

Peluso, D. M. (2025) ‘Historia de tres ciudades: relaciones de poder en los imaginarios urbanos Ese Eja’, in Santos-Granero, F. and Fabiano, E. (eds) *Imaginarios Urbanos en la Amazonía Indígena*. Abya Yala, pp. 95-131.

Historia de tres ciudades: relaciones de poder en los imaginarios urbanos Ese Eja

Daniela Peluso

Urbanización indígena y ciudades invisibles

En un trabajo reciente, Miguel Alexiades y yo (Alexiades y Peluso 2015, 2016; Peluso 2015a; Peluso y Alexiades 2005) hemos examinado la urbanización indígena en la Amazonía como conjuntos de procesos multidireccionales que son “a menudo altamente contingentes y situacionales y no como una migración simple y permanente a una ciudad, sino como parte de una circulación permanente de personas que conecta diferentes comunidades, pueblos y viviendas multisitios” (Alexiades y Peluso 2015: 7). Este tipo de urbanización es a menudo oportunista y está inspirada por una gama cada vez mayor de incentivos, siendo los más comunes las oportunidades laborales, la educación, el trabajo político y escapar de los conflictos de la vida en aldea. He descrito cómo las áreas urbanas se convierten en aldeas y cómo las aldeas se vuelven urbanas, pero lo más importante es cómo estos procesos finalmente comienzan en la mente de las personas mucho antes de que ocurran físicamente; de ahí la idea de que “la urbanización comienza en casa” (Peluso 2004: 1; véase también Peluso y Alexiades 2005). El fin político en tales análisis ha sido denunciar aquellas formas de representación, proyección y desarrollo que atrapan a los pueblos indígenas de las tierras bajas sudamericanas en imágenes estrictamente rurales que avalan estereotipos insostenibles que luego se vuelven contra ellos. Así, por ejemplo, las economías extractivas intrusivas aprovechan las imágenes de la urbanización

indígena para legitimar tanto la expansión de sus actividades hacia las tierras indígenas como los procesos de desterritorialización (McSweeney y Jokisch 2015; Peluso, en imprenta). Aquí, amplío este cuerpo de trabajo discutiendo un lugar no visible como un punto de encuentro tácito entre realidades cruzadas y diferentes tipos de urbanidad: ciudades de humanos y no humanos, de seres vivos y no vivos -con la advertencia de que la humanidad es un sentido compartido de ser y que el vivir continúa más allá de lo que podríamos llamar “vida”.

Las ciudades amazónicas no siempre son visibles al ojo del observador externo. Hay tipos particulares de ciudades que son parte del mundo no visible de los otros humanos que moldean y son moldeadas por la imaginaria narrativa rural-urbana y de creación amazónica, y el conocimiento socioespacial de las realidades terrenales y cruzadas. Numerosos académicos documentan el conocimiento de los pueblos o ciudades amazónicas que existen bajo el agua (Slater 1994), bajo tierra (Gow 1994, 2011) o en el mundo exterior (Gow 2001; Kopenawa 2013; Politis y Saunders 2002). Tal como ha especulado Peter Gow (2011), incluso podría ser posible imaginar cómo las historias de los Piro (Yine) sobre lugares como las ciudades del inframundo de las huanganas, pecaríes labiados (*Tayassu pecari*), podrían vincularse con los antiguos centros urbanos del Alto Xingú (Heckenberger 2004). Tal análisis vincula potencialmente los tipos de ciudades descritas por los Indígenas amazónicos en sus historias de creación como residuos de un pasado histórico, pero en gran parte olvidado. Estas líneas de pensamiento se basan en estudios que verifican cada vez más cómo varios asentamientos amazónicos precolombinos eran *a gran escala y urbanos, centralizados, densamente poblados y estratificados* (Denevan 1992; Erickson 2006; Heckenberger et al. 2008), una imagen que desafía conceptos profundamente arraigados que conciben a la Amazonía precolombina como una vasta área de bosque virgen con un mínimo impacto humano en el medio ambiente y con asentamientos no dinámicos (Fausto y

Heckenberger 2007; Alexiades 2009). Tal como ha argumentado Michael Heckenberger (2004: 40-41):

La gran sorpresa no se produce tanto al darse uno cuenta de la masiva escala física de las construcciones de tierra (*earthworks*), casi omnipresentes en los asentamientos prehistóricos terminales, aunque eso sea realmente sorprendente. La verdadera revelación se experimenta cuando el plan arquitectónico antiguo y sofisticado se revela en su totalidad. Las grandes ciudades fortificadas del pasado remoto, más de diez veces el tamaño de las aldeas contemporáneas, y las vastas áreas agrícolas deforestadas asociadas con ellas documentan una transformación inesperadamente dramática e intencional del paisaje prehistórico. La distribución de asentamientos, carreteras, caminos, puertos y otros sitios demuestra que, en el pasado, como en la actualidad, el entorno construido se integraba en un área mucho más amplia, que se extendía mucho más allá de las propias áreas de la aldea. En toda la región había muchos de estos pueblos, sin duda el hogar de una gran población prehistórica tardía de decenas de miles, densamente asentados en grandes asentamientos permanentes, algunos probablemente con miles de habitantes, en gran parte de la cuenca del Alto Xingú.

Dados estos detallados estudios arqueológicos, es probable que el conocimiento de los grandes asentamientos del pasado haya incidido directa o indirectamente en la imaginación de los Indígenas amazónicos, al igual que las ciudades actuales probablemente continúan dando forma a sus ciudades no visibles. De hecho, el conocimiento y las visitas a las ciudades andinas precolombinas también parecen haber moldeado estos imaginarios (ver Santos Granero, este volumen). Las ciudades o grandes pueblos amazónicos cristalizan las jerarquías sociales en las que se encuentran insertos los pobladores amazónicos rurales (Peluso 2003). De hecho, tal como

señala Rupert Stasch (2017: 10), cuando las personas viven en diferentes lugares, estas forman parte de un espacio geográfico más amplio donde las diferencias sociales se agudizan. Esto significa que los pobladores rurales siempre viven en más de un lugar ya que “viven en disparidades jerárquicas entre dichos lugares”. Además, tal sugerencia reconoce que las localidades no son simplemente producidas por grupos (Santos Granero 2005), sino que se acentúan con la urbanización y, por lo tanto, las mismas son coproducidas por diversas colectividades no solo en términos de la imaginación, sino a través de una amplia gama de formas y maneras a medida que las personas navegan y circulan dentro de tales espacios (Peluso 2015a).

Por lo demás, las ciudades no visibles son aquellas que durante siglos han figurado en el imaginario occidental de la Amazonía y han alcanzado un estatus mítico. Dichos imaginarios sirven como extensiones de las actuales estructuras de poder colonialista que subyugan a los pueblos indígenas. Las más famosas de estas ciudades son El Dorado y la Ciudad Perdida de Z. Aunque a pesar de numerosas expediciones éstas nunca han sido encontradas, el deseo de conocer estas ciudades supuestamente espectaculares y ricas en recursos ha resultado históricamente en la topografía, mapeo y conversión de “terra incognita en territorios coloniales delimitados” (Burnett 2001: xii). De hecho, la búsqueda del “descubrimiento” de tales lugares continúa hoy en día, como lo demuestra la incesante búsqueda continua de Paititi por parte de Thierry (2006). También están las ciudades no visibles de las narrativas de la creación, así como aquellas que existen contemporáneamente junto al mundo humano. Algunas de estas ciudades pertenecen a seres no visibles. Para los pueblos Runa, estos se pueden encontrar dentro de puntos de referencia como volcanes (Guzmán-Gallegos 2015), mientras que muchos están en el inframundo o el cielo y pueden pertenecer exclusivamente a grupos particulares de animales no

humanos como jaguares y pecaríes o, como para los pueblos Ese Eja, las ciudades de la anaconda subacuática (Peluso 2004b).

Los chamanes pueden acceder a las encrucijadas entre el mundo de los seres humanos y los mundos de los seres no visibles con sus aldeas o ciudades. Los no especialistas también pueden acceder a dichos portales mediante el uso de plantas psicoactivas (Prance 1970; Arévalo Varela 1986) o mediante actividades y procesos que a menudo implican o evocan estados alterados de conciencia, tales como soñar, cazar, estar enfermo, estar solo o participar en rituales (Peluso 2003, 2004; Opas 2005; Santos Granero 2012; Mezzenzana 2018). De hecho, es en estos estados de mayor vulnerabilidad que pueden tenderse puentes entre las realidades cruzadas. Existen numerosos relatos de seres no humanos que se acercan a los humanos para que vengan a vivir con ellos en sus aldeas, ciudades o mundos, generalmente a través de la tentación, la seducción o el secuestro. Así, por ejemplo, para los Ese Eja, la anaconda puede tentar a niños y adultos a ir a vivir con ella mediante los atractivos de la tecnología y el sexo, así como con promesas de placer y abundancia (Peluso 2003, 2004b). Uzendoski (2004: 888) ha registrado relatos entre los Runa en los que hermosas y exóticas mujeres-espíritu se han llevado a hombres “para que les ‘sirvan’ como alcaldes u otros administradores en sus ciudades del inframundo”, instancias que Mezzenzana caracteriza como de seducción (2018; ver también Larochelle 2012). En muchos casos, tales narrativas describen explícitamente ciudades prósperas no visibles que también son las fuentes de tecnología sobre las que se basan las ciudades modernas, un punto al que volveré más adelante (de Civrieux 1980; Kohn 2009; Guzmán-Gallegos 2015). El conocimiento de estas metrópolis está muy extendido y en su mayor parte permanece en el trasfondo de la vida cotidiana a menos que por razones particulares se vuelva importante.

En este capítulo, hablaré de otro tipo de ciudad no visible, la tierra de los muertos. Sugiero que la *terra incognita* de todas las ciudades invisibles son vestigios y reservas de conexión entre los seres no visibles y los mortales vivos que aún son capaces de entender el mundo como uno que es múltiple, regenerativo y conserva su potencial de transformación. Si bien no son visibles y, a menudo, algunos las interpretan como míticas o imaginarias, las ciudades invisibles comprenden realidades cruzadas que no solo afectan la vida cotidiana en diversos grados en momentos particulares, sino que, para muchos, son lugares que nos esperan en el futuro.

La siguiente historia tiene lugar en Puerto Maldonado, la capital del departamento de Madre de Dios, Perú, en 1995. Es aquí donde los Ese Eja de Sonene encontraron a una niña misteriosa. La gente ese eja es parte de un grupo étnico amazónico que comprende alrededor de dos mil quinientos individuos que viven en ocho comunidades a lo largo de los ríos Beni, Madre de Dios, Heath, Orton y Tambopata en las regiones fronterizas de Pando, Bolivia y Madre de Dios, Perú (ver Mapa 3.1).¹ La mayoría de los Ese Eja son agricultores de tala, roza y quema que cazan, pescan y recolectan, y extraen y procesan recursos forestales para su propio consumo y para el comercio; también se involucran periódica y variablemente en formas de trabajo con gentes de la ciudad. Los Ese Eja, que viven en comunidades repartidas en un área de 500 kilómetros de largo y están ubicados a diversas distancias de los centros urbanos regionales del Perú y Bolivia, se mueven cada vez más entre sus comunidades y estos centros urbanos (Peluso 2004a, 2015a). A través de los relatos que aquí se desarrollan, se abordan tres escenarios: la capital regional, una comunidad Ese Eja y la tierra de los muertos. Mi foco etnográfico es la comunidad Ese Eja de Sonene en el río Heath, que forma el límite entre Bolivia y Perú.² Me refiero específicamente a los individuos y familias Ese Eja que viven en Sonene como Sonenekwiñaji, un término que usan las personas de Sonene para referirse a sí mismas y por el cual son conocidos por otros.³

<INSERTAR: Mapa 3.1: Mapa de las comunidades Ese Eja. Elaborado por Miguel Alexiades.>

Un encuentro con una niña misteriosa en la ciudad capital

Casi toda la comunidad se ha ido por varios días. Ha estado extremadamente tranquilo y con el tiempo hemos llegado a sentirnos tristes y solos. Es bastante inusual que tanta gente se haya ido a la vez... Las ofertas de comidas gratis, dinero en efectivo y transporte a cambio de votar por un nuevo candidato para alcalde regional atrajeron a los miembros de la comunidad a la ciudad. Solo nosotros, nuestros amigos mayores y algunos de los niños pequeños nos hemos quedado en casa... esperando... Extrañamos a todos a pesar de nuestro anterior anhelo de privacidad... Finalmente, pude escuchar los sonidos distantes del motor fuera de borda de 20 HP de la comunidad haciendo eco contra los acantilados a lo largo del río. Se sentía como si la vida estuviera siendo devuelta a Sonene. ¡Qué maravilloso fue ver a nuestros vecinos subiendo por la orilla del río luciendo tan emocionados y satisfechos! Santos Kaway, su candidato para alcalde, había ganado las elecciones y disfrutaron de todas las festividades que se hicieron en la ciudad por su victoria. Sin embargo, se percibía una sensación adicional de emoción que iba más allá de la proporcionada por una visita colectiva. Recordaba la familiar mezcla de entusiasmo y agitación que es tan común después de una gran pelea o un nuevo escándalo (Notas de campo, 15 de noviembre de 1995).

Durante días después de su regreso de las elecciones regionales, los Sonenekwiñaji estuvieron hablando emocionadamente de su encuentro en Puerto Maldonado con una niña *deja* inusual.⁴ Las personas, sin importar su edad, parecían angustiadas por haberla conocido. Una y otra vez

rememoraban sus experiencias al conocerla y los detalles que siguieron, como si cada vez que repitieran la historia se abriera la posibilidad de descubrir un detalle olvidado o una pista que eventualmente permitiera desentrañar el misterio de dicho encuentro. Es a partir de conversaciones frente a la casa de Shasha que pude reconstruir lo que había pasado.

El relato se desarrolla de la siguiente manera: A la mañana siguiente de que todos llegaron a Puerto Maldonado, el esposo de Shasha, Iba', se encontró con una niña de aproximadamente ocho años que pedía pan en el mercado del pueblo (ver figura 3.1). Según Shasha: "Iba' estaba viendo a esta niña rogándole a la gente que le comprara pan, ¡y no podía creer que fuera una niña *deja!* Iba' siguió mirando para ver si alguien estaba con ella, pero la niña estaba sola. ¡Estaba muy delgada! Alguien más agregó: "¡Él le dio un poco de pan y ella se lo metió en la boca con ambas manos como si no hubiera comido en días! Lo sentimos mucho por ella, por eso le dimos de comer. ¡La compadecemos! Durante los tres días que los Sonenekwiñaji permanecieron en la ciudad, compartieron comida continuamente con esta niña y la dejaron quedarse con ellos. Shasha continuó con entusiasmo: "A partir de ese momento, se puso detrás de Iba' y los niños y los siguió a todos de regreso a la casa comunal [las habitaciones vacías y en mal estado en la parte superior de la casa comunal de la federación nativa donde a principios de la década de 1990 los Ese Eja solía dormir cuando estaban en Puerto Maldonado, cuando no dormían en sus canoas]. La alimentamos de nuevo. Ella seguía pidiéndonos comida". Mi vecino agregó: "Sentimos mucha, mucha pena por ella". La hija de Shasha añadió: "Cuando le llevábamos comida y bebida, ella nos la quitaba". Otros vecinos explicaron: "Nos seguía a todos lados", "Quería estar con nosotros los adultos", "No le interesaba jugar con los niños". Y una joven agregó: "¡Le tenía miedo!".

<INSERTAR: Figura 3.1: Los Ese Eja notan a la niña *deja* en el mercado de Puerto Maldonado.
Dibujado por Sydney Acosta Solizonquehua.>

Lo que les pareció especialmente inquietante e intrigante fue que la niña insistía en que no tenía padres ni nombre. Shasha explicó; “Todo el mundo tiene un nombre, una madre y un padre. Sin embargo, cuando le preguntamos su nombre, dijo: ‘No tengo nombre’. Cuando le preguntamos quiénes eran sus padres, nos dijo: ‘¡No tengo madre ni padre!’ ¡Pero alguien debía estar cuidándola!”. Una anciana que no había ido a Puerto Maldonado agregó: “No puede ser que alguien no tenga nombre. Tal vez ella simplemente no sabía su nombre. ¡E incluso si la echaron, alguien debe haberla criado!” Cobishawa estaba de acuerdo: “¡Incluso los salvajes como los Iñapaere no dejan que sus hijos mueran!”⁵

En general, había una sensación de que había algo inexplicable y extraño en la niña. Mientras los Ese Eja circulaban por la ciudad por las rutas que suelen tomar, la interrogaron y volvieron a interrogar una y otra vez buscando señales para ver indicios sobre si conocía el pueblo, pero no encontraron ninguno.⁶ También les preocupaban los incidentes en los que parecía entender el idioma ese eja. Los Ese Eja no están acostumbrados a que una persona *deja* entienda su idioma. Esta falta de familiaridad les permite hablar sobre cosas que tal vez no quieren que una persona *deja* entienda mientras están en su presencia. Hiasa, de dieciséis años, explicó: “Cuando le dije a Shasha que pensaba que la niña estaba *niñé* (loca), la niña me miró y se rió como si entendiera.⁷ Esa niña sabía cómo escuchar ‘las palabras que decimos’. ¿Cómo puede ser esto?”

Hacia el final de la estadía de los Sonenekwiñaji en Puerto Maldonado, la niña anunció que quería regresar a vivir con ellos en Sonene. Los Ese Eja lo discutieron y decidieron no permitirlo. Había demasiadas cosas en ella que los perturbaban profundamente. Como dijo Shasha: “Cuando

nos dijo que vendría a vivir con nosotros aquí en Sonene, no queríamos eso. Algunos tenían miedo de la guardia (policía) porque esta niña era *deja*. Podrían decirnos: ‘¿Qué estás haciendo con una niña *deja*? ¿Adónde la llevan?’” Justo cuando los Ese Eja estaban a punto de salir de Puerto Maldonado, Pasoso y Tewi llevaron a la niña a la guardia y la dejaron con ellos. Una vez que la niña estuvo bajo el cuidado de la policía, los Sonenekwiñaji se embarcaron de inmediato para realizar el viaje de un día de regreso a su comunidad.

La comunidad reflexiona sobre el misterio

Los Sonenekwiñaji estaban especialmente perturbados por la familiaridad de la niña con los mundos ese eja y *deja* y su contradicción. En ciudades abiertamente híbridas como Puerto Maldonado, hay compromisos constantes tanto con lo familiar como con lo desconocido, lo que significa que las personas a menudo se encuentran con cosas que no consideran ordinarias. Para los Ese Eja, estos encuentros generalmente se aceptan de manera bastante casual dentro de sus cosmovisiones abiertas. En este caso, los Sonenekwiñaji estaban preocupados por su encuentro con esta criatura *deja*, niña además, y esto invirtió sus expectativas acerca de cómo es normalmente la realidad, particularmente en un entorno urbano donde las nociones de cosmopolitismo y cosmopolitismo indígena tienen lugar.⁸ Los detalles de su encuentro invirtieron profundamente sus percepciones sobre las relaciones de poder entre los Ese Eja y los *deja*, más claramente representadas por el deseo de la niña de regresar a vivir con ellos en Sonene -escogiendo, de hecho, el estilo de vida Ese Eja sobre el e los *deja*.

Esta niña era a la vez parecida y diferente a otros *deja*, así como a los niños Ese Eja. En tanto *deja* -“blanca” y hablante fluida de español-, pero que deseaba vivir con ellos, la niña presentaba un enigma inquietante, una anomalía sin paralelo.⁹ Además, la visión de una niña

deja “muriéndose de hambre” en un mercado *deja* lleno de la comida también era impensable, no solo por su carencia de comida, sino también por la ausencia de la comensalidad tan estrechamente ligada a la idea de un ser humano completo. De hecho, en ausencia de la distribución de alimentos que constituye a la persona social (Fausto 2007), los Ese Eja estaba alimentando a la niña y, por casualidad, estaban deviniendo su familia. Aunque los Sonenekwiñaji también pueden tener un papel preponderante en las relaciones sociales y económicas, en un mercado urbano están acostumbrados a ser los buscadores de alimentos y, a veces, han jugado con la lástima de la gente en este sentido. En este caso, sin embargo, no fue la gente *deja*, sino los Ese Eja quienes le proporcionaron comida y refugio a la niña. De esta manera, aun cuando podían relacionarse con la marginalidad de la niña, el contexto en que esto se daba era preocupante. Los patrones sociales y económicos distorsionados de las relaciones de poder urbanas que ella reflejaba aumentaron los sentimientos de sospecha e incluso de miedo hacia ella. Algunos sentían que la niña tenía una agenda oculta, aunque no tenían claro cuál podría ser. Shasha dijo: “Quería engañarnos y engatusarnos para que la lleváramos a Sonene”. Y cuando Estela, de 13 años, le había hecho una pregunta a la niña, esta supuestamente la había agarrado del cuello y en un tono terriblemente alto gritó: “¡Te estoy diciendo que síiiiiiiiiiiii!” Aunque este puede ser un comportamiento aceptable para un niño, la niña carecía de la familiaridad necesaria para actuar de una manera tan inusual, por lo que su gesto dejó a Estela y a los demás con una sensación extraña.

Si bien la niña hizo que los Sonenekwiñaji se sintieran ansiosos, el hecho de que la hubieran entregado a la policía local me pareció especialmente inusual. Este acto inscribió aún más la inversión de las expectativas sociales, ya que generalmente son los Ese Eja quienes temen a la policía, manteniéndose hábilmente lejos de su mirada. En este caso, sin embargo, fue una pareja

Ese Eja la que se acercó a un policía y le dijo que la niña se aferraba a ellos y estaba tratando de seguirlos a su comunidad. Los Ese Eja estaba entregando a una persona *deja* a la policía tal como los *deja* han entregado a los Ese Eja a la policía en muchas ocasiones. Este acto inusual también los dejó inquietos, preguntándose si habían hecho una buena elección entre dejarla allí, informar sobre su comportamiento inusual o llevársela a casa con ellos. Los Sonenekwiñaji son muy cuidadosos acerca de qué aspectos y grados de urbanidad fomentan o resisten en su comunidad (ver también Buitrón, este volumen) y, ciertamente, la crianza de una niña *deja* y las posibles complicaciones que podrían traer sus vínculos con la ciudad amenazaban el balance de su enfoque selectivo en relación con la urbanidad.

Kweijana: la tierra de los muertos

Eventualmente, el conocimiento sobre quién era la niña *deja* y las razones que explicaban sus características más enigmáticas -su extraño comportamiento, la ausencia de familia y el hecho de no tener un nombre- emergieron en una sesión *emanokwana* improvisada. En estas sesiones, los Sonenekwiñaji interactúan con los espíritus *emanokwana*, los espíritus de los muertos, quienes visitan (*anikwa'ani*) a los Ese Eja desde Kweijana, el “río” y tierra de los muertos, a través de la mediación del chamán (*eyamikekwa*). Los *emanokwana*, al igual que los *deja*, representan un tipo de alteridad espacial y temporalmente distante: mientras que los *deja* viven en la ciudad capital, los *emanokwana* viven en Kweijana, el lugar donde habitan y prosperan la mayoría de los parientes muertos en una variedad de pueblos y aldeas cada vez más grandes. Los Sonenekwiñaji conciben Kweijana como si fuera una comunidad vecina, excepto que esta ciudad y sus gentes están ubicadas y habitan dentro de una realidad cruzada. Al igual que los Sonenekwiñaji, los *emanokwana* también diseñan su urbanidad según lo deseen. Si bien, en

teoría, pueden optar por ejercer un amplio control sobre todas las formas de tecnología, su verdadero dominio es sobre las relaciones sociales y ambientales entre los seres humanos y no humanos en la tierra, el cielo y el agua. Kweijana es una ciudad debido a su densidad de población e infraestructura indígena y, si bien tienen el poder de incorporar productos occidentales, los *emanokwana* eligen mantener su ciudad *Ese Eja nee nee* (verdaderamente Ese Eja).

A diferencia de los Achuar (Taylor 1993), Piaroa (Overing 1993) y Araweté (Viveiros de Castro 1992), cuyos “muertos” tienen patrones de organización social que difieren de los de los vivos, la organización social y la vida de los *emanokwana* reflejan los patrones de vida de los Ese Eja vivos. Los *emanokwana* continúan teniendo hijos, abriendo chacras, cultivando plátanos, cazando y pescando, formando nuevos vínculos de parentesco e introduciendo nuevos personajes, héroes y adversarios en sus vidas de ultratumba.¹⁰ Reflejan a los Ese Eja aun en sus relaciones antagónicas hacia las “comunidades” vecinas o distantes de los *deja emanokwana*. Se dice que estos *deja*, a quienes se hace referencia con apodos ese eja, representan un riesgo en las ceremonias *emanokwana* cuando a veces intentan atrapar al *eyamikekwa* dentro del portal entre los vivos y los muertos. De igual manera, los *deja* que visitan la comunidad pueden entorpecer las ceremonias *emanokwana* debido a su uso de luz y al ruido excesivo que hacen, lo cual ahuyenta a los espíritus de los muertos (Peluso 2003, próxima publicación).

La personeidad e intencionalidad de los *emanokwana* afectan continua e indirectamente la vida cotidiana debido a sus acciones no visibles. Cuando una persona muere, su *eshawa* (personeidad, poder) llega a Kweijana a través de un camino en el que debe superar muchos obstáculos para llegar a dicha realidad cruzada.¹¹ A través de las ceremonias *emanokwana*, se ha revelado que una vez que el *eshawa* hace un cruce seguro, él o ella mantiene una vida similar a la

de los vivos, excepto que recupera sus capacidades de transformación, a diferencia de los mortales ese eja, quienes, en su mayoría, solo pueden residir en un lugar a la vez. En Kweijana, el *eshawa* de una persona es ahora un espíritu *emanokwana* y, como tal, los individuos continúan viviendo, reproduciéndose y muriendo, pero a un ritmo acelerado (*japanakiani*).¹² A lo largo de estas transformaciones, la personeidad nunca deja de existir como un estado del ser, aunque el tipo de ser que una persona es va cambiando a medida que se convierte en un *emanokwana*. A pesar de que pueden experimentar múltiples muertes en el futuro, los *emanokwana* conservan las identidades que adquirieron en su vida mortal, incluidas su masculinidad o feminidad.

La noche en que nos reunimos para preguntar sobre la niña *deja*, la ceremonia fue presidida por el *eyamikekwa* Shaijaime. La ceremonia también se realizaba para curar a varios niños pequeños que habían enfermado de diarrea y fiebre durante su viaje a la ciudad. Nos sentamos en el suelo junto a la casa de Shaijaime esperando mientras el anciano y frágil chamán se ponía su desgastado vestido de tela de corteza (*daki'nei*) y su vieja diadema de plumas (*bopa*) y caminaba por el terraplén hacia la llanura inundable boscosa en la oscuridad de la noche sin luna. Allí, nos dijeron, entra por un agujero en el suelo, un portal al inframundo que conduce al supramundo, donde los espíritus *emanokwana* están esperando para visitar la comunidad. La esposa de Shaijaime, Hewa, había preparado una jarra de chicha fermentada de plátano amargo (*epoi'sese*) para ofrecérsela a los *emanokwana* cuando estos llegaran.¹³ Esperábamos a que aparecieran los primeros *emanokwana* en nuestro mundo. Shaijaime se había ido hacía unos quince minutos y los niños estaban inquietos. Finalmente, el primer *emanokwana* se acercó, emergiendo del portal subterráneo usando el cuerpo del *eyamikekwa* como su avatar.¹⁴ Podíamos escucharlo mientras se deslizaba por el bosque circundante dando a conocer su presencia. Tewi, el hijo de Shaijaime, le indicó al *emanokwana* dónde estábamos sentados para que pudiera venir hacia nosotros. Pidió a

los *emanokwana* que revelaran su identidad. Sin embargo, los *emanokwana* no dicen sus nombres al principio. Después de una serie de pistas, alguien adivinó quién era.

Después de que varios *emanokwana* visitaron y terminaron de curar a los niños, una de nuestras vecinas, Bewa, abordó directamente el asunto de la misteriosa niña con Kwashi, un *emanokwana* que era hermano espiritual de su esposo (*ekwedo 'i*).¹⁵ Habiendo terminado de decirnos dónde había buenos lugares para ir de caza y después de haber curado a dos de los nietos enfermos de Kwashi y Bewa, Bewa comenzó a interrogarlo:

BEWA: ¿Quién era la niña que conocimos en Maldonado?

KWASHI: Esa niña era hija de Dabicho.

BEWA: Entonces, ¿la niña era hija de gente *deja*?

KWASHI: No, ella no era de los *deja*. ¡Era de ellos! [de los espíritus *emanokwana*]. El nombre de esa niña es Kwi'ao'coja'ta'ee.

BEWA: ¡Ah! Por eso, pues, cuando le preguntaron si tenía o no tenía madre, ¡por eso respondió que no tenía ni madre ni padre!

KWASHI: Era la *ebacuase* [hija adoptiva] de Dabicho.

SHASHA: ¡Esa niña era muy carismática!

TOBOCO: Esa niña tenía hongos [en la piel]. ¡Estaba descuidada!

KWASHI: Para que Dabicho fuera bueno con ustedes, debieron haber criado a la niña. ¡Y debido a que no la criaron/adoptaron, él seguirá interfiriendo con sus vidas! (Con estas últimas palabras el *emanokwana* comenzó a irse.)

BEWA (gritando): ¡Cuídate mucho y, si quieres, mata algunas enfermedades para nuestros hijos!

Lo que reveló Kwashi sorprendió a todos. La misteriosa niña de la capital regional resultó ser una *emanokwana*, ¡una hija de los muertos! También estaba relacionada con los Sonenekwiñaji, siendo hija de Dabicho, un pariente fallecido. Y como todos los Ese Eja, claro, tenía un nombre: Kwi’ao’coja’ta’ee (Tortuga de río de ojos negros). Sin embargo, a pesar de haberles pedido que la llevaran con ellos a Sonene, los Sonenekwiñaji no la había llevado a casa para vivir entre parientes.

Un puente entre ciudades

Kwi’ao’coja’ta’ee era un portal viviente entre las ciudades visibles e invisibles de las realidades cruzadas, un híbrido definitivo de seres, cuerpos y lugares. Ella era Ese Eja, *deja*, mortal y *emanokwana*. Tenía lazos en tres asentamientos -Puerto Maldonado, Sonene y Kweijana- y como *emanokwana* era “otra” para los Ese Eja y *deja*. Kwi’ao’coja’ta’ee encarna varias inversiones que caracterizan la alteridad social Ese Eja, así como las relaciones de poder características de lugares particulares y, sin embargo, como *emanokwana*, ella estaba apartada simultáneamente de los mundos *deja* y Ese Eja. Las inconsistencias de su posición le confirieron un aura mágica al mismo tiempo que indicaban que algo no estaba del todo bien. Sapaheva, en retrospectiva, me dijo a sabiendas: “La miré muy bien, ¡sus ojos estaban rojos!”

Kwi’ao’coja’ta’ee era la hija del infame Dabicho, un revoltoso legendario tanto en el mundo mortal como en el no visible. El *emanokwana* Kwashi afirmaba que si los Sonenekwiñaji hubieran aceptado “adoptar y criar” a Kwi’ao’coja’ta’ee respetando su deseo de regresar a la comunidad para vivir con ellos, entonces Dabicho habría mostrado su aprecio por sus parientes mortales eliminando la miseria y el sufrimiento que constantemente les inflige. Los Sonenekwiñaji estaban muy emocionados de que se hubiera descubierto que Dabicho, el

legendario *emanokwana* “moderno”, estuviera detrás de aquel encuentro desconcertante. Sus relaciones con Dabicho han sido durante mucho tiempo ambiguas y complejas. Dabicho es el hijo fallecido de Kwashi y Bewa que murió de “una cabeza inchada” cuando era recién nacido. Aunque parecía normal al nacer, supuestamente su cabeza se inflamó poco después. Bewa dijo una vez que pensó que Dabicho podría haber sufrido una lesión en la cabeza cuando su hija, Shaka, lo pisó accidentalmente.¹⁶ Tras su muerte, Dabicho creció muy rápidamente en Kweijana y, como se sabe a través del contacto con los *emanokwana*, ahora tiene una familia muy numerosa con varios hijos, quienes han formado un poderoso grupo en la densamente poblada Kweijana.

Se considera que Dabicho es particularmente malo y travieso, pero también heroico ya que sus actos son de gran alcance y causa estragos de manera impresionante en los mundos no ese eja. Los espíritus *emanokwana* también se quejan de sus continuas luchas con Dabicho, mientras se esfuerzan por proteger a sus parientes vivos. De hecho, las personas a menudo preguntan a los *emanokwana* sobre el paradero de Dabicho como una forma de medir o anticipar dificultades. Siendo Ese Eja y *emanokwana*, los deseos de Dabicho se extienden más allá de su hogar, ciudad y región, hasta los espacios urbanos más distantes del mundo, a los que algunos Ese Eja pueden escapar esporádicamente para evitar la intimidad a veces abrumadora y la falta de anonimato características de la vida en las aldeas (Peluso 2015a). Supuestamente, ninguna ciudad está fuera de los límites de Dabicho. Así, por ejemplo, se le culpa de muchas de las enfermedades y desgracias que ocurren no solo en Sonene sino en el resto del país, afectando a los Ese Eja y los *deja* en todo el Perú. Sin embargo, al igual que otros personajes poderosos, Dabicho también es heroico. Se le culpa, por ejemplo, de desastres naturales y no naturales, incluidos delitos,

accidentes aéreos e incendios que pueden ocurrir en lugares tan lejanos como Lima, la capital nacional.

Al igual que las narrativas de creación de Watunna, las historias sobre cómo los Ese Eja no visibles afectan los paisajes modernos y urbanos también revelan un control ambivalente sobre el mundo circundante. La referencia a la tecnología occidental forma parte de una práctica ampliamente difundida en la que las historias de origen indígena y las narrativas de creación (de Civrieux [1970] 1997), las discusiones sobre seres heroicos (Peluso 2014), las visiones alucinatorias (Arévalo Varela 1986) y las visiones no alucinógenas de curación y sueños (Peluso 2003, 2004b, 2021) incorporan y reinterpretan significativamente la tecnología a las geografías locales (Guss 1989). La transformación indígena de la tecnología le habla al poder a través de la agencia indígena, acción mediante la cual narran sus propias historias y realidades en busca de asegurar su autodeterminación. Regresaré a este punto cuando analice la manera en que las relaciones de poder son eliminadas de aquellas áreas en las que se esperaría encontrarlas en la historia de Kwi'ao'coja'ta'ee.

Los cuentos de Dabicho también aluden al “salvajismo” ancestral de los Ese Eja, una época en la que las personas eran más fluidamente intercambiables entre animales y espíritus que en la actualidad; una época, también, en la que la conducta social era ingobernable. Sin embargo, estos relatos también aluden a las actuales luchas que tienen lugar al interior de las aldeas y entre espacios rurales y urbanos. No se me escapa que Dabicho es el “niño que salió mal” de un hogar extremadamente conflictivo. Dabicho pertenece a una familia que representa una historia de conflicto, pero también de resistencia. Como *emanokwana*, forma parte de la extensa familia Washapa, uno de las más grandes de Sonene, encabezada por Kwashi y Bewa. Los Washapa se mudaron a Sonene desde una comunidad ese eja rival, y a menudo se les culpa por gran parte de

la discordia en Sonene. Se trata de los Natewekwiñaje (gente de Natewe), un grupo ese eja del río Madidi, que fue uno de los últimos en Perú en sedentarizarse. Aunque es el *emanokwana* Kwashi quien revela que Dabicho es el manipulador detrás del extraño encuentro en Puerto Maldonado, en última instancia es el *eyamikekwa* (que no pertenece a la familia Washapa) como medium de Kwashi (que sí pertenece a la familia Washapa) quien coloca a Dabicho en el escenario central de este drama. Es el *eyamikekwa* quien refuerza constantemente la idea de que Dabicho no solo refleja lo que está mal en el mundo en general, sino también lo que está mal en la comunidad. Todos, incluida la propia familia Washapa, parecen aceptar esta representación de Dabicho. Curiosamente, como estrictos asistentes y participantes de todas las ceremonias de *emanokwana*, los Washapa son los primeros en afirmar lo “malo” que es Dabicho; a menudo reflexionan sobre por qué es tan horrible, citando su muerte prematura accidental como la única causa posible. Sin embargo, según muchos de los ancianos de la comunidad, Kwashi y Bewa no saben controlar a sus propios hijos. De esta manera y curiosamente, Dabicho personifica su propia anarquía doméstica. Entonces, ¿por qué los Washapa aceptan la afirmación del *eyamikekwa* de que un Washapa es la fuente de gran parte de la adversidad?

Por un lado, las imágenes de insubordinación y hostilidad atribuidas a los Washapa son altamente valoradas, sobre todo cuando pueden reivindicarse y reformularse bajo la apariencia de un héroe cultural Ese Eja como Dabicho, asegurando así su pertenencia a todos los Ese Eja. De hecho, hay momentos en los que Dabicho está metafóricamente al frente de las luchas entre los Ese Eja y los *deja*, y representa una fuente de orgullo para muchas personas, como cuando recientemente soltó los botes amarrados de unos *deja* invasores cuando creció el río. Por otro lado, para los Washapa es una fuente de orgullo la idea de que Dabicho es uno de los “suyos”, no solo en tanto Ese Eja, sino sobre todo como Washapa. Así como uno podría especular que parte

del mensaje del chamán Shaijaimé es: “¡Ustedes los Washapa son la raíz de tantos problemas!”, también se podría especular que la respuesta de los Washapa podría ser: “¿Ah, sí? ¡Eso es lo que pasa cuando te metes con nosotros!” Por pésima que sea la reputación que tiene Dabicho, al final es una creación Ese Eja. Sí, puede crear problemas en la comunidad, pero en última instancia es una persona Ese Eja con una poderosa capacidad para hacer sentir su presencia en el mundo más grande.

Es posible que el carácter que se le atribuye a Dabicho exprese de alguna manera los sentimientos de culpa de la familia Washapa por la muerte de su hijo debido a su negligencia. La aparición de Kwi’ao’coja’ta’ee representó una oportunidad de “hacer las cosas bien”, de criar a un niño adecuadamente, a diferencia del fracaso de los Washapa en criar a Dabicho. No pasó desapercibido, aunque retrospectivamente, que, en la capital regional, Kwi’ao’coja’ta’ee se acercó primeramente a su propia familia. Iba’, el hombre que vio por primera vez a Kwi’ao’coja’ta’ee en el mercado, es el *ewape* (cuñado, EoHna) de Dabicho. Después de la ceremonia, Bewa notó que Kwi’ao’coja’ta’ee se aferró a Kwashi (el PP), y comentó: “¡A esta niña solo le gustaba Kwashi, solo le gustaba él! ¡Quería quedarse con él todo el tiempo porque es su nieta! ¡Y luego, en la noche, se arrastraba hasta el mosquitero de Shaka!” Shaka es su tía (HnaP), la hermana que supuestamente aplastó la cabeza de su padre, Dabicho.

En resumen, el *emanokwana* había insinuado que, al enviar a Kwi’ao’coja’ta’ee, Dabicho, descuidado como un recién nacido y ahora problemático como un *emanokwana*, les estaba dando su regalo más preciado, su propia hija. No hay nada más importante para los Ese Eja que sus hijos (Peluso 2015b). Algunos dicen que un hijo adoptado es incluso “más amado” que un hijo biológico, ya que fue “buscado”. Cuando los Ese Eja entregan a sus padres a un hijo para que lo críen, es, en parte, un gesto recíproco de reconocimiento y aprecio por su propia crianza (Peluso

2003). La generosidad inherente a tal oferta es muy elogiada y su rechazo está socialmente mal visto. La niña que unía las tres ciudades -la urbana, la rural y la de los muertos- fue condenada por su misterioso deseo de conectar estos espacios, mostrando la realidad tal como es y solidificando la relacionalidad a través del acto de compartir espacios. De alguna manera, los Ese Eja ignoraron la posibilidad de cuestionar la espacialización familiar de las relaciones sociales y las jerarquías, a la par que defendían su capacidad de poder hacerlo.

Paisajes urbanos unificados

El hecho de que los Sonenekwiñaji ignorasen los deseos de la misteriosa niña es una poderosa metáfora de los peligros de transgresión que conlleva la vida en múltiples tipos de espacios habitacionales; incluso los espíritus *emanokwana* renuncian a esto, ya que en Kweijana mantienen sus ciudades separadas de las de los *deja*.¹⁷ Aunque llevar a la niña a la guardia puede haber representado una inversión de su posición social dentro de la capital regional, esta acción no se correspondía con la conciencia general de los Sonenekwiñaji de que había algo excepcionalmente extraño y peculiar en la niña *deja*. Las acciones de los Ese Eja tenían sentido en lo que se refiere a los detalles, pero para ellos el marco más amplio seguía siendo problemático. Estos sentimientos inquietantes finalmente los llevaron a consultar a los *emanokwana*, ya que se los considera autoridades conocedoras y, a veces, responsables de cualquier evento inusual. Al consultar a los *emanokwana*, los Sonenekwiñaji pusieron en cuestión su precipitada decisión de entregar a la niña a la policía. Entendieron que la policía local, al igual que ellos mismos, no estaba en condiciones de ver la situación como realmente era. Tal evaluación no es necesariamente una interpretación de que el sistema estatal es ineficiente, sino que no es *suficiente*. Si la entrega de la niña a la policía hubiera dado cuenta de

las extrañas inversiones sociales que hacían que los Sonenekwiñaji se sintieran tan aprensivos, es posible que no hubieran consultado a los *emanokwana*.

Sin embargo, la decisión de llevar a la niña a la policía afirmó la posición de los guardias como autoridades estatales locales y agentes de poder y vigilancia. Es de hecho la oscura presencia del Estado la que trae a los Ese Eja a Puerto Maldonado para las elecciones municipales, dotándolos de dinero en efectivo y del incentivo de los festejos. Es precisamente durante este anómalo período de gracia -en el que su presencia en la capital regional fue sancionada gracias a la invitación que recibieron del candidato a alcalde de la ciudad- que la niña fue entregada a los representantes estatales. En retrospectiva, esto resuena con la observación de Foucault sobre el Panóptico según la cual el carcelero en realidad no tiene que estar presente en la torre para que los prisioneros permanezcan dentro (Foucault 1977). La guardia en realidad no tenía que estar regulando el comportamiento y libre albedrío de los Ese Eja a través de los espacios geográficos. Sin saberlo, su elección favoreció el control visible del Estado sobre el de los *emanokwana*.

Si bien las acciones de los Sonenekwiñaji reflejan los métodos de la ciudad, cuando se decidieron a buscar una explicación para la aparición de la niña, acudieron a los *emanokwana*. Esto se debe a que, en el panorama más amplio, siempre se debe tener en cuenta a los *emanokwana*, ya que es la realidad cruzada del mundo no visible la que anima lo que es visible en la vida cotidiana. En otras palabras, estos espacios de urbanidad variable son parte de un todo más grande, un hecho que, en lo que respecta a los Ese Eja, los *deja* simplemente no entienden. El *emanokwana* Kwashi confirmó la sospecha de las mujeres de que la niña *deja* no era lo que parecía. Los espíritus *emanokwana* no pusieron en juicio la decisión de los Sonenekwiñaji de no criar a Kwi'ao'coja'ta'ee; simplemente agregaron una nueva dimensión a la dinámica de las

relaciones sociales Ese Eja, las cuales inevitablemente incluyen estas realidades cruzadas interconectadas. Fueron los propios Sonenekwiñaji quienes interpretaron las palabras de los *emanokwana* y criticaron sus propias elecciones y comportamiento. Tras conocer la identidad de Kwi'ao'coja'ta'ee, sus conversaciones y curiosidad continuaron durante semanas. Sin embargo, aunque todavía había emoción en sus intercambios, ahora también expresaban tristeza por la oportunidad perdida.

La aparición de Kwi'ao'coja'ta'ee en Puerto Maldonado fue una nueva forma sin precedentes de vincular las ciudades de los Ese Eja, *deja* y *emanokwana*, así como a los vivos y los muertos. Aunque los mundos de los muertos y los vivos también están vinculados por un sistema de relacionamiento que se extiende a ambas realidades, aparte de la aparición de los *emanokwana* a través de la mediación del *eyamikekwa* durante las ceremonias *po'i'sese* y *shashapoi'*, es raro que los espíritus de los muertos se presenten bajo forma humana visible. Una excepción es la personificación de ciertos animales, particularmente grandes manadas de *ño*, pecaríes de labios blancos, que son cazados colectivamente por los Ese Eja. En dichas ocasiones, se cree que los *ño* son *emanokwana* transformados que volverán una vez más a su estado de *emanokwana*. Los Ese Eja 'comen' a sus parientes muertos, personificados por los *ño*, con gratitud, un acto que simboliza la reciprocidad y el intercambio.¹⁸ Los actos íntimos de conversar, dormir y comer con Kwi'ao'coja'ta'ee proporcionaron alimento social y espiritual -y comenzaron un proceso de construcción de parentesco (Vilaca 2002) que solo en retrospectiva puede verse como un acto de re-construcción de parentesco. Sin duda, la posibilidad de criar un espíritu *emanokwana* en el mundo de los vivos en vez del escenario más común -en que un Ese Eja se va a vivir al inframundo animal o llega eventualmente a la tierra de Kweijana- ciertamente significa un intercambio novedoso e íntimo entre los vivos y muertos a través de un paisaje más grande de

espacios interconectados. Así como la llegada de los *ño* es un regalo voluntario de parte de los benefactores *emanokwana* de Kweijana a la comunidad, también lo fue la aparición de Kwi'ao'coja'ta'ee en la ciudad capital: un precioso regalo voluntario de Dabicho.

Conclusiones

Los espacios indígenas amazónicos abarcan un rico paisaje geográfico, con diversos grados de urbanidad -comenzando con los imaginarios urbanos que se inician en la mente hasta aquellos que constituyen los cánones centrales de las historias de creación y otros que transforman aldeas y paisajes urbanos a través de intercambios- que conectan realidades cruzadas. Estas historias profundas reflejan los tiempos de indiferenciación entre los seres humanos y no humanos, y su potencial de multiplicidad y transformación, junto con posibles imaginarios de sociedades precolombinas (Gow 1994), siglos de moviidades y migraciones indígenas (Alexiades 2009), y los más recientes procesos de dislocación como resultado de la colonización, la misionización, el despojo y la marginación. En estas ciudades se encuentran insertas jerarquías sociales de cara al mundo más amplio que privilegian a determinados tipos de gente, tales como Sonene con los Ese Eja, Puerto Maldonado con los *deja* y Kweijana con los *emanokwana*. Juntas, estas ciudades forman parte de espacios geográficos más globales de los que los Ese Eja se sienten parte, en particular los espacios de Perú, Bolivia y la Amazonía. Dentro de estos paisajes más amplios, las diferencias sociales se vuelven más pronunciadas, aun cuando los *emanokwana* como Dabicho demuestran ser fuerzas poderosas.

La aparición inusual de Dabicho y Kwi'ao'coja'ta'ee desde la ciudad invisible de Kweijana puede verse como una forma de etnogénesis, ya que los Ese Eja marcan los territorios que forman parte de sus historias a la par que crean una conciencia étnica más unificada a través de

dichos espacios. Esta noción se basa en estudios sobre cómo la personificación y la creación del yo y del cuerpo son formas de etnogénesis (Santos Granero 2009), junto con la idea de que la transformación de las narrativas orales amazónicas también constituye un proceso etnogenético (Hill 2009). Dado que las ciudades representan lugares en los que las personas pueden explorar nuevas formas de ser, tales como por ejemplo nuevos estilos de vida, opciones de vestimenta y comida, y espacios (Santos Granero 2009; Peluso 2015), se deduce que moverse entre ciudades permite nuevas posibilidades de transformación. Ya somos conscientes de cómo en las tierras bajas de Sudamérica los seres y cuerpos se construyen procesualmente, así como de la importancia que tiene la proximidad y la co-residencia en la creación de personas y sus potencialidades para la unidad. Al igual que la socialidad, la comensalidad y la consustancialidad, el compartir ciudades es también una forma de devenir, mantener o transformar personas y parientes. Sin embargo, la forma en que los Ese Eja cuentan las historias sobre sus encuentros con Dabicho y Kwi'ao'coja'ta'ee va más allá de “rehistorizar” o “rehacer” la identidad Ese Eja (Hill 2009: 25-26). Lo que sugiero es que el privilegiar los constantes puntos de encuentro de parientes a través de portales entre realidades cruzadas constituye una fuerza acumulativa y ardiente de etnogénesis que vincula los imaginarios urbanos al atravesar espacios amazónicos geográficos y ontológicos, tanto locales como más amplios.

Aquí he relatado un punto de encuentro particular e insólito que une tres metrópolis con tres imaginarios urbanos distintos: la comunidad indígena donde la urbanidad comienza y se imagina, la capital regional como el escenario urbano popular y la tierra de los muertos donde la urbanidad ha sido durante mucho tiempo actualizada al estilo Ese Eja. Tales puntos de encuentro y su potencial de conflictos y acercamientos entre realidades cruzadas simultáneas se pueden vislumbrar o acceder en muchos estados del ser, tales como a través de los sueños, la caza, la

enfermedad, la soledad, los rituales, etc. Lo que estos estados tienen en común es un hipersentido de vulnerabilidad y la capacidad de mostrar a las personas y los seres tal como realmente son. Los lugares de encuentro entre mundos diferentes reflejan el colapso de los binarios. El encuentro con la niña *deja* puso de relieve la desestabilización de las identidades Ese Eja, *deja* y *emanokwana* y sus respectivos espacios. Las preguntas sobre el yo y el otro, los muertos y los vivos, encarnadas en esa extraña niña *deja*, desafiaron los supuestos esencialistas de los Sonenekwiñaji sobre las identidades y sus roles en los aspectos sociales y económicos de la vida cotidiana, particularmente en Puerto Maldonado, que es un territorio esencialmente *deja*. El cambio y la inversión de los espacios políticos conceptuales, tales como policía/víctima, abundancia/hambruna y margen/centro, que se dan como resultado de la aparición de la hija de los muertos, enfatiza la transformación de las relaciones de poder verticales y horizontales entre los Ese Eja, los *deja* y los *emanokwana* en diferentes tipos de espacios. Así como los procesos y las condiciones de hibridez pueden ser una amenaza para la autoridad colonial y cultural (Bhabha 1985), los Ese Eja se percataron que esta mezcla de referentes oblicuos retorcidos podía tanto subvertir como avalar su propia comprensión de la identidad y las relaciones de poder con relación a lugares específicos. Mi análisis de por qué encontraron este encuentro tan inquietante se refiere a historias y cuestiones amplias y profundas en torno a la economía política, el poscolonialismo y la visión de la Amazonía como un sitio de fronteras perennes entre el Estado y el capital en sus diversas formas.

La aparición de Kwi'ao'coja'ta'ee marcó una oportunidad única de acercamiento entre los mundos de los muertos y los vivos y entre los mundos *deja* y Ese Eja, pero los Sonenekwiñaji la desaprovecharon. Kwapiso, que no es pariente, comentó con pesar: “Iba a criar a esta niña, pero como Tewi la llevó a la guardia, no pude. Fue muy tarde.” Sí, los Sonenekwiñaji podrían haber

resuelto finalmente su antagonismo de larga data con Dabicho y quizás con el cosmos en general, y tal vez no se hayan sometido o refrendado el poder estatal en la capital. Pero, por otro lado, ¿quién querría vivir con una *emanokwana*, una hija de los muertos, aun si ella tuviera nombre? Mientras escribo estas últimas palabras y me pregunto cómo puedo transmitir estas experiencias respetando la idea de que esta niña puede haber venido de la tierra de los muertos tal como afirmaban mis compañeros Ese Eja, un gran pájaro de repente chocó contra la ventana detrás de la pantalla de la computadora que está delante mío. En efecto, de vez en cuando se abren estos pasajes entre realidades diversas, y para bien o para mal uno no sabe qué hacer con ellos.

Agradecimientos

Estoy en deuda con los Sonenekwiñaji por su constante hospitalidad y parentesco. Agradezco mucho el apoyo de FENAMAD, la Small Research Grant de la Academia Británica, la Fundación Wenner-Gren para la Investigación Antropológica, el Consejo de Investigación de Ciencias Sociales, Fulbright y la American Women in Science. Muchas gracias a Miguel Alexiades por sus comentarios y nuestras muchas conversaciones sobre Kwi'ao'coja'ta'ee.

Notas

1. La lengua Ese Eja pertenece a la familia lingüística Tacana, parte del grupo de las lenguas Macro-Pano de la Amazonía Occidental.
2. Mi trabajo de campo doctoral (1993–96) fue apoyado por becas del Consejo de Investigación de Ciencias Sociales, la Fulbright IIE, la Fundación Wenner-Gren para la Investigación

Antropológica y la American Women in Science. La investigación de este artículo se basa en más de 60 meses de trabajo de campo en diversas comunidades Ese Eja que comenzó antes y ha continuado después de mi investigación doctoral.

3. Si bien este relato tiene lugar en 1995, su relevancia se mantiene hasta la fecha, ya que estos mundos continúan superponiéndose. Sonene, Puerto Maldonado y Kweijana han sufrido transformaciones. La población de Sonene es menor debido a una serie de muertes entre los adultos mayores y al hecho de que dos familias numerosas se mudaron a otra comunidad, pero actualmente está en aumento. La población de Puerto Maldonado se ha más que duplicado, pero su territorio también se ha expandido considerablemente. La carretera transoceánica ha sido completada. La economía informal de la capital ha crecido (Peluso 2018) junto con la prostitución y el tráfico sexual (Goldstein 2014), el tráfico de drogas, la extracción de oro (Wagner 2021) y el envenenamiento asociado a la presencia de mercurio (Ashe 2012). Si bien estos cambios tienen un impacto en las discusiones actuales (2022) sobre las experiencias indígenas de urbanización en Puerto Maldonado, las residencias urbanas de los Sonene Ese Eja continúan siendo temporales (Peluso 2015a). Según los Ese Eja, Kweijana, la tierra de los muertos, ha crecido exponencialmente. Esto se debe a que los muertos se regeneran rápidamente y continúan teniendo hijos.

4. *Deja* es una etiqueta Ese Eja de alteridad social, que se refiere a individuos y grupos que son percibidos por los Ese Eja como teniendo mayor contacto, dependencia y afiliación con los mercados y agentes externos. Cuando se refieren a esta gente en español dicen “mestizo”, lo que refleja el sentido general que se le da a este término, aunque *deja* también puede referirse a cualquier tipo de forastero.

5. Esta es una referencia a los pueblos ñañaere que viven en aislamiento voluntario y con quienes los Ese Eja afirman haber tenido algunas interacciones. También se les conoce como los “calatos” (los desnudos).
6. Cuando estoy en Puerto Maldonado, si quiero encontrar a una persona o grupo de personas Ese Eja, he aprendido con precisión dónde buscar, tanto en términos de ubicaciones como de rutas.
7. *Niñé* es una enfermedad culturalmente definida que causa locura. A veces puede ser provocada por la embriaguez. A menudo se utiliza como un diagnóstico de comportamiento extraño.
8. “Cosmopolitismo indígena” es un término acuñado por Biolsi (2005: 249), utilizado para implicar “que los Indígenas (estadounidenses) se sienten tan a gusto en las ciudades, las universidades, los medios de comunicación, etc. como en sus reservas.” Analizo el cosmopolitismo indígena Ese Eja en otro lugar (2015a).
9. Los Ese Eja, al igual que otras poblaciones indígenas de la región, se refieren a los *deja* -las personas no indígenas- como gente blanca o mestizos. Esta referencia no tiene nada que ver con el color de la piel, ya que las “personas blancas” pueden ser más oscuras que los Ese Eja.
10. Taylor (1993) insiste en decir que los Achuar no hacen héroes de sus muertos. Me parece llamativo que los Ese Eja no solo hayan producido héroes en sus historias (como Shajaó) sino que en el mundo de los muertos sigan creando nuevos héroes tales como Dabicho (Peluso 2014). Los Ese Eja también difieren de la afirmación de Taylor (1993) de que los Indígenas de las tierras bajas se esfuerzan por olvidar a los muertos. Esto puede ser cierto tras la muerte inmediata de un individuo, pero los lazos se restablecen poco después a través de las ceremonias *emanokwana*. De manera similar, Conklin (2001) argumenta que los muertos y los vivos solo pueden acercarse una vez que se han reconciliado con sus nuevos mundos.

11. No todas las personas van a Kweijana al morir, un tema que está más allá del alcance de este capítulo (Peluso 2003).

12. *Japanikiani* es un estado de rápido crecimiento, nacimiento y regeneración. Por ejemplo, una amiga Ese Eja de Portachuelo, Bolivia, describió cómo su hermanita recién fallecida ahora tenía al menos mi edad solo unos meses después de su muerte. En otra ocasión una mujer me habló de su marido, que había muerto treinta años antes: “Oh, se ha vuelto a casar y se ha vuelto a morir tantas veces. Tiene tantos hijos ahora y ha tenido tantas otras esposas. Ya no piensa en mí”.

13. *Epoi-sese* es una forma informal de una ceremonia mucho más elaborada diseñada para relacionarse más plenamente con los *emanokwana* y otros seres no humanos.

14. Brabec De Mori (2012: 86) se refiere a los actos en los que los espíritus hablan a través del cuerpo de un chamán y su voz se ve alterada mediante un proceso de “enmascaramiento de la voz”.

15. Un *ekwe'doe* o *ekwedoyase* es el alma-imagen-especular del hermano o hermana de uno mismo en Kweijana, la tierra de los muertos. El prefijo *ekwe-* es el pronombre personal posesivo “mi”. Como aclaró una amiga: “Mi *ekwedoyase* soy realmente yo, ella es como yo, es igual a mí, pero también es diferente”.

16. Accidentes similares han ocurrido entre hermanos y por lo general no son juzgados ni reprendidos a pesar de la tristeza que siente la familia.

17. A diferencia de la proposición de Marshal Berman (1982: 24) de que “la modernidad se abraza con un entusiasmo ciego y acrítico o se condena con una lejanía y desprecio neoolímpicos”, los Ese Eja son bastante ambivalentes al respecto.

18. Ver Brightman (1993) para una excelente discusión sobre cómo los Cree prefieren -moral, estética y estratégicamente- ver a los animales como benefactores en lugar de como oponentes.

Bibliografía

- Alexiades, Miguel. 1999. *Ethnobotany of the Ese Eja: Plants, Change, and Health in an Amazonian Society*. Tesis doctoral, City University of Nueva York.
- Alexiades, Miguel (ed.). 2009. *Mobility and Migration in Indigenous Amazonia: Contemporary Ethnoecological Perspectives*. Oxford: Berghahn Books.
- Alexiades, Miguel y Daniela Peluso. 2015. "Introduction: Indigenous Urbanization in Lowland South America." Número especial: Indigenous Urbanization: The Circulation of Peoples Between Rural and Urban Amazonian Spaces, Daniela Peluso (ed.). *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology* 20(1): 1-12.
- Alexiades, Miguel y Daniela Peluso. 2016. "La urbanización indígena en la Amazonía: un nuevo contexto de articulación social y territorial." Número especial: Minorías étnicas, procesos de globalización. *Gazeta de Antropologia* 32 (1): 1-22.
- Arévalo Varela, Guillermo. 1986. "El ayahuasca y el curandero shipibo-conibo del Ucayali." *América Indígena* 46(1): 147-161.
- Ashe, Katy. 2012. "Elevated Mercury Concentrations in Humans of Madre de Dios, Peru." *PLoS One* 7(3): e33305.
- Bhabha, Homi K. 1985. "Signs Taken for Wonders: Questions of Ambivalence and Authority under a Tree Outside Delhi, May 1817." *Critical Inquiry* 12(1): 144-165.
- Biolsi, Thomas. 2005. "Imagined Geographies: Sovereignty, Indigenous Space, and American

- Indian Struggle.” *American Ethnologist* 32(2): 239-259.
- Brabec de Mori, Bernd. 2012. “About Magical Singing, Sonic Perspectives, Ambient Multinatures and the Conscious Experience.” *Indiana* 29: 73-101.
- Brightman, Robert A. 1993. *Grateful Prey: Rock Cree Human-Animal Relationships*. Berkeley: University of California Press.
- Burnett, D. Graham. 2001. *Masters of All They Surveyed: Exploration, Geography, and a British El Dorado*. Chicago: University of Chicago Press.
- Conklin, Beth. 2001. *Consuming Grief: Compassionate Cannibalism in an Amazonian Society*. Austin: University of Texas Press.
- de Civrieux, Marc. 1997 (1970). *Watunna: An Orinoco Creation Cycle*. Austin: University of Texas Press.
- Denevan, William M. 1992. “The Pristine Myth: The Landscape of the Americas in 1492.” *Annals of the Association of American Geographers* 82: 369-385.
- Erickson, Clark L. 2006. “The Domesticated Landscapes of the Bolivian Amazon.” En William Balée y Clark Erickson (eds.), *Time and Complexity in Historical Ecology: Studies in the Neotropical Lowlands*, pp. 235-278. Nueva York: Columbia University Press.
- Fausto, Carlos. 2007. “Feasting on People: Cannibalism and Commensality in Amazonia.” *Current Anthropology* 48(4): 497-530.
- Fausto, Carlos y Michael Heckenberger (eds.). 2007. *Time and Memory in Indigenous Amazonia: Anthropological Perspectives*. Gainesville: University Press of Florida.
- Foucault, Michel. 1977. *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. Nueva York: Pantheon Books.

- Goldstein, Ruth. 2014. "Consent and its Discontents: On the Traffic in Words and Women." *Latin American Policy* 5(2): 236-250.
- Gow, Peter. 1994. "River People: Shamanism and History in Western Amazonia." En Nicholas Thomas y Caroline Humphrey (eds.), *Shamanism, History and the State*, pp. 90-113. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Gow, Peter. 2001. *An Amazonian Myth and its History*. Nueva York: Oxford University Press.
- Gow, Peter. 2011. "Rethinking Cities in Peruvian Amazonia: History, Archaeology and Myth." En Paolo Fortis y Istevan Praet (eds.), *The Archaeological Encounter: Anthropological Perspectives*, pp. 174-203. Occasional Paper No. 33. University of St. Andrews: Centre for Amerindian, Latin American and Caribbean Studies.
- Guss, David M. 1989. *To Weave and to Sing: Art, Symbol, and Narrative in the South American Rainforest*. Berkeley: University of California Press.
- Guzmán-Gallegos, María. 2015. "Amazonian Kichwa Leadership: The Circulation of Wealth and the Ambiguities of Mediation." En Fernando Santos Granero (ed.), *Images of Public Wealth or the Anatomy of Well-Being in Indigenous Amazonia*, pp.117-138. Tucson: University of Arizona Press.
- Heckenberger, Michael J. 2004. *The Ecology of Power: Culture, Place, and Personhood in the Southern Amazon, AD 1000-2000*. Nueva York: Routledge.
- Heckenberger, Michael J., J. Christian Russell, Carlos Fausto, Joshua R. Toney, Morgan J. Schmidt, Edithe Pereira, Bruna Franchetto y Afukaka Kuikuro. 2008. "Pre-Columbian Urbanism, Anthropogenic Landscapes, and the Future of the Amazon. *Science* 321(5893): 1214-1217.

- Hill, Jonathan D. 2009. "History, Power, and Identity: Amazonian Perspectives." *Acta Historica Universitatis Klaipedensis XIX, Studia Anthropologica* 3: 25-47.
- Kohn, Eduardo. 2009. "Form's Effortless Efficacy: A Multispecies Amazonian Account." Paper delivered at Agrarian Studies Colloquium Series, Yale University, January 23, 2009
- Kopenawa, Davi y Bruce Albert. 2013. *The Falling Sky: Words of a Yanomami Shaman*. Cambridge: Harvard University Press.
- Langdon, E. Jean. 1992. "Dau: Shamanic Power in Siona Religion and Medicine." En E. Jean Langdon y Gerald Baer (eds.), *Portals of Power: Shamanism in South America*, pp. 41-61. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Larochelle, Jeremy. 2012. "Writing Under the Shadow of the Chullachaqui: Amazonian Thought and Ecological Discourse in Recent Amazonian Poetry." *Review: Literature and Arts of the Americas* 45(2): 198-206.
- McSweeney, Kendra y Brad Jokisch. 2015. "Native Amazonians' Strategic Urbanization: Shaping Territorial Possibilities Through Cities." Número especial: Indigenous Urbanization: The Circulation of Peoples between Rural and Urban Amazonian Spaces, Daniela Peluso (ed.), *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology* 20(1): 13-33.
- Mezzenzana, Francesca. 2018. "Encountering Supai: An Ecology of Spiritual Perception in the Ecuadorian Amazon." *Ethos* 46(2): 275-295.
- Overing, Joanna. 1993. "Death and the Loss of Civilized Predation among the Piaroa of the Orinoco Basin." *L'Homme* 33(2-4): 191-211.
- Peluso, Daniela. 2003. *Ese Eja Epona: Woman's Social Power in Multiple and Hybrid Worlds*. Tesis doctoral, Columbia University.

- Peluso, Daniela. 2004a. "Urban Ethnogenesis Begins at Home: The Making of Self and Place amidst the Environmental Economy in Amazonia." *IASTA Working Paper Series: Indigenous Places and Struggles for Resistance* 177: 1-14.
- Peluso, Daniela. 2004b. "That Which I Dream is True: Dream Narratives in an Amazonian Community." *Dreaming* 14(2-3): 107-119.
- Peluso, Daniela. 2014. "Shajaó: Histories of an Invented Savage." *History and Anthropology* 25(1): 102-122.
- Peluso, Daniela. 2015a. "Circulating between Rural and Urban Communities: Multi-Sited Dwellings in Amazonian Frontiers." Número especial: Indigenous Urbanization: The Circulation of Peoples between Rural and Urban Amazonian Spaces, Daniela Peluso (ed.), *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology* 20(1): 57-79.
- Peluso, Daniela. 2015b. "Children's Instrumentality and Agency in Amazonia." *Tipiti: Journal for the Society of Lowland South America* 13(1): 44-62.
- Peluso, Daniela. 2018. "Traversing the Margins of Corruption amidst Informal Economies in Amazonia." Número especial: The Social Life of Corruption in Latin America, D. Goldstein y K. Drybread (eds.). *Culture, Theory and Critique* 59(4): 400-418.
- Peluso, Daniela. 2021. *Ese Eja Epona: el poder social de la mujer en mundos múltiples e híbridos*. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.
- Peluso, Daniela. (in press) "The Politics of Indigenous Urbanite Images in the Peruvian Amazon." En Dana Brablec y Andrew Canessa (eds.), *Urban Indigeneity from a Global Perspective*. Tucson: University of Arizona Press.
- Peluso, Daniela M. y Miguel N. Alexiades. 2005. "Indigenous Urbanization and Amazonia's Post-Traditional Environmental Economy." *Traditional Settlements and Dwelling Review*

16(11): 7-16.

Politis, Gustavo y Nicholas Saunders. 2002. "Archaeological Correlates of Ideological Activity: Food Taboos and Spirit-Animals in an Amazonian Hunter-Gatherer Society." En Preston Miracle y Nick Milner (eds.), *Consuming Passions and Patterns of Consumption*, pp. 113-130. Cambridge: Oxbow Books.

Prance, Ghilleen T. 1970. "Notes on the Use of Plant Hallucinogens in Amazonian Brazil." *Economic Botany* 24(1): 62-68.

Santos Granero, Fernando. 2005. "Arawakan Sacred Landscapes: Emplaced Myths, Place Rituals, and the Production of Locality in Western Amazonia." En Ernst Halbmayer y Elke Mader (eds.), *Kultur, Raum, Landschaft: Zur Bedeutung Des Raumes in Zeiten Der Globalität*, pp. 93-122. Frankfurt: Brandes and Apsel Verlag.

Santos Granero, Fernando. 2009. "Hybrid Bodyscapes: A Visual History of Yanesha Patterns of Cultural Change." *Current Anthropology* 50(4): 477-512.

Santos Granero, Fernando. 2012. "Beinghood and People-Making in Native Amazonia: A Constructional Approach with a Perspectival Coda." *Hau: Journal of Ethnographic Theory* 2(1): 181-211.

Slater, Candace. 1994. *Dance of the Dolphin: Transformation and Disenchantment in the Amazonian Imagination*. Chicago: University of Chicago Press.

Stasch, Rupert, 2017. "Afterword: Village Space and the Experience of Difference and Hierarchy between Normative Orders." *Critique of Anthropology* 37(4): 440-456.

Taylor, Anne Christine. 1993. "Remembering to Forget: Identity, Mourning and Memory among the Jivaro." *Man* (N.S.) 28(4): 653-678.

Thierry, Jamin. 2006. "Sur les traces de Païtiti, la cité perdue des Incas." *La Géographie* 1522: 61-71.

Uzendoski, Michael A. 2004. "Manioc Beer and Meat: Value, Reproduction and Cosmic Substance among the Napo Runa of the Ecuadorian Amazon." *Journal of the Royal Anthropological Institute* 10(4): 883-902.

Vilaça, Aparecida. 2002. "Making Kin out of Others in Amazonia." *Journal of the Royal Anthropological Institute* 8(2): 347-365.

Viveiros de Castro, Eduardo. 1992. *From the Enemy's Point of View*. Chicago: University of Chicago Press.

Wagner, Livia. 2021. "The Ecosystem of Illegal Gold Mining: Organized Crime Dynamics in the Artisanal and Small-Scale Gold Mining Sector of Peru." *The Jack D. Gordon Institute for Public Policy Paper*, October 2021. Florida International University.