). Pajés e feiticeiros. En: C. Junqueira, R.G. Baruzzi (orgs.). *Parque Indígena do Xingu. Saúde, cultura e história* (pp. 147-161). São Paulo: Terra Virgem.

- MORGADO, P. (1994). O pluralismo médico Wayana-Aparai: uma experiência intercultural. Tesis de Maestría en Antropología Social. Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1995). El hechicero y su magia. En: *Antropología estructural* (pp. 193-213). Barcelona: Ediciones Paidós. Traducción de Eliseo Verón.
- QUEIROZ, M.I.P. (1965). *O messianismo no Brasil e no mundo*. São Paulo: Dominus – Editora da Universidade de São Paulo.
- SANTOS-GRANERO, F. (1993). From prisoner of the group to darling of the gods: an approach to the issue of power in lowland South America. *L'Homme*, 33(126): 213-230. <https://doi.org/10.3406/hom.1993.369637>
- SAHLINS, M. (1999). *Ilhas de história*. Rio de Janeiro: Ed. Zahar.
- STEINEN, K. VON DEN. (1940). Entre os aborígenes do Brasil central. *Revista do Arquivo Municipal*. Separata: XXXIV e LVIII. Tradução de Egon Schaden.
- VERANI, C.B.L. (1990). A “doença da reclusão” no Alto Xingu: Estudo de um caso de confronto intercultural. Tesis de Maestría en Antropología Social. Museu Nacional – Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- VIVEIROS DE CASTRO, E.B. (1977). Indivíduo e sociedade no Alto Xingu: os Yawalapítí. Tesis de Maestría en Antropología Social. Museu Nacional – Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- WEBER, M. (2002). *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. México: Fondo de Cultura Económica. Traducción de J. Medina Echavarría, J. Roura Farella, E. Ímaz, E. García Maynez y J. Ferrater Mora.
- ZARUR, G. DE CERQUEIRA LEITE. (1975). *Parentesco, ritual e economia no Alto Xingu*. Brasília: Fundação Nacional do Índio.