

AMAZONIA

PERUANA

19

SIMBOLISMO

CENTRO AMAZONICO DE ANTROPOLOGIA Y APLICACION PRACTICA

DIGITALIZADO EN EL CENDOC - CAAP

# AMAZONIA PERUANA

19

ISSN 0252-886X  
REVISTA SEMESTRAL

JUNIO 1990  
VOL. IX

SIMBOLISMO

CENTRO AMAZONICO DE ANTROPOLOGIA Y APLICACION PRACTICA  
LIMA - PERU

# INDICE

Aclaración sobre el número 18 de Amazonía Peruana .....	7
<b>TEMATICA</b>	
Historias Antropomorfas; por: <i>Alonso Zarzar</i> .....	9
Poder, Ideología y Rituales de Producción en las Sociedades Indígenas Amazonicas; por <i>Fernando Santos Granero</i> .....	27
El Malestar del Chamanismo; por <i>Michael Fobes Brown</i> .....	63
<b>TESTIMONIO</b>	
El Mito de los Ancestros Secoya; por <i>Jorge Casanova Velásquez</i> .....	89
<b>BIBLIOGRAFIA</b>	
Movimientos Mesiánicos de la Amazonía; por <i>Michael Fobes Brown</i> .....	101
Archivo de Manuscritos Virreynato-Selva Peruana; por <i>Mariella Villasante Cervello</i> .....	113
<b>RESEÑAS</b>	
The Semiotic of Myth, de <i>James Jakób Liszka</i> ; por <i>Enrique Ballón Aguirre</i> .....	191
Los Unaya y su mundo, de <i>Clara Cárdenas Timoteo</i> ; por <i>Olga Palacios</i> .....	193
Ani-Shinan, de <i>Bruno Ilius</i> ; Por <i>Mario Califano</i> .....	196
Chamanismo, Mito y Religión en cuatro naciones étnicas de América aborigen, de <i>Ronny Velázquez</i> ; por <i>Mario Califano</i> .....	201
Na Amazonía um messias de indios e brancos, de <i>Ari Pedro Oro</i> ; por <i>Jaime Regan</i> .....	206
El mundo mágico de los Aguaruna, de <i>José María Guallart</i> ; por <i>Jaime Regan</i> .....	208
Sayings of the Ancestors, de <i>John Holmes Mc Dowell</i> ; por <i>Thomas Th. Büttner</i> .....	211
Apo Capac Huáyna, Jesús Sacramentado, de <i>Alonso Zarzar</i> ; por <i>Alejandro Camino</i> .....	217

**CONSEJO EDITORIAL**

**Jaime Regan:**  
Presidente del Consejo Editorial, Antropólogo - CAAAP

**Enrique Ballón:**  
Lingüista - Universidad de Québec de Montreal,  
Pontificia Universidad Católica del Perú

**Alejandro Camino:**  
Antropólogo - Pontificia Universidad Católica del Perú

**María Heise:**  
Antropóloga - CAAAP

**Fabiola Luna:**  
Pedagoga y filósofa - CAAAP

**Olga Palacios:**  
Médico - Instituto de Medicina Tropical, UNMSM

**Gustavo Solís:**  
Lingüística - Centro de Lingüística Aplicada, CILA, UNMSM

**Alonso Zarzar:**  
Antropólogo - Asociación Peruana para la conservación de la naturaleza

**COLABORADORES**

Angel Corbera Mori  
Lingüista (Brasil)  
J.P. Chaumeil  
Antropólogo (Francia).

**Supervisión editorial:**  
Carlos García-Bedoya M.  
**Diseño de carátula y diagramación:**  
Carmen Sifuentes  
**Corrección de pruebas:**  
Odín Ram del Pozo

© CAAAP - 1990  
CENTRO AMAZONICO DE ANTROPOLOGIA Y APLICACION PRACTICA  
Todos los derechos reservados

**Dirección**  
Avenida Gonzales Prada 626, Lima 17-PERU  
Dirección Postal  
Apartado 14-0166, Lima, 14-PERU

## **Aclaración sobre el número 18 de Amazonía Peruana**

Los artículos "Educación Bilingüe en Puno: lo hecho y lo por hacer" de L.E. López y "El Programa de Formación de Maestros Bilingües de la Amazonía Peruana" de L. Trapnell se presentaron en el Seminario Taller para la Revisión de Experiencias Recientes de Educación Bilingüe organizado por FOMCIENCIAS los días 4-6 de diciembre de 1989.

"Catorce Años de Educación Bilingüe en la Amazonía: Análisis Prospectiva" de G. Ashanga y otros se presentó en el I Seminario de Investigaciones Sociales en la Amazonía organizado por CAAAP, CETA, CIAAP, CIPA, CONCYTEC, IIAP, INC y UNAP en diciembre de 1988 y también en el Seminario Taller de FOMCIENCIAS.

# HISTORIAS ANTROPOMORFAS

## (A propósito de cuatro cosmogonías Yaminahua)

Alonso Zarzar

*A.J.S.K. y a su magnífica culinaria*

*El autor hace un análisis estructuralista de cuatro mitos Yaminahua. Los primeros tres tratan de la creación de animales: huaganas y sajinos, jaguares, y víboras. Tienen una estructura subyacente común: la transgresión de la cultura por la naturaleza da como resultado, en el nivel manifiesto del relato, la creación de los animales. El cuarto mito se desenvuelve de lleno en la cultura sin transgresión alguna en este dominio. Expresa la relación con, y la percepción del hombre blanco con implicancias en la percepción étnica propia y en las relaciones interétnicas.*

*This is a structuralist analysis of four Yaminahua myths. The first three deal with the creation of animals: white-lipped and white collared peccarries, jaguars, and snakes. The myths have a common structure: a transgression of culture by nature results, at the surface level, in the creation of animals. The fourth myth develops fully within culture without any transgression in this domain. It expresses the relation with and the perception of white people, with implications for their ethnic perception of themselves and for interethnic relations.*

*Analyse structuraliste de quatre mythes Yaminahua. Les trois premiers s'occupent de la création des animaux: pécaris, jaguars et vipères. On apprécie une structure sous-jacente commune: la transgression de la culture par la nature produit, au niveau de manifetsation du récit, la création des animaux. Le quatrième mythe se déroule complètement dans la culture, sans aucune transgression dans ce domaine. Il exprime la relation avec, et la perception de, l'homme blanc, avec conséquences quant à la perception ethnique de soi-même et aux relations inter-ethniques.*

Narración de José Manuel Ramírez, jefe y chamán de la  
Comunidad Yaminahua de Huayhuashi; Sepahua,  
Bajo Urubamba. Transcripción magnetofónica.

## INTRODUCCION

Antes de pasar a la lectura y comentario de estos mitos Yaminahua es necesario admitir que estas versiones son el resultado de una doble traducción; por un lado está aquella realizada por nuestro informante que al narrar traduce silenciosamente del Yaminahua al castellano. Por otro lado está la 'traducción' hecha por nosotros que, al pasar de la tradición oral a la escritura, fija normas diferentes a la oralidad del discurso, disminuye onomatopeyas y, pese a la fidelidad buscada, altera irremediabilmente el estilo. A pesar de estos cambios se ha tratado de ser lo más fiel posible a la verbalización del discurso, a sus formas narrativas y sintácticas que, creemos, se han plasmado prácticamente intactas.

Por sus temáticas podemos caracterizar a estos mitos como cosmogonías o historias de creación, que buscan explicar un suceso ejemplar y originario y señalar la instauración de un nuevo orden de cosas. El tiempo en el que se hallan anclados estos relatos, como todo mito cosmogónico, con esa referencia reiterativa a un 'antes', es un tiempo fuera del tiempo, 'un illo tempore' remitido a un presente siempre inmediato y cotidiano. En el 'antes' se desenvuelve el mito, pero éste encuentra como referente al presente vívido de sus creadores. La cotidianidad que rodea al asunto insólito —núcleo del relato— es, entre otras cosas, prueba suficiente de lo que decimos. Otra característica a resaltar, esta vez referida a la participación de los creadores, es el hecho que estos mitos si bien fueron contados por un informante, a lo largo de la narración éste se vio interrumpido por comentarios, añadidos y correcciones que manifestaron la totalidad de los hombres y mujeres Yaminahua reunidos en Huayhuashi. Con ello pudimos verificar la participación colectiva y el dominio igualmente colectivo que los Yaminahua poseen sobre su mitología.

Los tres primeros relatos conforman un cuerpo de variaciones sobre un mismo tema que expresado en términos de su estructura subyacente, está

constituido por la transgresión de la cultura por la naturaleza; transgresión que da como resultado, en el nivel manifiesto del relato, la creación de los animales. Esto será más extensamente descrito en el comentario que acompaña a cada mito. El cuarto mito presenta una diferencia con respecto a sus predecesores, se instala de lleno en la cultura para en ella desenvolverse sin ocasionar transgresión alguna en ese dominio; pero envuelve una concepción novedosa que tiene profundas implicancias en la percepción étnica y en las relaciones interétnicas en las que esta percepción se produce. En ese espectro étnico, resalta por su significación actual la relación con, y la percepción del, hombre blanco. Representación que es la expresión resignada de una alternativa frente a la extinción: la alianza con el enemigo, ese 'fabricante'.

## CREACION DE LOS HUANGANAS Y LOS SAJINOS

Mi abuelo, mi antiguo, mi papá, mi abuela, decían: sajino primero antes era gente como nosotros; la huangana antes era gente como nosotros...

Un día, un grupo grande se fue a 'mitayar' al monte, fueron hombres, mujeres y niños. Llegaron hasta una 'cocha' que estaba llena de tuamba, allí encontraron un ave llamada shansho; entonces los hombres fueron a mitayar al monte y las mujeres se quedaron en el campamento...

... Dos mujeres han ido a bañarse, en el canto de la cocha encuentran un nido con huevos parecidos a los de la gallina y los llevan al campamento para invitar a los demás a comer; los cocinan y reparten y guardan un poco para los hombres que estaban en el monte. Llegaron los hombres y también comieron y les contaron donde los habían encontrado; dos de ellos se quedaron atrás, venían de un campamento más lejano y sin familia, para ellos no alcanzaron los huevos.

Llegó la noche y todos se fueron a dormir. Todo estaba en silencio, de repente, un niño se despertó llorando y su madre asustada se despertó preguntando: "¿qué tiene mi hijo?!", quería decir, pero le salía "grugru" (imitando a la huangana) y todos en el campamento se despertaron y ya no eran hombres, eran huanganas, sus muelas sonaban como piedras. Porque esos huevos han comido; la chicha, el masato, todo han derramado y las ollas han quebrado. Los dos que no comieron los huevos se despertaron preguntándose qué pasaba y vieron que sus paisanos se habían convertido en huanganas; se subieron a un árbol esperando que amaneciera para saber qué había pasado, preguntaban qué tienen los paisanos, qué se habrán hecho.

Al amanecer, la manada de huanganas marchó río abajo por el canto, ellos bajaron del árbol para ver qué los había hecho animales y encontraron la cáscara de huevo, entonces dijeron: 'ésto han comido', oliéndola se preguntaron por qué no les habían guardado un pedazo. Y habiendo olido la cáscara decidieron regresar, agarraron sus hamacas y se marcharon. . . en el camino los agarró un fuerte viento que a su paso, arrancó la carapa de una pona; viendo el peligro saltaron hacia atrás diciendo: "¡cuidado con el palo!" querían decir, pero les salía "ju ju jui", ya no eran hombres, ya eran sajinos, huanganas no, porque dos no más eran.

Sus paisanos que se habían quedado en sus casas se preguntaban cuándo regresarán del monte, pero como se demoraban, tres hombres fueron en su búsqueda hasta encontrar el campamento, entonces vieron que ya no había ningún hombre sino bastantes animales, también encontraron los huevos que habían comido diciendo: "¡ah, nuestros paisanos ya no son gente, son huanganas!, ya tienen cerdas, ya no se paran como gente sino como animales".

Después de cuatro o cinco días una manada grande de huanganas, se apareció por detrás de las casas; la gente al verlas las flechó y por primera vez probaron su carne, y les gustó mucho. Ahí ha comenzado la huangana y el sajino, más antes no eran huanganas ni sajinos, gente eran.

## COMENTARIO

Habíamos señalado en la presentación el tiempo de estos mitos; pues bien, este primer relato, así como los venideros, se instala en ese 'antes' ya explicitado que se diferencia de un 'más antes' —con el que se cierra este mito— porque justamente va a relatar una diferencia: de cómo las huanganas y sajinos "que eran gente" devinieron animales.

La primera escena desarrolla una actividad, la caza, que es la principal de las actividades productivas de los Yaminahua. Se trata de una cacería prolongada, con traslado de mujeres y niños. El grupo sale de la aldea (cultura) para ir a acampar cerca a una laguna (agua, signo del origen y antesala de la transformación que participa de lo oculto y por tanto de lo desconocido en el bosque (naturaleza). El relato muestra la presencia del ave "shansho" que representa una suerte de mensajero, su presencia en el relato se justifica por su valor metafórico: es el anunciador de una situación extraordinaria o peligrosa, una especie de presagio. Las mujeres quedarán solas y jugarán el papel de mediadores que veremos repetirse en los otros mitos;

median entre la cultura, los demás hombres y el elemento luminoso, los huevos, cargados de misterio y pertenecientes a una especie de animal desconocido, innominado en el relato. Elemento desconocido que nos instala en una visión gnóstica del mundo; objeto altamente contaminante que desatará las fuerzas del trastorno. Los huevos de especies conocidas son sumamente apreciados por los Yaminahua y otros grupos, por ser escasos, tener fuerte sabor y gran valor nutritivo; por ello las mujeres y el resto del grupo quedarán tentados. Estos huevos (objetos naturales) son cocinados y pasan así de la naturaleza a la cultura, de estar junto al agua a estar junto al fuego, ambos elementos transformadores. Los huevos serán el detonante de la transformación de los hombres y su conversión en animales y serán simultáneamente los representantes de la trasgresión llevada a cabo. Transgresión de una norma de la visión gnóstica del mundo: entrar en contacto con lo desconocido sin mediación alguna y sin la preparación ritual o ceremonial adecuada para que el enlace sea amainado o suprimido. Pero transgresión también en otro eje del relato: paso fortuito de la cultura a la naturaleza, paso regresivo que veremos más adelante. Se infringe nuevamente otra norma: el ideal de reciprocidad no se cumple a plenitud; los huevos son repartidos, se guarda para los hombres, pero a medias porque no alcanzan para darle a los otros dos hombres que llegan más tarde.

Y al cabo del día llega la noche, contexto en el cual tendrá lugar el trastorno 'todo estaba en silencio': la apacibilidad que reina antes del desastre. El cambio se va a producir cuando no se le puede controlar: en el sueño, a flor del inconsciente, cuando todos duermen. El trastorno se manifiesta por el cambio de código y de lengua, será la palabra o mejor dicho la ausencia de palabras, su desplazamiento y reemplazo por el ruido o código animal, quien dará cuenta de éste como síntoma o primer signo. Al despertar, en ese paso del sueño a la vigilia, la transgresión quedará consumada, los hombres abandonan su condición y se tornan huanganas. Otro signo del cambio: las muelas que 'suenan como piedras'. Es importante señalar el enlace coherente y lógico que hay entre estos dos síntomas, cambio de habla y transformación de las muelas. Es por la boca donde se ha introducido el elemento detonador, los huevos desconocidos, portadores del cambio que necesariamente pasa por la boca y contamina a los hombres al ser ingerido. Es en la boca donde se articula la palabra y es en la boca donde la transformación aparece en su inmediatez: el cambio de muelas. En el relato, inmediatamente se reafirma la causa de los sucesos: 'porque esos huevos han comido'... se desata el caos, la naturaleza invade la cultura, la fragilidad de sus límites se ha quebrado y son destruidos los objetos culturales por excelencia: el masato es derramado, las tinajas (asociadas permanentemente a la mujer, ella las hace y ella las usa) son quebradas.

Quedan los hombres incontaminados que no comieron y su acción inmediata es subir a un árbol, elemento mediador en casi todas las cosmogonías conocidas, entre el mundo ctónico y el uránico; su propósito es divisar qué ha pasado. Por intermedio del ascenso al árbol, se opera un doble movimiento contrapuesto, se alejan del peligro que consume la nueva situación aún desconocida y por ese mismo movimiento les es posible vislumbrar lo sucedido, por tanto se acercan. Ellos serán los testigos eventuales de los hechos que esperan la llegada del día y de la luz para saber lo que ha sucedido en la noche y en las tinieblas. Luego bajan y descubren la 'incógnita' y entran en contacto con ella por medio del olfato, lamentándose que no los hallan considerado en el reparto, en referencia directa al incumplimiento de la reciprocidad de los bienes.

Entramos a nueva escena, los testigos ya contaminados salen del lugar y en el camino o trocha, se anuncia un nuevo trastorno por intermedio de un elemento natural incontrollable: el viento se desata con furia, logrando arrancar la corteza de la pona. La corteza de la pona es utilizada por casi todos los grupos étnicos de la Amazonía para construir el piso de sus casas; y es nada menos que ese objeto el que se viene abajo; así, mediante la figura retórica de la metonimia se expresa el derrumbamiento: ¡es el piso el que se viene abajo! y ante el peligro inminente del árbol que cae —el mediador entre los mundos, lo que se cae es el eje mismo del universo que comunica el mundo de abajo y el de arriba— y que anticipa la catástrofe, toda acción es ya inútil pues la transformación se consume nuevamente. Será nuevamente a través del habla que ésta se exprese, a través del cambio radical y fortuito en los códigos, del humano: "¡cuidado con el palo!", "¡vamos a correr!", al animal: 'ju, ju, jui' que manifiesta la nueva condición asumida. La naturaleza invade otra vez en el ámbito de la cultura y lo hace nada menos que a través del orden cultural por excelencia: el lenguaje, orden simbólico y orden del significante; la transgresión —ruptura del límite entre cultura y naturaleza— y la regresión —paso de la cultura a la naturaleza— obtienen ahí su expresión culminante.

'Ahora son sajinos, no huanganas porque dos no más eran'; esta distinción se explica por el hecho que las huanganas viven en manadas mientras que los sajinos lo hacen en parejas y casi siempre se les halla de dos en dos o solitariamente.

Pasamos ahora por un cambio de escena: el relato nos lleva a la aldea de origen, al lugar de la cultura. Pero de ahí nos envía al sitio de los hechos, donde el resto de la humanidad presente en el mito, testimonia lo sucedido reafirmando otra vez el elemento desconocido (los huevos) como causante de trastorno y manifestando inmediatamente los atributos que diferencian a los

animales (huanganas) de los hombres 'ya tienen cerdas, ya no se paran como gente sino como animales', en alusión directa a la erección del cuerpo, justamente atributo anatómico que distanció a los primeros hombres de sus antepasados.

Regresamos para instalarnos en la cotidianeidad de la aldea, en la normalidad que va a ser interrumpida por la llegada intempestiva de una manada de huanganas primigenia, la primera manada de huanganas que verá 'la humanidad' y que ingresará a la cultura como parte de la dieta diaria; ahí será comida por primera vez, desde ese momento quedará consagrada como parte de la naturaleza, del reino animal, que tendrá cabida en la condición humana y en la cultura bajo la forma de alimento. Los umbrales entre la naturaleza y la cultura han sido nuevamente erigidos pero dejando abierta una pequeña ventana por donde los huanganas y los sajinos ingresarán al mundo de los hombres mediante sus prácticas culinarias.

El mito finaliza remitiéndonos a un 'antes' tan paradigmático como él mismo, en el cual la diferencia entre las huanganas, los sajinos y los hombres no había sido realizada. Pues es justamente este relato el que se encarga de señalar ese paso separador, ese momento de irrupción definitiva.

## CREACION DE LOS JAGUARES

El tigre ¿acaso ha sido animal antes?, no, tigre ha sido gente. . . ellos eran como nosotros, tribu de Yaminahua, tribu de Piro, ellos eran dos tribus una quería atacar y matar a la otra; pero, una tribu no quería y no podía defenderse, por eso se van a vivir a otro sitio. Entonces el curaca del grupo (como yo) decide por donde ir, porque él es el que más sabe. Se meten por el monte caminando por muchos días hasta llegar al canto de una cocha, donde hacen su campamento; sin mujeres han ido, ellas se han quedado en sus casas. Después ellos van a buscar huito. Los más viejos del grupo, que son los que más saben, dicen: "vamos a pintarnos" y van pintando a todos y van diciendo a cada uno: "tú vas a ser tigre grande, tigre pintado vas a ser; tú vas a ser tigrillo, de porte más chiquito", ese era el hombre chico, "y tú, ¿cómo vas a ser? —yo no me voy a pintar, tigre colorado voy a ser— y tú ¿cómo vas a ser? —yo tigre negro voy a ser—".

"Cuando todos seamos tigres no avisaremos a nuestras mujeres y hay que tener cuidado para que la otra tribu no nos malicie<sup>(\*)</sup>. Entonces, nosotros

---

(\*) 'Maliciar' en el castellano regional significa intuir o presentir.

vamos a atacar a ellos cuando vayan a montear, vamos a ir como tigres a agarrarlos".

Antes de atacar se van a una cocha limpia y el curaca llama al que va ser tigrillo: "tú vas a meter adentro y vas a salir al otro lado, sí, tú tigrillo, vas a salir al otro lado —sí yo tigrillo, yo voy a salir al otro lado". Ha sumido y buzado y ha salido al otro canto, ya tiene rabo, ya es tigrillo. "¿Y tú? (dice el curaca): yo, tigre grande, legítimo otorongo voy a ser, voy a sumir". Ha salido al otro lado, ha mordido y raspado un palo grande. Así ha sido antes, con esto ha comenzado el tigre, más antes no eran tigres. . .

...Entonces deciden ir a sus casas sin avisar a sus mujeres, anunciando su llegada al amanecer, silban con pacas; las mujeres se levantan diciendo "¡ahí viene gente, nuestros maridos han llegado cargados de carne, bastante han traído!".

Después, un día, un hombre le dice a su mujer: "vamos a bañarnos, vamos a traer agua". La mujer ha cargado una tinaja y su marido la ha seguido atrás. Entonces la mujer recoge el agua, luego saca su pampanilla y el hombre calato (así era antes) se bañan. El hombre le pone la tinaja a su mujer en la espalda, ella miraba hacia su casa, su marido iba atrás, en eso, ella mira atrás y vé al tigre grande cerquita (su marido pues) ahí ha volteado la tinaja, se ha quebrado, la mujer ha subido a su casa gritando: "¡ahí viene un tigre grande, me quiere comer!". Han venido sus paisanos preguntando qué pasa, llegando su marido dice: "mi mujer está mentirosa, ¿acaso yo tigre?" y ella contesta: "yo no estoy engañando, yo he visto, tenía rabo". Ahí ha comenzado el tigre, más antes no era tigre.

## COMENTARIO

Este mito, como el anterior, se inicia señalando ese 'antes' que hace significar la existencia de una diferencia ahí donde reinaba la semejanza, que el relato se encargará de develar y relevar y que constituye el objeto mismo del mito; 'tigre ha sido gente. . . ellos eran como nosotros' lo que el relato hará, será mostrar y explicar cómo los hombres se convirtieron en tigres cuando los tigres eran hombres.

Se instala pues de lleno en la cultura para desde ahí marcar el tránsito abrupto a la naturaleza. Sin embargo, para enseñar aquello el relato se sirve de una suerte de pretexto: la existencia de una guerra entre dos tribus.

Una se ve atacada por la otra, pero no tiene el poder suficiente para defenderse y deciden por tanto —a indicaciones del líder, que es el que más sabe (nuevamente otro tema de la visión gnóstica: el conocimiento como forma de prestigio)— marcharse a vivir a otro sitio. Salen así del caserío (cultura) para internarse en el bosque (naturaleza). Como en el mito anterior, hacen su campamento en el canto de una laguna —nuevamente el agua, símbolo de la metamorfosis y del origen, infaltable en muchas cosmogonías. Han ido sin mujeres, pues están preparándose para guerrear y lo que sigue es un ritual de posesión (lo que se busca es garantizar cierto poder) en el cual, como es costumbre, sólo participan los hombres y en el que la pintura corporal juega un rol importante: protege de la brujería, de los espíritus malignos y forma parte del atuendo del guerrero. Van a buscar huito, fruto que contiene un colorante negro y serán los viejos, 'los que más saben', quienes dirigirán el ritual. Se pintan de tigres, pues es el tigre el animal más poderoso de la Amazonía, pues al pintarse de tigres (por una relación de semejanza), obtendrán el poder que necesitan para enfrentarse a la otra tribu. Es a lo largo de este rito, que el mito evidencia desconocimiento taxonómico de los tigres, —figuran en él todas las variedades existentes en la Amazonía, incluidas algunas imaginarias—.

Ingresamos a otra escena, que guarda una clara analogía con su predecesora: se van a otra laguna limpia; aquí es donde este elemento mostrará en toda su magnitud la evocación simbólica que alberga: signo de la metamorfosis y del origen. El ritual se lleva ahora hasta sus últimas consecuencias, se trata de ser tigres y tigrillos para, como dice antes el relato, atacar a la otra tribu. Para lograr esa nueva condición de poder, es necesario pasar al otro lado, a 'la otra banda', a la otra escena, una vez que se han sumergido en el agua purificadora, exorcizadora de la condición humana y generadora de la condición animal. El paso de una margen a otra significa metafóricamente el tránsito de la cultura a la naturaleza; y es así mismo y de manera explícita, la prueba esencial que hay que pasar para devenir en tigre. Al salir triunfante de esa prueba, el relato señala inmediatamente los síntomas diferenciadores de la nueva condición, 'ya tiene rabo. . .ha mordido y raspado un palo grande' y los atributos del poder adquirido. Aquí el relato se detiene, el narrador señala en este momento la aparición de los tigres en ese 'antes' donde se desenvuelve el mito, para seguidamente apuntar que 'más antes' la diferencia no existía, aquí los hombres han devenido tigres y los tigres han dejado de ser hombres.

Retornamos ahora, por un movimiento pendular en el relato, a la aldea, al lugar donde han dejado a sus mujeres. El pretexto de la guerra es abandonado sin mayor dilación. El lugar de las transformaciones ha quedado atrás, los tigres-hombres retornan a la aldea (cultura) y llegan al

amanecer como si regresaran de una expedición de caza: cargados de carne. Vuelven convertidos en hombres, la metamorfosis anterior se ha operado sin testigo alguno, el resto de la humanidad no lo sabe. Se retorna pues a la normalidad, a ese 'más antes' donde la diferencia entre hombres y tigres no había aparecido; hasta que un día. . .

Un hombre y su mujer van a bañarse y recoger agua: la historia se repite o mejor dicho, los lugares consagrados, los locus privilegiados vuelven a aparecer y desencadenan una situación aparentemente superada; será el contacto con el agua, ese lugar sagrado, el que hará repetir la diferencia nuevamente, pero ahora a ojos y vista de la mujer aparecerá el hombre convertido en tigre, la invasión de la cultura por la naturaleza será a plena luz y con testigo de por medio. La mujer jugará —como en el mito anterior— un rol mediador, comunicando lo ocurrido al resto de sus paisanos ignorantes del suceso; pero esa información se verá refutada por su propio marido (el tigre-hombre) que conforme se aleja del agua (naturaleza) para llegar a las casas (cultura) va adoptando su anterior identidad, deja de ser tigre para ser hombre. Así al camino recorrido del agua (naturaleza) a las casas (cultura), se yuxtapone otro recorrido, de tigre (naturaleza) a hombre (cultura); hay que relevar que este el camino de regreso, pues antes ha sucedido exactamente lo contrario: fueron a bañarse, de las casas (cultura) al agua (naturaleza), de hombre (cultura) a tigre (naturaleza). Decíamos que la información de la mujer se verá refutada y el resto de sus paisanos quedarán en duda. Así, metafóricamente queda expresada una característica peculiar de los tigres: su inaprensibilidad, su carácter huidizo, furtivo y oculto.

El movimiento pendular del relato cesa con él mismo: se inició en la cultura y termina en ella, después de haberse reproducido de manera reiterativa, franqueando constantemente los límites entre la cultura y la naturaleza, siendo sus territorios mutuamente invadidos. Desde ese momento la cultura y la naturaleza se han diferenciado, pero y casi como moraleja, corren el peligro de verse transgredidas mutuamente y en este caso la que lleva la peor parte es la cultura, pues la transgresión es regresiva, va de la cultura a la naturaleza.

## CREACION DE LAS VIBORAS

Una mujer que su marido había muerto, vivía en una casa grande con su mamá. Un día le dice a su mamá que va a ir a buscar carachamitas a la

quebrada, la madre estaba limpiando su chacra, baldeando su patio. Entonces ella ha ido (las mujeres siempre traen carachamas - peces pequeños).

Su mamá, en otro cuarto separado vivía. A su regreso la mujer descubre una lombriz en el patio, ella estaba sentada en la hamaca bien bajita (más antes mis paisanos no usaban tarima ni mosquitero), la lombriz ha venido y se ha metido por su paloma (su sexo), por ahí ha andado, la ha pisado; su mamá no sabía nada. Entonces cuando ya estaba en estado, su mamá le pregunta: "¿qué hombre te ha empleado a ti, si cerca no hay ninguno de nuestros paisanos?"...

...Al poco tiempo aparece un hombre que llega de muy lejos, le dice a la madre que quiere reunirse con su hija. En la noche el hombre ha querido pisar a la mujer, pero ella no se ha dejado porque estaba en estado. . . otro día la mujer le dice a su madre que va a ir a buscar carachamitas, pero le pide que no limpie su patio porque todo estaba en desorden; allí no debía tocar, porque en un hueco tenía la lombriz guardada, tapada con un pedazo de tinaja. Después que la hija se fue, la madre no hizo caso y baldeando el patio encontró un pedazo de barro, lo recogió y descubrió un tremendo hueco donde aparece una enorme lombriz que en su idioma le dice: "¡suegra!", pero la mujer asustada y gritando agarra su machete y la troza. La recoge y la lleva a botar al camino por donde su hija tenía que regresar, para que la vea. La mujer al regresar de recoger carachamas, encuentra la lombriz muerta en medio del camino y va corriendo hacia la casa gritando: "¡mamá porque has matado a mi marido!", después regresando hacia el monte se va gritando: "¡tigre mamá ven ya a comerme, tigre mamá ven ya a comerme, quiero morirme, a mi marido ha matado mi mamá!". . . los gritos de la mujer son escuchados por dos tigres que estaban subidos en un árbol y deciden bajar para ir a ver qué pasaba; en forma de hombres llegan donde la mujer, vieron que era simpática, decían: "mamá ha querido esta clase de mujer" y deciden llevarla para que sea su mujer.

Se acercaron diciéndole: "¿qué ha pasado prima, por qué llamas tú a nuestra mamá?"; ella respondió: "no, yo no he llamado a tu mamá, he llamado a la madre del tigre", y ellos contestaron: "la madre tigre es nuestra mamá". Comenzaron a caminar llevando a la mujer y uno de ellos, el mayor, le dice al otro que se adelante para él poder pisar a la mujer; entonces le dice "prima voy a tirarte" y ella le contesta: "no, no puedes porque adentro de mi barriga tengo otra clase de animal". La mujer le propone que entre en el monte a buscar una soga venenosa, barbasco, para poder botar lo que tiene en su vientre, "una vez que lo bote ya puedes tirarme" le dice. El hombre va corriendo a buscar el barbasco y al regreso, en un pozo, en una quebrada donde había bastantes mojaras (cantidad abundante de diferentes peces pequeños),

machuca la sogá hasta envenenar el agua, entonces la mujer sacando su pampañilla se mete en el agua hasta la cintura y le dice: "te vas a parar más allá y agarrar un palo, cuando salgan las víboras las vas a matar, pero ten cuidado y mata a todas, porque si no se van a reproducir". . . entonces, cuando el veneno entró, las víboras comenzaron a salir, jergón, shushupe, mantona, pero el hombre no pudo matar a todas y las víboras han comenzado a subir y a irse al monte. Después que salieron todas las víboras salió un chiquito, guaguita que era hijo de un paisano que una vez la pisó. El hombre le dijo a la mujer: "nosotros no vamos a llevar a este chiquito, él va ir donde su papá"; entonces, este hombrecito se ha levantado y ha comenzado a caminar en busca de su papá. "Ahora sí ya puedes tirarme, voy a reunirme contigo y voy a vivir a tu lado para siempre", le dijo la mujer. Así nace la víbora; si no fuera por esta mujer no habrían víboras.

## COMENTARIO

Este mito tiene como personaje central —fuera de su motivo, el nacimiento de las víboras— a una mujer. Así, en este relato aparece de manera más nítida y recortada el rol que se le asigna y que ya veníamos señalando, su papel de mediadora. Pero ésta es una mujer con un estatus peculiar, es viuda, estatus conceptualizado como degradante, como el de soltería en una adulta, en las sociedades nativas y esto por varias razones. Por carecer de complemento, no constituye una unidad social, ocupa un lugar liminal en la economía sexual, carece de protección, es un bien —no olvidemos que la mujer es el don de intercambio por excelencia en las sociedades regidas por el parentesco— potencialmente en circulación, pero que pasa por un período en que carece de destinatario. Su estatus es el menos deseado por cualquier otra mujer de dicha sociedad, es considerado inarmónico y está estigmatizado como indeseable, contaminante y penoso pues genera ante los demás, a la vez que apartamiento, compasión. Hecha esta aclaración, pasemos al relato.

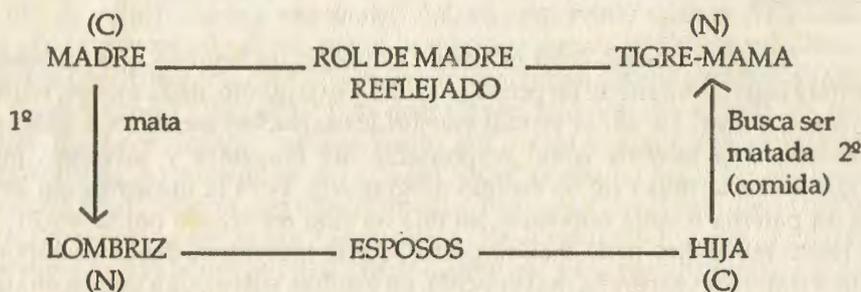
La primera escena nos muestra a la protagonista yendo a buscar carachamas, peces asociados a la mujer en la vida cotidiana, mientras que la madre limpia y baldea su patio, Es necesario retener esta escena porque ella se repetirá más adelante y será el contexto en el que se desencadene el punto nodal del relato. Se señala asimismo que la madre vive separada en otro cuarto, y posee una parte del patio, la otra parte pertenece a su hija. En la siguiente escena, la mujer está descansando en su hamaca —que roza el suelo—, aquí hace su ingreso el padre de las víboras, aquél que reemplaza al marido ausente: la lombriz (la naturaleza) está a punto de transgredir la cultura en una relación sexual que goza de la condescendencia de la mujer. . .

ella queda fecundada sin testigo alguno, la única que hubiera podido ver, su madre, no lo sabe. Ya cuando el síntoma del embarazo aparece y la madre busca saber quién es el marido, su pregunta queda, por así decirlo, en suspenso. Sin embargo, el acto monstruoso ha ocurrido, al interior de la mujer sucede lo inverosímil: se producen criaturas inefables, engendros que una transgresión sexual, condenada socialmente, dará a luz. La mujer ha mediado entre dos mundos: el mundo natural y ctónico del subsuelo, donde habita y a donde pertenece la lombriz, mundo de la tinieblas y emparentado con la muerte, y el mundo de la cultura y de los hombres, mundo intermedio donde habita y a donde pertenece la mujer y emparentado con la vida. Esa mediación sólo puede llevarla a cabo una viuda, es decir, una ocupante de un estatus liminal y precario. La naturaleza ha penetrado sexualmente a la cultura, la muerte (lombriz) a la vida (mujer dadora de vida); de ese enjuague socialmente repudiado sólo resta esperar un fruto repugnante. Asimismo, la lombriz ha transgredido una serie de umbrales en su tránsito: sale de su hueco (adentro) y pasa afuera, penetra a la mujer y pasa adentro. Se produce entonces una identificación entre los dos polos del camino: hueco de la lombriz/sexo de la mujer. Analogía subyacente al discurso y que le otorga verosimilitud.

...Al poco tiempo llega el virtual salvador, un hombre que ha venido de muy lejos (¿una suerte de príncipe azul?) y que quiere, nada menos, reunirse con la mujer. He ahí al virtual encubridor-salvador; encubridor, pues suplantaría a la lombriz como responsable del engendro y salvador, pues arrancaría a la mujer de su estatus desgraciado. Pero la implantación de la figura paterna resulta imposible, su falo ha sido rechazado por la mujer. En el relato no se dice nada más respecto de éste individuo, debemos suponer que él continúa su marcha desconocida. En cambio, volvemos a una escena que en principio es exacta a la primera que mencionáramos al comienzo y que da inicio al mito: la oscilación pendular del relato queda plasmada al remitirse a esa escena nodal anterior, para ahora desencadenar el descubrimiento del misterio por parte del único testigo: la madre. La mujer le ha pedido a su madre que no limpie su patio, sino sólo el de ella; pero la madre no hace caso y en ausencia de su hija, se dispone a baldear y asear ese espacio. Al hacerlo, la madre distingue un pedazo de barro —de tinaja, nuevamente el elemento cultural ligado a la mujer— lo levanta y descubre un hueco donde yace la lombriz. La madre, al levantar el pedazo de tinaja, lo que hace, expresado en términos estructurales, es coger un representante de la cultura para destapar y hallar a la naturaleza (lombriz) y acceder al mundo ctónico o del subsuelo. El misterio ha sido develado, la madre comprende en ese instante el por qué de la prohibición de su hija de no limpiar esa parte del patio y simultáneamente el por qué de su embarazo. La lombriz (naturaleza) se dirige a ella en su código y le dice suegra, busca ser reconocida en el mundo

cultural de los humanos, pero la madre (la cultura) no entiende ese código puesto que habla otro.

Por haber invadido la cultura y con ello contaminado el cosmos social, la naturaleza es destruida, la lombriz termina sus días hecha pedazos. Lo que se prepara inmediatamente es el escarmiento, la sanción social contra la hija; la madre arroja la lombriz en el camino por donde ha de venir la mujer. Esta, al encontrarla, le reprocha a su madre, lamentándose por la muerte de su marido e inmediatamente abandona su hábitat (cultura) para internarse en el bosque (naturaleza). Su estatus de viuda había sido anulado con la presencia de la lombriz, reemplazante del esposo, pero ahora con la muerte de ésta, ella retorna a su estatus desgraciado; no le queda en ese momento sino acudir a la muerte, poner fin así a su desgracia. Pero, ¿a quién llama como su verdugo?, al tigre-mamá; este insólito llamado da lugar a una suerte de venganza de la naturaleza (tigre-mamá) contra la cultura (hija), pues previamente la madre (la cultura) mató a la lombriz (la naturaleza). Veamos en el siguiente diagrama:



La hija (C) busca ser comida, engullida por el tigre-mamá (N) porque su madre (C) mató a su marido-lombriz (N). Ella quiere desaparecer, disolverse en la naturaleza bajo la forma de alimento para el tigre-mamá. Pero ésta no acude al llamado, en su lugar, sus hijos, dos tigres, la reciben bajo la apariencia de hombres. Se dirigen a ella como prima, esto debe entenderse con referencia a la vida cotidiana, ya que los Yaminahua designan con ese término a la esposa potencial. Pero esta apariencia de hombres es explicitada como tal en el relato, como pura apariencia, pues ellos se identifican ante la mujer como los hijos del tigre-mamá. Inmediatamente aparece otra vez el contenido erótico que trasunta este relato: el mayor de los hombres-tigres quiere tener relaciones sexuales con la mujer, él tiene preferencia sobre el otro como es norma de conducta en la vida cotidiana, el ma-

yor es el más respetado. Pero la mujer lo rechaza, por la misma razón por la cual rechazó antes a su virtual salvador: está contaminada, en su vientre porta criaturas innominadas. Entonces, la solución a su desgracia aparece; para combatir a esas criaturas, sólo un elemento expulsor lo puede lograr: el barbasco, veneno mortal que librará a la mujer y el hombre-tigre podrá entonces satisfacer su deseo sexual. Pero el elemento expulsor sólo accionará en la medida en que entre en contacto con el agua, al igual que la propia mujer. Nuevamente el agua develará su valor simbólico como elemento purificador y como contexto aglutinante en el cual entra en contacto el veneno y la mujer, cargada de víboras, que permitirá la expulsión de éstas y su nacimiento. El hombre-tigre deberá acabar con todas las víboras, pero falla y ello ocasiona su huida, dispersándose en el monte; por haber fallado al hombre-tigre se hace cómplice de la mujer, como los causantes de las víboras. Encontramos otra vez un tema de la visión gnóstica del mundo: el error o el equívoco como fuerza ocasionante de un desastre. Es significativa la complicidad del hombre-tigre, pues en la vida real el tigre es uno de los pocos animales selváticos que se alimenta de víboras. Es importante resaltar un hecho: el padre de las víboras o lombriz, análoga a sus hijas, no posee veneno mientras que éstas sí. Así la transgresión sexual de la cultura por la naturaleza queda representada y condensada en ese atributo maligno de su fruto: el veneno de las víboras. El veneno es el índice del rompimiento de la norma: el establecimiento de relaciones sexuales con un animal.

Un vez que la mujer queda liberada, el mito quiere demostrar que ella ha recuperado su condición humana, no seá sólo la madre de las víboras, sino también una madre humana: inmediatamente después de vaciarse de las víboras, da a luz un niño. Pero la criatura no es reconocida por el hombre-tigre pues no le pertenece y así, por un acto implícito al relato, el niño comienza a caminar en busca de su verdadero padre. Ahora sí, el deseo del hombre-tigre será satisfecho, es más, este personaje ya no es mencionado como hombre-tigre, sino como hombre simplemente por lo que su deseo es plausible de verosimilitud y es socialmente aceptable: el orden de la cultura ha sido nuevamente restaurado.

## CREACION DE LOS HOMBRES

Gente blanco ha aparecido, gente blanco como mozo\*, saben por qué.

---

\* Término usado por los nativos en Sepahua para designar a los afuerinos,

Un día, tres o cuatro hombres fueron a hacer muchas flechas para atacar a otra tribu, han caminado bastante hasta encontrarla, ahí han atacado . . . después de la batalla han querido ver qué tenían los muertos dentro de la barriga y con un cuchillo les han abierto las tripas, les han sacado una bola y se la han llevado para guardarla. La metieron en un cajón pequeño para que seque; después de cuatro semanas escucharon que el cajón sonaba como si hubieran cucarachas adentro y al abrir vieron que habían muchos hombrecitos del tamaño de un dedo y volvieron a cerrar el cajón. Después de tres días miran nuevamente y ya habían crecido, entonces abren el cajón para que salgan, y se han ido unos por acá, otros por allá y con la topa unos han hecho parece escopetas, otros han hecho parece flechas, y al que los había guardado, su dueño, le dicen: "bueno papá, ¿dónde está tu mamá, nuestra abuela, dónde está?; allá en otra casa vive tu abuela", bastante eran, ahí está gente blanco. "Nosotros queremos verla, queremos pasear a la abuelita" le dijeron y él contestó: "ya, vayan a pasearla". Fueron a verla y la encontraron haciendo una olla de barro, entonces, la flecharon y ha muerto. Ahí ha comenzado gente blanco; no queriendo regresar donde su papá, se han repartido, han ido a vivir al canto del río grande y han comenzado a fabricar todas las cosas . . . escopetas.

Así me ha contado mi abuelo antes, antes... porque a él también le han contado antes . . . de ahí también hemos partido nosotros, de lo que eran los hombres chiquitos, se han ido repartiendo en diferentes tribus; un grupo va y es otra clase de gente, ha aparecido toda clase de tribus, toda clase de gente, toda clase de idiomas, Yaminahua, Piro, Mashco, Mashinkeke, Campa, Cashinahua, Huambisa, Cashibo, Yagua, pero todos tenemos igual sangre, igual que gente blanco. Cuando el hombre blanco se reúne con nuestra familia igual sale gente, por ejemplo el gringo que se lleva a alguien de nuestra familia para reunirse igual sale, por eso todos, hasta los Mashcos somos gente; menos los animales porque ellos son nuestra alimentación, como el sajino, huangana, majas, mono.

## COMENTARIO

El relato se inicia estableciendo semejanzas entre la 'gente blanco' y el 'mozo'. Estas se explican con referencia al espectro étnico de Sepahua.

---

mestizos, no indígenas. Su uso viene de España y se remonta a los tiempos de la invasión árabe, allá se designaba de ese modo a los hijos de españoles con árabes.

Allí la mayoría de la población no-indígena es mestiza y no blanca y todos los afuerinos son designados como 'mozos' por los nativos. A continuación se mencionan de manera genérica dos tribus, una de ellas va a hacer flechas para atacar a la otra. Los triunfadores, una vez finalizada la batalla, quieren averiguar cómo es el interior del cuerpo de los vencidos —interior que participa de lo oculto y lo desconocido—, se trata de una percepción asombrada ante el lugar del misterio, se busca saber si los otros (los muertos) son fisiológicamente iguales a los vencedores. Pero, ¡oh sorpresa! al primer muerto que abren le descubren una extrañísima bola que es celosamente guardada cual trofeo de guerra.

Al cabo de un tiempo la bola adquiere vida y en el cajón esos pequeños hombreritos —liliputenses que recuerdan el mundo de los Viajes de Gulliver: analogía que podría afirmar el carácter cuasi universal de esta fantasía de los hombres enanos— pugnan por salir a la luz. ¿Por qué una bola? La analogía con el huevo creador es evidente, huevo o bola, evocan un idéntico símbolo, siendo importante que en su interior se origine la vida. Asistimos así a una representación muy peculiar del ciclo natural de la vida y la muerte. Expliquémonos: los vivos o triunfadores sacan una bola a los muertos o vencidos y de uno de los muertos vencidos nace la vida multiplicada y triunfante. Pasado un tiempo, los hombreritos han crecido, perdiendo su condición fantástica para adoptar la humana; en ese momento son liberados y se inicia la dispersión. Unos se bifurcan por acá, otros por allá y algunos otros se quedan, reconociendo a su 'dueño' como su progenitor; éstos, dice el narrador, son la 'gente blanco', cuyo primer acto será cometer una forma peculiar de matricidio, no matan a su madre adoptiva sino a la madre de su padre adoptivo. Cometido el acto, el informante declara: 'ahí ha comenzado gente blanco', ellos no regresarán a la casa paterna, reniegan de sus antepasados y se dispersan asentándose a lo largo de los grandes ríos. Ahí fabricarán todas las cosas . . . 'escopetas'. Así, la imagen que tienen los Yaminahua y tal vez otros grupos étnicos de la Amazonía, sobre el hombre blanco es, aunque ambivalente, bastante certera: ellos han invadido su territorio porque vienen huyendo, son prófugos de un acto negativo que no ha recibido sanción, su origen es espúreo, pero está marcado por el poder, son los hijos de los vencidos, pero capaces de negar a sus ancestros y son sobre todo los hacedores, los hombres portadores de las cosas y asociados a éstas; una suerte de demiurgos cosificantes que inundan el mundo indígena. Ellos no inventaron la naturaleza ni la cultura propia a estos grupos, sino sólo esos aparatos que no dejan de despertar el asombro de los nativos hasta que son dominados por ellos; y entre todas las cosas destaca por su utilidad, sobre todo para los Yaminahua que son grandes cazadores, la escopeta.

El narrador hace un alto en el relato para atestiguar su antigüedad y su tradicionalidad: 'así me ha contado mi abuelo antes . . . porque a él también le han contado antes'. El informante reanuda la historia para señalar que de ese conglomerado de hombrecitos han surgido no sólo los hombres blancos, sino también los propios Yaminahua y todas las demás tribus conocidas por éstos; con la diferencia que todos ellos no cometen ese asesinato contra la abuela.

La dispersión y la bifurcación serán las vías de la variación y las diferencias; es así como surgen 'toda clase de tribus, toda clase de idiomas'. Nótese la estrecha relación que esta concepción muestra entre la identidad étnica y la lengua, mejor dicho la identidad étnica sólo es susceptible de ser representada, sí y sólo sí, tiene como uno de sus contenidos predominantes al idioma. Seguidamente el narrador muestra el amplio espectro de grupos étnicos del que tienen conocimiento los Yaminahua; se nombran no sólo a los grupos 'Nahua' y a la familia lingüística Pano, vecinos lingüística y territorialmente de los Yaminahua sino también, a grupos Arawak y de otras familias lingüísticas que territorialmente se hallan bastante alejados de los Yaminahua, como los Huambisa y los Cashibo. Enseguida el narrador equipara en un mismo terreno de igualdad, la sangre, a todos los grupos étnicos amazónicos e incluye al hombre blanco para señalar que cuando éste tiene hijos con una mujer yaminahua, estos nacen como gente; alusión que se explica por los varios matrimonios que hay en Huayhuashi entre yaminahuas mujeres y afuerinos. Como decíamos en la introducción, frente al peligro de extinción sólo queda la alianza con el enemigo. Es significativa además la alusión final a los Mashcos, 'hasta ellos son gente' y que se debe a su fama de bravos guerreros.

Este terreno de igualdad en el que son considerados los grupos sociales conocidos por los Yaminahua —y que pone en suspenso sus diferencias— debe entenderse en contraposición a un nivel de oposición más inclusivo y también más básico: la dicotomía entre los hombres y los animales. Esto es, que la semejanza entre los hombres sólo es susceptible de ser instaurada en tanto que conceptuados como opuestos a los animales. Así, el mito finaliza remitiéndonos a la diferencia sustancial que constituía el motivo de los tres relatos anteriores; explicar cómo es que a partir de una totalidad polimorfa algunos seres devinieron en gente (cultura) y otros en animales (naturaleza), según nuestro narrador en su alocución final, tal diferencia se comprueba en la ubicación que ocupamos en un acto trivial y cotidiano, pero no por eso menos importante y profundo: comer o ser comido.

# PODER, IDEOLOGIA Y RITUALES DE PRODUCCION EN LAS SOCIEDADES INDIGENAS AMAZONICAS<sup>(1)</sup>

Fernando Santos Granero

*Este artículo es un estudio comparativo que pretende demostrar que, en las configuraciones sociales shamánicas de la Amazonía, lo político no siempre está divorciado de lo económico. Sugiere que, en las sociedades en las cuales los shamanes son simultáneamente líderes políticos, su poder es de naturaleza económica. Se considera que sus conocimientos rituales son necesarios para los procesos reproductivos. Cuando esto no ocurre, el rol político es desempeñado por sacerdotes, o por jefes guerreros que, de alguna manera, están relacionados con los aspectos simbólicos de los procesos reproductivos sociales y naturales.*

*This article is a comparative study that deals with the shamanic social configurations of the Amazon and their political and economic context. It is suggested that, in societies where shamans are also political leaders, their power is of an economic nature. Their ritual knowledge is considered necessary for reproductive processes. When this does not occur, the political role is filled by priests or warrior chiefs who, in some way, are related to the symbolic aspects of the social and natural reproductive processes.*

*Il s'agit d'une étude comparative qui prétend démontrer que, dans les configurations sociales chamániques de l'Amazonie, la politique n'est pas toujours divorcée de l'économie. L'auteur suggère que, dans les sociétés où les chamanes sont simultanément des leaders politiques, leur pouvoir est de nature économique, car leurs connaissances rituelles sont nécessaires aux processus de reproduction. Quant cette situation ne se présente pas, le rôle politique est rempli par des prêtres ou des chefs guerriers, qui, d'une certaine façon, se trouvent en relation avec les aspects symboliques des processus reproductifs sociaux et naturels.*

"Debemos reconocer que el poder produce conocimiento... que el poder y el conocimiento se implican directamente el uno al otro; que no hay una relación de poder sin la constitución correlativa de un campo de conocimiento, ni existe conocimiento que no presuponga y constituya al mismo tiempo relaciones de poder"

(Foucault 1979: 27)

"La relación entre liderazgo y shamanismo es una variable que parece depender del grado en que el conocimiento ritual es considerado como un recurso esencial pero escaso"

(Rivière 1984: 12)

"Ciertamente no es gobierno lo que el hombre quiere... Es vida lo que quiere..."

(Hocart (1936) 1970: 299)

En su análisis sobre el poder político en la cuenca amazónica Pierre Clastres afirmaba que las jefaturas (chieftainships) en las sociedades amerindias se caracterizan por una ausencia de coerción y de control sobre las actividades económicas. Desde el punto de vista de Clastres, estos rasgos caracterizan más bien al poder político en sociedades de Estado. Asimismo, Clastres sostiene que la violencia y el control económico que son característicos del ejercicio de poder en estas sociedades no están en función de las divisiones económicas sino que, por el contrario, es el surgimiento de un poder político que es individual, separado y central, lo que genera diferenciaciones económicas. Según Clastres:

"La relación política de poder precede y crea la relación económica de explotación. Antes de ser económica, la alienación es política; el poder precede al trabajo, lo económico se deriva de lo político, la emergencia del Estado determina la aparición de divisiones de clases" (1974: 169).

En términos generales, la línea de separación entre lo político y lo económico trazada por Clastres para las sociedades sin Estado no ha sido

cuestionada por aquellos que se dedican al estudio de las sociedades amazónicas (2). En este artículo trataré de demostrar que en las configuraciones sociales shamánicas de la Amazonía no siempre es verdad que lo político está divorciado de lo económico. Más aún, sugeriré que en las sociedades en las cuales los shamanes son simultáneamente líderes políticos, su poder es de naturaleza económica. Ciertamente la naturaleza económica del poder del shamán no puede ser identificada con la del poder político en las sociedades de Estado. El 'poder' y lo 'político' son realidades cuya forma, contenido, naturaleza y alcances deben ser determinados cuidadosamente para cualquier caso dado. Parece, sin embargo, que en nuestro afán por acentuar la especificidad de las sociedades sin Estado, hemos sobresimplificado el fenómeno del poder político.

Esto es, desde mi punto de vista, lo que hace Clastres en su colección de ensayos titulado *La société contre l'Etat*. En un extremo de su taxonomía política binaria Clastres coloca a las sociedades sin Estado, donde el poder se concibe como 'bueno', basado en el consenso más que en la coerción, y sustentado en las habilidades del líder como guerrero y/o cazador. En el otro extremo Clastres coloca a las formaciones estatales, donde el poder aparece como 'malo', se basa en la violencia, y tiene su sustento en elementos menos personales como el control sobre procesos económicos. Desafortunadamente esta generalización reduce la rica variedad de formas sociales a categorías vacías que no explican, como trataré de demostrar, el fenómeno de los shamanes que son, al mismo tiempo, líderes políticos. El elemento diferenciador entre el poder en uno u otro tipo de sociedad no radica en el problema de si el poder se ejerce sobre la base de la violencia o del consenso, ni si se basa o no en elementos económicos. Sostendría, en primer lugar, que en donde sea que exista el poder político siempre contiene una dosis de consenso y una dosis de violencia (física, ideológica o metafísica); y en segundo lugar, que el poder político siempre implica ciertos privilegios económicos para los que lo detentan, y un cierto grado de influencia o intervención (directa o indirecta, material o mística) en los procesos económicos de las sociedades en cuestión.

Lo que realmente diferencia al poder político en uno u otro tipo de sociedad es, desde mi punto de vista, el grado de poder retenido por sus mayorías. Foucault sostiene que el poder se ejerce tanto desde abajo como desde arriba. Desde su perspectiva el poder "se ejerce desde innumerables puntos en un sistema de relaciones desiguales y cambiantes" (en Sheridan 1980: 184). Esta concepción coincide con la de Jean Baechler quien define el poder "como una tensión entre dos voluntades individuales o colectivas, pero más bien como una tensión asimétrica en tanto la una se impone a la otra" (1980: 16). Los dos autores enfatizan el hecho de que las relaciones de poder no son unilaterales. Esto es válido tanto para las sociedades de Estado como

para aquellas sin Estado; la diferencia estriba en que en estas últimas los grupos o categorías sociales que ocupan la posición subordinada de la relación de poder retienen una cantidad de poder cualitativamente mayor que en las sociedades de Estado. Es decir que cuentan con una gama más amplia de mecanismos para contener el poder ejercido por sus líderes.

En la primera mitad de este artículo trataré de demostrar en base a mi interpretación de los trabajos de Joanna Overing sobre los Piaroa de la cuenca del Orinoco (Venezuela) (3), que la coerción y el control sobre procesos económicos no son características ajenas al poder ejercido por los shamanes Piaroa. En oposición a Clastres, sostendré que en la sociedad Piaroa lo político y lo económico están fuertemente entrelazados por cuanto los Piaroa creen que sus shamanes poseen lo que he dado en llamar los 'medios místicos de reproducción', es decir, el conocimiento místico y las operaciones rituales que son percibidas a nivel simbólico y literal como los medios indispensables para garantizar el bienestar y la reproducción de la sociedad y del ámbito natural en el cual ésta desarrolla sus actividades productivas. A.M. Hocart ya señaló la importancia del ritual como una 'técnica para salvaguardar la vida' (life-saving technique) en sociedades sin Estado. En su obra *Kings and Councillors* (1936) Hocart afirmaba que la "maquinaria de gobierno ya se encontraba presente en la vida en sociedad mucho antes de la aparición del gobierno tal cual ahora lo entendemos", y que los roles y funciones gubernamentales que encontramos hoy en día "formaban parte originalmente, no de un sistema de gobierno, sino de una organización para fomentar la vida, la fertilidad y la prosperidad por medio de la transferencia de vida de objetos abundantes de vitalidad a objetos deficientes en ella" (1970: 3). Uno de mis objetivos será demostrar que esto también tiene validez para la región amazónica en donde, como veremos, el poder político está vinculado a la posesión y monopolio del conocimiento y las técnicas rituales para dar la vida. Sin embargo, no estoy de acuerdo con Hocart cuando éste opone el 'ritual' a la 'economía', y sugiere implícitamente que mientras el ritual es la base del poder político en las 'sociedades sin gobierno', la economía lo es en las 'sociedades con gobierno'. Es precisamente porque el poder político en las sociedades amazónicas se basa en la intervención mística de los líderes en los procesos productivos y reproductivos que su poder es de naturaleza económica. Y es por esto que hablo de los 'rituales de producción' y de la 'producción de ritual'. De esta manera, y por medio del análisis exhaustivo del caso Piaroa, me propongo demostrar las formas intrincadas por las cuales poder e ideología, rito y producción se relacionan para generar autoridad política.

En la segunda parte ampliaré mi argumento para demostrar que tradicionalmente (4) en la región amazónica los shamanes tenían un rol político

relevante solamente en aquellas sociedades en las cuales supuestamente controlaban y/o poseían los ya mencionados medios místicos de reproducción. Es en este sentido, que las citas de Foucault y Rivière que encabezan este artículo están relacionadas. El conocimiento está siempre presente en las relaciones de poder. El mismo siempre confiere algún tipo de poder a aquellos que lo poseen. Esto es especialmente cierto en el contexto de las configuraciones shamánicas en donde, como señalaba Rivière, "el conocimiento ritual es considerado como un recurso esencial pero escaso" (1984: 12). Pero si bien es cierto que el conocimiento siempre "presupone y constituye al mismo tiempo relaciones de poder" (Foucault 1979: 27), esto no implica necesariamente que estas relaciones de poder sean a la vez relaciones políticas. Como es sabido, el conocimiento ritual del shamán es un recurso escaso en todas las sociedades amazónicas en donde existe este rol. Sin embargo, no en todas estas sociedades los shamanes son líderes políticos. Lo que Rivière no indica es cuán esencial, y esencial en qué esfera de la vida social, debe ser el conocimiento ritual del shamán para que éste asuma el rol de jefe. Mi hipótesis es que para que un shamán sea al mismo tiempo líder político su conocimiento ritual debe ser considerado como un factor esencial de los procesos reproductivos tanto de la sociedad como del cosmos. En base a datos etnográficos de otras sociedades amazónicas demostraré que cuando esto no ocurre el rol político es desempeñado ya sea por sacerdotes, ya por jefes guerreros. Sin embargo, como intentaré demostrar, también estos líderes religiosos o guerreros están relacionados de uno u otro modo a los aspectos simbólicos y ceremoniales de los procesos reproductivos sociales y naturales. Concluiré, por lo tanto, que en un gran número de sociedades amazónicas el poder político se basa en la posesión de los medios místicos de reproducción, los cuales en términos ideológicos son concebidos como el conjunto de conocimientos rituales necesarios para reproducir la energía vital que da vida tanto al mundo social como al mundo natural. Por esta razón, sostendré finalmente que el poder político en la región amazónica es eminentemente moral en tanto los líderes políticos están obligados a ser consecuentes con su reputación como 'dispensadores de vida'.

## EL ASPECTO IDEOLOGICO DEL PODER MISTICO DEL RUWANG

El territorio Piaroa se divide en 12 a 15 *itso'fha*, o unidades territoriales que son simultáneamente las unidades políticas Piaroa más extensas. Cada territorio consiste en un promedio de siete *itso'de*, o grupos residenciales semi-endógamos basados en relaciones de parentesco múltiples (kindreds). Cada una de estas unidades está encabezada por el *ruwang itso'de* ('dueño de la

casa'), quien a su vez debe lealtad política al *ruwang itso'fha* ('dueño del territorio'). Una *itso'fha* es, sobre todo, una unidad política. Lo que la define no es el elemento territorial sino el elemento humano. Es decir, se define por el número de seguidores que cualquier *ruwang itso'fha* haya sido capaz de congrega a través de su reputación como un individuo místicamente poderoso, y por el establecimiento de una serie de alianzas matrimoniales políticamente estratégicas. La política dentro de la *itso'fha* asume la forma de una competencia faccional entre los *ruwatu* (plural de *ruwang*). Por ello las fronteras de la *itso'fha* no son rígidas y pueden cambiar de acuerdo a los avatares de la vida política (Overing 1975: caps. 3 y 7).

El liderazgo de la *itso'fha* está constituido, entonces, por un número de *ruwatu* dotados de grados diferentes de poder místico y conocimiento ritual, y sus respectivos seguidores, quienes deben lealtad al 'dueño del territorio' quien es el shamán más poderoso. Según Overing, el poder del *ruwang* es concebido por sus seguidores como derivado de su poder sobre los espíritus. En este caso, las divinidades *tianawa* y los espíritus del nivel más alto del espacio celestial a quienes el *ruwang* manipula para fines benignos o malignos (1974: 14-15; también 1982). El grado de poder del *ruwang* se mide, de acuerdo a los Piaroa, según su capacidad para acceder a fuentes cada vez más importantes de poder místico, y para controlar el poder así obtenido. El acceso diferenciado al poder místico y al conocimiento ritual se manifiesta en una serie de ritos y ceremonias organizados jerárquicamente según el poder requerido para llevarlas a cabo. Sólo el *ruwang itso'fha* tiene la capacidad para celebrar (sin peligro para él mismo, y sin causar daño a la tierra o a los seres humanos) la más importante de estas ceremonias: el *sari*, o 'fiesta de los dioses', la cual es una ceremonia de fertilidad (Overing 1974: 21; también 1975).

Desde el punto de vista de los Piaroa, la posición central del *ruwang* en su sociedad se deriva de su posesión de poder místico. Sin embargo, el hecho de poseerlo no basta para explicar su rol político. En muchas sociedades amazónicas hay especialistas de lo sobrenatural con poderes místicos semejantes que no desempeñan ningún rol político de relevancia. En otras palabras, mientras que entre los Piaroa el discurso acerca del poder místico sirve como una fuente de legitimación del poder político, en otras sociedades vecinas esto no es así. Desde mi punto de vista, el poder político de los *ruwatu* deviene de la manera en que sus seguidores perciben que su poder místico es puesto en acción y las metas a las que sirve. Es decir, que el poder político del *ruwang* depende de las representaciones sociales acerca de la naturaleza de su poder místico, y de las representaciones acerca de cómo éste es puesto en práctica y para qué fines. Con esto entramos al terreno de la ideología.

El concepto de ideología, creado por Destutt de Tracy y sus seguidores en el siglo XVII, fue incorporado a las ciencias sociales por Durkheim y elaborado por pensadores como Lenin y Mannheim. Desde la perspectiva de estos últimos la 'ideología' es un producto de las relaciones de clases. Si nos ceñimos a esta definición las sociedades sin Estado (y por lo tanto, sin clases) no tendrían a su interior las condiciones para la producción de representaciones ideológicas. No obstante, como las relaciones de clases no son más que relaciones de poder en la esfera de los procesos productivos (aún cuando relaciones muy específicas), y como podemos encontrar relaciones de poder en esta esfera en las sociedad sin clases (p.ej. entre hombres y mujeres, o entre suegros y yernos) yo sugeriría que también en estas últimas se dan las condiciones para la generación de ideología. Por construcciones ideológicas me refiero a la manera en que los seres humanos representan sus relaciones sociales (y de poder), y cómo las explican y les dan contenido. Las representaciones ideológicas no distorsionan o mistifican necesariamente la realidad. De hecho crean 'realidad' a través de sus esfuerzos por representarla. Los mecanismos por los cuales la realidad es representada en los discursos ideológicos son numerosos, pero en última instancia todos tienden a legitimar un cierto conjunto de relaciones de poder. La ideología tampoco constituye un conjunto cerrado de representaciones fijas; por el contrario, es fluida y sus fronteras son difusas. Más aún, el discurso ideológico puede nutrirse de los discursos generados en diferentes esferas de la vida social: el arte, la ciencia, la religión, la literatura, etc. Lo que distingue a las representaciones ideológicas de otras representaciones sociales es el objetivo al cual sirven, es decir, la legitimación del orden establecido. Sin embargo, cabe señalar que frecuentemente podemos encontrar en las representaciones ideológicas que legitiman a una cierta estructura de relaciones de poder los elementos que permiten cuestionarla y eventualmente cambiarla.

La generación de construcciones ideológicas tiene lugar a nivel de las relaciones de poder que se establecen a los largo de los procesos de producción y reproducción. Estos procesos comprenden dos conjuntos de relaciones: las relaciones entre las personas, y las relaciones entre éstas y su medio ambiente. Las representaciones ideológicas que legitiman el rol político del jefe-shamán Piaroa hay que buscarlas en el segundo conjunto de relaciones. En las sociedades industrializadas el ámbito natural es concebido como un objeto (la Naturaleza). Esto no siempre es así en sociedades no industrializadas. En sociedades como la de los Piaroa, la gente concibe el ámbito natural no como un objeto, sino como un sujeto. La 'naturaleza' es personificada. Al hacer esta afirmación me baso en la definición de 'persona' proporcionada por Locke que es aplicable "sólo a aquellos agentes inteligentes capaces de tener ley, y experimentar la felicidad y la desgracia" (en Flew 1979: 247). Para los Piaroa,

como para otras sociedades amazónicas, el Dueño de la Tierra, del Agua, o del Cielo, las esencias místicas de los animales y las plantas, los espíritus que habitan en los puntos geográficos más salientes, así como sus divinidades (quienes frecuentemente están asociadas a fenómenos naturales como el Trueno o la Lluvia) viven una vida que difiere en poco de la que ellos mismos viven. En este sentido los indígenas amazónicos han creado a sus divinidades y espíritus menores a su imagen y semejanza, es decir como 'personas'.

En este tipo de representación el medio ambiente no sólo está vivo, sino que se concibe y se modela sobre la base de la sociedad humana. Esta personificación ocurre como resultado de la necesidad del ser humano de actuar sobre su ambiente con el fin de producir los medios de subsistencia necesarios para asegurar su reproducción biológica, social y cultural. Para lograr esto, es decir, para aprehender su medio ambiente y poder manejarlo, el ser humano clasifica. Siguiendo la línea de pensamiento de Lévi-Strauss, sugeriría que a través de este proceso de discriminación, clasificación y conceptualización el ser humano vuelve inteligible su medio ambiente, y de esta manera se vuelve inteligible a sí mismo. Este proceso de clasificación tiene lugar a nivel de la interacción entre los agentes sociales, y entre éstos y su medio ambiente. Por esta razón, el proceso de clasificación aparece como un proceso bi-direccional. Por un lado, el ser humano utiliza los elementos que el ámbito natural pone a su disposición para clasificar sus relaciones sociales (en el caso Piaroa, por ejemplo, la división de las mitades -moieties- en clanes cuyos nombres hacen referencia a una serie de elementos físicos y orgánicos); y por otro, utiliza el discurso de su propia interacción para describir su medio ambiente (por ejemplo, la concepción Piaroa que establece que las 'madres' o 'padres' de determinadas especies animales o de plantas, y los 'dueños' de la tierra, el agua o el cielo están relacionados entre sí en términos de parentesco y/o afinidad). Así, la sociedad Piaroa, como muchas otras sociedades sin Estado, clasifican la sociedad con elementos tomados de la naturaleza, a la par que clasifican la naturaleza con elementos tomados de la sociedad.

Desde mi punto de vista, la 'personificación' del medio ambiente no es ideológica en sí misma, y constituye un mecanismo clasificatorio similar a nuestras taxonomías 'naturales'. Sin embargo, tan pronto como el ámbito natural es personificado (es decir, cuando la naturaleza aparece como un sujeto en la mente de los actores sociales) el ser humano tiende a concebirse como comprometido en una relación de poder con él mismo. Es recién cuando los seres humanos se consideran a sí mismos en posición de poder imponer su voluntad sobre el medio ambiente personificado (o viceversa) que podemos decir que estamos en presencia de una construcción ideológica. Los Piaroa se ven a sí mismos empeñados en tal relación de poder con su medio ambiente.

En esta relación de poder los Piaroa son representados por el *ruwang itso'fha*, el más poderoso de los shamanes de un 'territorio'. Los Piaroa colocan sobre sus hombros la responsabilidad por el éxito o fracaso de la producción material y la reproducción socio-biológica. Según Overing, el *ruwang*:

"conoce el origen y la naturaleza del mundo, y el lugar que ocupa la sociedad dentro del mismo. Debido a este conocimiento el *ruwang* Piaroa tiene bajo su control... 'las técnicas para dar la vida'. En la medida en que el *ruwang* aumenta su conocimiento sobre el orden apropiado de las cosas, también aumenta su poder y su capacidad para controlar el mundo de los espíritus" (1974: 11).

Desde la perspectiva de los Piaroa, este control le otorga la capacidad para asegurar la fertilidad y el incremento de la tierra, las plantas, los animales y los seres humanos al interior de su territorio (1974: 5). En la concepción Piaroa del mundo:

"El gigante de la selva, *Rey'o*, y el espíritu del río, *Ahe Itamu*, cooperan como guardianes de los productos de las chacras. Como guardianes de los productos de la selva, del río y de las chacras, estos dos espíritus deben ser confrontados diariamente por el shamán" (Overing 1982: 25)

A través de sus poderes místicos, el *ruwang* asegura el éxito de varias de las actividades centrales de subsistencia. Más aún, le otorga a todos sus seguidores las 'fuerzas de la cultura' que ha adquirido de las cajas de cristal guardadas por las divinidades en su residencia celestial. De este modo, el tanto poseedor de las 'fuerzas de la cultura', el *ruwang* otorga los poderes y las capacidades culturales para hacer uso y elaborar los recursos naturales (Overing 1985). El *ruwang* confiere habilidades mágicas de caza a los jóvenes (Overing y Kaplan, en prensa); también purifica ritualmente, y hace usable, los ralladores de yuca amarga que las mujeres utilizan para hacer el casave (Overing y Kaplan, en prensa). Los poderes místicos del *ruwang* también son utilizados para proteger a los habitantes de su territorio de la amenaza de los hechiceros de las etnias vecinas, y de los peligros de las 'enfermedades de los animales' (Overing 1975). Para lograr estos objetivos, el *ruwang* realiza una serie de rituales cotidianos, como por ejemplo 'soplar' el agua, o transformar la peligrosa naturaleza animal de la carne en una naturaleza vegetal que la hace apta para el consumo humano. Asimismo, realiza una serie de ceremonias públicas, la más importante de las cuales es la celebración del *sari*, o fiesta anual de la fertilidad e incremento.

Por razones de espacio, no voy a entrar en detalles en lo que concierne a las actividades rituales del *ruwang*. En vez de ello, me concentraré en la orientación y en las metas de estas actividades. Las mismas pueden ser divididas en dos grupos: las operaciones rituales que conciernen al medio ambiente, y aquellas que conciernen a la sociedad. En el primer caso, el *ruwang* es concebido por los Piaroa como el garante de la fertilidad, incremento y salud de la tierra, los animales y las plantas de su territorio. Esto tiene su paralelo en la esfera social en la capacidad (y el deber) del *ruwang* de asegurar la salud y la fecundidad de los individuos en particular y de la colectividad en general. Al igual que en otras muchas sociedades amazónicas (ver Girard 1963), entre los Piaroa existe una correlación simbólica entre la fertilidad de la tierra y la fecundidad humana, con su corolario: la correlación entre el sano desarrollo de las plantas y los animales, y la salud de los seres humanos. Dentro de esta concepción el *ruwang* aparece como el mediador entre la sociedad y su medio ambiente, asegurando no sólo las condiciones de vida de sus seguidores, sino también las condiciones naturales para su reproducción socio-biológica. Esto sólo es posible, desde la perspectiva de los actores debido a la lucha en la que está empeñado el shamán con las fuerzas personificadas de la naturaleza en beneficio del grupo social para el cual desempeña sus funciones rituales.

Las 'técnicas para dar la vida' (life-giving techniques), poseídas por el *ruwang* tienen un rol esencial, desde la perspectiva de los Piaroa, en los procesos productivos de su sociedad. Sin embargo, el rol 'económico' del *ruwang* no termina con su participación mística en los procesos productivos. Sus poderes místicos y sus conocimientos rituales son también ejercidos, como veremos, en las actividades económicas más amplias de distribución y consumo.

En resumen, podemos afirmar que las prácticas rituales del *ruwang* son sociales por cuanto no están en función tan sólo de los individuos (en las actividades curativas, por ejemplo), sino en función de la colectividad en su conjunto (sus seguidores). Las prácticas rituales del *ruwang* son también socialmente significativas porque desde la perspectiva de sus seguidores aseguran la viabilidad y el éxito de los procesos productivos y reproductivos de la colectividad. Habría que señalar, además, que estas prácticas rituales no sólo aseguran el resultado positivo de estos procesos, sino que son parte integrante de los mismos. Es en este sentido que uso el concepto de 'ritual de producción'. El conocimiento ritual que forma parte de estas prácticas productivas constituye lo que Rivière definiría como "un recurso esencial pero escaso". Sin el conocimiento y las operaciones rituales del *ruwang*, la existencia y la perpetuación de la colectividad misma estaría en peligro.

Habría que añadir, sin embargo, que la representación por la cual los poderes del *ruwang* son concebidos como 'vivificantes' se complementa con otra por la cual sus poderes son concebidos como potencialmente malignos. Esto no disminuye el prestigio del *ruwang* a los ojos de sus seguidores; por el contrario, lo aumenta, ya que en la concepción Piaroa, como en otras sociedades amerindias, el aspecto vivificante del poder del *ruwang* sólo es posible si éste tiene simultáneamente control sobre las enfermedades y la muerte. No obstante, para que su poder sea legítimo, su dimensión maligna debe ser ejercida hacia afuera. Como resultado, el *ruwang* es percibido como poderoso no sólo debido al bien que puede conferir sobre la colectividad de *ego*, sino debido al daño que puede causar a la colectividad de *alter*.

## LA NATURALEZA ECONOMICA DEL PODER POLITICO DEL RUWANG

En sociedades modernas, el poder político se deriva del poder económico. Este último se basa en la 'ficción' de la *propiedad privada de los medios materiales de producción* (por ejemplo, tierra, capital en la forma de activos o de dinero, etc.). Digo 'ficción' porque este tipo de conceptualización de la relación entre los seres humanos y las cosas está construida socialmente y, por ende, definida históricamente. Sin embargo, es una ficción 'real' por cuanto está sancionada legalmente, y existe un amplio consenso respecto de su 'realidad'. En las sociedades capitalistas, los que detentan el poder político son aquellos que tienen poder económico en el sentido anterior, o aquellos que representan a las clases económicamente poderosas (si bien no se debe subestimar el poder político de los desposeídos de los medios de producción). En el caso Piaroa, el poder político también deriva del poder económico. Este poder económico está basado en otra 'ficción', aunque ésta es eminentemente diferente por su naturaleza y contenido a aquella de las sociedades capitalistas. Se basa en la ficción de la *propiedad personal de los medios místicos de reproducción*, mientras que los medios materiales de producción, en principio al menos, son asequibles a todos.

En la anterior proposición el paralelo general se construye sobre la base de tres pares de oposiciones: 1) privado/personal; 2) material/místico; y 3) producción/reproducción. Seguidamente explicaré en más detalle cómo operan estas oposiciones.

Los medios místicos de reproducción son de propiedad personal del *ruwang* porque han sido adquiridos e incrementados personalmente. Estos

medios místicos no pueden ser transferidos en términos de adscripción: sólo pueden ser transferidos por el *ruwang* si esta transmisión tiene lugar a partir de una búsqueda personal por parte de sus discípulos. Aún en aquellos casos en que el oficio se transmite de padre a hijo, éste último debe pasar por un período de iniciación como cualquier otra persona. En las sociedades modernas el acceso a los medios de producción puede ser obtenido por esfuerzo personal, pero su transferencia está sancionada legalmente en términos de herencia sin la mediación de un esfuerzo personal por parte de los beneficiarios.

Con respecto al segundo par de oposiciones, es decir lo material versus lo místico, cabe señalar que se trata de una distinción operacional que no expresa el punto de vista Piaroa. De hecho, podemos sostener que existen dos modos de concebir lo 'material'. En sociedades industrializadas la tendencia ha sido desarrollar una concepción unificada de la realidad expresada en los esfuerzos por aislar y establecer leyes naturales de validez universal. Esta tendencia, aunque de alguna manera cuestionada por la 'teoría de la relatividad', se centra en el concepto del 'lecho de roca de la realidad' (bedrock of reality) que establece la existencia de una realidad concreta, única y unificada. Cuando esta concepción es contrastada con otras visiones del mundo que conciben un cosmos compuesto de una multiplicidad de mundos y realidades, la concepción del 'lecho de roca de la realidad' y el concepto asociado de lo 'material' dejan de tener sentido, por cuanto en estas visiones del mundo, la esfera de los sueños por ejemplo, es tan 'real' y 'material' como lo sería un golpe en la cabeza para el pensamiento occidental. Es así que los Amuesha de la selva central son capaces de actuar voluntariamente (es decir, desde la esfera consciente de la vigilia) sobre el curso de eventos de sus sueños o pesadillas recurrentes con el fin de cambiar dicho curso desde dentro del mundo de los sueños. Las fronteras que separan la esfera de la vigilia de la de los sueños no son, en este caso, las fronteras entre lo 'real' y lo 'irreal', sino entre esferas diferentes de la realidad.

Una vez hecha esta aclaración habría que añadir que tanto los 'medios materiales de producción' como los 'medios místicos de reproducción' tienen aspectos místicos y materiales. Los primeros son eminentemente materiales (desde un punto de vista occidental) por cuanto son visibles y tangibles en la forma de tierra, propiedad mobiliaria e inmobiliaria, etc. En este sentido, constituyen el lecho de roca del poder económico y político. Existen, sin embargo, ciertos elementos que forman parte de los medios de producción que son intangibles o, cuando mucho, tangibles solamente de forma nominal, como el saber tecnológico (know how) o las acciones de la bolsa. Por lo tanto, aunque se reclama propiedad fundamentalmente sobre elementos materiales

y tangibles, también puede reclamarse sobre elementos intangibles e inmateriales. Esta situación se invierte en el caso del shamán Piaroa. El mismo afirma poseer, y es concebido como dueño de los medios místicos de reproducción, los cuales son eminentemente intangibles (por lo menos desde un punto de vista occidental, ya que para el shamán son visibles y tangibles). Estos están constituidos, entre otras cosas, por cantos, amuletos, espíritus auxiliares y protectores, y dardos mágicos. Sin embargo, también posee ciertos objetos materiales los cuales, en cierto sentido, constituyen la 'objetivación' de lo que, en otros respectos, es intangible en esencia. Este es el caso de sus 'cuentas del saber' que adquieren simultáneamente la forma de un 'ropaje interior' que contiene sus poderes místicos, y de las sartas de cuentas que el shamán lleva cruzadas en el pecho y alrededor de los tobillos y las muñecas (Overing 1982: 29).

Finalmente, mientras que en las sociedades modernas lo significativo en términos del poder político es la propiedad de los medios de producción, entre los Piaroa estos son asequibles a todos (con la excepción de la tierra que, como veremos, es de 'propiedad, nominal del *ruwang itso'fha*). En la sociedad Piaroa lo que importa son los medios de reproducción, es decir, los medios a través de los cuales se establece una armonía y un 'flujo equilibrado de energía' entre la esfera natural y la esfera social. Los medios, por último, por los cuales la salud y la fertilidad de una esfera se reflejan en la salud y fecundidad de la otra.

En las sociedades capitalistas una minoría tiene el monopolio de los medios materiales de producción, en la sociedad Piaroa una minoría tiene el monopolio de los medios místicos de reproducción (5). Este monopolio se asegura a través del control que el *ruwang itso'fha* tiene sobre los procesos de adquisición de conocimiento sagrado (Overing 1985; también 1975); y por la naturaleza jerárquica de la adquisición de conocimiento ritual que consiste en el acceso y control gradual de fuentes de poder cada vez mayores. El *ruwang* determina quién tiene las habilidades personales (definidas culturalmente en términos de grados de autocontrol, moralidad, humildad, etc.) para avanzar en el proceso de acumulación de poder místico. Puede también rechazar a determinados individuos como iniciados, o puede dejar de enseñar a ciertos individuos ya iniciados, si considera que éstos no son capaces de manejar correctamente el poder que han ido incorporando. Más aún, los iniciados tienen que pagar por el conocimiento ritual que quieren adquirir. Estando a la cabeza de la jerarquía de poder y conocimiento, el *ruwang itso'fha* tiene en teoría el monopolio absoluto de los medios místicos de reproducción. Este monopolio, sin embargo, difiere en varios aspectos fundamentales del monopolio de los medios materiales de producción. En primer lugar, como

ya dijéramos, los medios místicos de reproducción no pueden ser heredados, sino que son resultado de un logro personal. En segundo lugar, dicho monopolio no permite a los poseedores de poder místico controlar u ordenar a voluntad la fuerza de trabajo de los que no tienen acceso a estos medios. Finalmente, este monopolio no implica la propiedad sobre los resultados finales de los procesos productivos y reproductivos.

La relación de poder entre el *ruwang* y sus seguidores es representada a nivel ideológico como un intercambio recíproco aunque asimétrico. El *ruwang* es percibido como rindiendo servicios indispensables tendientes a garantizar la reproducción del orden cósmico y del orden social. Resulta 'natural', entonces, que la colectividad retribuya estos servicios. Esta retribución, como veremos, asume una forma económica, y de esta manera el poder místico del *ruwang* llega a ser 'económico' en un doble sentido. Por un lado, porque es un elemento constitutivo de las diferentes etapas en las que se dividen los procesos de producción y reproducción. Por otro, porque es retribuido en términos económicos. Sin embargo, debería agregarse que el poder místico no sólo se 'realiza' en términos económicos, sino que resulta en prestigio, respeto y poder político, lo cual en el contexto de las sociedades amazónicas tiene una mayor importancia.

A continuación resumiré brevemente las instancias concretas en las cuales el poder místico puede ser interpretado como siendo intercambiado por derechos económicos y posiciones claves en la organización misma de la producción. A nivel del grupo local (*itso'de*) el *ruwang itso'de* no tiene la obligación de participar en las actividades productivas cotidianas (Overing 1975), ya que en términos ideológicos participa directamente en estas actividades a través de sus prácticas rituales. Asimismo el *ruwang itso'de* tiene el derecho (que también es un deber) de redistribuir la caza traída por los cazadores de su grupo local (Overing 1975); esto también es concebido ideológicamente como un intercambio, ya que el *ruwang* tiene este derecho en razón de que es él quien transforma la peligrosa naturaleza animal de la carne en una naturaleza vegetal nutritiva. Finalmente, el *ruwang itso'de* tiene el derecho de recibir tributo a cambio de la protección que ejerce sobre los miembros de su grupo local y sobre la tierra que éstos ocupan, defendiéndolos de los espíritus malignos y, en especial, de los espíritus *marimu* (Overing 1975). Este tributo consiste en regalos (peines, harina de yuca o cigarrillos) que recibe de su seguidores.

A nivel del territorio, el *ruwang itso'fna* tiene el derecho, como 'dueño' nominal de la tierra, de dar o negar permiso para establecerse en su territorio a cualquiera que desee convertirse en su seguidor (Overing 1975: cap 3). La 'propiedad' de la tierra no se basa ni en la ocupación ancestral ni en derechos

por nacimiento, sino más bien en el control que el *ruwang itso'fha* tiene sobre la tierra a través de la ampliación o reducción de sus operaciones rituales de protección. De este modo el *ruwang itso'fha* cambia su protección ritual por lealtad política y económica. Si uno de sus seguidores decide romper esta relación de lealtad, el *ruwang* retira su protección mística de la tierra ocupada por el hombre y su familia, y automáticamente esta porción de tierra es considerada como fuera de los límites del territorio que controla. Del mismo modo, si alguien que originalmente vivía fuera de las fronteras de su territorio decide unirse al grupo de sus seguidores, entonces el *ruwang* extiende su protección mística sobre las tierras ocupadas por este hombre y las mismas son incorporadas al territorio nominal de la *itso'fha*. De este modo, aunque el *ruwang* no tiene un control directo sobre la tierra y no puede repartirla, su monopolio de los medios místicos de reproducción le otorga, por lo menos desde el punto de vista de los actores, poder sobre la vida (mediante la extensión de su protección ritual sobre una porción de tierra) y sobre la muerte (mediante el retiro de esta protección).

El *ruwang itso'fha* también tiene el monopolio de las actividades comerciales con los 'territorios' vecinos y con otras etnias, por cuanto sus poderes místicos le permiten contrarrestar los peligros metafísicos implícitos en las visitas a territorios extraños (Overing 1975). También tiene el derecho de solicitar la fuerza de trabajo de todos los miembros de su territorio para llevar a cabo las actividades de gran escala requeridas para la celebración de la gran ceremonia de la fertilidad (*sari*): caza, cultivo de las chacras de maíz, preparación de chicha, etc. (Overing 1974: 21; también 1975). Tiene el derecho de solicitar la fuerza de trabajo de su grupo local para la construcción de la *uchuo'de*, la gran casa de forma cónica que sólo los shamanes más poderosos tienen derecho a construir. Finalmente, en su rol como anfitrión de todo visitante, el *ruwang itso'fha* le ofrece a aquellos que vienen a quedarse por un largo tiempo el uso de sus rozos. Esto incrementa la fuerza laboral que tiene a su disposición; y el aumento de la producción de sus chacras le permite organizar encuentros ceremoniales más grandes, lo cual redundará en un aumento de su prestigio y de su poder político. Sin embargo, su despliegue de generosidad para con los visitantes hace que el *ruwang* sea visto como dando más de lo que recibe.

Overing señala que: "Aunque el *ruwang* participa poco en las actividades económicas cotidianas, sí tiene considerable poder sobre los procesos económicos mediante la celebración de la ceremonia de incremento" (1974: 20). Yo iría un paso más allá. El poder místico del *ruwang* es de naturaleza económica tanto porque tiene su origen en las prácticas productivas de los Piaroa (quienes se conciben a sí mismos empeñados en una relación de poder con el medio ambiente personificado), como porque está inserto en sus

prácticas económicas. No debiera interpretar, entonces, el poder místico del *ruwang* como resultando en poder político-económico y, por ende, poder sobre la gente. Más bien habría que interpretarlo como un *componente esencial de las prácticas productivas de la sociedad Piaroa*. Es en este sentido que el poder místico entre los Piaroa es económico. En la segunda parte de este artículo intentaré demostrar que si esto no fuera así el *ruwang* no tendría un rol político central.

Ya he sugerido que las relaciones de poder debieran ser interpretadas como 'tensiones asimétricas' entre dos partidos cualesquiera que éstos sean. Esto implica que los que detentan el poder tienen la posibilidad de reforzar su autoridad por medio de una variedad de sanciones (a ser definidas para cualquier caso dado), pero también que aquellos que se encuentran en la posición subordinada tienen la posibilidad de desafiar o cuestionar a los que detentan el poder. Aunque el poder del *ruwang* no se basa en el uso potencial de la violencia física, sí tiene una amplia gama de sanciones que puede aplicar contra quienes rompen tabúes, los impíos, ladrones, 'enemigos' de la comunidad, o adversarios personales. Estas sanciones pueden asumir la forma de coerción negativa (p. ej. el silencio social), o de violencia metafísica, la cual por lo que respecta a los Piaroa es tan física como la violencia física 'real' (Overing 1974). Esta última sanción puede ser 'positiva', mediante el uso de sus poderes místicos para causar la enfermedad o la muerte, o 'negativa', mediante el retiro de su protección mística.

El poder político y económico del *ruwang* sólo puede ser mantenido, sin embargo, mientras su relación con sus seguidores sea vista como una relación de intercambio asimétrico de servicios vitales, en la cual el *ruwang* rinde servicios cualitativamente más esenciales que aquellos que sus seguidores le rinden a él (ver Godelier 1978). Si esto no fuera así, si el *ruwang* fuera percibido como haciendo uso de fuentes de poder místico que no puede manejar apropiadamente, o si sus seguidores pensasen que utiliza sus capacidades místicas para fines malignos o anti-sociales, su poder perdería legitimidad. Cuando un *ruwang* pierde control sobre sus poderes místicos la colectividad puede volverle las espaldas, y su poder político puede ser eventualmente desconocido (Overing 1974; 1975). Más aún, los shamanes de su territorio pueden "quitarle sus pensamientos", es decir, desposeerlo de sus capacidades místicas.

En una sociedad sin policías, ni fuerzas armadas, es decir, sin medios institucionalizados de violencia social a disposición de los que detentan el poder político, el proceso de legitimación por medio de construcciones ideológicas se vuelve indispensable, en tanto que los que no tienen poder cuentan con medios más efectivos para poner límites a los abusos de poder que aquellos existentes en las sociedades de clase. Entre los Piaroa, un *ruwang* debe

demostrar continuamente que sus poderes están orientados al bienestar de sus seguidores y que da más de lo que recibe. Es mediante esta representación ideológica por la cual la relación con la colectividad aparece como un intercambio recíproco pero asimétrico, que el *ruwang* hace legítimo y aceptable su poder. En este sentido, el caso Piaroa, así como los que analizaré más adelante, proporciona suficiente evidencia como para disentir tanto con las generalizaciones hechas por Lévi-Strauss a partir de su estudio sobre los aspectos sociales y psicológicos de los líderes Nambikuara (1944), como con las conclusiones de Clastres sobre la filosofía del liderazgo en las sociedades amerindias (1962). En su famoso ensayo sobre los Nambikuara Lévi-Strauss concluía que existe:

“un juego de toma y daca entre el jefe y sus seguidores... que enfatiza la noción de reciprocidad como un atributo esencial del liderazgo... Entre el líder y el grupo se da un balance permanente de prestaciones, privilegios, servicios y obligaciones” (1967: 59).

En resumen, Lévi-Strauss sugiere que la relación política entre los líderes amazónicos y sus seguidores es una de intercambio recíproco *simétrico*. De acuerdo a Lévi-Strauss al otorgarle al jefe el privilegio de la poligamia, el grupo estaría intercambiando “*elementos individuales de seguridad* que resultan de la regla monogámica, por la *seguridad colectiva* que proporciona el líder” (1967: 60; su énfasis).

Más de veinte años después, Clastres afirmaba que, por el contrario, el poder político en la región amazónica está basado en la ruptura o negación del intercambio entre los líderes y sus seguidores por cuanto los ‘objetos de intercambio’ más significativos (mujeres, bienes y palabras) se transfieren de una manera unilateral y no recíproca: ya sea del grupo a su líder (mujeres), o del líder a su grupo (bienes y palabras) (1974: 37-8). Más aún, Clastres sostiene que:

“Es evidente que para el grupo, que entrega en beneficio del jefe una cantidad importante de sus valores más esenciales (mujeres), las arengas diarias y los magros bienes económicos que el líder da a cambio no constituyen una compensación equivalente” (1974: 35).

De acuerdo a Clastres, este intercambio desigual o negación del intercambio explica la carencia de autoridad y/o poder coercitivo por parte de los líderes amazónicos. En otras palabras, sería debido a que la relación política es representada como una relación de reciprocidad *asimétrica* (en donde el grupo

es percibido, esta vez como dando más al jefe de lo que recibe de él) que el líder se convierte "en una especie de prisionero del grupo" (1974: 42).

Desde mi punto de vista, Lévi-Strauss ha subestimado el extraordinario valor y prestigio atribuidos por los indígenas amazónicos a las prácticas rituales y poderes vivificantes de sus líderes. El mismo Lévi-Strauss proporciona suficiente evidencia como para afirmar que el poder político de los jefes Nambikuara se basa en el mismo principio que el de los jefes-shamanes Piaroa. Aunque en su artículo de 1944 sobre los Nambikuara Lévi-Strauss afirmaba que: "Por lo general el liderazgo y la hechicería son funciones desempeñadas por dos individuos diferentes", y que "las funciones mágicas son tan sólo atributos secundarios del líder" (1967: 55), en un ensayo aparecido en 1963 en el *Handbook of South American Indians* (HSAI) establece que entre los Nambikuara "el shamán es a veces distinto, pero más frecuentemente se identifica con el jefe político" (Stewart 1963: 369). Y agrega que el jefe Nambikuara juega "el rol principal en la vida ceremonial"; así, por ejemplo, "Las danzas son ejecutadas bajo la conducción del jefe" (1963: 368-9). Este es un dato de fundamental relevancia por cuanto, según el mismo Lévi-Strauss: "La mayoría de las danzas y canciones están asociadas a las ceremonias relacionadas con la caza y el ciclo agrícola" (1963: 368). Aunque la información proporcionada por el autor no es muy detallada la misma sugiere que existe una correlación entre el poder político del jefe-shamán Nambikuara y su control de las canciones y ceremonias para dar la vida.

Por su parte, Clastres también desestima la importancia de las técnicas rituales vivificantes -que, como veremos, son controladas en última instancia por los jefes- en la relación de intercambio que se establece entre éstos y sus seguidores. Desde mi punto de vista, estas prácticas rituales deberían ser añadidas como un cuarto elemento, y el más esencial, a la tríada de 'mujeres/bienes/palabras' propuesta por Clastres. Con ello el signo de la relación de reciprocidad asimétrica cambiaría en favor de los líderes amazónicos.

## ETNOGRAFIA COMPARADA DEL PODER POLITICO EN LA AMAZONIA

Espero haber demostrado que el liderazgo político entre los Piaroa está inmerso en lo económico, particularmente en la esfera de la reproducción, pero también en las áreas de producción, distribución y consumo. En el resto de este artículo presentaré información etnográfica correspondiente a otras sociedades amazónicas con el fin de demostrar que los Piaroa no constituyen

un caso único. Primeramente, sugeriré que los shamanes son simultáneamente líderes políticos sólo en aquellas sociedades en las cuales se considera que poseen y controlan los medios místicos de reproducción; y en segundo lugar, que cuando esto no es así, el liderazgo político es ejercido por un jefe 'secular' con características de líder guerrero, o por jefes 'religiosos' con funciones sacerdotales, los cuales poseen dichos conocimientos y poderes. Comenzaré por analizar dos sociedades (Panare y Barasana) en donde el liderazgo político se encuentra, como entre los Piaroa, en manos de los shamanes más poderosos. Luego pasaré a analizar tres sociedades 'beligerantes': dos caracterizadas por la coexistencia de poderosos jefes guerreros y shamanes prominentes, que se encuentran en una especie de relación simbiótica (Makuna y Shuara), y una tercera sociedad en la cual la autoridad política es ejercida por un jefe guerrero y en donde no existe el rol de shamán (Akwẽ-Shavante). Finalmente, presentaré el ejemplo de una sociedad (Amuesha) en la cual he realizado trabajo de campo, y en donde sacerdotes con poder político coexisten con shamanes y líderes guerreros temporales.

## 1.- Jefes-shamanes

### *Panare* (Caribe; Macizo de las Guayanas; Venezuela)

Dumont afirma que: "aunque los Panare no distinguen entre el shamán (*tukuraxtey*) y el jefe (*iyan*), la autoridad política de este último es legitimada mediante una sanción religiosa: su iniciación shamánica" (1978: 38); un individuo que "no haya sido iniciado como shamán (es) descalificado... como jefe potencial" (1978: 99). Por ello, entre los Panare se pueden encontrar asentamientos sin jefe (en aquellos casos en que nadie tiene entrenamiento shamánico), así como asentamientos en donde existen varios shamanes, pero sólo uno es reconocido como jefe. Henley está en desacuerdo con Dumont en este respecto, y afirma no sólo que los Panare carecen de un término para designar al jefe, sino que, de hecho, carecen del rol de jefe como tal. De acuerdo a Henley, el término *i'yan* "denota una condición individual más que un rol social" (1982: 137; su énfasis). Esta afirmación es consistente con su visión de la sociedad Panare como una "organización social atomizada" caracterizada por la ausencia de "lealtad política o económica" hacia cualquier individuo. Esta interpretación no sólo contradice el análisis de Dumont, sino también mucha de la información proporcionada por el mismo Henley.

Aunque Henley afirma que el shamán Panare "no deriva ningún poder político o económico de los servicios que le rinde a la comunidad" (1982: 141), también afirma que aunque no todos los líderes de asentamiento son shamanes "muchos de ellos lo son" (1982: 137). Esta contradicción surge de la sub-

estimación del poder de los líderes amazónicos; subestimación que nace, a su vez, del hecho de analizar su poder teniendo como paradigma a las estructuras de poder y autoridad occidentales. La carencia de instituciones políticas formales, de medios de control coercitivos, de órdenes, y de control sobre los procesos productivos, características éstas que son enfatizadas por Henley (1982: 136) y que corresponden a las sociedades occidentales, no debieran llevarnos a concluir, como él lo hace, que existe "una ausencia de toda forma de organización política que sea integrativa a nivel social" (1982: 152).

Como he tratado de demostrar para el caso Piaroa, un individuo no necesita poseer los medios materiales de producción de modo de tener poder político; la posesión de los medios místicos de reproducción es suficiente para asegurarle un importante rol en los asuntos políticos de su grupo. Esto también parece ser válido para los Panare. El *i'yan*, o jefe-shamán Panare, no sólo es un eficaz curandero, sino un poderoso guerrero místico que protege a los miembros de su asentamiento de los ataques de agentes malignos y hechiceros enemigos. Asimismo, tiene un destacado rol religioso como líder ceremonial (Dumont 1978: 112; Henley 1982: 141). De acuerdo a Henley, aparte de las danzas menores organizadas por las unidades domésticas, los Panare tienen cuatro grandes danzas ceremoniales: la danza de los muertos (*pahpëto*); dos danzas en celebración de las actividades de subsistencia (*murankinto* y *kaimoyonkonto*); y la danza de la iniciación masculina (*katayinto*) (1982: 78, 144). El jefe-shamán Panare tiene un rol central en todas estas danzas por cuanto tiene el monopolio de las canciones que son cruciales a todas ellas (Henley 1982: 141).

Henley no es muy preciso acerca del carácter de estas ceremonias, y acerca de cuál es exactamente el rol del *i'yan* en ellas. Sólo describe en detalle la ceremonia de iniciación masculina, afirmando que "el proceso de iniciación masculina está vinculado a la celebración de las actividades de subsistencia" (1982: 144). En efecto, estas tres danzas mayores constituyen parte de un ciclo ceremonial que es celebrado por cada asentamiento local durante la estación seca cada dos o tres años (Henley 1982: 81). Se dice muy poco acerca de las dos primeras danzas en celebración de las actividades de subsistencia; pero Henley proporciona lo que creo es la clave para una interpretación plausible cuando dice que: "las canciones cantadas durante el *katayinto* (danza de iniciación masculina) no están dedicadas al *kaimo'* como las canciones cantadas en las dos primeras danzas" (1982: 146). El *kaimo'* es la carne de caza ahumada y envuelta en hojas de plátano que es resultado de los esfuerzos colectivos de todos los cazadores del asentamiento local (1982: 78). Este paquete ceremonial de carne es parcialmente consumido durante la primera danza mayor; es aumentado con nuevos suministros de carne durante las siguientes semanas hasta que se ejecuta la segunda gran danza, durante la cual el paquete

ceremonial "es izado y colocado sobre las vigas de la casa en medio de una ceremonia especial" (Henley 1982: 79).

De la información proporcionada por Henley se desprende que el *kaimo'* es un elemento central de las 'celebraciones de subsistencia', y que es el jefe-shamán quien es el responsable de cantar sus canciones sobre el paquete ceremonial de carne de caza. No sería demasiado aventurado afirmar, entonces, que estas canciones están destinadas a asegurar la abundancia futura de caza, y por ende, a garantizar el éxito de los cazadores del asentamiento a cuyas filas se incorporarán los jóvenes iniciados durante el *katayinto*, o ceremonia de iniciación masculina. Esto daría cuenta de un comentario más bien críptico de Dumont y para el cual no hay explicación en su obra: "Siempre que la caza mayor comienza a escasear, se le atribuye la culpa al jefe, y es fundamentalmente su prestigio el que queda menoscabado" (1978: 75).

#### *Barasana* (Tucano; Amazonía nor-occidental; Colombia)

Debido a que su análisis de los Barasana está centrado en el culto del *Yurupary*, Stephen Hugh-Jones no proporciona demasiada información acerca de su organización política. Sin embargo, se desprende de su breve descripción de la misma que los shamanes Barasana tienen un importante rol político en su sociedad. Como entré los Piaroa, el conocimiento shamánico en general no es monopolio de unos pocos individuos. La mayoría de los hombres Barasana conocen las fórmulas y hechizos para tratar las comidas menos peligrosas, y las técnicas para curar males menores (1979: 33). Por ello, los shamanes pueden ser vistos como formando parte de una jerarquía de acuerdo al grado de conocimientos místicos que poseen. Del análisis de Hugh-Jones se desprende que el jefe de la maloca Barasana es un shamán que ocupa los peldaños superiores de esta jerarquía. Hugh-Jones afirma que en cualquier área compuesta por varias malocas siempre se encuentran uno o dos shamanes que, según los Barasana, han logrado el grado más alto de conocimiento shamánico. Estos shamanes son generalmente jefes de las malocas más extensas y prestigiosas, y son los únicos que tienen suficiente conocimiento y poder como para poder conducir la más importante de las ceremonias Barasana: el festival de iniciación masculina conocido por el nombre de Casa *He* (He House) (1979: 36-7, 120). Mandu, el jefe de la maloca en la que vivió Hugh-Jones, era uno de estos shamanes (1979: 72).

El festival de la Casa *He* representa la culminación de un ciclo ceremonial que está jalonado por la organización de varias celebraciones previas conocidas por el nombre de Casa de la Fruta (Fruit House). Los shamanes Barasana más poderosos "son responsables de la conducción y ordenamiento

de (todos estos) rituales" (Hugh-Jones 1979: 40). Desde mi punto de vista, es en razón de su rol como 'maestros de ceremonias', y de sus capacidades místicas, que los shamanes Barasana son líderes de su gente. De acuerdo a Hugh-Jones, el aliento de los shamanes más maduros "no sólo tiene poderes curativos y protectores, sino que imparte fuerza vital..." (1979:32). Durante la ejecución de los rituales que constituyen el ciclo ceremonial de iniciación masculina, los shamanes Barasana soplan la comida, los instrumentos musicales sagrados, los ornamentos y la parafernalia ritual, así como a los iniciados no sólo para exorcizar las fuerzas malignas, sino también para impartir fuerza vital, asegurar la fertilización y abundancia, y garantizar la reproducción del orden cósmico, social y biológico.

Tanto en el ritual de la Casa de la Fruta, como en el de la Casa *He*, el shamán que actúa como líder ceremonial sopla tabaco en polvo dentro de las trompetas sagradas *He*. De este modo, da vida y resucita a los instrumentos, a la par que su aliento vivificante es amplificado en un rugido cuando las trompetas *He* son tocadas durante las ceremonias.

"Los instrumentos *He*, traídos del monte, insuflan vida en la casa. En la ceremonia de la Casa de la Fruta, este mismo aliento vivificante y ancestral es impartido a través de las trompetas sobre las pilas de frutas de modo tal que el espíritu de las mismas cambia, tornándose maduro y abundante; y en la ceremonia de la Casa *He*, es impartido sobre los jóvenes iniciados para cambiar su espíritu y transformarlos en fuertes adultos" (Hugh-Jones 1979: 151).

La acción de soplar las trompetas *He* sobre las pilas de frutas silvestres es conocida como el acto de "dar ánimo a las frutas" (1979: 54); y los Barasana son explícitos al establecer que la ceremonia de la Casa de la Fruta es una ceremonia de incremento destinada "a hacer que la fruta crezca y madure de modo que fructifique en abundancia" (1979: 207). Asimismo, al soplar los instrumentos *He* sobre los penes de los iniciados, los shamanes Barasana aseguran la fertilidad masculina. Esto también es cierto de la fecundidad femenina, por cuanto se cree que los instrumentos *He* 'abren' las vaginas de las mujeres, facilitando de este modo los partos (1979:123-5); y que la quema de cera en el ritual de la Casa *He* causa el flujo de sangre menstrual (1979: 179).

El detallado y complejo análisis que hace Hugh-Jones del ciclo ceremonial *He* en relación a la mitología Barasana también revela que los temas de la fertilidad y el incremento (característicos de las ceremonias *He*) están profundamente inmersos en el simbolismo de los rituales. En los mismos

se establece un contraste simbólico entre las trompetas sagradas *He*, que son de propiedad de los hombres del asentamiento local, y la calabaza ritual que contiene cera de abeja y que sólo poseen los más poderosos entre los shamanes Barasana (1979: 163). En la celebración de la Casa *He*, estos dos objetos rituales, que representan los principios masculino y femenino respectivamente, se juntan para simbolizar:

“la conjunción de los sexos en la reproducción, la conjunción de hombres y mujeres en las actividades productivas, la conjunción de las dos estaciones más importantes del ciclo anual, y la conjunción del Sol y del Cielo, los dos principios a partir de los cuales fue creado el universo Barasana” (Hugh-Jones 1979: 192).

Por esta razón, Hugh-Jones afirma que “la ceremonia de la Casa *He* no es simplemente un rito de iniciación; también tiene como función el ‘dar la vida’ y ‘ordenar la vida’ (1979: 192). A cierto nivel de interpretación los rituales *He* manifiestan el control de las mujeres por parte de los hombres, quienes gracias a su posesión de las trompetas *He* y la calabaza ritual, son capaces de controlar la fertilidad humana por medios culturales. Sin embargo, como dice Hugh-Jones, “a un nivel más general, estos rituales también implican un dominio y control del cosmos a través de las actividades shamánicas” (1979: 251). Es este dominio y control sobre los procesos reproductivos tanto de la sociedad como del cosmos que es transformado por los shamanes Barasana en poder político.

## 2. Jefes guerreros

*Makuna* (Tucano; Amazonía nor-occidental; Colombia)

Aunque los Makuna se parecen a los Barasana en muchos aspectos (ambas sociedades comparten el mismo trasfondo cultural Tucano), el liderazgo Makuna parece constituir el nexo entre aquellas sociedades en las cuales el rol de shamán y líder convergen en una misma persona, y aquellas en las que los líderes políticos tienen funciones ceremoniales pero son claramente distinguidos de los shamanes. Entre los Makuna se encuentran líderes en dos niveles: a nivel del ‘grupo de residencia’, una unidad social exógama y regida por el principio de descendencia; y a nivel del ‘grupo local o territorial’, una unidad “compuesta por un agregado de grupos de residencia vecinos” (Árhem 1981: 34). Para devenir en líder a este último nivel:

“un hombre debe reunir en sí mismo una serie de status, algunos obtenidos por adscripción y otros por logro personal, el mínimo

de los cuales debe incluir el status de jefe y propietario de la casa, el status de hombre maduro al interior de un *sib* demográficamente fuerte y de rango superior... y, finalmente, uno o más status rituales de importancia" (Árhem 1981: 85).

De esto se desprende que entre los Makuna no es indispensable ser shamán para desempeñar el cargo de líder territorial. De hecho, Árhem concibe estos roles como roles separados pero complementarios: el shamán (*kumu*) en su rol de 'mediador sobrenatural', y el líder político (*uhu*= 'propietario de la casa') en su rol de 'mediador social' (1981: 88).

Sin embargo, ésta es sólo una verdad a medias, por cuanto el mismo Árhem subraya la importancia de las actividades ceremoniales del líder territorial, el cual organiza y es maestro de ceremonias de los rituales Makuna más importantes: entre ellos, el ritual del *Jurupari* (*Yurupary*) el cual "es celebrado a lo sumo una vez al año en un mismo territorio" (1981: 75). Así, por ejemplo, Antonio, líder del grupo del bajo Komeña, condujo doce de los 26 rituales comunales celebrados por los Makuna del Komeña, y tres de las cinco ceremonias *Jurupari* mayores celebradas a lo largo de un período de dos años. El resto fueron conducidos por shamanes menos poderosos (Árhem 1981: 86). Los shamanes Makuna, como sus contrapartes Barasana, tienen un importante rol en estas ceremonias pero, a diferencia de estos últimos, no tienen control sobre la parafernalia ceremonial. Mientras que los jefes-shamanes Barasana poseen la calabaza ritual de cera de abeja, que es fundamental para la celebración del ritual de la Casa *He*, los shamanes Makuna no tienen control sobre las coronas de plumas sin las cuales los rituales *Jurupari* no pueden ser celebrados. Estas últimas son de propiedad de los líderes territoriales:

"La carrera de un líder Makuna puede ser vista como una incesante lucha por ganar, mantener y expandir su control sobre recursos políticos, los mas importantes de los cuales son la propiedad ritual -las coronas de plumas ceremoniales-, y los especialistas rituales, ambos igualmente indispensables para la celebración de los ritos comunales (Árhem 1981: 88).

Es claro, entonces, que entre los Makuna no es necesario ser shamán para convertirse en líder político; es suficiente el tener control sobre la parafernalia ritual y contar con los servicios de un shamán amigo. Esta situación ofrece un interesante contraste respecto de la de los Panare, Piaroa y Barasana en donde el liderazgo político y el oficio de shamán están ideológicamente entrelazados.

Los Makuna consideran que la correcta ejecución de las ceremonias comunales asegura el bienestar del grupo territorial. Estas ceremonias tienen casi los mismos efectos rituales y significados simbólicos que aquellas ejecutadas por los Barasana. También están asociadas a los temas de fertilidad, abundancia e incremento, y la perpetuación del orden social y el orden cósmico. Sin los ornamentos rituales las ceremonias comunales no podrían llevarse a cabo correctamente y la vida productiva y reproductiva del grupo territorial sería puesta en peligro (Árhem 1981: 85). El control de los medios místicos de reproducción es tan importante que Árhem asegura que en el pasado reciente las hostilidades y correrías entre diferentes grupos territoriales sólo tenían lugar como resultado de disputas sobre mujeres o propiedad ritual (1981: 89). Si un líder Makuna pierde control sobre los ornamentos rituales o ya no tiene acceso a los servicios de un shamán leal, pierde toda posibilidad de mantener su autoridad política.

Después de proporcionar un relato detallado de la relación entre el poder político y la propiedad de la parafernalia ritual, Árhem resta validez a su propio análisis al afirmar que el control de la vida ritual constituye "una base muy frágil, la cual en sí misma es incapaz de producir un liderazgo fuerte o autorizar el uso de coerción física" (1981: 85). Hasta cierto punto esto puede ser cierto en lo que respecta a la relación entre el líder y sus seguidores. Sin embargo, si consideramos que el robo de propiedad ritual constituye un motivo de guerra que enfrenta a dos grupos territoriales con consecuencias fatales para ambos bandos, habría que ser más claro sobre qué se quiere decir al afirmar que existe una 'carencia de autoridad y coerción física'. El liderazgo político en las sociedades de la cuenca amazónica se manifiesta más claramente en las relaciones intertribales que en las relaciones intratribales, y en este contexto los Makuna están lejos de tener un liderazgo 'débil'.

#### *Shuara* (Jíbaro; Amazonía occidental; Ecuador)

Entre los Shuara (más conocidos en la literatura como Jíbaro) "aproximadamente uno de cada cuatro hombres adultos es un shamán" (Harner 1973: 123). En cualquier localidad dada los shamanes (*uwisín*) están organizados jerárquicamente en una de dos fraternidades o cofradías de acuerdo a la naturaleza de sus actividades predominantes. De esta manera, siempre existe una fraternidad de shamanes curanderos y otra de shamanes hechiceros (1973: 124). Los shamanes menos poderosos compran su poder místico, bajo la forma de dardos mágicos (*tsentsak*), de los shamanes más poderosos. Los de mayor rango entre estos últimos "tienen frecuentemente un poder considerable en su localidad" (Harner 1973: 117). Sin embargo, Harner no es demasiado preciso acerca de la naturaleza de este poder, y la evidencia que presenta

sugiere que su poder como líderes está confinado a las fraternidades o asociaciones secretas en las cuales se organizan los shamanes de una determinada localidad: "frecuentemente un solo shamán es el líder formalmente reconocido de todos los shamanes de una localidad dada" (1973: 123).

En este sentido, y a pesar del hecho de que Harner señala la ausencia de organizaciones políticas formales (1973: 111), e incluso de una jefatura propiamente dicha (1973: 170), se podría decir que el *Kakaram* (el poderoso guerrero Jíbaro) está más cerca de lo que podría ser definido como un líder político que los shamanes locales de alto rango. En efecto, no obstante la fluctuante naturaleza de su autoridad, la cual es reforzada en tiempos de guerra y seriamente reducida en tiempos de paz (Harner 1973: 185), el *kakaram* tiene una gran influencia sobre los asuntos políticos de su localidad en relación con otras localidades vecinas. Esto es especialmente cierto respecto de las disputas intertribales, las cuales por lo general resultan en la organización de expediciones guerreras.

El prestigio del *kakaram* está basado en sus habilidades como guerrero, y en el número de enemigos que ha matado. Una vez que un hombre ha ganado una fuerte reputación como 'gran matador' por medio de su frecuente participación en las correrías de represalia organizadas por sus parientes y aliados, se encuentra en la posición de organizar él mismo una de estas expediciones y, eventualmente, de adquirir el status de jefe guerrero respetado no sólo por sus amigos sino también por sus enemigos (Harner 1973: 112). Las matanzas consecutivas no sólo aumentan la reputación de un hombre como valiente guerrero, sino que lo dotan de un "poder sobrenatural adicional" (Harner 1973: 112). Esto se logra a través del ciclo ceremonial organizado alrededor de las *tsantsa*, o cabezas reducidas con carácter de trofeo. De acuerdo a los Jíbaro, para convertirse en guerrero, un hombre debe primeramente obtener un alma *arutam* por medio de una visión. Más tarde, con cada nuevo enemigo muerto, el guerrero exitoso es capaz de "acumular poder a través de la sustitución de las viejas almas *arutam* por almas nuevas" (Harner 1973: 141). Por este mismo medio, el guerrero es capaz de generar poderes místicos vivificantes y transferirlos a las mujeres de su grupo extenso de parentesco. Los Jíbaro creen que el asesinato de un enemigo libera su *muisak*, o 'espíritu vengativo' (Harner 1973: 146). Luego de una correría exitosa los guerreros cortan y reducen las cabezas de sus enemigos con el fin de neutralizar el espíritu *muisak* del muerto, así como para utilizar su poder para el logro de otras metas (Harner 1973: 146). Esto se obtiene mediante el tratamiento ritual de la cabeza del muerto, en la cual, una vez reducida, se captura su 'espíritu vengativo'. Una vez que el poder del alma *muisak* ha sido aprisionado, el mismo puede ser transferido a las mujeres del grupo extenso de parentesco

del guerrero victorioso en una ceremonia celebrada poco después de la correría.

"Se cree que este poder, transferido del alma *muisak* a las mujeres a través del mecanismo 'filtrante' del cortador de cabeza, hace posible que las mismas trabajen más intensamente y que sean más exitosas en la producción agrícola y en la crianza de animales domésticos, tareas ambas que en la sociedad Jíbaro recaen primordialmente sobre las mujeres" (Harner 1973: 146-7).

El poder del alma *arutam* tiene una naturaleza ambivalente: es destructivo en tanto incita a su propietario a matar (Harner 1973: 139), pero también es generativo en tanto hace a su propietario más fuerte e inmune a la muerte (Harner 1973: 135). El poder del alma *muisak* también tiene una naturaleza ambivalente. Sin embargo, una vez neutralizado ritualmente, se convierte en un poder eminentemente vivificante asociado a la fertilidad de las chacras y la fertilidad de los animales domésticos.

Solamente los *ti kakaram*, o 'guerreros más poderosos', pueden acumular y transferir cantidades importantes de este tipo de poder; y solamente alguien que ha logrado el status de *ti kakaram* y alcanzado la edad apropiada puede llevar a cabo como *wea*, o maestros de ceremonias, el ritual de reducción de cabezas (Harner 1973: 183). Un hombre así no sólo es prestigioso debido al número de enemigos que ha matado, sino también debido a su "considerable conocimiento ritual" (Harner 1973: 193). Harner no explicita si es necesario ser un jefe de localidad para ser escogido como maestro de ceremonias de los rituales celebrados luego de una correría. Pero dado que sólo los más poderosos guerreros pueden ocupar el rol de *wea*, es natural que el mismo recaiga sobre uno u otro de los dos líderes más importantes que es dable encontrar en cualquier localidad (Harner 1973: 111). Sea como fuere, el hecho es que sólo los guerreros más exitosos, y entre ellos los líderes de localidad, pueden neutralizar, capturar y transferir los poderes vivificantes del alma *muisak* de sus enemigos muertos. En este sentido, estoy de acuerdo con Harner cuando dice que es esta transmisión de poder místico lo que hace inteligible las constantes guerras Jíbaro y el complejo de reducción de cabezas. A esto habría que agregar que es el control y acumulación de dicho poder místico lo que incrementa el prestigio, y legitima la autoridad política de los *ti kakaram*.

*Akwẽ-Shavante* (Gê; Brasil Central)

El análisis del liderazgo en sociedades guerreras no estaría completo de no incluirse el ejemplo de las sociedades de habla Gê, entre las cuales el

rol de shamán es desconocido. Para ello he escogido a los Akwẽ-Shavante, por cuanto la detallada etnografía de Maybury-Lewis nos permite establecer el nexo entre las funciones seculares y ceremoniales de los líderes guerreros. Las cualidades exigidas del líder político Akwẽ-Shavante (*he'a*) son 'seguridad en sí mismo, habilidad oratoria, proezas físicas, y pericia ceremonial' (1974: 198). Esta última característica es, según Maybury-Lewis, la menos importante de las capacidades del líder (1974: 198). Desde mi punto de vista, sin embargo, Maybury-Lewis no se ha percatado en toda su dimensión de la significancia de las actividades ceremoniales de los líderes Akwẽ-Shavante. En términos generales, los jefes son líderes de facciones locales organizadas sobre la base del principio de descendencia (linajes). Pueden existir dos o más facciones en cualquier localidad dada, pero por lo general una de ellas es la facción dominante de la cual es elegido el jefe supremo del asentamiento. Este era el caso de Apewe, el líder político de São Domingo. Estos jefes aparecen como representantes de sus asentamientos en relación a otras colectividades; dirigen las expediciones comunales de caza y organizan las tareas de rozo, cultivo y cosecha; y encabezan como árbitros supremos los encuentros diarios del consejo de hombres (Maybury-Lewis 1974: 199-201). Además, los jefes tienen la prerrogativa de "dirigir los preparativos ceremoniales" y de conducir las ceremonias en nombre de su grupo (1974: 200). Maybury-Lewis pone especial énfasis en el carácter colectivo de las funciones ceremoniales del líder Akwẽ-Shavante, y afirma que "sus funciones ceremoniales más importantes son aquellas en las que actúa como la encarnación de su comunidad en oposición a las facciones que la constituyen" (1974: 201). En su rol como maestro de ceremonias, el jefe es aconsejado por los ancianos de la comunidad. Los Akwẽ-Shavante tienen otros varios roles ceremoniales que son desempeñados por otros individuos de acuerdo a su afiliación de mitad (*moiety*) o a su posición en el sistema de grupos de edad; pero incluso estos otros roles ceremoniales claves son desempeñados por miembros destacados del linaje del jefe (Maybury-Lewis: 193).

El ciclo ritual organizado en torno a las iniciación masculina es el conjunto de ceremonias colectivas más importante de los Akwẽ-Shavante, y el jefe tiene un rol central en su organización. El ciclo comienza con el ritual del *oi'o* en el cual los niños aún no iniciados son pintados de rojo con achiote, a la par que se les entrega unos garrotes pequeños (*um'ra*) también pintados de rojo; los Akwẽ-Shavante dicen que esta ceremonia está destinada "a hacer fuertes a los niños" (Maybury-Lewis 1974: 241). En efecto, se cree que la pintura de achiote (*urucú*) tiene "propiedades benéficas y creativas" (1974: 241). Los garrotes *um'ra* constituyen, por otra parte, un símbolo de fertilidad y masculinidad, en tanto son una versión reducida de los *uibro*, los garrotes que sólo los hombres maduros pueden poseer. Estos últimos son utilizados como armas, pero también como instrumentos de labranza. Se dice que representan el pene y, por lo tanto, están asociados a los conceptos de ferti-

lidad y poder generativo (Maybury-Lewis 1974: 243). Se cree que a través de la ceremonia del *oi'o* los niños incorporan dichos poderes creativos. Esta ceremonia es seguida por otras tres (inmersión ritual, perforación de los lóbulos, y carreras ceremoniales), a través de las cuales los niños son finalmente iniciados y pasan a ser miembros del grupo de edad de los hombres jóvenes.

La iniciación le da derecho a un hombre a participar en la más importante de las ceremonias Akwẽ-Shavante: la ceremonia de *wai'a* (Maybury-Lewis 1974: 255). Existen tres tipos de ceremonia *wai'a*: una para los enfermos, otra para las flechas, y una tercera para las máscaras *wamñõrõ da*. A las mujeres se les prohíbe participar en este último tipo de *wai'a* que constituye la culminación del ciclo ceremonial de iniciación masculina. Esta ceremonia se divide en tres etapas, la última de las cuales implica la matanza de *Simihepãri*, un ser místico que habita el monte y que aparece como el cazador paradigmático de los Akwẽ-Shavante (Maybury-Lewis 1974: 264). Esta última etapa de la ceremonia *wai'a* es claramente una ceremonia de incremento asociada a los recursos animales y la actividad de la caza, al éxito de los hombres en su capacidad como cazadores y guerreros y, a la fertilidad tanto de los hombres como de las mujeres.

La última etapa de la ceremonia *wai'a* realizada para las máscaras comienza con una serie de danzas en las cuales los hombres jóvenes de cada mitad imitan el movimiento de la cópula sexual. Los hombres de una mitad cargan las flechas ceremoniales (*ti-pe*), mientras que los hombres de la otra cargan los emblemas fálicos (*tsi-uibro*) (Maybury-Lewis 1974: 259-60). Esto parece simbolizar los aspectos creativos (fertilizantes) y destructivos (caza y guerra) de los hombres: una asociación semejante a la hecha por los Jíbaro, entre los cuales se cree que los guerreros más fieros son simultáneamente aquellos que pueden liberar la mayor cantidad de poderes vivificantes. Después de estas danzas los celebrantes de la *wai'a* escogen a una mujer de cada uno de los clanes representados en el asentamiento, y proceden a copular con ellas en el bosque (Maybury-Lewis 1974: 262). Después de esto regresan a la aldea en donde todos danzan juntos. En unas ocasiones antes, y en otras después de esto, los participantes corren hacia el monte en donde se traban en una batalla ritual con los hombres que personifican a *Simihepãri*, el cazador mítico de la tradición Akwẽ-Shavante. Es *Simihepãri* quien al comienzo de la ceremonia, les da a los celebrantes las flechas ceremoniales y los emblemas fálicos (Maybury-Lewis 1974: 262).

Maybury-Lewis interpreta esta ceremonia como una "transmisión de poder a los celebrantes de la *wai'a*" (1974: 266). En la misma, así como en la ceremonia del *oi'o* se da la conjunción de un poder sexual creativo, represen-

tado por los emblemas fálicos, con un poder agresivo y destructivo, representado por las flechas ceremoniales, De este modo, los Akwẽ-Shavante reciben de *Simihepãri* los poderes generativos y destructivos que son concebidos como la esencia de la masculinidad (Maybury-Lewis 1974: 269). Habría que agregar que la cópula ceremonial que tiene lugar en el bosque, y la matanza de *Simihepãri* también asocian este ritual a la fertilidad humana y animal, y a la abundancia de caza. De este modo, la ceremonia *wai'a* aparece como otro ejemplo de la batalla ideológica entre los seres humanos y el medio ambiente personificado.

### 3. Líderes sacerdotales

*Amuesha* (Arawak; Amazonía pre-andina; Perú)

Entre los Amuesha el liderazgo estaba en manos del *cornesha'*, un líder político-religioso con características de sacerdote cuya influencia política y moral trascendía las fronteras de los asentamientos locales y, frecuentemente, las de la misma etnia (6). Los centros ceremoniales (*puerahua*) no eran unidades residenciales, sino lugares de peregrinaje que eran visitados regularmente por un número variable de gente proveniente de los asentamientos locales vecinos. La asistencia a las ceremonias llevadas a cabo en cualquiera de estos centros constituía una expresión pública de lealtad política para con el *cornesha'* oficiante. Gracias a su aislamiento geográfico y social los sacerdotes Amuesha se mantenían al margen de los conflictos e intereses encontrados característicos de los asentamientos locales, a la vez que creaban un espacio social y moral de un orden superior (Santos 1982).

Los asentamientos locales eran, por el contrario, el ámbito de acción de los *pa'llerr*, los shamanes Amuesha. Estos eran (y aún lo son) curanderos que extraían objetos patógenos del cuerpo de sus pacientes con la colaboración de *Yachor Coc*, Nuestra Madre Coca, y de *Yato' Yemats*, Nuestro Abuelo Tabaco, y con la ayuda de sus espíritus auxiliares personales. Estas prácticas rituales eran desempeñadas mayormente en beneficio de los miembros de sus propios asentamientos locales, los cuales constituían su clientela. De este modo, los shamanes mantenían una vigilancia mística sobre sus localidades, rodeándolas de una barrera sobrenatural que tenía el poder de contrarrestar los ataques tanto de parte de agentes malignos, como se shamanes adscritos a otros asentamientos locales. La naturaleza ambivalente de su poder místico, que podía ser utilizado para curar o para matar, así como su 'moralidad de corto alcance', contrastaba marcadamente con la naturaleza eminentemente moral de las actividades de los *cornesha'*. Estas actividades estaban orientadas principalmente a solicitar la 'amorosa compasión' (*muereñets*) de las divinidades

mayores -*Yato' Yos*, el supremo creador, y *Yompor Ror*, la divinidad solar de la presenta era- quienes tenían el poder de incrementar la productividad de los sembríos, el número de los animales de caza, y la fertilidad de hombres y mujeres.

El sacerdote Amuesha organizaba grandes encuentros (*orreñtsopo*) en su templo. Cuando se planeaba una de estas festividades, el sacerdote convocaba a sus seguidores, quienes asistían al centro ceremonial para realizar las distintas tareas (caza y pesca colectivas, cultivo de las chacras del centro, y preparación de comida y masato) necesarias para llevar a cabo tan grande empresa. Los encuentros ceremoniales duraban varios días, durante los cuales los celebrantes comían, tomaban masato y ejecutaban la música sagrada *coshamñats*. Según los Amuesha, el conocimiento de la celebración *coshamñats* fue robado de la 'tierra de los asesinados' en tiempos míticos; su aparición marcó el advenimiento de una nueva era en la cual se establecieron relaciones sociales armoniosas entre los Amuesha, quienes anteriormente vivían en un estado de perpetua lucha entre sí (Smith 1977). Sólo aquellos que habían recibido una revelación divina bajo la forma de una canción sagrada *coshamñats* podían pretender el status de *cornesha'*. Este pre-requisito asocia a los sacerdotes Amuesha con un ideal de vida pacífica y armoniosa.

Durante las celebraciones realizadas en los centros ceremoniales los sacerdotes Amuesha elevaban plegarias a las divinidades mayores para garantizar la salud y el bienestar de sus seguidores. El *cornesha'* solicitaba la 'bendición' de las divinidades quienes compartían con los Amuesha su aliento vital (*pa'toreñ*) y su fuerza vital (*po'huamenc*). Esto se lograba mediante ofrendas de masato, el cual era depositado en el piso superior del templo, o afuera del mismo sobre una tarima a modo de altar, en donde se lo dejaba durante toda una noche. Mediante el soplo ritual sobre el masato consagrado al momento de la salida del sol el sacerdote Amuesha compartía con el creador y la divinidad solar aquello que estos últimos compartieron con los Amuesha en los principios del mundo. En este contexto se hace referencia al masato consagrado como la 'comida de Nuestro Padre'. Durante este acto de sacrificio las divinidades toman la fuerza del masato consagrado (un acto conocido por el nombre de *a'mchecheñets*), a la par que lo infunden con su aliento vital (un acto conocido por el nombre de *a'toreñets*). Cuando los celebrantes consumen finalmente el masato consagrado incorporan esta fuerza divina.

El *cornesha'* era visto por sus seguidores como un guía espiritual quien, debido a su modo de vida correcto y moral, aparecía como un ejemplo de todas las virtudes Amuesha: consagración a las divinidades (*amporeñ*), amor y compasión (*morrenteñets*), sabiduría (*eñoteñets*), y generosidad (*yema'teñets*). El

*cornesha'* era un pacificador y un mediador en los conflictos que pudiesen surgir entre sus seguidores. A cambio de sus servicios el *cornesha'* tenía el derecho de solicitar la colaboración de sus seguidores para llevar a cabo tareas de gran escala como la construcción de la *puerahua*, un edificio grande de dos o tres pisos cuya planta circular y techo cónico son característicos de la arquitectura religiosa Amuesha. También recibía regalos a modo de 'tributo' bajo la forma de carne o pescado ahumado, hojas de coca, y textiles, que luego redistribuía entre los celebrantes. Aún cuando sus funciones eran eminentemente religiosas, su rol como líder político se manifiesta claramente no sólo en el arbitraje de los conflictos surgidos al interior del grupo constituido por sus seguidores, sino también en la resolución de las disputas entre grupos diferentes. De esta manera, aunque el *cornesha'* nunca participaba directamente en las actividades guerreras, tenía el derecho de designar jefes guerreros (*acllaraña*) de carácter temporal si todos los otros medios para resolver un conflicto habían fracasado.

## CONCLUSIONES

En su introducción a la segunda edición de *Kings and Councillors*, Rodney Needham señalaba que Hocart había sustanciado sus hipótesis con datos etnográficos provenientes de todo el mundo "con la notable excepción de América del Sur" (1970: XXXVI). Espero que con el presente artículo se haya empezado a llenar dicho vacío. Existe suficiente evidencia como para afirmar que en las sociedades indígenas de la cuenca amazónica el poder político estaba tradicionalmente basado en la posesión del conocimiento ritual necesario para garantizar la existencia y la reproducción tanto de la humanidad como de su medio ambiente. Estos conocimientos y operaciones rituales, a los cuales he dado en llamar 'medios místicos de reproducción', pueden asumir diferentes formas y manifestarse en diferentes actividades, pero en todos los casos aparecen como monopolio ya sea de shamanes, sacerdotes o jefes guerreros, y constituyen una parte esencial de los procesos productivos y reproductivos. Por estas razones podemos concluir que el poder político en las sociedades amazónicas no sólo está inmerso en relaciones económicas, sino que en sí mismo es de naturaleza económica. El poder político y los rituales de producción constituyen dos caras de una misma moneda. Por lo demás el ejercicio del poder político en la cuenca amazónica se caracteriza por satisfacer el más moral de los objetivos: la acción de dar vida. Las implicancias sociales y políticas de este hecho son fundamentales. Primeramente, ello implica que el poder del líder amazónico se encuentra limitado por el precepto ético que indica que su poder es legítimo tan sólo si el líder es percibido como dando más, y dando cosas más esenciales (la vida), que aquello que recibe. En

segundo lugar, ello exige que el ejercicio de su autoridad política, al menos respecto de sus propios seguidores, sea consecuente con las virtudes acordadas a los que dan vida: amor, generosidad y autocontrol, pero también fuerza, sabiduría y determinación. Si el líder no cumple con este precepto ético o con las formas de comportamiento que de él se esperan (y que identifican al líder con las divinidades) puede perder su poder y su autoridad política. En conclusión, el poder político en la Amazonía se basa en los conocimientos rituales para dar la vida; su ejercicio se asienta en el principio de generosidad irrestricta; mientras que su continuidad depende de la moralidad de aquellos que lo detentan.

## NOTAS

---

(1) La presente es una versión revisada de un artículo aparecido en MAN (Vol. 21, Nº 4, 1986). Agradezco a María del Pilar Fortunic quien se tomó el tedioso trabajo de traducir este artículo del inglés al castellano.

(2) Existen excepciones a este tipo de aproximación teórica. El ejemplo más reciente es el del libro de Peter Rivière, *Individual and Society in Guiana*, en el cual el autor explora entre otras cosas "la naturaleza de la economía política en las Guayanas" (1984: 87).

(3) Agradezco mucho a Joanna Overing por su permiso para citar algunos de sus trabajos inéditos. También le agradezco a ella y a los participantes del Seminario Ocasional sobre Antropología de la Cuenca Amazónica, realizado en marzo de 1985 en el London School of Economics, por sus invaliosos comentarios sobre una versión más temprana de este artículo.

(4) Digo 'tradicionalmente' porque en los últimos 50 años las sociedades amazónicas han pasado por transformaciones radicales, las cuales han afectado particularmente sus estructuras políticas. Hoy en día, con la presencia de líderes indígenas en sus parlamentos nacionales y en encuentros internacionales, la política amerindia ha entrado en una nueva etapa. Este artículo trata de estructuras políticas 'tradicionales' tal como han sido registradas por antropólogos en el pasado, o reconstruidas por antropólogos contemporáneos.

(5) Debo señalar, sin embargo que, según Overing, todos pueden adquirir algún grado de conocimiento místico a través de la ceremonia *sariha* realizada por el *ruwang* para los niños y los adultos de su *itso'de*.

(6) El último sacerdote Amuesha murió en 1956, y aunque su único discípulo intentó erigir su propio templo con la ayuda de sus seguidores, el mismo sólo subsistió por un corto tiempo. La información para este breve resumen sobre el complejo Amuesha de sacerdotes y centros ceremoniales proviene de mi tesis doctoral (Santos 1987).

---

## BIBLIOGRAFIA

---

- Århem, K. 1981. *Makuna social organization: a study in descent, alliance and the formation of corporate groups in the northwestern Amazon* (Upps. Stud. cult. Anthrop. 4) Estocolmo: Libertryck.
- Baechler, J. 1980. "Pouvoir et idéologie". En: *Idéologie et politique* (eds) M. Cranston & P. Mair. European Univ. Institute.
- Clastres, P. 1974. *La société contre l'état*. Paris: Les Editions de Minuit.
- Dumont, J.P. 1978. *The headman and I: ambiguity and ambivalence in the fielworking experience*. Austin: Univ. of Texas Press.
- Foucault, M. 1970. *Discipline and punish: the birth of the prison*. Harmondsworth: Penguin.
- Godelier, M. 1978. "La part idéelle du réel: essai sur l'idéologique" En *Homme* 18, 3-4.
- Harner, M.J. 1973. *The Jivaro: people of the sacred waterfalls*. New York: Anchor Press/Doubleday.
- Henley, P. 1982. *The Panare: tradition and change in the Amazonian frontier*. New Haven: Yale Univ. Press.
- Hocart, A.M. 1970 (1936). *Kings and councillors: an essay in the comparative anatomy of human society*. Chicago: Univ. Press
- Hugh-Jones, A. 1979. *The palm and the Pleiades: initiation and cosmology in northwest Amazonia*. Cambridge: Univ. Press.
- Lévi-Strauss, C. 1963. *Totemism*. Boston: Beacon Press
- 1967 (1944). "The social and psychological aspects of chief-

tainship in a primitive tribe: the Nambikuara of northwestern Mato Grosso". En: *Comparative political systems* (eds) R.E. Cohen & J. Middleton. New York: Natural History Press.

Maybury-Lewis, D. 1974. *Akwẽ-Shavante society*. New York: Oxford Univ. Press.

Overing (Kaplan), J. 1974. "I saw the sound of the waterfall: shamanism, gods and leadership in Piaroa society". Ponencia presentada en el simposio sobre 'Political leadership in Lowland South America' en el encuentro anual de la American Anthropological Association.

-1975. *The Piaroa: a people of the Orinoco basin*. Oxford: Clarendon.

-1982. "The paths of the sacred words: shamanism and the domestication of the asocial in Piaroa society". Ponencia presentada ante el 44 Congreso Internacional de Americanistas, Manchester.

-1985. "There is no end of evil: the guilty innocents and their fallible god". En *The Anthropology of evil* (ed) D. Parkin Oxford: Blackwell. -& M.R. Kaplan in press. "Los

Wotuha". En: *Los Aborígenes de Venezuela* (vol 3). Caracas: Fundación La Salle de Ciencias Naturales.

Rivière, P. 1984. *Individual and society in Guiana*. Cambridge: Univ. Press.

Santos Granero, F. 1982. "Guardians of the sacred lore: shamans, priests and the question of morality". Ponencia presentada ante el 44 Congreso Internacional de Americanistas, Manchester.

-1987. *The power of love: the moral use of knowledge amongst the Amuesha of Central Peru*. Tesis doctoral. London School of Economics and Political Science.

Sheridan, A. 1980. *Michel Foucault: the will to truth*. London: Tavistock.

Smith, R.C. 1977. *Deliverance from chaos for a song: a social and religious interpretation of the ritual performance of Amuesha music*. Tesis doctoral. Cornell University.

Steward, J. H. (ed) 1963. *The tropical forest tribes* (Handbook of South American Indians Vol. 3). New York: Cooper Square.



# Current Anthropology



## The International . . .

character of anthropology is embodied in *Current Anthropology* with

- Abstracts of each major article given in English, French, Spanish, and Russian
- Over half of the contributors from outside the USA
- The International Union of Anthropological and Ethnological Sciences (IUAES) Newsletter appearing in alternate issues
- Almost half of the CA Associates from outside the USA
- Major articles sent to 40 leading international scholars — as part of the *CA Treatment* — for comments, which are published along with the article and a reply by the author

## . . . forum:

Just as ancient Roman forums were public gathering places for people of many backgrounds, so *Current Anthropology* is a gathering place for scholars of differing subdisciplines and traditions, including:

<i>physical anthropology</i>	<i>ethnology</i>	<i>prehistory</i>
<i>biological anthropology and evolution</i>	<i>folklore</i>	<i>sociolinguistics</i>
<i>social and cultural anthropology</i>	<i>archaeology</i>	<i>primatology</i>
<i>action anthropology</i>	<i>sociology</i>	<i>psychology</i>
<i>behavioral sciences</i>	<i>human ecology</i>	<i>geography</i>

By cutting across the subdisciplines of anthropology and providing interdisciplinary perspectives, CA avoids narrow definition of the subject.

## A World Journal of the Sciences of Man

Published 5 times a year for the Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research. *Cyril S. Belshaw, editor.*



### 20% DISCOUNT

### CURRENT ANTHROPOLOGY

One-year introductory subscription rate:

- Associates (individual members of national professional societies) \$28.00 (D)  
 Students (with copy of ID) \$16.00  Individuals \$36.00  Institutions \$35.00  
(Lower rates are offered for certain geographical areas.)

Name \_\_\_\_\_

Address \_\_\_\_\_

City \_\_\_\_\_ State/Country \_\_\_\_\_ ZIP \_\_\_\_\_

Visa (BankAmericard, Charge, Barclaycard, Carte Blau, etc.) and MasterCard (Barrow, Amex, etc.) accepted. Please mail this coupon with payment, purchase order, or charge information to The University of Chicago Press, P.O. Box 37005, Chicago, IL 60637.

LO1-

The University of Chicago Press

6/83



# EL MALESTAR DEL CHAMANISMO

Michael Fobes Brown

Departamento de Antropología/Sociología  
Williams College  
Williamstown, Mass. 01267 EEUU (1)

*En un análisis textual de una sesión de curación chamánica entre los aguaruna, el autor muestra como los clientes rivalizan con el chamán en la conformación de los contornos discursivos de la sesión, fusionando temas políticos y médicos revelando las contradicciones inherentes a un sistema de creencias en el que el chamanismo y la brujería se encuentran inseparablemente unidos. Las revelaciones del chamán sólo trasladan el desorden del cuerpo humano a la entidad política.*

*In a textual analysis of a shamanic curing session among the Aguaruna, the author shows how clients rival with the shaman in the conformation of the discursive aspects of the session, fusing political and medical themes and revealing contradictions inherent to a system of beliefs where shamans and witchcraft are found to be inseparably united. The revelations of the shaman only transport the disorders of the human body to the political entity.*

*Analyse textuelle d'une session de guérison chamanique chez les aguaruna. L'auteur montre comment les clients rivalisent avec le chamane dans la conformation des contours discursifs de la session, en fusionnant des thèmes de politique et de médecine, et en révélant les contradictions propres d'un système de croyances dans lequel le chamanisme et la sorcellerie se trouvent inséparablement unis. Les révélations du chamane ne font que déplacer le désordre, du corps humain, à l'entité politique.*

*En la literatura antropológica, la curación chamanística se representa frecuentemente como un proceso transaccional diádico, en el que el chamán ayuda al paciente a descubrir un significado, frente al impacto desorganizado de la enfermedad. Un análisis textual estricto de una sesión de cura entre los Jíbaro aguarunas del Perú, revela que la experiencia creada a través del ritual es mucho más polifónica que diádica, ya que los clientes rivalizan sutilmente con el chamán en la conformación de los contornos discursivos de la sesión. Al mismo tiempo que genera una atmósfera altamente cargada, la fusión de los temas políticos y médicos en el evento, revela las contradicciones inherentes a un sistema de creencias en el que el chamanismo y la brujería se encuentran inseparablemente unidos. Si bien puede haber un grado de clausura simbólica en la sesión misma, las revelaciones del chamán sólo trasladan el desorden del cuerpo humano a la entidad política.*

Al igual que las representaciones del dios romano Janus, la imagen antropológica del chamanismo tiene dos caras opuestas. La primera, presenta al chamán como un protector carismático de los valores tradicionales, que ayuda a sus clientes a mantener estructuras de significado, o a construir nuevas adecuadas a las circunstancias cambiantes. La segunda cara, documentada muy raramente, es captada admirablemente en la caracterización que Christopher Crocker hace de los chamanes de Bororo, llamándolos "personajes ambiguos, sospechosos . . . socialmente aprobados, si bien esencialmente se desconfía de ellos" (Crocker 1985:237).

Quizás la investigación más influyente de la cara heroica del chamanismo es el análisis de Lévi-Stauss de un canto indio Cuna ejecutado para mujeres que sufren dolores prolongados de parto (1963). A través de una serie de comparaciones con el psicoanálisis contemporáneo, Lévi-Strauss muestra como los símbolos, hábilmente manipulados por el chamán, producen importantes cambios en el paciente; cambios que según él concluye son experimentados en última instancia a nivel somático. El chamán moviliza un conocimiento profundo, pero en gran medida táctico, de las representaciones colectivas de la sociedad, lo que le permite modelar hábilmente el "mito" apropiado, que reconstruirá la experiencia quebrada del paciente en una arquitectura protectora de significado.

No obstante, el chamanismo del análisis de Lévi-Strauss es curiosamente asocial. Los mismos pacientes sólo aparecen como participantes pasivos, mientras que las evaluaciones del chamán constituyen una ortodoxia

incuestionable. Una imagen más problemática tiende a surgir, cuando la perspectiva analítica sitúa al chamanismo en su espacio político y social (e.g. Atkinson 1987; Sreedly 1988; Taussig 1987). Se puede observar que las historias que los chamanes tejen, ejercen sólo un control impugnado y provisional sobre la comprensión del paciente. El poder del chamán es otorgado a regañadientes por la sociedad: la revelación del chamán puede ser desafiada tanto por aquellos que lo necesitan, como por los que lo temen.

Este artículo evalúa la segunda cara del chamanismo en un escenario amazónico, a través de un análisis textual de la retórica y contra-retórica en una sesión de cura aguaruna. Mi objetivo general es levantar el velo de romanticismo en la sesión, de tal manera que pueda ser vista de una forma que se acerque más al punto de vista de los participantes: como un evento altamente cargado que involucra elementos de lucha, incertidumbre, ambivalencia y revelación parcial. Si hay un "mito social" que se desarrolla en el ritual, este es colectivo e interactivo y no simplemente el invento de un especialista autónomo de ritual (c.f. Joralemon 1986). Este "mito" sólo reemplazaría un tipo de caos con otro. Centralmente, la sesión de cura aguaruna es el tipo de encuentro que Foucault llama un "agonismo", esto es, "una relación que es al mismo tiempo lucha e incitación recíproca; más una provocación permanente que una confrontación cara a cara que paraliza a ambos lados" (1982:222).

## CHAMANISMO AGUARUNA EN EL ALTO RIO MAYO, PERU

Como la mayoría de los nativos del Amazonas de fines del siglo XX, los Aguaruna del Perú son parte de un mosaico cultural local que incluye otros grupos tribales, campesinos recientemente llegados, y la multitud usual de aventureros y estafadores atraídos por las regiones al margen del control civil. Los Aguaruna negocian un lugar para ellos en esta arena social, defendiendo sus derechos a la tierra y respondiendo sagazmente a los cambios bruscos en las condiciones económicas. En el valle del Alto Mayo las comunidades Aguaruna están actualmente integradas al sistema local de la producción agrícola para la venta. Pero a pesar de las transformaciones económicas, de los esfuerzos proselitistas de misioneros protestantes y del impacto de la educación primaria, los Aguaruna mantienen una fuerte identidad cultural: identidad reflejada, entre otras formas, en la continua vitalidad de la práctica chamánica y su oscuro alter ego, las creencias en la brujería (1).

Los rasgos claves del chamanismo Aguaruna son típicos de las sociedades nativas de la Amazonía Occidental. Los chamanes (iwishín) son hombres que han adquirido la habilidad de comunicarse directamente con seres poderosos, mediante visiones inducidas por plantas psicoactivas (2). Cuando alguna enfermedad seria ataca, la gente piensa que detrás de ella hay brujería. Los brujos (túnchi o wáwek) pueden introducir secretamente pequeñísimos dardos en los cuerpos de sus víctimas, dardos que supuran y producen la enfermedad. Bebiendo una infusión de alucinógenos datém (Bañisteriopsis caapi) y yáji (B. Cabrerana) (al que se denomina yáji cuando se mezcla), el chamán entra en un trance que utiliza para buscar en el cuerpo del paciente tales dardos, los que a veces pueden ser extraídos abanicando y succionando. Mientras se encuentra en este estado alterado, el chamán puede también ser testigo de acontecimientos lejanos y combatir a los adversarios ocultos de la comunidad. Comúnmente los pacientes mismos no toman alucinógenos durante las sesiones de cura, a pesar de que algunos han tenido experiencias con plantas psicoactivas en otros contextos.

Las implicancias sociológicas del chamanismo, son obviamente más complejas que lo que sugeriría esta simple descripción del bien contra el mal. Por numerosas razones es peligroso ser un iwishín. En primer lugar, la práctica chamánica necesita que se usen regularmente alucinógenos. En la angustia de una visión de curación, el chamán es vulnerable al ataque de brujos y de sus espíritus familiares. Pero las amenazas a la vida del chamán son más prosaicas; él inevitablemente tiene enemigos porque puede identificar a los brujos, los que debido a esta acusación pueden quedar marcados de muerte. Más importante aún, dado que los chamanes mismos son brujos potenciales y poseen la capacidad de matar si así lo desean, ellos son los primeros sospechosos cuando hay muertes que parecen ser por brujería. En realidad, el buen nombre del chamán es siempre contextual; sus habilidades son alabadas por sus parientes cercanos y citados como evidencia de sus propensiones homicidas por los que no son sus parientes.

Es común señalar el status político equívoco de los chamanes en el sistema amazónico de control social, especialmente en las sociedades jibaranas y yo tengo poco que agregar a los informes existentes (e.g. Colajanni 1984; Descola y Lory 1982; Harner 1972; Seymour-Smith 1982). Lo que no ha sido explorado en detalle, sin embargo, es hasta qué punto los aliados e incluso los parientes cercanos del chamán, no se encuentran a gusto en presencia de sus poderes. En el Alto río Mayo, si uno plantea la pregunta "¿Tienen un iwishín en tu comunidad?", la respuesta probablemente será: "No, nosotros nos llevamos bien aquí... No tenemos problemas". La expresión más reciente de las actitudes locales hacia los chamanes fue un intento de una organización intercomunitaria, la Organización Aguaruna del Alto Mayo (OAAM),

de establecer una tarifa por los servicios de los "doctores tradicionales", y exigir a todos los iwishín que busquen reconocimiento formal de la organización (OAAM 1984). Un informante cercano a los dirigentes de la OAAM dio a conocer que también había alguna discusión sobre la conveniencia de imponer un impuesto a los iwishín en ejercicio, a pesar que en 1986 tal política no había sido implementada. El objetivo de la propuesta, de acuerdo con las personas que hablé, era forzar a los chamanes a identificarse, de tal manera que al sacar sus poderes a la luz pública fueran más fácilmente observados y controlados. Toda la evidencia a mi alcance sugiere que esta ambivalencia hacia el iwishín ha sido parte de la realidad Aguaruna por décadas, y no puede ser atribuida a los rápidos cambios culturales.

En vista de los peligros de su función y de su dudoso status social, ¿por qué alguien se convertiría en chamán? Los chamanes con los que hablé enfatizaron su deseo de ayudar a los parientes afligidos. Debe mencionarse, sin embargo, que la rápida colonización del Alto Mayo ha abierto nuevas oportunidades económicas para los curanderos emprendedores. Campesinos locales que asocian a los Aguaruna con los poderosos y tenebrosos espíritus del bosque, están dispuestos a pagar una tarifa sustancial por los servicios de un iwishín benevolente. Indubablemente, factores de temperamento individual incluyendo la curiosidad acerca del mundo del espíritu, así como el deseo de ejercer influencia en su propia comunidad, y una capacidad para soportar e incluso gozar los peligros de la intoxicación frecuentemente producida por los alucinógenos, son los que atraen a cierta gente al papel de chamán.

A fines de 1977, me instalé en la comunidad en la que residía el chamán más activo del Alto Mayo. La supremacía local de este iwishín, al que llamaré Yankush, se basaba en parte en la creencia que él había adquirido algunos de sus poderes chamánicos de los mestizos hispano-hablantes de la costa peruana. Lejos de ser un asiduo guardián de la cultura tradicional, él había introducido una cantidad de métodos idiosincrásicos en su práctica, incluyendo la abreviación de la sesión de cura tradicional (3) y el uso ocasional del alcohol para ayudarlo a llegar a un estado de trance. Había incluido también la prescripción de productos farmacéuticos en sus curaciones. Era altamente considerado por los colonos mestizos, quienes a veces se referían a él como el "Profesor Yankush". Su fama entre los colonos parecía aumentar, más que disminuir su reputación entre los Aguaruna. Es Yankush el que preside la sesión que es el eje de este artículo.

## SESION DE CURA, 18 de Enero de 1978

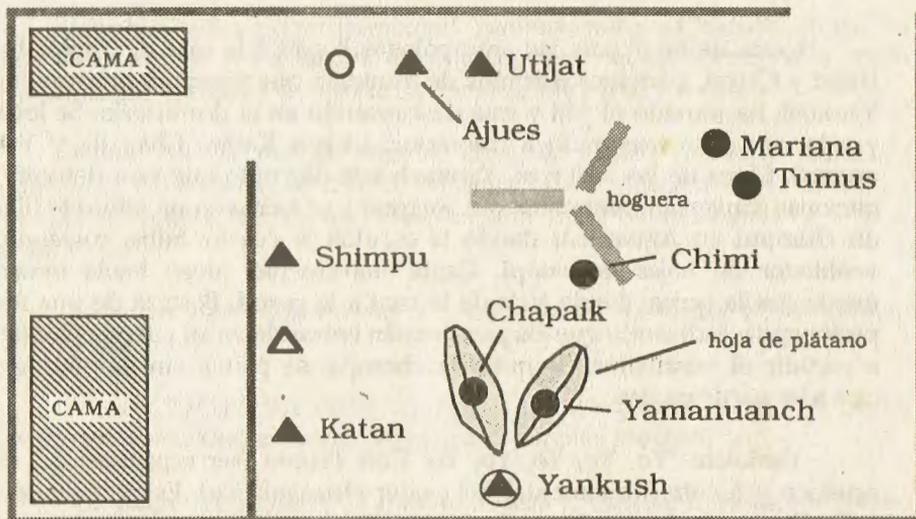
La sesión comienza luego de la puesta del sol, porque el iwishín necesita una oscuridad absoluta para encontrar los dardos del brujo en sus pa-

cientes. La noche cae y los pacientes y otras partes interesadas se reúnen en su casa. Yankush bebe el preparado alucinógeno, yáji. Luego de un rato, comienza a bostezar de una forma curiosa, exagerada. Esto indica que el alucinógeno ha hecho efecto: seres poderosos llamados pásuk entran en el pecho del chamán para ayudarlo en sus actos de cura. El lenguaje de Yankush abarca varios estilos característicos o, como yo los llamaré, "registros": (a) un registro discursivo normal que consiste de enunciados declarativos simples; (b) un registro chamánico normal, ejecutado como una canción, que incluye enunciados adivinatorios y metafóricos, presentados en un estilo comprimido todavía inteligibles para otros participantes; y (c) un registro chamánico críptico, también cantado, que emplea un léxico esotérico (4). El registro críptico se parece a los cantos de cura Cuna (Sherzer 1983 : 134) en que su significado específico no es claro para los legos, a pesar que ellos tienen una noción general del contenido del registro. En el texto que sigue a continuación ambos registros chamánicos están marcados con negritas (5).

La realización de la sesión también incluye la participación enérgica de los parientes del paciente que gritan palabras de aliento a Yankush, inclinan sus pronunciamientos adivinatorios en cierta dirección con sus preguntas, y hacen sus propias declaraciones fuertes cuando los temores de brujería se ven confirmados. La textura de la sesión era tan polifónica que fui incapaz de transcribir todos los comentarios, preguntas, bromas y gritos de desaliento expresados durante la sesión de dos horas de duración. Simplemente sucedían demasiadas cosas. El texto siguiente se centra fundamentalmente en las palabras de Yankush y sus dos interlocutores principales, los maridos de las pacientes.

## Participantes

Un grupo de personas llegó de otro pueblo en el valle del Alto Río Mayo, que queda aproximadamente a un día de viaje. El grupo incluye dos parejas: Chapaik y su esposo Katan, y Yamanuanch y su marido Shimpu (todos seudónimos). Ellos han convencido a Yankush para que tome yáji y así pueda diagnosticar la enfermedad que aflige tanto a Chapaik como a Yamanuanch. Ninguna de las mujeres está seriamente enferma, pero ambas se quejan de dolores crónicos de varios tipos. La mujer de Yankush, Tumus, se encuentra también un poco mal, y ella recibe tratamiento al final de la sesión, cuando los pacientes y sus familias salen en fila de la casa. Debido a que nadie está peligrosamente enfermo, la atmósfera de la sesión de cura es intensa pero genial. Muchos otros residentes de la comunidad de Yankush también están presentes, incluyendo a dos antropólogos, Margaret Van Bolt



**PARTICIPANTES**

Yankush= chamán

Yamanuanch }  
Chapaik } - pacientes

Katan= esposo de Chapaik

Shimpu= esposo de Yamanuanch:

△ }  
○ } - antropólogos

Tumus }  
Mariana }  
Ajues } - observadores  
Chimi }  
Utijat }

**Cuadro 1.**  
**Casa de Yankush durante sesión chamánica,**  
**18 de enero de 1978**

y el autor. Con excepción de los antropólogos todos aquellos que participan se consideran parientes, a pesar que los dos pacientes y sus maridos sólo son parientes lejanos de Yankush (ver cuadro 1) (6).

## El evento

Cerca de las 7 p.m. los antropólogos llegan a la casa de Yankush con Utijat y Chimi, parientes cercanos de Yankush que viven en la comunidad. Yankush ha tomado el yáji y está descansando en el dormitorio. Se levanta y sale con paso mesurado a conversar. Llegan Katan, Chapaik, y Yamanuanch. Cerca de las 7.30 p.m. Yankush sale diciendo que va a defecar. Las personas conversan informalmente. Regresa y se sienta en un taburete (llamado *chimpi* en Aguaruna) dando la espalda al cuarto. Silba, cogiendo un ventilador de hojas de *sampi*. Canta suavemente, luego habla informalmente con la gente, dando todavía la cara a la pared. Bosteza de una forma prolongada, indicando que los *pásuk* están entrando en su cuerpo. Comienza a sacudir el ventilador. Se quita la *chompa*, se peina, sin dar todavía la cara a los participantes.

Yankush: "Yo, Yo, Yo, Yo, Yo. Con Tsunki (ser espiritual del reino acuático y fuente fundamental del poder chamanístico). Estoy sentado". Se calla. Escupe, luego sacude su ventilador mientras inicia repentinamente una canción sin palabras. Se para mirando todavía a la pared.

5. Katan: Gritando: "¡escuchemos! Está intoxicado ahora, así que escuchemos"; Yankush se sienta nuevamente, todavía cantando. Su hermana le trae una pequeña botella de un líquido no identificado. Frota este líquido en su cuello.

Katan: "Canta a tu propio cuerpo, así otros no te embrujarán".

10. Utijat: "Otros saben que tú estás curando. Pueden herirte. ¡Ten cuidado!"

Yankush mira hacia los participantes. Katan trae dos hojas grandes de plátano.

Shimpu mueve la linterna para dejar a Yankush en la sombra.

15. Yankush (a Katan): "Hermano de madre, trae a tu esposa. "Ambas pacientes se adelantan y se sientan frente a Yankush. Se quitan los vestidos pero siguen cubiertas con mantos por encima de la cintura. Una mujer se voltea para echarse sobre su estómago.

Katan: "¡Saca los dardos. Ve donde está la enfermedad!"

20. Shimpu (señalando a Yamanuanch): "Ella no puede comer. Le duele su garganta".

Utijat: "¡Piensa poderosamente!" Yankush mira a Chapaik, chupa su espalda y escupe. Bebe de una botella (posteriormente identificada como kistián ámpi, "medicina de mestizo"), mira hacia la pared y vomita.

25. Katan: "Si no puedes curarla, dime la verdad ¡Arrójala fuera! (la sustancia de la brujería)"...Mira, enfrenta la intoxicación. Si la curas yo siempre te recibiré bien en mi casa. ¡Arrójala fuera! (la sustancia de la brujería).

30. Yankush voltea para mirar a Yamanuanch. Shimpu y otros comienzan a gritar.

Varios: "¡Muéstrale donde duele!" Yankush parece chupar el pecho de Yamanuanch. Yamanuanch: "Mi garganta también me duele".

35. Yankush: "Te mojarás". Yankush se saca la camisa, mirando de nuevo la pared. Se voltea para mirar a Yamanuanch.

Katan: "¡Siéntate bien! ¡Piensa bien!"

Yankush (sacudiendo el ventilador en dirección de Yamanuanch): "Su pecho está mal (i.e. enfermo)". Chupa la parte afligida y luego escupe ruidosamente. Se voltea rápidamente hacia Chapaik.

Varios hombres: "¡Dile donde duele!"

40. Yankush: "Le puedes dar una inyección".

Katan: Sobrino, ¡mira a todos los lugares que duelen!"

45. Yankush: "Dale una inyección. Se recuperará. No está enferma con brujería, sino con frío en su garganta". Mira a Hapaik mientras canta, tocándola con su mano izquierda. Chupa la espalda de Chapaik, escupe, luego canta sobre Chapaik.

Bosteza ruidosamente, luego se arrodilla para chupar su espalda, gargalear ruidosamente y escupe.

Yankush: "Le puedes dar una inyección de wichú (no identificado; probablemente la deformación del nombre de algún producto farmacéutico)  
50. Le puedes dar tres inyecciones. Se mejorará."

Katan: "Mañana obtendré la medicina".

Yankush: Con varias inyecciones se mejorará. "Voltea hacia Yamanuanch. "Tiene la enfermedad en su estómago".

Shimpu: "¿Va a morir? Si es así ¡dímelo!". Yankush se inclina sobre  
55. Yamanuanch, chupa y escupe.

Katan: "¿Por qué querrían embrujarme? Yo siempre doy comida a la gente cuando vienen a visitarme. ¿Por qué embrujar a mi mujer? Estoy con cólera". Yankush se levanta cantando sobre Yamanuanch, toma de la botella de la "medicina de mestizo". Canta sobre Yamanuanch por varios minutos.  
60. "Si mis enemigos quieren embrujarme, aquí estoy. No pueden hacerme daño. Yo veo todo. Ella tuvo dardos en su estómago y yo se los saqué".

Utijat: "¡Mira bien para poder curar!".

Yankush: "Tu garganta te duele de vomitar. Yo te curaré. Tu estómago te duele justo aquí. Yo te curaré. Cuando yo empecé a curar, pocas personas  
65. venían. Ahora vienen muchas porque yo puedo curar. Si son débiles, yo puedo curarlos. Si tienen reumatismo, yo puedo curarlos. Regresarás a tu casa. Veo tu alma bailando allá, emborrachándose en fiestas. Quizás te hayan dado una inyección. Esto hace que tu estómago te duela. Hay ahí algunos dardos".

70 Chimi: "Si hay algún dardo cuando ella regrese a casa, pueden decir que Yankush los puso ahí. Así que ¡sácalos todos!"

Katan: "No hay brujos allá (en la comunidad del paciente) ¿Quién habrá hecho este embrujo? Si mi esposa muere puedo matar a cualquiera de rabia. Sobrinito, cura bien a mi esposa: No quiero estar molestándote aquí. Yo vivo  
75. lejos".

Ajues: ¿Por qué no ha venido Uyum (un pariente de una comunidad distante).

¿Está haciendo la guerra? (Aquí Ajues está llamando a los poderes visionarios del chamán para poder ver eventos en su sitio lejano).

80. Yankush: "¿Tuvo tu esposa alguna vez cólico antes?"

Shimpu: "No, nunca".

Yankush: "Ahora el cólico quiere agarrarla. Dale diez gotas de medicina para el cólico. . . (todavía cantando sobre Yamanuanch). El cólico quiere agarrarla. Su cuerpo está débil, enfermo". Chupa ruidosamente, escu-  
85. pe. "El cólico no se cura rápidamente. Mejora y luego vuelve. Lo curaré completamente. En esta parte no hay enfermedad. Vomitaste tanto que un pedazo de un dardo embrujado se pegó en tu garganta. Te lo sacaré". Chupa su garganta y escupe. "¿Como has sido embrujada? Algunas veces sucede que una persona estará enferma durante años pero no morira". Yo puedo curar es-  
90. to. Si tienes un pedazo de dardo en tu garganta, el vómito lo ha hecho más doloroso. Yo puedo sacarlo". (Hablando ahora) "Antes, tenías muchas brujerías dentro de ti. Ahora te las estoy sacando todas. Estás mejor. Recibe una inyección y mejorarás. Chupa y escupe.

Utijat: "¡Sánala! Tu eres un buen curandero".

95. Yankush: "Yo veré todo. Nada quedará".

Katan: "Si ella tiene mucha enfermedad y no puedes sacarla toda, saca la mitad, de tal manera que yo pueda curarla fácilmente con la medicina. Tu eres un curandero y puedes hacer esto por mí". Yankush chupa a Chapaik y escupe. Bosteza fuertemente y mira a Chapaik.

100. Yankush: "En Achu mataron a una persona. Un brujo fue asesinado".

Otros: "¿Quién podría ser?" Yankush bebe de la botella de "medicina de metizo" y luego la pone en el piso. Mira a Chapaik, tocándola con su mano izquierda. Chupa, escupe y luego vomita.

Katan: "¡Cura bien! ¡Tú eres un chamán!"

105. Yankush: "Cuando estoy intoxicado, curo bien. No digan que no estaba suficientemente intoxicado".

Katan: "Hay otros que no son tan bravos como yo" (aludiendo a su rabia si su esposa muere de brujería).

Yankush "Sobre un pedazo de acero yo camino en puntas de pie. . ."  
110. (el resto del segmento de la canción de cura es inaudible).

Katán: "¡Cura bien! ¡No dejes que se enferme" Yankush se inclina sobre Chapaik ventilándola con su hoja ventilador. Toca su espalda con su mano izquierda, chupa y escupe ruidosamente, luego comienza a cantar (el segmento es indecifrable en la cinta).

115. Katan: "¡Sopla afuera la enfermedad!" (A Chapaik) "Dijiste que te dolían tu cabeza y tu cuello. Díle donde para que así te cure".

Yankush: (volteándose hacia Yamanuanch sacudiendo su hoja-ventilador): "Si ella tiene una enfermedad, yo la veré y se la sacaré". Chupa el estómago de Yamanuanch y escupe. "Ella no puede morir, yo la curaré".

120. Katan: "Ella no puede morir porque a mí me queda poca familia. Seremos pocos si ella muere.

Yankush: "Tumus (esposa de Yunkush) está enferma (con una enfermedad natural);no embrujada".

Utijat: "Una vez yo estuve enfermo así, pero, después de tomar medicina me mejoré. Casi muero".

Utijat y Katan: "¡Ventilala! ¡Sopla afuera su enfermedad!"

Yankush: "Su estómago está atorado dentro. Voy a aflojarlo. Sacaré la enfermedad". Chupa, escupe. "La enfermedad ha atacado varias veces pero yo la he eliminado, así que sanará". Comienza a cantar mirando a la pared detrás de su taburete.

Katan: "Ustedes no hablen tanto! Si hablan, el curandero no será capaz de ver. ¡Cállense o se equivocará!"

Yankush: "Hay una guerra en otro lugar y han matado a alguien. Sus parientes regresan llorando". Mira hacia Yamanuanch y comienza a cantar.

135. "Esta persona es débil por dentro. Yo la pondré fuerte y bien. La tierra nunca muere. Cuando la cure, ella será la misma, no muriendo nunca. Estás bien. Sólo falta un pequeño tratamiento para estar totalmente curada. Estoy sacando los dardos. Posteriormente te debes poner una inyección, pero te recuperarás lentamente. Sácate la manta para que pueda ver tu pecho. Manchas o heridas salen en tu seno. ¿Has tenido esto antes?"

140.

Yamanuanch: "Si".

Yankush: "¿Le puedes dar una inyección?"

Shimpu: "Sí, puedo".

Utijat: "Ve como será el nacimiento del bebe de la mujer".

145. Yankush: "No puedo ver eso". Al paciente: "Regresaré contigo de nuevo". (Voltea hacia Chapaik).

Utijat: "Mírame para ver si debo ponerme el nombre "Tabaco" (la gente ríe porque Utijat es conocido en el pueblo por muchos apodosados, algunos de los cuales él mismo se ha inventado).

150. Katan: "¡Mira allá! Ella dice que le duele el hígado. Muéstrale donde duele. En su estómago es fuerte. Hay una línea de dolor ahí. Mira allá primero, mira donde el yáji te dice. Su pecho está cerrado. No le dejará respirar". Yankush chupa el estómago de Chapaik, luego escupe. Los presentes observan que hay mucha kaag (la saliva especial del brujo) en la saliva que  
155. Yankush escupe.

Katan: "Es comprensible que un extraño quiera luchar conmigo, pero ¿Por qué embrujar a mi esposa? Yankush dice que hay algo en su cuerpo. Dado que él tiene fuerza debe mirar cuidadosamente y soplar afuera la enfermedad". A Yankush. "Si sólo hay un poco, sácala. Si es una enfermedad, mírala. Mira para  
160. ver lo que la curará tan pronto como sea posible. ¡Cúrala! ¡Cúrala!. Veamos que sucederá luego. Esta mujer vino de lejos para ser curada. Algunas mujeres no quieren vivir y se quitan la vida con veneno. Ella no quiere morir. ¿Quién la puede curar? Míralos (a los pacientes). Muchos vienen aquí y se van recuperados. Algunas veces los chamanes no pueden ver. Pero ¡mira cuidadosamente de  
165. todas maneras! ¡Mira!"

Utijat: "¡Mira para ver si mi alma está casada con una mujer mestiza" (risas)

Katan: "Muéstrale donde duele en tu hígado".

Yankush: "Se puede sanar rápido, pero el "tabaco" (i.e. curandero) no  
170. ha descubierto la enfermedad todavía. Su cuerpo está débil".

Katan: "Ahora que tu estás con yáji mira bien! ¡Arroja fuera la enfermedad!"

Mujer no identificada: "Ella dice que tiene tsúak (poderoso alucinógeno, Brugmansia sp., algunas veces usado para la auto-curación) ¿Puede  
175. tomarlo?"

Yankush: "Puedes ponerte dos inyecciones, luego puedes tomar tsúak".

Katan: "Después de mirar en ella debes decirnos qué medicina comprar".

180. Yankush (señalando a Chapaik): "Ella no está muy enferma, sólo un poco".

Katan: "Puedo ponerle inyecciones para su hígado".

Yankush: "Sí, está bien" A Chapaik: "Madre yo te ventilaré. Me estoy concentrando para arrojar la enfermedad como un jaguar incansable. Mi canto continúa, continúa. Con mi ayuda ella se volverá con el tapir, que no sabe como rehusar ningún tipo de comida".

Katan: "Es cierto que el tapir nunca rechaza la comida. Cuando como tapir sabe tan bien. Delicioso". (El tapir es un tipo de comida tradicionalmente prohibida para los Aguaruna, a pesar que ahora se está comiendo cada vez más en el Alto Mayo porque la caza es escasa).

190. Yankush: "Cuando ella sane puede comer el mono wájiam. Los dolores en tu estómago te han debilitado. Pero con esta ventilación te mejorarás. Veremos cómo resulta de esto. Yo te hablo como el mankúp (especie de oso) que nunca se enferma".

Katan: "Dile si no tienes dolores en tu cabeza. Sobrinito, ella dice que su cabeza parece hincharse, luego sus oídos se cierran fuerte".

Yankush: "Saqué los dardos de aquí de su cabeza y los arrojé. Mañana veré todo y entonces podemos dejar esta cura".

Chapaik (levántandose): "Quiero que veas en mí nuevamente el sábado y cuando venga otra vez".

200. Yankush: "Cuando vengas de nuevo tráeme un regalo de tela. Con otra sesión de cura te recuperarás".

Yamanuanch: "¿Qué tipo de inyección debo obtener?"

Yankush: "Una inyección para el cólico. Puede tomar gotas de Diafa en agua, muchas veces (aparentemente una medicina comercial). Puedes tomar gotas de Diafa sin inyección. Esta es la única enfermedad que te está

doliendo". Había algo pegajoso en su cuerpo. Pero yo lo saqué todo. Sólo queda ahí un poco de cólico. Se sanará pronto. Este cólico debilita su cuerpo.

Shimpu: "¿Ella puede comer wájiam (una especie de mono)?"

210. Yankush: "Ella puede comer cuando esté mejor, dentro de una semana. A través de su cuerpo veo que la enfermedad no continuará. El perro ágil nunca se cansa, para brincando. Ella debe ser así. Yo digo que su estómago nunca debe rechazar la comida, así como el tapir nunca rechaza la comida. Está bien. Ella no morirá. No es nada".

Katan: "¿Cómo están los nietos que yo dejé en Shimpiyacu?"

215. Yankush: "Bien. Están bien".

Katan: "Llegaré a casa a salvo?"

Yankush: "Sí. No te preocupes más." Mariana ayuda a Tumus a echarse frente a Yankush. Otros dicen adiós y se van.

220. Mariana: "Dile que ventile tu cabeza. Echate. Muéstrale donde te duele más el hígado".

Yankush: "Ella tiene súgku (En este contexto significa enfermedad "natural" o "epidémica" por oposición a enfermedad inducida por brujería). Luego de mucho sufrimiento ella mejorará".

Otros: "Seguramente morirá de sufrimiento"

225. Yankush: "Su otra enfermedad se ha ido. Ahora otra enfermedad la ha atrapado, la misma que infectó a los otros. La cría del tapir nunca se enferma. Sean así".

Chimi y Utijat se van. Todos los otros ya se fueron excepto Yankush y su esposa Tumus, y la madre de Tumus, Mariana. Los antropólogos se van. Son las 9.05 p.m.

## PRIMERA LECTURA: CLARIFICACION Y TRANSFERENCIA CHAMANICA

Para ganar alguna capacidad analítica en un evento de esta complejidad debemos identificar los rasgos centrales de la sesión y seguir el desa-

rollo de los papeles de los protagonistas. Al hacer esto, primero ofreceré una interpretación convencional de los esfuerzos terapéuticos de Yankush, uno que enfatiza su intento de enfrentar a los efectos caóticos de la enfermedad, extraer de ellos alguna interpretación que le permita asegurar a los pacientes que sus sufrimientos pronto acabarán. Propondré luego una segunda lectura de este evento, que desafía al primero, cuestionando el supuesto orden creado a través del discurso de curación.

Los actos centrales que interesan a los participantes en este encuentro, están relacionados con el "ver", realizado a través de la poderosa mediación de la penetrante mirada del chamán. Los participantes urgen repetidas veces a Yankush a "ver donde está la enfermedad" (línea 19). En respuesta Yankush les asegura repetidas veces que puede "ver todo" (línea 61). Posteriormente describe la enfermedad de Yamanuanch, como "heridas o manchas" en su pecho (líneas 139-140). La visión de Yankush comprende no sólo la capacidad de ver el peligro escondido en sus pacientes, sino la observación de eventos lejanos en el espacio y el tiempo, incluyendo actos violentos en otras comunidades (líneas 100 y 133). A pesar que no se logró en esta sesión, el logro esencial de la visión chamánica es la identificación del brujo que envió la enfermedad. Así, el poder de Yankush reside en su capacidad de buscar en la oscuridad los destellos de las fuerzas escondidas y los motivos velados. Su habilidad manifiesta para ver la enfermedad se acrecienta en la oscuridad; paradójicamente, la penetrante visión del chamán es más efectiva cuando otros no pueden ver nada.

De acuerdo a la ideología de la práctica chamánica aguaruna, la agudeza de la visión del chamán se basa en dos factores: (a) la cantidad y fuerza del yáji que consumió antes de la sesión y (b) la presencia en su cuerpo de los mismos tséntak (dardos espirituales) que busca en sus pacientes. A lo largo de la sesión Yankush enfatiza la intensidad de su visión inducida por alucinógenos. El declara, por ejemplo: "No digan que no estuve suficientemente intoxicado", afirmación que es presagiada por la orden de Katan "Enfrenta la intoxicación" dicha anteriormente en el evento. El amargo yáji le permite hacer este trabajo peligroso, pero su disposición a someterse a sus rigores es también una sutil muestra de su compromiso como curandero. En última instancia, sin embargo, incluso el poder del yáji como catalizador de la visión chamánica depende de la fuerza de los propios dardos espirituales del chamán: los Aguaruna del Alto Mayo afirman que el yáji no intoxicará a quien no los tenga. En otras palabras, los dardos espirituales del chamán dan a la visión forma y contenido, permitiéndole neutralizar a los dañinos tséntak alojados en el cuerpo del paciente (7).

A pesar que el foco discursivo central de la sesión de cura tiene que ver con la vista, los canales principales de comunicación son casi exclusivamente auditivos debido a la oscuridad envolvente. Hay, por supuesto, una dimensión táctil cuando Yankush trabaja sobre los cuerpos de los pacientes, pero en esencia lo que hace es trasladar una experiencia visual a una acústica. Emplea los tres registros de discurso mencionado anteriormente; también silba, tararea, sacude su ventilador de hojas sampi, bosteza extravagantemente, chupa ruidosamente a los pacientes, y es periódicamente convulsionado por paroxismos de gargajos, escupitajos y vómitos.

Como un evento discursivo, el ritual puede ser dividido más o menos en cuatro partes.

(1) La sesión se abre con Yankush y los participantes hablando informalmente en el registro discursivo ordinario. A medida que el alucinógeno comienza a tener efecto, sin embargo, los mensajes del chamán cambian de registro y se expanden a otros "canales" y "codigos" comunicativos (Fitzgerald 1975: 208-209): sus bostezos explosivos anuncian la llegada de los espíritus pāsuk; sacude la hoja-ventilador, escupe llamativamente; comienza a cantar en lugar de hablar. Katan y otros hombres gritan palabras de aliento.

(2) Cuando la sesión de cura empieza en serio (aproximadamente en la línea 22) las acciones de Yankush viran a la succión, a las palabras pronunciadas en registro chamánico; y a las náuseas.

(3) Comenzando en la línea 100, los intercambios de Yankush y otros participantes saltan de los detalles de los casos a mano, a los eventos en lugares lejanos: el asesinato de un brujo en Achu y un encuentro violento en una comunidad no identificada.

(4) A medida que la sesión finaliza (desde la línea 168) Yankush vuelve al discurso ordinario mientras él y las familias de los pacientes elaboran el programa de sus sesiones adicionales, y planifican el régimen dietético y medicinal que acelerará la recuperación.

¿Qué significa este nervioso movimiento entre registros y por qué las comunicaciones de Yankush deben expandirse a otros canales durante la sesión? Al nivel más superficial, los sonidos inusuales y los cambios de registro señalan la otredad del evento para los participantes, porque son indicios del ingreso de Yankush a un estado alterado de conciencia y a su lucha contra el trabajo maligno de los brujos. Las diversas formas de comunicación muestran también una redundancia considerable de códigos, que sirven para enfatizar los símbolos claves del evento. El ruido de la ventilación o la suc-

ción enérgica, por ejemplo, refuerza las referencias repetidas a la extracción de los dardos espirituales.

Las palabras pronunciadas por Yankush señalan la transferencia considerada central para toda la curación simbólica (Dow 1986). La lucha del paciente es asumida por el curandero, que intenta definir y resolver los asuntos en cuestión y restablecer en el paciente alguna forma de totalidad. En el caso que confrontamos, el chamán suprime las fuentes del dolor, neutraliza su poder dañino y los asimila a su propia sustancia chamánica. Como señala Lévi-Strauss, en la transferencia terapéutica buscada por el chamán "la manipulación debe ser realizada a través de símbolos, es decir, a través de equivalentes a las cosas, llenas de un significado que dan a entender que pertenecen a otro orden de realidad" (1963: 196). Aquí, la experiencia de sufrimiento del paciente constituye un todo perturbador que incluye diferentes funciones corporales. Durante el ritual, una compleja experiencia corporal es transformada en una intrincada experiencia auditiva que, a través de la extracción de los dardos espirituales queda eventualmente centrada y simplificada. Símbolos de curación como las metáforas religiosas "refunden el todo incipiente (e inefable) de la experiencia primaria en varios dominios manejables (Fernández 1977: 126).

A pesar de que el nivel de detalle mítico elucidado por Lévi-Strauss en su análisis de un ritual Cuna no se encuentra en el rito Aguaruna, Yankush emplea un lenguaje figurativo para sugerir a sus pacientes que ha suprimido la fuente de su enfermedad y los ha colocado en el camino de la recuperación. Canta, "Regresarás a tu casa veo tu alma bailando allá, emborrachándose en fiestas..." (línea 67). Luego Yankush hace amplio uso de trops para tejer su fábrica de imágenes de curación. "La tierra nunca muere. Cuando yo la cure, ella será igual no muriendo nunca (líneas 135-136). El perro ágil nunca se cansa, para brincando. Ella debe ser así. Yo digo que su estómago no debe rechazar nunca la comida, como el tapir no rechaza nunca la comida" (líneas 210-212).

A partir de la línea 183 Yankush emplea una serie de símiles animales, algunos de los cuales son tomados para la discusión por Katan. Yankush sostiene que se concentra "como un incansable jaguar" para hacer que Chapaik "se vuelva como un tapir que no sabe rehusar ningún tipo de comida". En realidad hay una discusión sobre los ítems de comida permitidos al paciente: específicamente, si Chapaik puede comer sin peligro carne de wájjiam, una especie de mono. Este intercambio es representativo de un patrón de interés más amplio en los lazos entre humanos y animales, fundamental en las prácticas de cuidados de salud Aguaruna. El tratamiento de las enfermedades más identificables incluye un conjunto adecuado de impedi-

mentos o prohibiciones de comida, llamada wakemtái, que están ligados a los síntomas de la enfermedad por razonamiento analógico. Las personas que sufren de lesiones a la piel, por ejemplo, deben evitar comer armadillo "porque si no las lesiones corroerán la carne así como el armadillo araña la tierra". Analogías del mundo animal también pueden ser usadas terapéuticamente. En un canto de curación especial para niños, el niño enfermo puede asemejarse a las crías de los buitres, "que pueden comer cosas podridas sin sufrir daño". El objetivo es transmitir la resistencia de las crías del buitre al niño enfermo (8). Las declaraciones de Yankush producen entonces un marco etiológico y terapéutico compartido que se extiende más allá del caso especial de la brujería.

El drama de la comunicación multi-canal de Yankush se intensifica con la contribución de Katan y Shimpu, que gritan palabras de aliento, urgen al curandero a protegerse de los peligros en los que voluntariamente incurre en su nombre, declaran enfáticamente su preocupación por sus esposas y dirigen sus poderes visionarios en formas que son de interés para los participantes reunidos. Los serios intercambios entre Yankush y esos hombres se vician en dos oportunidades por el humor de Utijat (líneas 147 y 166) quien es conocido en la comunidad por su ingenio idiosincrásico.

A pesar de que las pacientes mismas están pasivas a lo largo de casi toda la sesión, se puede suponer razonablemente que el evento las ayuda a redefinirse como "curadas" o por lo menos en vías de recuperarse. Yankush dice repetidas veces que él ha sacado gran parte de la enfermedad de sus cuerpos y que ellas pronto se sentirán mejor. Además, proporcionándoles una explicación provisional para sus malestares. Yankush sugiere también medidas terapéuticas específicas que incluyen recomendaciones de dieta, productos farmacéuticos comerciales, así como el uso del alucinógeno tsúak para obtener visiones de curación (c.f. Brown 1978). Más aún, las pacientes han sido objeto de intensas expresiones de preocupación por los participantes de la sesión. Las vivaces observaciones de Chapaik casi al final del relato ("Quiero verte en mí nuevamente el sábado") implican que ella está satisfecha con sus esfuerzos, aunque poco atemorizada de sus poderes.

## SEGUNDA LECTURA: SUBTEXTOS DISIDENTES

Habiendo desarrollado una interpretación simbólica de la sesión de cura de carácter más bien ortodoxo, deseo proponer otra interpretación de los intercambios de la sesión, una que ilumina las negociaciones sutiles entre Yankush y sus clientes, especialmente Katan quien juega una parte impor-

tante en los procedimientos. Las contribuciones iniciales de Katan al ritual toman la forma de gritos de aliento (e.g. línea 35 "¡Siéntate bien! ¡Piensa bien!") y de halagos (líneas 26-27 "Si la curas yo siempre te recibiré bien en mi casa"). Su estado de ánimo cambia hasta la indignación, sin embargo, a medida que contempla la posibilidad de que su esposa sea víctima de brujería: "¿Por qué querrían embrujarme? Yo siempre doy comida a la gente cuando viene a visitarme. ¿Por qué embrujar a mi mujer? Estoy con cólera". (líneas 56-58). Pero es la observación subsiguiente de Chimi la que ofrece la clave para las tendencias subversivas ocultas "Si hay algún dardo cuando ella regrese a casa" grita ella (líneas 70-71 "pueden decir que Yankush las puso ahí. Así que ¡Sácalos todos!").

La observación de Chimi es una manifestación inusualmente franca de la amenaza implícita en toda las sesiones de cura Aguaruna. Se cree que la naturaleza del poder chamánico puede llevar al curandero a cometer actos de maldad. La gente ve que él puede curar, pero sospecha que también puede matar. Una muestra del compromiso del chamán con la curación (por oposición al asesinato) es su disposición a recibir pacientes, la intensidad con la que trabaja en ellos durante la sesión de cura, y su recuperación posterior. Si él declina tratar a la gente, si se muestra reacio a trabajar fuerte en la curación, si muchos pacientes mueren, pueden surgir preguntas inquietantes. ¿Es el chamán realmente un brujo? ¿Está sacando ventaja de sus crédulos clientes para practicar brujería bajo el disfraz de la curación? (9).

Así, Yankush se encuentra presionado y debe demostrar su eficacia y buena voluntad con un tratamiento concienzudo de las dos pacientes. Apenas terminados los comentarios de Chimi, Katan se pregunta: "¿Quién habrá hecho este embrujo? Si mi esposa muere, yo podría matar a cualquiera de rabia" (líneas 72-74). Esto se repite posteriormente con el comentario "hay otros que no son tan bravos como yo" (línea 107). Las declaraciones jactanciosas de Katan son retóricas con un objetivo. Los hombres Aguaruna arguyen que la mejor manera de proteger a su familia es hacer amenazas directas a los sospechosos de ser brujos. Katan usa esta sesión de cura como un escenario social en el que puede enfatizar públicamente su decisión de responder a la brujería con violencia. A pesar de que un evento como este no es público en un sentido estricto, será ampliamente discutido en todo el Alto Mayo en los días siguientes. Katan espera que esta prueba de fuerza disuadirá a los brujos de continuar con sus asaltos secretos. Las declaraciones también van dirigidas a Yankush, en el caso de que se vea tentado a practicar la brujería.

Poco después de estas amenazas veladas Yankush adivina el asesinato de un chamán en el valle vecino, informándolo primero en el registro chamánico y luego discursivamente (línea 100). Inmediatamente después de esto

se vuelve a centrar en el paciente, entrando en un período de ruidosa succión y violentas náuseas, luego del cual comenta "No digan que no estuve suficientemente intoxicado" (líneas 105-106).

Estos rápidos cambios, de eventos políticos lejanos a los detalles de la curación, repetidos varias veces durante la sesión, caracterizan al trance de Yankush como significativamente diferente de la forma clásica de mediación de los espíritus, en los que el medium se encuentra totalmente separado de sí mismo, sin ningún recuerdo posterior de las palabras pronunciadas en el trance (Lambek 1981: 73). La discreción de esta última forma de trance, le da licencia al medium para hablar de temas prohibidos e incluso elaborar un "mundo anti-estructural", que "desafía a la sociedad más amplia a través de la creación de nuevas formas que soliviantan la moralidad convencional" (De Bernardi 1987: 330) (10).

Pero el mundo anti-estructural del chamán Aguaruna no puede ser una norma social deseada; sólo puede ser invocado para defenderse del antagonismo anti-estructural de los enemigos de uno. Tampoco puede Yankush negar la paternidad de sus poderes chamánicos, a pesar de la ayuda de sus espíritus asistentes pásuk. Debe, por lo tanto, andar con cuidado, enfatizando su propia disposición a curar, al mismo tiempo que se distancia del trabajo de los brujos. En la secuencia bajo escrutinio (líneas 97-103) declara que un brujo ha sido asesinado, validando por lo tanto la creencia en la existencia de brujos y en el poder de la visión chamánica. La rebelación también reafirma implícitamente la noción de que los brujos pueden y deben ser asesinados. Por último, enfatiza su propio esfuerzo agotador en la curación, que constituyen signos públicos de sus buenas intenciones. Estos rápidos virajes retóricos son representativos de su comportamiento en toda la sesión, la que, a su vez, consiste de movimientos abruptos entre la anti-estructura chamánica (constituida por su canción) y las demandas de sus clientes, quienes proponen sus propias agendas cada vez que pueden.

Yankush y sus clientes se encuentran así atrapados en un laberinto de contradicciones. Al pedir los servicios de un chamán, los pacientes y sus parientes validan implícitamente el mismo sistema de poder chamánico que los amenaza. Se tranquilizan algo con el hecho que Yankush, como el más público de los practicantes, ejerce sus actividades frente a toda la sociedad, donde es sometido a un intenso escrutinio. Sin embargo, ellos también usan la sesión de curación para advertir a Yankush y a todos los chamanes, diciendo, en efecto "Somos fuertes. No daremos cuartel a brujos escondidos".

Por su parte, Yankush usa el poder persuasivo de la metáfora y los amplios poderes comunicativos del ritual, para tratar de imbuir a los su-

frimientos de los pacientes de algún tipo de significado. Pero para apoyar su precario status como practicante chamánico frente a toda la vida social, él debe provocar la ira moral de los participantes contra el trabajo de chamanes desconocidos que desarrollan sus malignas habilidades a escondidas. Esto sugiere inevitablemente la posibilidad de que la curación efectuada a través de la ceremonia sea provisional o, peor aún, una forma mortal de hipocresía. Los chamanes Aguaruna y sus clientes están así atrapados en una "dialéctica de control" (Giddens 1979: 93) en la que ellos renegocian constantemente los términos de su relativa autonomía y dependencia, incluso cuando reproducen el sistema chamánico mismo.

## CONCLUSIONES

Mi intento ha sido revelar la poderosa fusión de elementos políticos y psicológicos que tienen lugar en el crisol de la práctica chamánica Aguaruna. Gran parte de la discusión durante la sesión de cura tiene una calidad política explícita: incluso cuando se comunican en el registro chamánico. Yankush alude a conflictos y asesinatos, actos públicos y motivos privados. La intensidad emocional del evento es engendrada por el chamán junto con los otros participantes, cuyos estallidos son con frecuencia bastante autoconscientemente dirigidos a una audiencia más amplia. Esta experiencia social de textura intrincada se aplica en las condiciones físicas de pacientes específicos, pero puede afectar las condiciones políticas de unidades sociales más amplias en la región.

Tanto el chamán como sus interlocutores hacen uso efectivo de la retórica en un intento de afirmar su control sobre la sesión. Yankush se vale de una forma retórica aristotélica llamada "entimema", la manipulación del razonamiento basada en la opinión pública (Burke: 1950: 56) cuyo propósito es persuadir a los pacientes de sus habilidades curativas y sus buenas intenciones. Contra la retórica entimémica de Yankush, es incitada a pelear la contraretórica más indirecta de Katan y Chimi, que enfatizan el poder de la comunidad sobre los esquemas siniestros de los chamanes-brujos. Este intercambio eleva la intensidad emocional del encuentro, contribuyendo a una atmósfera que los Aguaruna ven tanto peligrosa como terapéutica.

Pero ¿sirve este ritual para crear, de acuerdo con las palabras de Fitzgerald (1975: 232) "una isla de estructura en un mundo social de lo contrario más bien desordenado"? Esta pregunta puede ser respondida afirmativamente sólo desde una perspectiva sincrónica, esto es, ignorando el lugar de la sesión en el transcurrir de la historia de Yankush, de los pacientes y sus pa-

rientes y del Alto Río Mayo como un todo. Visto diacrónicamente cada actuación chamánica tiene un elemento que la hace incompleta, puesto que los móviles y conducta del chamán están sujetos siempre a escrutinio público. La clausura se logra sólo con la muerte del chamán, si esto se da incluso entonces. A pesar de que la sesión puede ayudar a los pacientes a comprender la fuente de su malestar, también plantea y deja sin resolver posibilidades alarmantes. La sospecha que Chapaik y Yamanuanch están preocupados por la brujería se confirma ahora. Pero ¿quiénes son los brujos? ¿Cuándo atacarán de nuevo y cuándo lo harán en una forma más letal? ¿Puede Yankush estar usando su fachada como chamán curandero para producirles un daño secreto, quizás incluso durante la sesión de cura misma? ¿La reaparición de la enfermedad significa un nuevo episodio de brujería o significa que las pretensiones de eficacia del chamán son exageradas? Estas preguntas repercutirán a través de la política local mucho después de la sesión de cura presenciada aquí. A pesar de que hay un orden provisional forjado en el ritual, éste no puede ser definitivo nunca, porque si lo fuera, todos los brujos serían identificados y eliminados y todas las enfermedades misteriosas expulsadas del mundo Aguaruna. Las perturbadoras preguntas planteadas en el encuentro chamánico y la conflictiva naturaleza del conocimiento chamánico mismo garantiza la reproducción social del complejo chamán-brujó.

La reputación de Yankush se ha construido en parte por su apropiación de símbolos de la cultura no-nativa, más notablemente la "medicina mestiza" y los productos farmacéuticos. Este intenso interés en prácticas chamánicas extrañas, que tiene una tradición largamente establecida en la sociedad jibaroana (Harner 1972: 119-125) es interpretada usualmente como estando fundada en la creencia de que el extranjero es más poderoso que el local. Uno se pregunta, sin embargo, si la búsqueda de conocimientos en lugares lejanos, representa en cambio un impulso inconsciente para adquirir formas de poder libre de las limitaciones y las reclamaciones contrarias de la vida política local —en otras palabras, un deseo de escapar de la dialéctica del control que preocupa tanto al chamán como a sus clientes. En su uso de fármacos Yankush busca una forma de dominación que sea incontestable. La laicidad Aguaruna expresa un deseo similar cuando hablan de "eliminar iwishín de una vez por todas" librando así a la sociedad de la amenaza de la brujería. En ambas respuestas vemos el reconocimiento implícito que el chamanismo es algo más que el establecimiento ritual de principios cosmológicos, más que ideología espiritual, es también un robusto instrumento de control social, que como todas las formas de poder generan su medida de oposición y descontento.

Un análisis que se dirija a la fisuras del edificio social corre el peligro de pasar por alto las formas en que las prácticas contribuyen a la solida-

ridad social (Ortner 1984: 157). No se puede negar que los rituales Aguarunas de cura proporcionan un eje para la unidad del grupo de parentesco y la expresión de valores culturales claves. La exposición catártica de fuentes escondidas de enfermedad, acompañada de dramáticas demostraciones de preocupación, colocan a las sesiones de cura entre las expresiones más fuertes de cohesión de grupo (como se lo defina) disponibles en la sociedad Aguaruna. Lo que he tratado de mostrar aquí es que esta solidaridad se logra a un costo importante, ya que los participantes vencen la enfermedad del cuerpo físico sólo para virar el locus de incertidumbre en la entidad política.

## NOTAS

---

### Reconocimientos

Este ensayo es una traducción de un artículo que apareció en la revista *Medical Anthropology Quarterly*, Volumen 2, Nº 3, pp. 102-120, 1988. Reproducido con el permiso de la Sociedad de Antropología Médica.

El trabajo de campo en que se basa este análisis fue apoyado por donaciones de la Fundación Doherty, la Fundación para la Investigación Antropológica Wenner-Green y por el Williams College. Una versión preliminar de este ensayo fue presentada en el 45to Congreso Internacional de Americanistas en Bogotá. Me gustaría agradecer a Michael J. Harner, Alan Harwood, Robert Jackall, Jean E. Jackson, William L. Merrill, Donald K. Pollock y Mark C. Taylor por sus meditados comentarios de un borrador inicial de este ensayo.

La correspondencia puede ser dirigida al autor al Departamento de Antropología y Sociología, Williams College, Williamstown MA EE.UU. 01267.

- (1). Los detalles de mi trabajo de campo entre los Aguaruna del Alto Río Mayo son descritos en Brown (1984, 1986). A pesar de que mi investigación más extensa fue realizada en 1976-78, parte del material presentado aquí fue recogido durante breves visitas en 1984, 1985 y 1986. Brown (1984: 227-232) incluye una transcripción completa de otra sesión de cura presidida por Yankush.
- (2). Grabé un ejemplo de mujer que ejercía como un iwishín, pero su caso era considerado sumamente inusual por la gente en el Alto Mayo. Tampoco he encontrado ninguna referencia a mujeres sirviendo como chamanes curanderos entre las sociedades vecinas jibaroanas. Las

- mujeres pueden sin embargo, ser identificadas como brujas, aunque acusaciones de brujería contra mujeres son poco frecuentes, y de acuerdo con mis conocimientos rara vez llevan a un homicidio.
- (3). No sé de ninguna otra fuente que proporcione transcripciones de sesiones de cura de otras poblaciones jibaroanas. Tales descripciones, cuando están disponibles, sin embargo, sugieren que los iwishín trabajan tradicionalmente bien en la noche cuando tratan a sus pacientes. Ninguna de las sesiones que presencié en la casa de Yankush duró más de tres horas y muchas fueron sustancialmente más cortas.
  - (4). En un detallado análisis de entrevistas psicoterapéuticas Labov y Fanshel (1977:35) distinguen entre varios "campos de discurso" que se parecen a lo que yo he llamado registros porque muestran marcadas diferencias en el contenido. Sin embargo, el término "registro" (Halliday 1978:35) expresa mejor las diferencias lexicales entre el discurso ordinario y las palabras pronunciadas por el chamán, así como los virajes del habla al canto.
  - (5). Para obtener el texto presentado aquí, examiné la cinta de grabación de la sesión de cura con un informante Aguaruna, quien me ayudó a transcribir e interpretar las canciones de Yankush y las declaraciones de los otros participantes. A pesar de que mis relaciones con Yankush eran generalmente cordiales, él rehusó ayudarme en la transcripción de sus canciones, sobre la base de que las palabras eran un secreto profesional. Algunos pasajes en el registro chamánico están marcados como "intraducibles" o "indecifrables" porque informantes legos no podían entenderlos. A pesar de que lamento no ser capaz de obtener una transcripción completa, estas dificultades me hicieron consciente de que el contenido específico de muchas de las canciones del chamán son desconocidas para los otros participantes y por lo tanto periféricas a la sesión a medida que la experimenta. Lectores interesados en traducciones completas de cantos chamánicos jibaroanos deben consultar a Pellizzaro (1978).
  - (6). No he elaborado sobre los lazos genealógicos específicos de los participantes porque no parecen especialmente pertinentes para comprender los eventos que siguen. Los fluidos grupos basados en el parentesco encontrados entre los Aguaruna y otros jibaroanos tiene un ciclo evolutivo que puede ejercer una profunda influencia en la política local (ver Colajanni 1984), pero tales factores arrojan poca luz sobre los eventos de este ritual específico.
  - (7). Pellizzaro (1978) afirma que para los Shuar, vecinos de los Aguaruna, un chamán curandero debe tener dardos espirituales de la misma categoría de los que saca de los pacientes. Si intenta extraer un dardo de una categoría no conocida previamente por él puede quedar sobrecargado y muerto.
  - (8). Detalles de las prohibiciones de comida, cantos de curación, y los lazos percibidos entre los humanos y los animales en la etnomedicina Aguaruna pueden encontrarse en Brown (1984: 174-200, 243-258).

- (9). Los riesgos ocupacionales de los chamanes se esbozan en el informe detallado de Colajanni sobre la muerte de un chamán Achuar en Ecuador (1984). Sus informantes señalan que los buenos chamanes nunca se niegan a realizar una sesión de cura, y tampoco consideran embrujar a la gente. Un hombre dijo "Siempre le aconsejé que no brujeara a nadie, que curara bien, que chupara profundamente y prometí que, cuando lo mataran, yo lo vengaría" (1984:239). Posteriormente, en el mismo ensayo, Colajanni menciona que sospechas sobre un chamán específico se intensificaron cuando se dieron cuenta de que había comenzado a tratar negligentemente a sus parientes en relación con sus necesidades de curación chamánica. (1984:243).
- (10). Lewis (1981) argumenta persuasivamente que la distinción entre mediación espiritual y chamanismo es en gran medida terminológica. Debido a las limitaciones de espacio no he realizado una comparación detallada de la literatura sobre los chamanes y los medium, pero se debe notar que los estudios sobre los últimos han estado tradicionalmente más alertas a los asuntos de poder social de lo que han estado los trabajos sobre el chamanismo en el Nuevo Mundo.

---

## TESTIMONIO

---

# EL MITO DE LOS ANCESTROS SECOYA ORIGEN DE LOS HUMANOS Y LOS MONOS (1)

Jorge Casanova Velásquez

Profesor Asociado-Escuela de Antropología  
Universidad Nacional Mayor de San Marcos

*El autor presenta el mito secoya peruano del origen de los humanos y los monos en el idioma original, con traducción literal al castellano y una versión libre. También incluye la versión en castellano de una versión ecuatoriana del mito.*

*The author presents the Peruvian Secoya myth of human and monkey origin in its native versión, a literal Spanish translation and a free translation. He also includes the Spanish free translation of an Ecuador version.*

*L'auteur présente le mythe secoya péruvien sur l'origine des humains et des singes, dans la langue originale, avec une traduction littérale à l'espagnol et aussi une version libre. Il ajoute aussi une version libre en espagnol d'une version équatorienne du mythe.*

- 
- (1). El mito del presente escrito, forma parte de un conjunto de mitos que recopilé en mi trabajo de campo los años 1974-75, 1978 y 1980, con los secoya de los poblados de Mamansoya, Bellavista y San Martín de Porres, ubicados en el río Yubineto. En el año de 1985 el Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica me financió para ordenar parte de este material, del cual forma parte el "Mito de los Ancestros".

## 1.- INTRODUCCION

Los Secoya forman parte de la familia lingüística tucano en su variante occidental, y habitan en la frontera entre Perú y Ecuador. El presente artículo toma como referencia a los secoya del Perú, quienes se encuentran formando asentamientos dispersos a lo largo de los ríos Yubineto y Angusilla, afluentes del río Putumayo; y el río Santa María, afluente del río Napo (ver mapa). La población aproximada, es de 280 habitantes.

Las primeras noticias sobre los seccoya, se encuentran en las crónicas de los misioneros jesuitas y franciscanos de finales del siglo XVI (MARONI 1889-92), y se los designa con el nombre de "Encabellados", debido a que los hombres llevaban el cabello largo y bien arreglado. Después habían transcurrido casi cinco siglos de contacto, y los Secoya del Perú conservan sus costumbres tradicionales; la comunicación con sus parientes del Ecuador se vio cortada después del conflicto fronterizo entre Perú y Ecuador en 1941, manteniéndose actualmente visitas esporádicas. En estas dos últimas décadas tenemos dos migraciones de algunas familias: una del Perú al Ecuador, Secoyas del río Angusilla migraron al río Cuyabino, en el año 1974, durante mi primer trabajo de campo; la segunda migración fue el año 1988, Secoyas del río Cuyabino se trasladaron al río Angusilla (2).

El contacto con los Secoya con los mayores acontecimientos provenientes de la sociedad peruana, como la evangelización, la explotación del caucho, el conflicto con Ecuador y luego con Colombia, quedan en su memoria como acciones de los "Nacionales" Aquë Bai (3), de los cuales habría que alejarse e internarse en el bosque. Esta actitud va relacionada a la constante migración y cambio de los pobladores Secoya; como término medio permanecen en un asentamiento de tres a cuatro años (CASANOVA 1980: p.94).

## 2.- ORIGEN DE LOS SECOYA Y DE LOS MONOS

El universo religioso secoya comprende un sistema de creencias y de ritos que son enseñados por el shamán (especialista religioso) al resto de la

- 
- (2). La información me la proporcionó Elvira Belaunde (alumna de la Escuela Económica de Londres), quien durante el año 1988, estuvo estudiando a los secoya del río Santa María, afluente del Napo
  - (3). Para los fines de la ortografía, utilizaremos la GRAMATICA SECOYA. AO2 (Inédito), proporcionada por el Instituto Lingüístico de Verano, Yarinacocha, Pucallpa.



población. En éstas líneas esbozaremos algunas ideas, correspondientes al nivel de las creencias: el mito.

Presentaremos la teoría secoya sobre el origen del hombre y los monos, a partir del mito de sus ancestros, en dos versiones, una libre y otra literal, que recopilé en los años 1978 y 1980; y luego una tercera versión libre que proviene de los secoya del Ecuador, recopilada por la antropóloga Susana CIPOLLETTI (1988: pp.60-62) el año 1983.

JICO?MO BAI COCUA ÑECUE COCUA "Palabra de la Gente con cola. Palabra de Nuestros Abuelos".

### Versión Libre<sup>(4)</sup>

La Luna al salir de cacería, encontró en el bosque a una "gente con cola" Jico?mo bai. Este hombre con cola arrastraba una sogá de un bejuco llamado "tamushi" ya?i mea, en dirección a su casa abajo de la tierra. Luna al verlo, comenzó a seguirlo, y con su cerbatana aplasta y detiene la cuerda; en ese instante jico?mo bai piensa: -¿quién está deteniendo mi sogá?-, voltea a mirar y descubre a "Luna" Ñañë como el causante de la detención, luego conversan:

JICO?MO BAI: ¿Tú estás atajando mi sogá?

LUNA: Sí, ¿Para qué llevas esa sogá?

J.B.- Llevo para ahumar mi pihuayo (5)

L.- ¿Puedes traer tu pihuayo?, quiero conocer.

J.B.- Ingresa a su casa bajo la tierra, y en un momento regresa con las manos llenas de barro, le dice a Luna: -aquí está el pihuayo ahumado, uno entero, este partido y el otro molido, prueba-.

L.- Eso no es pihuayo ahumado, eso es barro de color rojo. Yo tengo el verdadero pihuayo.

J.B.- Quiero mirar, anda a traer.

L.- No te muevas, espérame aquí.

Después de un rato, Luna regresa y le habla: -este es el pihuayo de

---

(4). La versión libre fue relatada por dos secoyas del poblado de San Martín de Porres, el año 1978: Cesareo Levy Sandoval de 45 años; Andrés Levy, enfermero del pueblo, estudió los primeros años de primaria en castellano, tenía 30 años.

(5). El pihuayo (*Bactris gasipaes*) es una palmera, cuyos frutos se comen cocidos y en bebidas.

verdad, come-.

J.B.- Sí, es bueno; entonces yo y mi gente comemos barro.

L.- Regresa a tu casa y lleva este pihuayo para que prueben.

J.B., ingresó al mundo de abajo, llamó a su gente y degustaron el pihuayo. Agradó a todos, en ese instante se inició un alboroto bajo la tierra; los habitantes hacían ruido y refán. Luna esperaba afuera y pensó: -Hacen bulla porque ya probaron y quieren salir a este mundo, ¿Qué gente saldrá primero?-

Llegó el momento, y comenzaron a salir por un hueco. Eran hombres con rabo, nuestros antepasados. Llevaban cargados sus lanzas. Primero salieron la "Gente Blanca", Luna cortó su cola y los tiró al monte soplando, en ese momento se convirtió la cola en mono "machin" Taque; luego salió la gente Orejón, de su cola formó los mono "coto" emë; después aparecieron los Huitoto, Luna transforma sus colas en mono "wapo" hua?sutu; y enseguida salen los Secoya, de su cola se forma el mono "choro" naso.

Querían salir más gente, pero una mujer que tenía su regla menstrual, se adelantó en salir. Luna castigó cerrando el hueco y a la mujer la transformó en "venado" Ñama. Luna sigue su camino y encuentra a Jico?mo Bai, quien era el primer "hombre con cola" que vio Luna y conversan:

L.- Voy a cortar tu cola -empezó a estirarlo.

J.B.- No lo arranques, mucho me duele. Así con mi rabo quiero vivir.

Luna así lo dejó; continuó su cacería. Aquí termina la palabra de Nuestros Antiguos.

### Versión Literal (6)

1. Mai Ja?quë iye maca yude Mai Ja?quë e?toquë ba?i añequëa?jë?ë. Ahora contaré cómo Nuestro Padre nos sacó de abajo la tierra,
2. iye maca Jico?mo Ñañë ba?i ja?quëpi aido e?taquë baga?quëña, caminando Nuestro Padre encontró a Jico?mo Ñañë (Dios de los hombres con rabo), quien había salido a este mundo por vez primera,

---

(6). El mito fue relatado en lengua secoya por Juan Capitán Levy de 60 años, el año de 1980, era el shamán de Bellavista. La traducción al castellano la realizó su hijo Dionisio Levy de 35 años. Ambos hablaban poco castellano.

3. e?tariya? meatëadi ya?i meatëasicode quë?dëquëbaa?quëña,  
al salir Jico?mo Ñañë jalaba una sogá (tamushi),
4. jou, jou, jou, quë?dëquëña,  
cuando jalaba sonaba jou, jou, jou,
5. Mai Ja?quësa?nucajainë baa?quëña MaiJa?quë,  
en ese instante, se para y encuentra a Nuestro Padre,
6. quë?dëquëña Mai Ja?quë ña?quëña jëo pa?padopi donëoqui naquëna  
baa?quëña,  
Nuestro padre apretó con la punta de su pucuna la sogá y el hombre  
con cola jaló más fuerte,
7. napitosi?i caquë coi?qui ña?quëña Mai Ja?quëpi nucaqui baa? quëña,  
sentía que no corría la sogá, entonces pensó regresar a ver qué pasaba,
8. nucaquëna më?ëpi yo?oquëna yo?oyë yë?ë caquë baa?quëña,  
encontró a Nuestro Padre y le dijo —¿Usted es el que está pisando mi  
soga?—,
9. ñkenesiqui yoqueni ënesuyosiqui?yo?oyë caquë baa?quëña,  
Nuestro Padre pregunta —¿Qué hace usted?—; el hombre con cola con-  
testa —estoy llevando sogá de tamushi para hacer un ahumador de  
pihuayos—,
10. ënesëyëse?edaquë ucusëpë se?edaquë yo?ojë?ë caquë baa?quëña,  
Dios le pide —traeme tus pihuayos ahumados y tu masato de pihua-  
yo—,
11. iye macapi ëte?quëna ca?ëna,  
—aquí espera, ya regreso—,
12. saisiquipi ma ya?o sëpëde daquë baa?quëña,  
regresa trayendo masato de barro rojo, también como pihuayo trozos  
de barro,
13. ñajëadi caquë baa?quëña,  
Nuestro Padre mira lo que trae,
14. jaje ba?iye ëne ba?icuayo caquë baa?quëña ma ya?o toñaë caquë,  
le habla —¿esa clase de masato y pihuayo tienen ustedes; ese es  
barro rojo, espérame, voy a traer el verdadero—,
15. dadi caquë iye aë ënedepa iye aë ëneucu?sëpëdepa caquë,  
regresó y le dijo —este es el verdadero pihuayo y este el verdadero  
masato—,
16. daëna ne?neñaquë baa?quëña,  
Dios los trajo envueltos en hojas,
17. iyede ënedepa yo?oye yë?ë caquëna,  
el hombre con cola probó y habló —este pihuayo es muy bueno—,
18. coayede më?ë yo?ohuë,  
Nuestro Padre contesta —el primero que traíste como pihuayo no va-  
le—,

19. iyede mē baine sadi añañajē?ē caquē baā?quēña,  
—anda hacer probar a tu gente el verdadero pihuayo y masato—,
20. sadi añañajē?ē ucueña?ja?jē caquē,  
vuelve a decirlo —anda pronto a convidarlos a tu gente—,
21. iye macapi ēte?quēna sadi añañajē?ē añañani e?ta?jēna yē?ējē  
e?ta?jaquēaē,  
contesta —bueno espérame aquí, voy hacerlos probar, luego mi gente  
va a querer salir, yo vendré con ellos—,
22. ucue?ñani saquēna aquē baiپی iquede daquēni caco,  
cuando entraba abajo de tierra, los primeros en verlo fue la "gente na-  
cional",
23. yo?ojē cajēyo?ojē sa?nada yejē ucuejē baā?ñena,  
decían —¿qué estás trayendo?— rompieron el envuelto y tomaron un  
poco del masato,
24. dēdē yo?ojē baā?ñēña yude jēquē coa?iñacopi neconi,  
así procedieron antes los Nacionales, igual preguntan ahora a los Se-  
coya,
25. jaje pa?iopicoadeпа sa?nadayeco ucuecona yo?omajē ba?iji?i,  
hombre con cola dice a Nacionales —no hay que tocar el envuelto,
26. yē baine añañañea caquē baā?quēña,  
yo quiero llevar hacer probar a mi gente—,
27. ucue?ñaco ti?da?e?ta?cona,  
los Nacionales salieron afuera después de probar el masato,
28. baidepa cuineje ucueñajē e?ta?jē baā?ñēña,  
de igual manera probaron la "gente verdadera" que eran los Secoya y  
salieron a este mundo,
29. yude e?tadepa e?ta?huēojēna ěne?sadi aiji ucujē pa?i,  
la gente secoya decía —vamos a salir a vivir afuera para comer y  
tomar el verdadero masato de pihuayo,
30. jacuaime sayu?u cadihuicuacuedi e?ta?jē baā?ñēña,  
salgamos cargando nuestras lanzas—,
31. yude e?ta?adepa bai e?tajēna,  
así, recién salía la "Gente Verdadera",
32. bairepa cuine e?ta?jē baā?ñēña, schuēto?omua quē?yohua?i pai ijao  
hua?i,  
Los secoya salían junto a su jefe, tenía barba,
33. quēdē quēdē quede quede huipi?cuacuedi e?tajēna baā?ñēña,  
al salir sonaban sus lanzas quēdē quede quēdē quede,
34. masaca macarepa e?tajē titu?ahuēsa nucajajēna,  
también salían en grupo los Añahuajes del Putumayo, se paraban  
separado,
35. quē?yē bai titu?a?huēa sa?nuca jajē baā?ñēña,  
igual, los Huitoto salían en grupo y se pararon a un lado de los otros,

36. sa?nucajaijēna bairepa titu?ahuēa sa?nucajaijēna,  
del mismo modo al salir los Secoya se pararon en grupo,
37. Jico?moa na?nē huaquequē se sao?quē nasode sao?quē baā?quēña,  
todos tenían cola, Nuestro Padre cogió primero la cola de los Secoya,  
lo cortó, echó al monte y se formaron los monos churuco
38. aqūē jico?moane na?nē huaquequē taquede sao?quē baā?quēña,  
de la cola de los Nacionales formó los monos Machin,
39. cuine?a?uhue jico?moane baitaquede sao?quē baā?quēña,  
de la cola de los Auca creó el mono Maquisapa,
40. quē?yē jico?moane hua?sutude sao?quē baā?quēña,  
los monos Wapo se formaron de la cola de los Huitoto,
41. jico?mo baipa?i sicuaide,  
así antes había gente con cola,
42. Mai Ja?quēpi sa?e soquē pa?iaquēde be?ocuai pa?ico?hua?iyaña,  
pero Nuestro Padre les cortó, por eso ahora la gente no tiene cola,
43. iye maca quēatējihūē deojē.  
aquí termina esta palabra.

### Versión Libre de los Secoya del Ecuador (7)

"Unas personas habían en el interior de la tierra, y antes no existían así afuera, sólo en el interior de la tierra. Y un día el hombre del interior de la tierra salió para afuera, para coger bejucos. Eso ha cortado y llevó así jalando. Y entró en esa cueva, bien en el interior de la tierra. Y cuando ya se entraba, el Dios pisó esos bejucos y el que llevaba pensó que había agarrado en palos. Y después salió otra vez, para arreglar, y vio que no había nada, que no existía ningún palo que estaba tapando. Y arregló esos bejucos bien rectos, y otra vez entró en la cueva, y llevó el bejuco otra vez. O sea, que eso estaba pisando el Dios. Y entró y salió otra vez. Ahí sí ya estaba presente, parado, y primeramente estaba escondiendo, y luego ahí sí ya conversó, el Dios, con ese hombre. /Estos hombres/tenían cola como los monos.

"¿Qué estás haciendo?" dijo el Dios, y contestó que "Estoy cortando para ahumar chontaduros". Después el Dios dijo al hombre: "Primero vaya a traer, a ver de que clase de chontaduro habla". Se fue, entró en la cueva y

---

(7). Susana CIPOLLETTI (1988: pp. 25-62), menciona que el mito lo recopiló en el Pueblo Secoya de San Pablo, sobre el río Aguarico (Ecuador) en 1983; y fueron sus informantes los Secoya: Fernando Payaguaje de 68 años y Marcelino Lusitande de 30 años.

trajo, no era propio chontaduro, sino que era barro /risas/ Y el Dios dijo que: "Estos no son chontaduros, son barro". El Dios dijo: "ahora yo voy a ir a traer". Y bajó, se fue a la casa, ahí estaban haciendo así, chicha de chontaduro y otro ha llevado la pepa, sin cocinar. Y llevó, y llegó donde estaba el hombre, y dijo que: "estos son propios chontaduros". Le probó, ese masato que estaba preparado. Luego dijo: "Estos son ricos", y ya probó. Y el Dios ordenó a ese hombre para que se diere a gentes, a otros, que estaban, o sea los compañeros. Le dijo que: "Estos darás solamente a tribu de nosotros". Y desgraciadamente, cuando él llevaba, ya así, envuelto con hojas y llevó, los que estaban así en primer puesto, ellos dijeron: "¿qué está llevando" y sin obedecer cogieron y le agarraron ese envuelto con hojas, y lo chupaban para probar. Y después iban saliendo y por fin ya lo restos que llevaba, llegó donde las tribus de él. Y ellos han probado y chupado todo eso y algunos restos; no pudieron probar todos, porque ya acabaron los del primer lugar.

Luego cuando probaron esas chichas, iban saliendo. Cuando salieron del interior de la tierra hacia afuera, en ese momento ha sonado como un trueno, por motivo de que estaban saliendo. Luego han salido esos que le llaman machines /con/ las colas de los blancos creó a los machines. Y /con/ las colas, los rabos de los Huitotos creó a los parahuacos, otro mono. Y de cola de tribu de nosotros, creó a los monos que están actualmente, a los chorongos. Y además, las colas de los blancos arrancó y mandó a los makisapas. Así salían todas las gentes: Secoyas, Tamas, Coreguajes, Ancuteros. Después una señorita que ha quedado recién, ella estaba en un lugar aparte, decía: "Yo también tengo que salir", ella salía más primerito, entonces las personas que estaban adentro, decían: "Cómo va a salir ella primero, ella es todavía jovencita" decían: la gente quedaron adentro todavía, con un ruido que estaba, bastante la gente. Y hasta ahí han quedado, la gente y los demás, casi por la mitad habían salido. Entonces a ella que salió la primerita, Ñañe le decía: "Quédese, eres como la venada, entonces se convirtió en venada y corrió. El le aconsejó que: "Todas esas pepas de pambil son para usted, para alimentarse, y las hojas" decía el Ñañe, corrió ella, y quedaron solo las personas. . ." (Textos 4, Fernando P./Jorge L. 18,83 y 77, Fernando P/Marcelino L. 20.IX.83).

### 3.- ALGUNAS CONCLUSIONES

Dejando para otro momento el análisis formal del corpus mitológico secóya, que nos permitirá conocer su contenido profundo, encontramos en las tres versiones del "Mito de los Ancestros", descritas en el presente artículo, una filosofía secóya de la diferenciación entre humanos y especie animal. El

Dios "Luna" Ñañē, es la energía que transforma, crea y enseña; antes de él, es el tiempo de las tinieblas, de la oscuridad, no existía el cielo, sólo dos mundos: "esta tierra" iye yeja y el "lado de tierra bajo la casa (mundo subterráneo)" huē?ehuē t̄ata yeja.

En el mundo de abajo habitan los ancestros de los monos y de los hombres actuales, que en el pensamiento Secoya, está representando y contenido en una sola persona, es decir los humanos con apariencia animal (humano-mono). En Este mundo (la tierra), en aquel tiempo mítico, habitaban "los animales con apariencia humana", que son transformados en animales actuales por presentar actitudes contrarias a la divinidad Luna (ORTIZ, CASA-NOVA 1975).

La reflexión secoya sobre el origen del hombre y de los animales, presenta argumentos semejantes, con la variante del mismo mito de los Secoya del río Aguarico en Ecuador; a pesar de que el proceso de aculturación de los Secoya de Ecuador es más rápido que el de los secoya del Perú. Podríamos decir que los secoya proponen una teoría de la evolución, en sentido contrario a la teoría de occidente; el secoya piensa que los monos descienden de los hombres. Por lo demás, esta idea está muy extendida, en gran parte de los grupos étnicos de la amazonía sudamericana (LEVI-STRAUSS 1985: pp. 12-15).

En la actualidad, los Secoya mencionan que todavía viven bajo la tierra los ancestros de los humanos, tienen cola. Según el mito, los ancestros, dieron origen a los siguientes grupos humanos: Secoya, Nacionales, Aucas, Huitotos y Orejones; y la cola de los ancestros originó las siguientes variedades de monos:

- cola ancestro Secoya originó Mono "Churuco" Naso (*Lagotrix* ssp.)
- cola ancestro Nacional originó Mono "Machin" Taque (*Cebus albifrons* ssp.)
- cola ancestro Auca originó Mono "Maquisapa" Baitaque (*Ateles belzebuth* ssp.)
- cola ancestro Huitoto originó Mono "Wapo" Hua?sutu (*Pithecia monachus* ssp.)
- cola ancestro Orejón originó Mono "Coto" Emē (*Alovatta seniculus* ssp.)

Esta teoría secoya sobre la naturaleza humana y animal está impregnada de un sentido religioso, porque todas las acciones creadoras y ordenadoras en el mito son realizadas por la divinidad "Luna" Ñañē. La tradición cultural se vive en los mitos y en los ritos, especialmente en la ceremonia de ingestión del "ayahuasca (*Banisteriopsis caapi*)" yaje.

## BIBLIOGRAFIA

---

CASANOVA, J. 1980. "Migraciones Aido Pai (Secoya, Pioje)". En *Amazonía Peruana*, Vol. III, Nº 5 CAAAP, Lima.

CIPOLLETTI, M.S. 1988. *Aipë KoKa. La palabra de los antiguos. Tradición oral Siona-Secoya*. Ediciones Abya-Yala y MLAL, Quito.

LEVI - STRAUSS, C. 1985. *La Potière Jalouse*. Libraire Plon, París.

MARONI, P. 1889-92. "Noticias Au-

ténticas del Famoso Río Marañón y Misión Apostólica de la Compañía de Jesús de los Dilatados Bosques de Dicho Río". En *Boletín la Sociedad Geográfica de Madrid*, Jiménez de la Espada, Marcos ed., T. XXVI-XXXIII, Madrid.

ORTIZ, A. CASANOVA, J. 1975. "El orden Secoya o el árbol del universo". En *Textual*, Revista del Instituto Nacional de Cultura, Nº 10, Lima.

# CULTURA-HOMBRE-SOCIEDAD

REVISTA DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANAS  
CUHSO

**SUSCRIPCIONES:** Adjuntar cheque cruzado a nombre de:  
Pontificia Universidad Católica de Chile — Temuco.

## LISTA DE PRECIOS:

EJEMPLAR UNICO	: En el país	\$ 500
	En el exterior	US\$ 7
SUSCRIPCION ANUAL	: En el país	\$ 850
	En el exterior	US\$ 11
SUSCRIPCION BIANUAL	: En el país	\$ 2.000
	En el exterior	US\$ 20

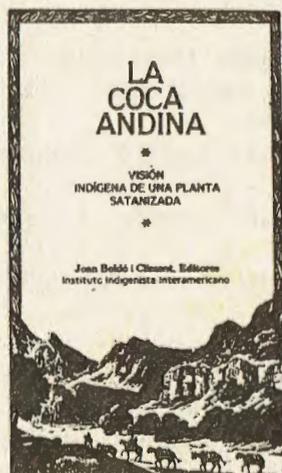
Casilla: 15-D M. Montt 56 — Telex: 267018 PUCSA. CL  
TEMUCO — CHILE

Pedidos a: Instituto Indigenista Interamericano  
Insurgentes Sur No. 1690, Col. Florida  
México 01030, D.F.

Desde el norte argentino hasta Colombia, y de manera relevante en Bolivia y Perú, un inmenso conglomerado de personas profesan lealtad milenaria hacia la planta sagrada de la coca, la "preciada hoja" como la llamara el Inca Garcilaso.

Extensamente mencionada en la literatura colonial y a lo largo de los siglos subsecuentes, la hoja de coca permanece aún en el misterio. Las diversas interpretaciones occidentales sobre ella, tendientes en su mayoría a distorsionar la civilización andina en muchas de sus manifestaciones, sólo han colaborado a la satanización y a la creación de una "leyenda negra" en torno a la hoja y al complejo cultural que la circunda. Dicha satanización llega a su punto más crítico cuando el método "científico" occidental y su tendencia desintegradora y analítica llevó a la localización y aislamiento del "elemento activo" de la hoja de coca: el alcaloide bautizado por Niemann en 1860 bajo el nombre de cocaína. Fueron estos científicos occidentales, según afirma Baldomero Cáceres, y no la naturaleza ni el mundo andino los que procrearon realmente el fantasma.

Este libro pretende proporcionar nuevas alternativas al debate sobre el uso de la coca en los países andinos.



## BIBLIOGRAFIA

# MOVIMIENTOS Mesianicos DE LA AMAZONIA UNA BIBLIOGRAFIA ANOTADA

Michael Fobes Brown

Departamento de Antropología/Sociología  
Williams College  
Williamstown, Mass. 01267 EEUU (1)

Desde hace muchos años los antropólogos han estado fascinados y, a veces, perplejos por las explosiones de entusiasmo religioso llamadas "movimientos mesiánicos", "movimientos de revitalización" o "cultos de crisis", términos que abarcan a corrientes sociales de orientación milenaria, nativista, y a veces sincrética (2). Estos movimientos representan un desafío: primero al mundo europeo y sus sistemas de control, segundo al modelo antropológico que representa las sociedades indígenas como unidades estables homeostáticas, fuera de la "historia" en el sentido occidental. Ahora vemos que las sociedades indígenas, sí, tienen su propia historia, que no son víctimas pasivas de la explotación. En los movimientos de revitalización, la misión mítica del indígena llega a aplicarse a la transformación del mundo actual —un mundo que, después del contacto con el mundo occidental, hace que los indígenas en palabras de Darcy Ribeiro, "pierden el interés por la existencia tal como ésta se ofrece". A veces esa aplicación fracasa; a veces resulta en una rebelión o una transformación cultural exitosa. En este sentido, es tan "histórico" como los varios experimentos sociales prósperos o infelices del mundo occidental. Pero tiene su propio ritmo, desarrollo, estructura interna.

La siguiente es una breve bibliografía de fuentes etnográficas que tratan de mesianismo, tanto en el campo teórico como en el contexto amazónico. Al preparar un documento de esta naturaleza, uno siempre opta entre varias alternativas. He dejado a un lado la rica literatura sobre movimientos mesiánicos entre poblaciones campesinas, principalmente en el Brasil. También, por lo general, he excluido fuentes sobre migraciones o historias misionales, salvo en el caso de que traten de movimientos mesiánicos con bastante detalle.

## 1.- OBRAS TEORICAS SOBRE MOVIMIENTOS MESIANICOS

La literatura sobre este tema es tan amplia que solamente se puede indicar algunas fuentes "clásicas" y unos cuantos aportes nuevos que merecen la atención de especialistas amazónicos.

**BASTIDE, R.**

1961 "Messianisme et développement économique et social".  
Cahiers Internationaux de Sociologie 31: 3-14

**BURRIDGE, Kenelm**

1985 "Millennialism and the Recreation of History". En: Lincoln, Bruce, ed., *Religión, Rebellion, and Revolution*. New York: St. Martin's Press. pp. 219-235. (Una reformulación de algunas ideas desarrolladas en su libro *New Heaven, New Earth*, 1969).

**KNAUFT, Bruce M.**

1978 "Cargo Cults and Relational Separation". *Behavior Science Research* 13:185-240. (Un estudio comparativo de "cultos de cargo" en Melanesia, analizando tales movimientos como una respuesta al contacto europeo bajo ciertas condiciones específicas).

**LA BARRE, Weston**

1971 "Materials for a History of Studies of Crisis Cults: A Bibliographic Essay". *Current Anthropology* 12:3-44.  
(Incluye una bibliografía extensa sobre "cultos de crisis" de todas partes del mundo).

**LANTERNARI, Vittorio**

1963 *The Religions of the Oppressed: A Study of Modern Messianic Cults*. New York: Alfred A. Knopf.

LINCOLN, Bruce, ed.

1985 **Religion, Rebellion, Revolution: An Interdisciplinary and Cross-Cultural collection of Essays.** New York: St. Martin's Press. (En varios ensayos, explora los vínculos entre movimientos religiosos y rebeliones políticas).

PEREIRA DE QUEIROZ, María Isaura

1969 **Historia y Etnología de los Movimientos Mesiánicos.** México: Siglo XXI Editores. (Edición en portugués: **O messianismo no Brasil e no mundo.** 2ª ed. São Paulo: Alfa-Omega. 1977). (Una obra importante que balancea reflexiones teóricas y análisis de casos específicos, mayormente de movimientos entre campesinos y nativos brasileños).

WALLACE, Anthony F.C.

1956 "Revitalization Movements: some Theoretical Consideratons for their Comparative Study". *American Anthropologist* 58:264-281. (Un ensayo seminal que propone el término "movimientos de revitalización" y analiza el rol de tales movimientos en fomentar una nueva adaptación social).

WILSON, Bryan

1973 **Magic and the Millennium: A Sociological Study of Religious Movements of Protest among Tribal and Third-World Peoples.** New York: Harper & Row. (Destacado por su bibliografía inmensa y por la tipología de movimientos mesiánicos propuesta por el autor).

## 2. RECONSIDERANDO "LA HISTORIA": UNA NUEVA PISTA HACIA EL ENTENDIMIENTO DE MOVIMIENTOS MESIANICOS

La antropología norteamericana y europea actualmente está experimentando un florecimiento de estudios sobre la significación de "la historia" en contextos no occidentales. Los siguientes son algunos aportes que han tenido influencia en el debate teórico sobre la historia. Se notará que algunos tocan directamente al tema de mesianismo. (p. ej. ERRINGTON 1974, HILL 1988, y MCDOWELL 1988), otros no. Desgraciadamente, muy poca de esta literatura ha sido traducida al castellano.

**COHN, Bernard**

- 1980 "History and Anthropology: The State of Play". *Comparative Studies in Society and History* 22: 198-221.
- 1981 "Anthropology and History in the 1980s". *Journal of Interdisciplinary History* 12: 227-252. (Dos ensayos seminales sobre el rol de la historia en estudios antropológicos).

**ERRINGTON, Frederick**

- 1974 "Indigenous Ideas of Order, Time, and Transition in a New Guinea Cargo Movement". *American Ethnologist* 1: 225-267. (Una exploración de los vínculos filosóficos entre un "culto de cargo" y conceptos de tiempo y progreso en un pueblo de Nueva Guinea).

**FABIAN, Johannes**

- 1983 *Time and the Other*. New York: Columbia University Press. (Una crítica feroz de la tendencia etnográfica de representar a pueblos indígenas como "gente afuera del tiempo", es decir, sin una historia en el sentido estricto).

**FARRISS, Nancy M.**

- 1987 "Remembering the Future, Anticipating the Past: History Time, and Cosmology among the Maya of Yucatan". *Comparative Studies in Society and History* 29:566-593. (Análisis de conflictos entre las visiones históricas de los maya y los españoles del siglo XVII).

**HILL, Jonathan D., editor**

- 1988 *Rethinking History and Myth: Indigenous South American Perspectives on the Past*. Urbana: Prensa de la Universidad de Illinois (Una obra de suma importancia para estudiosos de la Amazonía. Incluye ensayos sobre los Shipibo, Arapaco, Wakúenai, Kayapó, más algunas comunidades andinas).

**LAN, David**

- 1985 *Guns and Rain: Guerrillas and Spirit Mediums in Zimbabwe*. Berkeley: Prensa de la Universidad de California. (Estudio del rol de chamanes en la lucha anticolonial en Zimbabwe).

**MCDOWELL, Nancy**

- 1988 "A Note on Cargo Cults and Cultural Constructions of Change". *Pacific Studies* 11: 121-134.

**PRICE, Richard**

- 1983 *First Time: The Historical Vision of an Afro-American People*. Bal-

timore: Johns Hopkins University Press. (La historia según los Samamaka de Surinam).

**ROSALDO, Renato**

1980 *Ilongot Headhunting, 1883-1974: A Study in Society and History*, Stanford: Stanford University Press. (El concepto de historia entre un grupo indígena filipino).

**SAHLINS, Marshall**

1983 "Other Times, Other Customs: The Anthropology of History". *American Anthropologist* 85: 517-44.

1985 *Islands of History*. Chicago: University of Chicago Press. (Dos ensayos de gran alcance sobre la relación entre la historia y el mito).

### 3. VINCULOS ENTRE EL MESIANISMO ANDINO Y AMAZONICO

La literatura sobre movimientos mesiánicos entre poblaciones andinas es tan rica que no se podría hacerle justicia aquí. Las referencias siguientes están restringidas a obras que establecen enlaces entre la zona andina y amazónica. Un elemento importante de aquellos enlaces es la difusión del concepto del Inka o Inkarrí, un héroe que regresará a libertar a los nativos de su sujeción al mundo europeo.

**BARDALES RODRIGUEZ, César**

1979 *Quimisha Incabo Ini Yoia: Leyendas de los Shipibo-Conibo sobre los Tres Incas*. Yarinacocha: Instituto Lingüístico de Verano.

**BIERHORST, John**

1988 *The Mythology of South America*. New York: William Morrow and Company. (Incluye un análisis de la difusión del tema de Inkarrí).

**FERNANDEZ, Eduardo**

1984 "La muerte del Inca. Mitología Asháninka". *Anthropológica* 2: 201-208. Lima: Pontificia Universidad Católica.

1987 "Los Asháninka y los Incas: Historia y Mitos". *Anthropológica* 5: 333-56. Lima: Pontificia Universidad Católica. (Ensayos sobre la imagen del Inca en la mitología asháninka).

**FLORES GALINDO, Alberto**

1988 *Buscando un Inca: Identidad y Utopía en los Andes*. Lima: Horizonte.

OSSIO, Juan M., editor

1973 *Ideología Mesiánica del Mundo Andino*. Lima: Ignacio Prado Pastor.

RAPPAPORT, Joanne

1980 "Mesianismo y las transformaciones de símbolos mesiánicos en Tierradentro". *Revista Colombiana de Antropología* 23: 367-413.

STERN, Steve J.

1987 "The Age of Andean Insurrection, 1742-1782: A Reappraisal". En: *Resistance, Rebellion, and Consciousness in the Andean Peasant World, 18th to 20th centuries*. Steve J. Stern, ed. pp. 34-93. Madison: prensa de la Universidad de Wisconsin. (Incluye un análisis de la rebelión de Juan Santos Atahualpa dentro del contexto de sublevaciones andinas).

WEISS, Gerald

1986 "Elements of Inkari East of the Andes". En *Myth and the Imaginary in the New World*. Edmundo Magaña and Peter Mason, editores. pp 305-320. Amsterdam: Centre for Latin American Research and Documentation. (Comparación de elementos del mito del Inkari en sus versiones andinas y asháninkas).

#### 4. BOSQUEJOS COMPARATIVOS DEL MESIANISMO AMAZONICO

BROWN, Michael Fobes

1989 "Shattered Worlds Remade: Reflections on Amazonian Crisis Cults". Ponencia presentada al simposio "Síntesis Amazónica", Teresópolis, Brazil, 2-10 de junio, 1989. Patrocinado por la Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research. (Ensayo comparativo sobre cinco movimientos mesiánicos de la Amazonía).

GUIMARAES, Alba Zaluar

1979 "Resenha bibliográfica: os movimentos 'messiânicos' brasileiros; uma leitura". *Boletim informativo e bibliográfico de ciências sociais* 6, pp. 9-21. Instituto Universitário de Pesquisa, Rio de Janeiro.

METRAUX, Alfred

1941 "The Messiahs of South America". *The Interamerican Quarterly* III (2): 53-60. Abril. (Muy breve; carece de bibliografía).

1973 *Religión y magias indígenas de América del Sur*. Madrid: Editorial Aguilar.

**RIBEIRO, René**

- 1962 "Brazilian Messianic Movements". En: *Millennial Dreams in Action*. Silvia THRUPP, editor. The Hague: Mouton. pp 55-69
- 1982 "Movimientos mesiánicos no Brazil". *Antropologia da Religião e Outros Estudos*. Série Estudos e Pesquisas, 21. Recife: Editora Massangana. pp. 221-41.

**SCHADEN, Egon**

- 1965 "Aculturação Indígena: Ensaio sobre fatores e tendências da mudança cultural de tribos índias em contacto com o mundo dos Brancos" *Revista de Anthropologia* (São Paulo) 13, nos. 1 & 2: 1-315. (Quizás el estudio mas comprensivo de movimientos mesiánicos en América del Sur).
- 1983-4 "Los Mesianismos en la América del Sur". *Maguaré*, Vol. II (2): 11-21. Bogotá. (Muy breve; carece de referencias bibliográficas).

## 5. ESTUDIOS DE CASOS ESPECIFICOS DEL MESIANISMO AMAZONICO

**AGUERO, Oscar**

- 1985 "El Milenio en la Amazonía Peruana: Los Hermanos Cruzados de Francisco da Cruz". *Amazonía Peruana* 12: 133-145.

**BODLEY, John H.**

- 1972 "A Transformative Movement Among the Campa of Eastern Peru". *Anthropos* 67: 220-228. (Estudio del movimiento inspirado por el adventista Fernando Stahl entre los Asháninka del Río Perené).

**BROWN, Michael Fobes, and FERNANDEZ, Eduardo**

- n.d. *War of Shadows: Jungle Messiahs and Indian Rebels in Eastern Peru*. Manuscrito en preparación. (Historia de revitalización entre los Asháninka, con referencia especial a corrientes mesiánicas en el respaldo proporcionado por algunos Asháninkas a los guerrilleros del MIR en 1965).

**BUTT, Audrey J.**

- 1960 "Birth of a Religion". *Journal of the Royal Anthropological Institute* 90(I): 66-106.

**BUTT-COLSON, Audrey J.**

1985 "Routes of Knowledge: An Aspect of Regional Integration in the Circum-Roraima Area of the Guiana Highlands". *Antropológica* 63-64: 103-149. Caracas (Dos estudios excelentes de una nueva religión sincrética, llamada "Hallelujah", entre los indios de habla caribe en Venezuela y Guyana).

**CARNEIRO DA CUNHA, Manuela**

1973 "Logique du Mythe et de l'Action: Le Mouvement Messianique Canela de 1963". *L'Homme* 13 (4): 5-37. París. (Un análisis del movimiento entre los Canela-Ramkokamekra descrito por CROCKER).

**CASTRO ARENAS, Mario**

1973 *La rebelión de Juan Santos*. Lima: Carlos Milla Batres. (Estudio histórico del levantamiento de 1742 entre los Asháninka y otros grupos de la selva central peruana).

**CLASTRES, Hélène**

1978 *Terra Sem Mal: O Profetismo Tupi-Guaraní*. São Paulo: Brasiliense. (Originalmente escrito en francés; estudio de la larga historia del mesianismo entre los Tupi-Guaraní).

**CLASTRES, Pierre**

1987 *Society Against the State: Essays in Political Anthropology*. Zone Books. (Originalmente escrito en francés; un ensayo sobre el rol de profecías mesiánicas en la resistencia contra tendencias jerárquicas dentro de las sociedades guaraníes).

**CROCKER, William H.**

1967 "The Canela Messianic Movement: An Introduction". *Atas do Simpósio sôbre a Biota Amazônica* 2: 69-83. (Descripción detallada de un movimiento entre los Canela-Ramkokamekra en 1963).

**CHAUMEIL, J.P.**

1981 *Historia y migraciones de los Yagua de finales del siglo XVII hasta nuestros días*. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica. (Dirigido al tema de migraciones; algunas observaciones sobre el mesianismo yagua).

**DABBS, Jack Autrey**

1953 "A Messiah among the Chiriguano". *Southwestern Journal of Anthropology* 9(1): 45-58.

**DIAS MARTINEZ, Noemí**

1985 "La Migration Mbya (Guaraní)". *Dédalo* 24: 148-165. Brazil. (Reinterpretación de las migraciones guaraníes).

**FERNANDEZ, Eduardo**

1986 *Para que Nuestra Historia no se Pierda: Testimonios de los Asháninkas y Nomatsiguenga sobre la Colonización*. Lima: Centro de Investigación y Promoción Amazónica. (Contiene observaciones valiosísimas sobre corrientes milenarias entre los Asháninka en 1965).

**GUARESCHI, Pedrinho**

1985 *A cruz e o poder*. Petrópolis: Voces.

**HEMMING, John**

1987 *Amazon Frontier*. London: Macmillan. (Contiene un capítulo sobre sublevaciones mesiánicas en los Ríos Negro y Vaupés).

**HILL, Jonathan D., and WRIGHT, Robin M.**

1988 "Time, Narrative, and Ritual: Historical Interpretations from an Amazonian Society". En: *Rethinking History and Myth: Indigenous South American Perspectives on the past*. Jonathan D. HILL, editor. Urbana: Prensa de la Universidad de Illinois, pp. 78-105. (Análisis del movimiento nativistas de Venancio Christu entre los grupos indígenas del Río Negro en 1850).

**HUGH-JONES, Stephen**

1981 "Historia del Vaupés". *Maguaré* 1: 29-51. Bogotá. (Incluye referencias a los movimientos mesiánicos del Río Vaupés durante el siglo XIX).

**JUANIZ, Conrado**

1960 *El Inca Ladino: Juan Santos Atahualpa*. Madrid: Editorial Cisneros. (Una "docu-novela" sobre el levantamiento de 1742 en la selva central del Perú).

**LEHNERTZ, Jay F.**

1972 "Juan Santos, Primitive Rebel on the Campa Frontier (1742-1752)". XXXIX Congreso Internacional de Americanistas. *Actas y Memorias*, vol. 4: 111-126. Lima. IEP.

1974 *Lands of the Infidels: The Franciscans in the Central Montaña of Peru, 1709-1824*. Tesis doctoral. Ann Arbor: University Microfilms (El enfoque principal de la tesis es el sistema misional franciscano, pero contiene datos útiles sobre el levantamiento de Juan Santos Atahualpa).

**LOAYZA, Carlos A.**

1942 **Juan Santos, El Invencible.** Lima: Los Pequeños Grandes Libros de Historia Americana

**MELATTI, Julio**

1972 **O Messianismo Krahó.** São Paulo: Editora Herder. (Un estudio analítico del messianismo Krahó, un grupo de la selva brasilera relacionado con los Canela-Ramkokamekra estudiados por CROCKER).

**METRAUX, Alfred**

1927 "Migrations Historiques des Tupi-Guaraní". *Journal de la Société des Americanistes de Paris*, NS XIX: 1-45.

1932 "Les hommes-dieux ches les Chiriguano et dans l'Amérique du Sud". *Revista del Instituto Etnológico Nacional de Tucuman* 2, entrega 2A: 61-93.

1942 "A quechua messiah in Eastern Peru". En: *American Anthropologist*, vol. 44.

**NIMUENDAJU, Carl**

1952 **The Tukuna.** University of California Publications in American Archaeology and Ethnology 45. Berkeley. (Contiene observaciones sobre tendencias mesiánicas entre los Tikuna/Tukuna).

**ORELLANA VALERIANO, Simeón**

1974 "La rebelión de Juan Santos o Juan Santos el rebelde". *Anales científicos de la Universidad del Centro del Perú*, N° 3, pp. 513-551. Huancayo.

**ORO, Ari Pedro**

1989 **Na Amazonia um messias de indios e brancos: Traços pra uma antropología do messianismo.** Petrópolis: PUCRS.

**REGAN, Jaime**

1983 **Hacia La Tierra Sin Mal: Estudio de la Religión del Pueblo en la Amazonía.** Iquitos: Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía (CETA). 2 Vols. (ILL).

1988 "Mesianismo Cocama: Un Movimiento de Resistencia en la Amazonía Peruana". *América Indígena* XLVIII: 127-138. México. (Ambas obras investigan la cosmología y el impacto del movimiento de los Hermanos Cruzados de Francisco da Cruz).

**RIBEIRO, Darcy**

1988 "Uirá va al encuentro de Maíra: un indígena en busca de Dios". En: *Indianidades y Venutopias*. Serie Antropológica, CEHASS. Buenos Aires: Ediciones del Sol. (Ensayo conmovedor sobre la visión de un indio Urubu en 1939).

**SANTOS, Fernando**

1980 *Vientos de un pueblo: síntesis histórica de la etnia Amuesha, siglos XVII-XIX*. Tesis de Licenciatura en Antropología. Lima, PUCP.

**SEILER-BALDINGER, Annemarie**

1984 "Indianische Migrationen am Beispiel der Yagua Nordwest-Amazoniens". *Etnología Helvética* 8: 217-267. (El enfoque primario de esta obra es la migración Yagua; contiene algunas observaciones sobre los Hermanos de la Cruz).

**SHAPIRO, Judith**

1987 "From Tupá to the Land Without Evil: The Christianization of Tupi-Guaraní Cosmology". *American Ethnologist* 14: 126-139. (Analiza el impacto de la misionización en las creencias tradicionales Tupi-Guaraní respecto a la Tierra Sin Mal).

**SUSNIK, Branislava**

1975 *Dispersión Tupí-Guaraní Prehistórica: Ensayo Analítico*. Museo Etnográfico "Andrés Barbero". Asunción, Paraguay. (Contiene unos cuantos datos sobre el mesianismo Tupí).

**THOMAS, David J.**

1976 "El movimiento religioso de San Miguel entre los Pemón". *Antropológica* 43: 3-52. Caracas. (Estudio de una nueva religión sincrética entre un grupo indígena de Venezuela).

**VARESE, Stefano**

1973 *La sal de los cerros*, 2ª edición. Lima: Retablo de Papel Ediciones. (Todavía una fuente importante sobre el levantamiento de 1742 entre los Asháninka).

**VINHAS DE QUEIROZ, Mauricio**

1963 'Cargo Cult' na Amazônica: observaçõ sobre o milenarismo Tukuna". *América Latina*, año VI, Nº 4: 43-61. Rio de Janeiro (Estudio interesantísimo sobre uno de los pocos "cultos de cargo" documentados en la Amazonía).

**VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo**

1986 *Areweté: Os deuses canibais*. Río de Janeiro: Jorge Zahar Editor. (Una etnografía con datos sobre el mesianismo entre los Tupí).

**WRIGHT, Robin, and HILL, Jonathan D.**

1986 "History, Ritual, and Myth: Nineteenth-Century Millenarian Movements in the Northwest Amazon". *Ethnohistory* 33: 31-54. (Investigación del impacto simbólico de los movimientos milenarios de los Ríos Negro y Vaupés durante el siglo XIX).

**ZARZAR, Alonso**

1989 *Apo Cápac Huayna, Jesús Sacramentado*. Lima, CAAAP.

## NOTAS

---

- (1). Por sus sugerencias bibliográficas, el autor quisiera agradecer a William Crocker, Eduardo Fernández, Jonathan D. Hill, Jean Jackson, y Neil L. Whitehead. La investigación que dio como resultado este ensayo fue emprendida gracias a becas proporcionadas por el National Endowment for the Humanities y la Escuela de Investigación Americana (Santa Fe, Nuevo México, EE.UU.AA.).
- (2). La terminología sociológica para movimientos de revitalización es una maraña de categorías y sub-categorías. En el interés de la simplicidad, aquí uso el término "movimiento mesiánico" en un sentido muy general. Vale la pena observar que algunos de los movimientos mencionados en la bibliografía no son "mesiánicos" en el sentido estricto, porque carecen de un solo líder carismático poseedor de poderes sobrenaturales.

## CRONICAS

---

OFICINA DE INVESTIGACIONES  
BIBLIOGRAFICAS

BIBLIOTECA NACIONAL  
ARCHIVO DE MANUSCRITOS  
VIRREYNATO - SELVA PERUANA

Mariella Villasante Cervello  
1981 - 1982

### Modelo de Ficha

AÑO            CLASIFICACION DE LA OFICINA DE INV. BIB.  
NOMBRE O TITULO DEL MANUSCRITO  
NUMERO DE FOJAS  
SINTESIS DEL CONTENIDO  
PALEOGRAFIADO DE FRAGMENTOS CON INFORMACION  
ETNOLOGICA\*  
SI EXISTE FOTOCOPIA DEL DOCUMENTO DEL CAAAP  
ESTADO EN QUE SE ENCUENTRA EL DOCUMENTO  
ARCHIVO Y UBICACION DEL MANUSCRITO

## EPIGRAFE

---

TIEMPO HISTORICO

AUTOR Y/O DESTINATARIO SI EXISTE

TEMA GENERAL DEL DOCUMENTO

RIOS QUE SE MENCIONAN

GRUPOS Y/O LIDERES NATIVOS MENCIONADOS

PUEBLOS Y/O CIUDADES

CONVERSIONES Y/O DOCTRINAS DE MONTAÑA

NOMBRES DE MISIONEROS - MILITARES - EXPLORADORES -

PERSONAJES

- \* La transcripción paleográfica de los documentos referentes a Selva, ha sido realizada respetando la gramática y ortografía de éstos. La versión que presentamos es libre en cuanto a normas paleográficas. Los estudiosos del tema podrán remitirse a los documentos originales que se encuentran en esta Oficina de la Biblioteca Nacional.

## MANUSCRITOS - VIRREYNATO REAL AUDIENCIA - ASUNTOS JUDICIALES

1569 ————— A636

Confirmación Real de la Capitulación celebrada entre el gobernador Lope García de Castro y el Inca Tito Cusi Yupanqui, refugiado en Vilcabamba. Madrid, Enero 2 de 1569.

33 ff.

Fotocopia del original existente en el Archivo General de Indias, Sevilla.

Interesante documento que trata sobre el proceso de capitulación a que es obligado el Inca Tito Yupanqui (conocido como el último Inca del Imperio

Incaico), nieto de Guaynacápac, luego de prolongada resistencia en las montañas de Vilcabamba (zona de conexión del sur andino y selvático), en la ceja de selva cuzqueña. No obstante que el carácter general del documento es legal-oficial, puede encontrarse información referencial sobre las relaciones sierra-selva.

En estado bastante legible.

Oficina de Investigaciones Bibliográficas. Biblioteca Nacional.  
Manuscritos Virreynato - Real Audiencia - Asuntos Judiciales.

---

VIRREYNATO - PERU  
Documento oficial (Capitulación)  
Gobernador Lope García de Castro

Montañas de Vilcabamba - Cuzco

Inca Tito Cusi Yupanqui

---

1594 ————— A372

Autos y diligencias hechas por parte de Francisco Lopez Vendrel sobre la composición de sus chacras y estancias. Huánuco, Diciembre 1 de 1594.

25 ff. útiles y 1 de carátula.

Se trata de un documento legal en el que se manifiesta detalladamente las posesiones del mencionado señor.

Manuscrito muy deteriorado por el agua y el fuego.

Oficina de Investigaciones Bibliográficas. Biblioteca Nacional.  
Manuscritos Virreynato - Real Audiencia - Asuntos Judiciales.

---

VIRREYNATO - PERU  
Documento legal  
Francisco López Vendrel  
Huánuco.

---

1647----- B1501

Visita de las tierras nombradas Tacungasitas en Quito. Quito, Enero 14 de 1647.

293 ff. útiles

Documento referente a una visita a la mencionada zona de Tacungasitas donde se efectúa un litigio entre funcionarios españoles en relación a tenencia de tierras y cargos burocráticos.

En estado regularmente legible.

Oficina de Investigaciones Bibliográficas. Biblioteca Nacional.  
Manuscritos Virreynato - Real Audiencia - Asuntos Judiciales.

---

VIRREYNATO - PERU  
Documento Legal (Visita)  
Quito

---

1757----- C3896

Testimonio del expediente sobre la petición que presenta Don Bernardo Gil de La Torre para que se le expida testimonios de los títulos que le amparan en la posesión de la estancia de Santa Bárbara de Chinche, sita en Tarma.

150 ff.

Documento legal referido al alegato del mencionado Dn. Bernardino ante el Presidente de la Ciudad de León de Huánuco, Dn. Alonso Gonsales, por sus títulos de propiedad.

En buen estado.

Oficina de Investigaciones Bibliográficas. Biblioteca Nacional.  
Manuscritos Virreynato. Real Audiencia - Asuntos Judiciales.

---

VIRREYNATO - PERU  
Documento legal (Alegato por títulos de propiedad)  
Dn. Bernardino - A: Dn. Alonso Gonzales.

---

Tarma

---

1757 ————— C4237

Sobre declaraciones tomadas a unos reos acusados de robo de ganado.  
Paucartambo, Agosto 13 de 1757.

3 ff.

Documento legal sobre abigeato realizado por indios de Quiquijana  
(Quispicanchis).

En estado legible.

Oficina de Investigaciones Bibliográficas. Biblioteca Nacional.  
Manuscritos - Virreynato. Real Audiencia - Asuntos Judiciales.

---

VIRREYNATO - PERU

Documento legal (Abigeato)

Dn. Joseph de Esquiner - A:

Dn. Sebastian Marquez Escudero  
(Corregidor y Justicia Mayor del  
Asiento Real de Paucartambo -

Paucartambo - Quispicanchis - Quiquijana

Marquez de Villagarcía: Virrey y Capitán General de estos Reynos (Perú).

---

## MANUSCRITOS - VIRREYNATO REAL AUDIENCIA - ESCRITURA PUBLICA

1773 ————— C2736

Testimonio de las cláusulas del Testamento otorgado por Juan de Murga  
por el que se deja muchos de sus bienes para las Misiones Jesuíticas  
establecidas en Mojos y Chiquitos. Lima, Agosto 3 de 1773.

11 ff.

Se trata de un documento legal-clerical: PP. Jesuitas reciben cuantiosa  
herencia.

"Para los efectos que convengan al Real Servicio y con el debido cumplimiento en la posible heredad a los encargos impartidos a este Superior Gobierno por el Excelentísimo Señor Conde de Aranda, Presidente del Real y Supremo Consejo de su Majestad y de Castilla, de acuerdo con el extraordinario que se formó para tratar sobre asuntos que se han remitido a esta Oficina. El presente escribano sacará testimonio de todas las cláusulas de testamentos en que aparezca hecha buena memoria, fundación de Aniversarios u otra deliberación piadosa a los que sean nombrados los Jesuitas por patronos de ellas. . ."

Oficina de Investigaciones Bibliográficas. Biblioteca Nacional.  
Manuscritos Virreynato. Real Audiencia - Escritura Pública.

---

VIRREYNATO - PERU

Documento legal-eclesiástico (Jesuitas)

Dn. Juan de Murga

Pueblo de Magdalena

Ciudad de los Reyes - Mojos - Chiquitos

---

1791 ————— C3756

Inventario de los efectos que quedan en esta villa a cargo del morador, José Rivero Leyte, los que quedan entregados de orden del Sr. Marques Dn. Enrique Juan Wilkent, Segundo Comisario de la Partida Portuguesa. Marañón, Octubre 14 de 1791.

2 ff.

Se trata de la copia fiel al original que consigna el Inventario mencionado. Firma Joseph Francisco Benitez en Ega (Marañón).

"Once caxones de instrumentos astronómicos - 50 pomos de arroz 260 paneros de farinha - 1 horno de cobre - 1 volumen con las Banderas de combate y 6 cartuchos de palo. . ."

En buen estado.

Oficina de Investigaciones Bibliográficas. Biblioteca Nacional.  
Manuscritos - Virreynato. Real Audiencia - Escritura Pública.

---

VIRREYNATO - PERU

José Rivero Leyte - A: Dn. Enrique Juan Wilkent

Documento legal (Inventario)

Ega

Río Marañón.

---

1793 ————— C3326

Expediente de los Autos seguidos entre Antonio de Arista y el Licenciado de Arista, sobre la pretendida intempestiva tasación de las tierras nombradas Sullumal. Chachapoyas, Febrero 20 de 1793.

112 ff. útiles y 1 en blanco

Documento judicial sobre problema de herencia de tierras de la hacienda San Marcos de Viquilla y de la Capellanía de Sullumal en Chachapoyas.

". . . Mestanzas por parte materna, azí de la hacienda . . . todos dueños absolutos de San Marcos de Viquilla, como de las tierras de la Capellanía de Sullumal y Atun Sacha, por haver sido bienes de nuestra tía Doña Francisca de Santillán y Mestanza, quien falleció repentinamente sin disposición según consta de su Imbentario. . ."

En buen estado.

Oficina de Investigaciones Bibliográficas. Biblioteca Nacional.  
Manuscritos Virreynato. Real Audiencia - Escritura Pública.

---

VIRREYNATO - PERU

Documento judicial sobre problema de herencia de tierras  
Licenciado Dn. Francisco de Arista - a: Dn. Antonio Arista

Chachapoyas (Hacienda San Marcos de Viquilla)  
Capellanía de Sullumal y Atun Sacha.

---

1796 ————— C3953

Expediente sobre acusación hecha por el Cabo 1ro. José de la Guerra, al armero Antonio Ortiz por haberlo traicionado con su mujer. Jeberos, Agosto 18 de 1796.

8 ff. útiles y 2 en blanco.

Documento judicial sobre problema conyugal.

"Josef de la Guerra, Cavo 1ro. . . . y digo: Que el día domingo. . . por la tarde acaeció que desapareciendo de casa la que es mi mujer. . . fue a incorporarse. . . con el Armero. . . Igualmente unos indios Caguapanas de los de expedición, entre ellos el Justicia Npua que se estaban bañando repasaron que en el mismo montesito se internó el citado..."

En estado regularmente legible.

Oficina de Investigaciones Bibliográficas. Biblioteca Nacional.  
Manuscritos Virreynato. Real Audiencia - Escritura Pública.

---

VIRREYNATO - PERU

Documento judicial (Adulterio)

Josef de la Guerra - A: Armero Antonio Ortiz

Jeberos

Indios Caguapanas

---

1797 ————— C3203

Testimonio de la escritura a favor de Marcos Rivera, vecino de Chachapoyas por el potrero o estancia nombrado Bolchan, inserto en el cuerpo de tierras nombradas Tambota, Caldera, Mojón y otros. Chachapoyas, Mayo 28 de 1797.

22 ff. útiles y 1 de carátula.

Documento judicial sobre problema de tierras entre hacendados de la estancia Bolchan de la familia Martínez de la Carrera, vendida a Juan de Rivera; y el común de indios del Partido de Chachapoyas.

En buen estado.

Oficina de Investigaciones Bibliográficas. Biblioteca Nacional.  
Manuscritos Virreynato. Real Audiencia - Escritura Pública.

---

VIRREYNATO - PERU

Documento judicial : problema de tierras de hacienda que reclaman común de indios.

Chachapoyas - Valle de Jucusbamba - Corregimiento de Juya y Chillaos: Collambay.

Pueblo de Coemal - Partido de Chachapoyas - Tampota - Caldera - Mojón - Mito

---

1818 ————— D11002

Expediente sobre la petición presentada por Isidro Reátegui, para que Leandro Arbildo declare si a raíz de la fuga de su hijo ha auxiliado con dinero a su mujer Doña Pantaleona Gil. Moyobamba, Marzo 5 de 1818.

38 ff. útiles y 5 en blanco.

Se trata de un documento judicial, en el cual se acusa a León Arbildo, Cabo Primero de Milicias de Chachapoyas del robo de una tienda. Al parecer el título que lleva este manuscrito no corresponde a su contenido.

En estado bastante legible.

Oficina de Investigaciones Bibliográficas. Biblioteca Nacional.  
Manuscritos Virreynato. Real Audiencia - Escritura Públicas.

---

VIRREYNATO - PERU

Documento judicial : acusación de robo

Isidro Reátegui - A: Leandro Arbildo

Moyobamba - Chachapoyas

---

## MANUSCRITOS VIRREYNATO REAL HACIENDA - CASA DE MONEDA

1785 ————— C1571

Autos de la visita que se hizo en este Cordón de Resguardos del Río Marañón y su distrito, concluida en 22 de Noviembre de 1785 y practicada

por el Comandante Don José Ramón Escandón. Puerto de Balsas, Diciembre 2 de 1785.

14 ff. útiles, 2 en blanco y 1 de carátula

Documento judicial que trata de determinar la correcta observancia de las disposiciones aduaneras, por parte de los Resguardos o Dependientes de dicho puerto. Comparecen varios testigos para prestar su declaración.

En estado bastante legible.

Oficina de Investigaciones Bibliográficas. Biblioteca Nacional.  
Manuscritos Virreynato - Real Hacienda - Casa de Moneda - Aduana.

---

VIRREYNATO - PERU  
Documento Judicial - Autos (Visita)

Puerto de Balsas - Bagua.  
Río Marañón

---

1812 \_\_\_\_\_ D6059

Expediente sobre la representación dirigida por el Veedor de Maynas, Dn. José Francisco Benites a los Ministros de la Real Hacienda para la remisión de "el situado" a aquella región.  
Jeberos, Abril 5 de 1812.

4 ff. útiles

Documento relativo a la solicitud que presenta Dn. Francisco Benites para la inmediata remisión de dinero, indispensable para cubrir los gastos que implica el mantenimiento de su jurisdicción militar.

En estado legible aunque deteriorado por la humedad.

Oficina de Investigaciones Bibliográficas. Biblioteca Nacional.  
Manuscritos Virreynato. Real Hacienda - Casa de Moneda

---

VIRREYNATO - PERU  
Documento oficial - administrativo  
Dn. Francisco de Benites - A: Ministros de Real Hacienda Jeberos

---

1813 ————— D9964

Documentos relativos a las rentas que se cobran en la Intendencia de Tarma. Jauja, Octubre 25 de 1813.

26 ff. útiles y 1 en blanco.

Referentes a ventas y estados de cuentas que dependen de la citada Intendencia. Rentas que contribuyen directamente a los Fondos del Estado Público. Items principales: Tabaco, pólvora, papel sellado, etc.

En estado legible.

Oficina de Investigaciones Bibliográficas. Biblioteca Nacional.  
Manuscritos Virreynato. Real Hacienda - Casa de Moneda.

---

VIRREYNATO - PERU

Documento legal - administrativo (Estado de rentas)

Dn. José de Vidaurre - A: Sr. Gobernador Intendente de Tarma  
Tarma - Huancayo.

---

## MANUSCRITOS VIRREYNATO REAL AUDIENCIA - ESCRITURA PUBLICA

1773 ————— C2736

Testimonio de las cláusulas del testamento otorgado por Juan de Murga, por el que se deja muchos de sus bienes para las Misiones Jesuíticas establecidas en Mojos y Chiquitos.

11 ff.

Se trata de un documento legal - clerical, por medio del cual los Padres Jesuitas de las zonas mencionadas reciben cuantiosa herencia.

"Para los efectos que convengan al Real Servicio y con el debido cumplimiento con la posible heredad a los encargos impartidos a este Superior Gobierno por el Excelentísimo Señor Conde de Aranda, Presidente del Real y Supremo Consejo de su Magestad . . de acuerdo con el extraordinario

que se formó para tratar sobre los asuntos de Jesuitas extrañados . . . El presente escribano sacará testimonio de todas las cláusulas de testamentos en que aparezca hecha buena Memoria, fundación de Aniversarios y otra deliberación piadosa a las que sean nombrados los Jesuitas por Patronos de ellas un cabeza y pie de la tales disposiciones testamentarias . . ."

En estado regularmente legible.

Oficina de Investigaciones Bibliográficas. Biblioteca Nacional.  
Archivo de Manuscritos - Virreynato. Real Audiencia.

---

VIRREYNATO - PERU

Juan de Murga

Documento legal - eclesiástico: herencia a PP. Jesuitas

José Rivero Leyte - A: Marques Dn. Enrique Juan Wilkent

Firma: Joseph Francisco Benitez

Inventario

Pueblo de la Magdalena

Ciudad de los Reyes - Mojos - Chiquitos.

Ega - Marañón

---

1793 ————— C3326

Expediente de los Autos seguidos entre Antonio de Arista y el Licenciado Francisco de Arista, sobre la pretendida intempestiva tasación de las tierras nombradas Sullumal.

Chachapoyas, Febrero 20 de 1793.

112 ff. útiles y 1 en blanco.

Documento judicial sobre el problema de herencia de tierras de la Hacienda de San Marcos de Viquilla; y las de la Capellanía de Sullumal, en Chachapoyas.

"Mestanzas por parte materna todos dueños absolutos por parte materna, azí de la Hazienda de San Marcos de Viquilla, como de las tierras de Capellanía de Sullumal y Atun Sacha, por haver sido bienes de Nuestra tía

Doña Francisca de Santillán y Mestanza, quien falleció repentinamente sin disposición alguna. . "

Oficina de Investigaciones Bibliográficas. Biblioteca Nacional.  
Archivo de Manuscritos - Virreynato. Real Audiencia.

---

VIRREYNATO - PERU

Licenciado Dn. Francisco de Arista - A: Dn Antonio Arista Bazán  
Documento judicial sobre problema de herencia de tierras de Hacienda.  
Chachapoyas - Hacienda San Marcos de Viquilla  
Capellanía de Sullumal y Atun Sacha  
Doña Francisca de Santillán y Mestanza

---

1796 ————— C3953

Expediente sobre la acusación hecha por el Cabo 1ro. José de la Guerra al Armero Antonio Ortiz por haberlo traicionado con su mujer. Jeberos, Agosto 18 de 1796.

8 ff. útiles y 2 en blanco.

Documento judicial, se trata de un petitorio de dicho soldado para que se haga justicia en la causa de adulterio.

"Josef de la Guerra, Cabo 1ro. . . con el más debido respeto y sumiso rendimiento puesto a los pies de V.S. presco y digo: Que el día domingo acaeció que desapareciendo de casa la que es mi mujer . . a quien no encontré en todo el pueblo y sólo adquirí noticias individuales de que por diferentes caminos fue a incorporarse la citada mi mujer con el Armero de esta expedición Antonio Ortiz y tuvieron su larga dibersión con aguardiente . . igualmente unos indios Caguapanas de los de expedición, entre ellos el Justicia N Pua que se estaban bañando repasaron . ."

Oficina de Investigaciones Bibliográficas. Biblioteca Nacional.  
Archivo de Manuscritos - Virreynato. Escritura Pública.

---

VIRREYNATO - PERU

Josef de la Guerra  
Petitorio judicial: adulterio

Indios Caguapanas  
Xeberos

---

Testimonio de la escritura que hace a favor de Marcos Rivera, vecino de Chachapoyas por el potrero o estancia nombrado Bolchan, inserto en el cuerpo de tierras nombradas Tambota, Caldera, Mojón y otros. Chachapoyas, Mayo 28 de 1797.

22 ff. útiles y 1 de carátula.

Documento judicial sobre problemas de tierras entre los hacendados de la estancia Bolchan de propiedad de la familia Martínez de la Carrera, vendida a Juan de Ribera; y una comunidad indígena.

"Sepan quantos esta Carta de benta real viesen como Nos Doña Inés de Fondo ya viuda de Dn. Christobal Martínez de Carrera, de la una parte y de las otras, Dn. Christobal de Carrera. . . e hijos que somos hasendados en la estancia de Bolchan . . . Otorgamos que bendemos y damos en benta Real para aora y para siempre . . . a Juan de Ribera. ". . . Maestro ensablador vecino de la ciudad de Chachapoyas y a los suyos conbiene a saber un sitio y Potrero que tenemos con la tierras que le pertenecen en el valle de Jucusamba de este Corregimiento de Luya y Chillaos, nombrado Collambay. . ."

"Felipe Uceda, en nombre de Dn Manuel Tercero de Alvis . . . vecinos de la ciudad de Chachapoyas y en virtud a su poder que en devida forma presento como aya lugar . . . y digo: Que según resulta del testimonio que presento con el juramento y solemnidad . . . los Autores y Antecesores de mis partes han poseído quieta y pacíficamente con títulos bastante legítimos, de más de dos siglos a esta parte, diferentes entes? de tierras, situadas en el valle de Chonia punac y Cuchilla con los nombres de el Mito, Tambota, Caldera, Mojón y otros las cuales fueron propias y pertenecientes por composiciones y otros lexitimos títulos al Capitán Pedro de Anazco, de cuyos herederos y sucesores las huvo y compró el Contador de Real Hazienda de la ciudad de Chachapoyas Juan Sánchez Delgado (en 1786) . . . en el siguiente 87 se le movió pleyto sobre ellas por la comunidad de indios de San Pedro de Cuemal.."

Oficina de Investigaciones Bibliográficas. Biblioteca Nacional.  
 Archivo de Manuscritos Virreynato - Real Audiencia.

---

VIRREYNATO - PERU

Documento judicial problema de tierras de Hacienda y  
 Comunidad Indígena

Chachapoyas - Valle de Jucusbamba - Corregimiento de Luya y  
Chillao : Collambay - Valle de Choia punac - Cuchilla  
Pueblo de San Pedro de Cuemal (Común de indios) - Tambota -Caldera  
Mojón - Mito  
Dn. Manuel Tercero de Alvis - Juan de Rivera

---

1818 ————— D11002

Expediente sobre la petición presentada por Isidro Reátegui, para que Leandro Arbildo declare si a raíz de la fuga de su hijo ha auxiliado con dinero a su mujer Doña Panteleona Gil.  
Moyobamba, Marzo 5 de 1818.

38 ff. útiles y 5 en blanco.

Se trata de un documento judicial en el cual se acusa a León Arbildo, Cabo Primero de Milicias de Chachapoyas, del robo de una tienda. Al parecer el título puesto a este manuscrito no corresponde a su contenido.

"José León Arbildo Cabo primero de estas Milicias como más aya lugar en derecho, comparezco ante la justificación . . . y digo: Que habiendo visto los autos seguidos contramí . . .claramente se demuestra en ellos el parentesco de cuñado y compadre que tiene con Don Isidoro Reátegui mi aserrimo acusador pretestando haverse echo yo un robo de su tienda fundado solamente en una simple esquila que se supone escrita de mi mujer, por otra de Chachapoyas en la que se trata de gastos. . ."

En estado bastante legible.

Oficina de Investigaciones Bibliográficas. Biblioteca Nacional.  
Manuscritos Virreynato. Real Audiencia.

---

VIRREYNATO - PERU

Isidro Reátegui - A: Leandro Arbildo  
Documento Judicial: acusación de robo.

Moyobamba - Chachapoyas

---

MANUSCRITOS VIRREYNATO  
EJERCITO - ARMADA - JUSTICIA MILITAR  
REBELIONES

1745 ————— C4176

Información tomada a solicitud de los Padres Franciscanos acerca de los alcances del levantamiento de Juan Santos Atahualpa. Tarma, 8 de Octubre de 1745.

Documento relativo al Informe que presenta Fr. Manuel de Albarrán Comisionado de Misiones de la Santa Provincia de los Doce Apóstoles, a Dn Benito Troncoso de Lira y Sotomayor, Gobernador Capitán de Guerra y Justicia Mayor de la misma Provincia; sobre el levantamiento de Juan Santos Atahualpa Apu Inga, a fines del mes de Mayo de 1742.

Se presenta el testimonio de seis testigos con el fin de verificar las acciones armadas realizadas y la respuesta Franciscana. Se trata en suma de un documento de descargo por parte de los Padres Franciscanos para más tarde tener pruebas de sus heroicas acciones y así justificar mejor su presencia en la zona de conflicto.

"Fr. Manuel de Albarrán . . . Comisionado de las Misiones y Conversiones . . . de Infieles que están a cargo de mi sagrada religión en esta Santa Provincia de los Doce Apóstoles de Lima. Parezco ante Vuestra Merced como más aya lugar en derecho y digo: Que por quanto mi seráfica religión desde el año de mil seiscientos y treynta y siete ha tenido el cuydado de las Santas Conversiones de las Naciones Amages y Andes, habitantes en las Montañas fronteras a esta Provincia de Tarma, cuyas conversiones están concedidas a mi Sagrada Orden por repetidas cédulas Reales y amparadas por muchas Provisiones de el Real y Superior Gobierno de estos Reynos y dichas Conversiones han sido aumentadas por los Misioneros Apostólicos Franciscanos en más de quarenta Pueblos, embiando al cielo muchas almas por ser más de cinquenta mill los que en ellas han muerto reengendradas a ser hijos de Dios por el Santo Bautismo; en cuyo Ministerio han sido cruelmente muertos de los bárbaros, más de quarenta . . . Por tanto pertenece al derecho y defensa de dichas Conversiones que vuestra Merced se sirva de recibir la información de los puntos siguientes:

**Primeramente:** si saben como el año pasado de mil setecientos y quarenta y dos a fines del mes de Mayo, entro en las montañas Referidas un indio serrano llamado Juan Santos Atahualpa que se intitula Apu Inga o Rey Supremo de estos Reynos y Provincias del Perú y como tal se deja servir y acatar y obedecer, levantando a su mando y voz las Conversiones de el Pajonal, Quimiri y Huancabamba. . ."

(Siguen cinco preguntas).

En estado bastante legible.

Oficina de Investigaciones Bibliográficas. Biblioteca Nacional.  
Archivo de Manuscritos. Virreynato. Rebeliones.

---

VIRREYNATO - PERU

Fr. Manuel de Albarrán - A: Don Benito Troncoso de Lira

Documento informativo sobre el levantamiento de Juan Santos Atahualpa.

Río de la Sal

Indios Amages - Andes -

Curacas: Dn Matheo Asia - Bn. Bartholomé de Asia

Cuzco - Acobamba - Chanchamayo

Pueblos: Quimiri - Huancabamba - Cerro de la Sal - de Enero - Guanta

Virrey Marqués de Villa García

Fr. Domingo García - Fr. Joseph de Arévalo

---

1802 ————— D10902

Expediente sobre la acusación lanzada por el Sargento José de la Guerra Juan Chávez, cirujano, de ser autor de una esquela. Jeberos, Junio 25 de 1802.

51 ff. útiles y 8 en blanco.

Documento de carácter legal; se trata de una serie de cartas y misivas en las que se explicita una rencilla entre el cirujano Juan Chávez y el mencionado Sargento. No hay información complementaria.

"En el Pueblo de Xeberos a dos días del mes de Julio de mil ochocientos dos años, en cumplimiento del decreto anterior, compareció ante Vuestra Señoría el Señor Gobernador Dn. Diego Calvo, el Cadete Dn. Santiago Betancur y habiendo prometido al Rey su palabra de honor decir la verdad sobre el punto que se le iba a interrogar, habiéndose enterado mui bien del contenido de la petición del cirujano Dn. Juan Chávez dixo: Que ya tenía dicho que el referido cirujano se hallaba comprendido en la causa respondiendo al pri-

mer decreto del Señor Gobernador y que el motivo que tuvo el declarante . . . fue haverle oído a Don Camilo de la Barrera quejarse del Sargento Don José de la Guerra sobre que no intercedía por él con el Sr. Gobernador, en punto al asunto que se había promovido que lejos de rogar por él, estaba mui persuadido que era quien más parte tenía en las determinaciones que se tomaban contra él, por lo cual se hallaba mui picado contra dicho Sargento a quien le había de armar una de que no se había de curar ni menos que llegado que fuese a Capacui le había de escribir al médico una carta fingiendo en ella haver recibido muchos favores de dicho Sargento . . . Esto a el fin de que divulgando el médico dicha carta y manifestándola a quantas personas pudiera llegar a oídos del Señor Gobernador para que conceptuando mal, dicho Sargento lo derrivará a su Gracia y que para todo esto quedara el médico advertido de cómo había de hacer el papel . . ."

Firmas de: Diego Calvo, Santiago Betancur, Francisco Villarreces.

En estado bastante legible.

Oficina de Investigaciones Bibliográficas. Biblioteca Nacional.  
Archivo de Manuscritos - Virreynato - Justicia Militar.

---

VIRREYNATO - PERU

Sargento José de la Guerra - A: Juan Chávez

Documento legal: acusación.

Pueblo de Xeberos

Diego Calvo - Santiago Betancur - Francisco Villarreces -  
Camilo de la Barrera

---

1808 ————— D206

Testimonio de la causa seguida a Santiago Encalada, Maestro de Postas, Cabo de Escuadrón de la Compañía de Caballería del Ejército Protector de Naturales acerca de la aparición de un libelo difamatorio donde se le hacen imputaciones.

5 ff.

Se trata de un documento legal donde el Sr. Santiago Encalada presenta su defensa contra las graves acusaciones que se le imputan en un libelo aparecido en la Provincia de Alausi.

En estado muy deteriorado, poco legible.

Oficina de Investigaciones Bibliográficas. Biblioteca Nacional.  
Archivo de Manuscritos - Virreynato - Justicia Militar.

---

VIRREYNATO - PERU  
Santiago Encalada  
Documento Legal: defensa propia

Provincia de Alausi

---

1809 ————— D9265

Expediente promovido sobre la muerte del Teniente de la Ronda Volante de Cumbazá en Chachapoyas, y Provisión de su plaza. Lima, Noviembre 22 de 1809.

5 ff. útiles

Documento relativo a una solicitud de un nuevo militar que reemplace al teniente mencionado.

"Don Juan José Bartra, Dependiente de la Ronda Volante Cumbazá y Tarapoto, jurisdicción de la Factoría de Chachapoyas, parece ante Ud. por medio de esta reverente presentación y dice: Que después de haver servido dose años en estos dominios desempeñando las obligaciones de ellos a mucha satisfacción de sus inmediatos Gefes, a pesar de los diferentes y distintos puestos, a que es preciso atender . . y peores caminos . . por la fragosidad inponderable de sus montañas . . desde el fallecimiento del Teniente Don Matías Gomes Trigoso, encargado de todas las obligaciones a que es preciso atender, desde la ciudad de Moyobamba a la de Lamás, distante más de cinquenta leguas. Es innegable el que la Plaza del citado debe ser poara el mejor. . Y que además tenga los conocimientos precisos del lugar estas montañas expuestos al Contrabando. . animales feroces . . ."

En estado regularmente legible

Oficina de Investigaciones Bibliográficas. Biblioteca Nacional.  
Archivo de Manuscritos - Virreynato- Justicia Militar

---

VIRREYNATO - PERU

Dn. Juan José Bartra - A: Sr. Director General  
Documento sobre petitorio de nuevo reemplazo militar

Cumbazá - Tarapoto - Chachapoyas - Lamas  
Factoría de Tabacos (Chachapoyas)

---

1813-----D9865

Regimiento de Milicias Provinciales Urbanas de Infantería de Urubamba. Relación de los Oficiales, Sargentos Primeros, Cadetes y demás soldados que tiene este Regimiento. Urubamba, Enero 1ro. de 1813.

7 ff. útiles y 1 en blanco. Notación de carátula en el encabezamiento de la primera hora.

Se trata de un documento donde consta la relación de los soldados de Infantería de Urubamba, según las fechas en que se iniciaron sus servicios, según la antigüedad que gozan desde 1813. Y además "con expresión de la fecha de todos los empleos y grados que han obtenido desde que empezaron a servir". Se observa que el mayor contingente inició sus servicios en Noviembre de 1780 (época de la rebelión de Túpac Amaru).

Oficina de Investigaciones Bibliográficas. Biblioteca Nacional.  
Archivo de Manuscritos - Virreynato - Ejército.

---

VIRREYNATO - PERU

Documento que consigna una relación de soldados: Urubamba  
Río Urubamba.

---

1816-----D11003

Documentos relativos a los gastos ocasionados en el sostenimiento de la expedición de límites y Compañía Veterana en la región de Moyobamba, Marzo 21 de 1816.

58 ff. útiles y 1/2 de carátula

Se trata de un expediente bastante complejo relativo a los gastos que ocasiona la expedición de límites enviada en 1816 a la zona de Moyobamba,

y que dura hasta 1818. No hay datos específicos sobre la expedición en sí misma, el expediente sólo contiene información contable y administrativa.

"Lo que participo a vuestra Superior inteligencia quedando a la mira para . . se abaquen? las matrículas de los lugares foráneos con la oportunidad pocible y de que se verifiquen las demás diligencias anexas al establecimiento y cobre del Ramo de unica contribución. . . Moyobamba".

Oficina de Investigaciones Bibliográficas. Biblioteca Nacional.  
Archivo de Manuscritos - Virreynato - Ejército - Armada

---

VIRREYNATO - PERU

Dn. Esteban de Avendaño - A: Señor Virrey del Perú  
Documento contable-administrativo: expedición de Límites.

Moyobamba

---

1818 ————— D5147

Petición presentada por el Cadete del Regimiento de Dragones de la frontera del Reyno de Chile, Don Ramón Castilla, para que se le expida el valor del libramiento que especifica, proveniente de lo que gastó en su retorno al Perú desde la ciudad de Río de Janeiro. Lima, Setiembre 23 de 1818.

3 ff. útiles y 2 en blanco.

Documento relativo a la petición de dicho cadete del reintegro de los gastos ha que hubo lugar durante su estadía en Buenos Aires, Montevideo y Río de Janeiro; lugares a donde se vió obligado a huir luego que fuera hecho prisionero en la Frontera el Reyno de Chile.

En estado legible.

Oficina de Investigaciones Bibliográficas. Biblioteca Nacional.  
Archivo de Manuscritos - Virreynato - Ejército.

---

VIRREYNATO - PERU

Documento administrativo: reintegro de gastos de Cadete.

Buenos Aires - Montevideo - Río de Janeiro - Puno - Cuzco - Huancavelica.

Excmo. Señor Conde de Cazaflores (Embajador en Río de Janeiro).

---

Expediente sobre la petición presentada por el Sargento 1ro. de Milicias José Manuel Collantes para que se le reciba información sobre la celebración de la fiesta de San Juan Bautista en la ciudad de Chachapoyas, con las ceremonias de estilo. Chachapoyas, Agosto 6 de 1818.

14 ff.

El documento consta de varias cartas y testificaciones relativas al problema surgido en la ciudad de Chachapoyas, donde al parecer por acción del Capellán, se pretende suspender las celebraciones de la Fiesta de San Juan, antiguo santo patrón del poblado. Ante lo cual, Dn. José Manuel Collantes de Asurza, Sargento de Milicias, envía una serie de peticiones demandando se restablezcan tales festividades.

"Don José Manuel Collantes de Asurza, Sargento 1ro. de Milicias de ésta ciudad, Caporal para el año venturo de la festividad jurada por los Montañeses del Glorioso San Juan Bautista, Patrón tutelar de ella, en unión de los Mayordomos proclamados y de todo el común de los expresados Montañeses. . ante Ud. según dicho parecemos Y decimos: Que desde inmemoriales años ha sido voz común y pública de haber el congrezo de Montañeses, a poco después de la conquista y erección de la ciudad con juramento solemne, obligándose a celebrar anualmente con deputaciones hechas en la Sta. Iglesia matriz de ésta, por cuyo regosijo se comprometieron por ellos sus descendientes. . en cada uno de los años, la enunciada festividad, con corrida de toros, representación de comedias, fuegos y otros adyacentes con que la devoción de este noble vecindario ha procurado honrar a su Patrón haciéndose garante en sus obsequios y tributando de corazón los omenages que conducen el mayor culto y servicio del Santo . . . esto se ha efectuado con la más viva exactitud, sin interrumpirse hasta el presente año, que por ciertas etiquetas producidas por el Capellán, que lo fue el Presbítero San. Isidoro de Aguilar, cura propio de el Valle de Guayabamba, que olvidado de los deveres de su Doctrina, interpuso un Recurso obrepticio de que demanó el que se suspendiese dicha corrida, que es el único desaogo y regosijo del Pueblo: éste acostumbrado al antiguo uso de su Mayordomo, se ha sorprendido y puesto en una total confusión. . ."

"Y para que esto sea legalmente comprobado, se ha de dignar su integridad, ya como Juez territorial, como Precidente de testigos Cuerpo de Cabildo mandar se me reciba una información de testigos que juratoriamente depongan el tenor de los Artículos subsecuentes previa citación del S. Procurador General Síndico Personero . . y en seguida se eleve con el correspondiente informe al Sr. Gobernador Intendente de Truxillo" . . .

Firmas de: José María Collantes, Dn. Fernando Tuesta, Manuel de Villavicencio, José Santos Texedo, Juan José Ruiz, Rafael Picón, etc.

En estado legible.

Oficina de Investigaciones Bibliográficas. Biblioteca Nacional.  
Archivo de Manuscritos - Virreynato - Ejército .

---

VIRREYNATO - PERU

Dn. José María Collantes - A: Sr. Juez Real  
Documento legal, petitorio: sobre Fiesta de San Juan.

Chachapoyas - Ciudad de Trujillo - Valle de Guayabamba

Capellán Juan Isidoro de Aguilar

---

1818 \_\_\_\_\_ D10697

Petición presentada por Ambrosio Amorín, cirujano en la expedición de Araujo, para que se le abone sus sueldos. Concepción, Febrero 9 de 1818.

2 ff.

Documento legal sobre reintegro de sueldo al mencionado cirujano.

"Dn. Ambrosio Amorín, Sirujano nombrado por el antecesor Virrey para la expedición de Arauco, en la que he servido al término de tres meses andando por toda la Frontera y cumpliendo con los deberes de mi obligación . . . Ante Usted parezco y digo: Que en las referidas campañas he perdido la ropa de mi uso . . . suplico . . . se sirva librar superior decreto para que el intendente me supla el sueldo de tal sirujano. . ."

En estado legible.

Oficina de Investigaciones Bibliográficas. Biblioteca Nacional.  
Archivo de Manuscritos - Virreynato - Ejército.

---

VIRREYNATO - PERU

Ambrosio Amorín - A: Sr. General Intendente  
Documento sobre petitorio contable.

1819 ————— D5119

Pasaporte expedido por Don José Antonio Flores Pereyra, Conde de Caza Florez, en favor del Capitán Dn. Antonio Gutierrez de la Fuente para que pueda pasar a la capital del Perú a servir en el ejército Virreynal. Río de Janeiro, Enero 13 de 1819.

1 f., en formato grande.

Se trata de un documento consistente en un Pasaporte, en formato oficial. La notación principal está impresa, las señas particulares del mencionado Capitán figuran en manuscrito.

En estado legible.

Oficina de Investigaciones Bibliográficas. Biblioteca Nacional.  
Archivo de Manuscritos - Virreynato - Ejército.

---

VIRREYNATO - PERU

Don José Antonio Flores Pereyra - A: Capitán D. Antonio Gutierrez  
Documento oficial: Pasaporte.

Río de Janeiro

---

**MANUSCRITOS - VIRREYNATO  
VIDA SOCIAL - HOSPITALES - COLEGIOS  
DEMARCAACION POLITICA - MISIONES**

1569 ————— A121

Testimonio de la Real Orden por la que se faculta al Virrey Don Francisco de Toledo vea lo más conveniente en lo que concierne al descubrimiento

y población del dominio de los Mojos, solicitada por Don Miguel Rodríguez de Villafuerte, Madrid, Diciembre 3 de 1569.

Se trata de un documento oficial que envía el Rey de España al Virrey del Perú, relativo al control y dominio de la Provincia de Mojos.

"El Rey. Don Francisco de Toledo mayordomo de nuestra cassa nuestro Visorrey y Capitán General de las Provincias del Perú y Presidente en la nuestra audiencia real que reside en la ciudad de los Reyes, saved que Miguel Rodríguez de Villafuerte vecino desa ciubdad de los Reyes vino a estos rreynos a nos dar noticia de la Provincia de los Mojos, de cuya fertilidad, riqueza y bondad la ay de personas que an estado en aquella tierra y que con el zelo que tiene del servicio de Dios Nuestro Señor y nuestro y acrecentamiento de nuestra Corona Real y porque de aquella gente se salve siendonos servido se quería ocuparen el decubrimiento e población de la dicha provincia y lo haría a su costa haziendole nos las mercedes y grácias que acostumbramos a las personas que se ocupan en semejantes jornadas y como quíera que tenemos voluntad a la población de la dicha provincia y de hazer merced al dicho Miguel Rodríguez de Villafuerte nos avemos querido determinarnos en concederle el dicho descubrimiento sino remitíroslo para que lo proveaís allá de 1569. Firma Yo el Rey".

En estado bastante legible

Oficina de Investigaciones Bibliográficas. Biblioteca Nacional.  
Archivo de Manuscritos - Virreynato - Misiones.

---

VIRREYNATO - PERU

El Rey de España. A: Virrey Dn. Francisco de Toledo.

Documento oficial

Provincia de Mojos - Provincias del Perú - Madrid

Don Miguel Rodríguez de Villafuerte.

---

1715 ————— C58

Expediente relativo a diversos asuntos de las Misiones Jesuíticas de Mojos y Chiquitos.

Documento muy deteriorado por el agua y el fuego. Sólo legibles dos hojas impresas con una ordenanza del Rey.

"El Rey. Por cuanto mis ardientes deseos de la Propagación de la Ley evangélica en los vastos Reynos de las Indias y mi justo rezelo de que por aver pocos operativos se mal-logre a trase conversión de aquellas almas y en ella mayor Gloria de Dios . . hazen inseparable de mi cuydado, la premeditación de los medios y providencias conducentes al logro de tan importante fin; y como para conseguirle sea unicamente el más seguro camino, que la religión de la Compañía de Jesús destine a sus Misiones mayor número de Ministros, que el que oy tiene y no es suficiente por las que estan a su cuydado, quanto y mas para las que cada día se aumentan en los nuevos descubrimientos con que Nuestro Señor favorece los desvelos de mi aplicación dirigida toda a que en aquellas remotas regiones se siembre el grano del evangelio". Firma Yo El Rey.

"Para que el Virrey del Perú, Presidentes, Gobernadores, Oficiales Reales y demás Ministros que se expresan, observen y executen lo contenido en este despacho cerca de las dependencias de la Compañía de Jesús" (Bajo la Firma Real).

En estado bastante deteriorado.

Oficina de Investigaciones Bibliográficas. Biblioteca Nacional.  
Archivo de Manuscritos - Virreynato - Misiones.

---

VIRREYNATO - PERU  
El Rey de España - Misiones Jesuíticas  
Documento oficial - eclesiástico

Mojos - Chiquitos.

---

1716 ————— C63

Expediente sobre la penetración de extraños en los dominios colindantes con las regiones de Mojos y Chiquitos.

76 ff. sueltas

Documento muy deteriorado por el agua, fuego y humedad.

Oficina de Investigaciones Bibliográficas. Biblioteca Nacional.  
Archivo de Manuscritos - Virreynato - Misiones.

---

VIRREYNATO - PERU

Documento deteriorado  
Regiones de Mojos - Chiquitos.

---

1746 ————— C884

Providencia Real sobre el traslado de Misioneros Jesuitas a la región de Mojos. Madrid, 19 de Febrero de 1746.

11 ff. útiles

Documento muy deteriorado por el agua y el fuego

Oficina de Investigaciones Bibliográficas. Biblioteca Nacional.  
Archivo de Manuscritos - Virreynato - Misiones.

---

VIRREYNATO - PERU  
El Rey de España  
Documento deteriorado

Región de Mojos - Madrid.

---

1747 ————— C880

Testimonio de las Reales Cédulas sobre las Misiones de Jesuitas de Mojos.

10 ff. útiles sueltas.

Documento muy deteriorado por el agua y el fuego.

Oficina de Investigaciones Bibliográficas. Biblioteca Nacional.  
Archivo de Manuscritos - Virreynato - Misiones.

---

VIRREYNATO - PERU  
El Rey de España  
Documento deteriorado

Misiones de Mojos

---

1752 ————— C898

Cuenta elevada al Padre José Ignacio de Vargas, Procurador de la Compañía de Jesús, por el P. Miguel Garrido, de la Misión de Moxos sobre los gastos hechos en la Misión Colegio de San Pablo, Diciembre 4 de 1732.

6 ff.

Documento administrativo - contable, registra los gastos y cuentas en general, en orden cronológico.

"El Procurador General Joseph Ignacio de Vargas habiendo reconocido con atención, las cuentas que forma V.R. sobre los gastos causados enteramente en las dos Misiones que condujeron a esta nuestra Prov a los R.P. Procurador General Matheo de Aucaya, Joseph de Alzugaray y Alonso Carrillo. . en todas las expresadas quantas para partir sus Gastos entre el Oficio de Prova de V.R. y el de Moxos". Firmado en San Pablo, 1752.

Oficina de Investigaciones Bibliográficas. Biblioteca Nacional.  
Archivo de Manuscritos - Virreynato - Misiones.

---

VIRREYNATO - PERU

P. Miguel Garrido

Documento administrativo - contable.

Hospicio de Copacabana - Provincia de Moxos - Portovelo - San Pablo

---

1771 ————— C267

Compulsa del inventario de alhajas, muebles y demás pasamentos pertenecientes a Nuestra Señora de Loreto, que se sacaron de la Casa Colegio que fue de San Martín. Lima, Enero 17 de 1771.

52 ff. útiles y 1 de carátula.

Documento totalmente deteriorado por el agua y el fuego.

Oficina de Investigaciones Bibliográficas. Biblioteca Nacional.  
Archivo de Manuscritos - Virreynato - Colegios.

---

VIRREYNATO - PERU

Documento sobre inventario: Ntra. Sra. de Loreto (pertenencias)

1783 ————— C414

Diario de la Segunda Partida de la demarcación de Límites entre los dominios de España y Portugal en la América Meridional, por Don Diego de Alvear y Ponce, Capitán de Fragata de la Real Armada y Comisario de Límites por S.M. Católica.

388 ff., 27 en blanco y 1 de carátula - 6 Mapas. Empaste en pergamino. Tamaño 31 x 21.5 cm.

Se trata de un extenso documento relativo a una expedición de demarcación de límites entre los Reinos de España y Portugal en las zonas de los actuales países de Argentina, Uruguay, Paraguay y Brasil.

"Introducción:

- La instauración de su Majestad sobre la demarcación de límites
- Plan de Operaciones aprobado también por su Majestad
- Relación de individuos de las cuatro Partidas habitadas en Buenos Aires.

Instrumentos astronómicos y físicos de las colecciones

Plan de la formación de este Diario.

I Capítulo. Salida de la capital de Buenos Aires, viaje a Montevideo, con noticia de la Colonia del Sacramento y demás pueblos que medían.

II Capítulo. Descripción de la ciudad y pueblo de Montevideo: su población, Gobierno y Comercio. Navegación de las lanchas y derrota de los Navíos para entrar y salir con todos tiempos en el Río de La Plata.

III Capítulo. Viaje de Montevideo a Santa Teresa, con noticia de los pueblos Maldonado y San Carlos, campo del tránsito y de la misma fortaleza.

IV Capítulo. Reunión de las Divisiones Española, Portuguesa; primeras conferencias, dudas, y expediente tomado por los Comisarios: Demarcación del Arroyo del Chuy y Descripción de la Fortaleza de San Miguel.

V Capítulo. Reconocimiento de los terrenos neutrales entre el Chuy y Fahín: Demarcación de este Arroyo, frontera de Portugal y noticias del Río Grande de San Pedro.

VI Capítulo. Reconocimiento de la Laguna Merín y de sus vertientes.

VII Capítulo. Continuación y conclusión de dicho reconocimiento.

VIII Capítulo. Viaje de la Segunda Subdivisión española al Pueblo de San Borja

IX Capítulo. Competencia de los Comisarios sobre el reconocimiento de sus poderes: su desición y demás ocurrido en Candelaria, con una instrucción de Oficiales dada para la expedición del Paraná.

X Capítulo. Navegación y reconocimiento del Paraná, Iguazú y Sanantonio. Dudas y contestaciones del Comisario Portugués que embarrazaron la Demarcación de estos Ríos.

XI Capítulo. Viaje; de Candelaria a Sanangel. Discusión sobre el verdadero Piquiry o Pepinguazú y reconocimiento de los ríos que la causaron.

XII Capítulo. Nuevas contestaciones sobre los ríos Igurey y Xeytesan la expedición del Paraná.

XIII Capítulo. Continuación del examen del verdadero Pepixy: Descubrimiento del Sanantonioguzú y otras disputas de los Portugueses. .

XIV Capítulo. Memoria del Primer Comisario Portugués renovando las instancias de volver al Paraná y prestándose con esa condición . . . al reconocimiento del Sanantonioguzú..."

"Contestación del Sor Virrey de Buenosayres conviniendo por último en su propuesta, con ciertas modificaciones que concilian las dificultades: orden y método de proceder a las dos expediciones: y ejecución de la del Sanantonioguzú, con las conferencias preliminares, disposiciones y resultas".

"Introducción. El tratado preliminar de primero de Octubre de 1777 ajustado entre las dos naciones de España y Portugal sobre el término de sus dominios en esta América meridional la Real Instrucción de 6 de Julio de 1778, sobre la ejecución efectiva de dicho Tratado, dictada por la Corte de Madrid de acuerdo con la de Lisboa y remitida para su efecto al Exmo Señor Juan Josef de Vertiz, Teniente General de los Reales exercitos y actual Virrey de las provincias del Río de la Plata y el Plan de operaciones propuesta a consecuencia por estes Gefe y aprobado por su Magestad en 12 de Enero de 79, con otra instrucción para el Régimen particular de las Partidas demarcadoras: son todos los documentos que recibieron los comisarios para su Gobierno, poco antes de su salida de la capital de Buenosayres por Diciembre de 1783. . ."

"Estos papeles dan una idea general de los solidos fundamentos que mueben a los dos augustos soberanos a emprender de nuevo la importante obra de la Demarcación de Límites, objeto antiguo de graves y reñidas controversias entre las dos coronas: describen con individualidad y precisión los parajes por donde deben correr la Línea Divisoria, varias veces principiada y nunca concluída: y ultimamente ordenan el método práctico de estable-

cerla por medio de observaciones astronómicas y baxo reglas ciertas de la Geometría único modo de asegurar un exito feliz y permanente tanto tiempo antes deseado. La copia pues de estos reglamentos servirá de introducción a nuestro Diario, excusando no obstante la del Tratado que corre públicamente y se halla en manos de todo el mundo" p. 1

". . . La figura del pueblo es un cuadrado regular, la plaza en el centro y las calles tiradas N<sup>o</sup> y ED . . . Extramuros es un arrabal de ranchos de paja . . . vivían tres cientos indios tapes o guaraníes de las Misiones del Uruguay y Paruna, los cuales bajo la conducta de un Sargento de Dragones sostenían todo el peso del trabaxo de aquellas obras que aún se continuaban. . ." p. 149.

"Los indios de Batoby nos avisaron de varias tolderías de Minuanos y Charrúas que habitaban aquellas inmediaciones y que ésta noticia se confirmó luego con la vista de algunos humos que se descubrieron a larga distancia, siendo ésta la común señal de que se valen los salvajes para indicar las novedades de la Campaña. Los campos en esta Comarca no son tan fértiles como en Santafé y se ven con frecuencia grandes capas de la tierra colorada y suelta de las Misiones que en tiempo de secas se abre en profundas zanjas de que está todo el territorio interrumpido" p. 194.

"Sobre las márgenes de éstos arroyos habitan seis u ocho tolderías de Indios Minuanes, resto de la antigua nación de este nombre que del tiempo de la Conquista se extendía y dominaba los campos de vera que son los septentrionales el río La Plata y que desde se ha mantenido en la independenciam, sin haber querido recibir la luz de la fé . . . cada una de dichas tolderías se compone como de cincuenta personas de uno y otro sexo, las cuales se obedecen, se dirigen por las órdenes de un Indio Principal que llaman Cacique. Los Caciques están a más de esto subordinados y siguen la voz de otro de mayor fama que hace cabeza, el cual en la actualidad era un tal Miguel Ayala, hijo natural de un vecino antiguo del Santiago del Estero . . . (sigue etnografía detallada)" p. 196.

"Los Charrúas son otra de las naciones antiguas de esta América, cuyo carácter agreste, feroz y belicoso, les ha mantenido siempre retirados de todo trato y comunicación contra las márgenes orientales del Uruguay y al N. del Río Negro. Su número en el día se halla reducido de 5 a 6 mil, cuyas costumbres y género de vida en nada difieren de los Minuanos, con quienes se conllevan en paz..."

"No hay muchos años que los Charrúas denotaron un grueso destacamento en que murieron al pie de sesenta hombres de las tropas que teníamos ... (continúa etnografía detallada)" p. 198-99.

Se encuentra en estado bastante legible.

Oficina de Investigaciones Bibliográficas. Biblioteca Nacional.  
Archivo de Manuscritos - Virreynato - Demarcación Política.

---

VIRREYNATO - PERU

Diego de Alvear y Ponce

Documento sobre demarcación limítrofe: Reinos España y Portugal en América del Sur.

Ríos: Paraná - Uruguay - Yacuy - Pepiroguazú - Sanantonioguazú - Iguazú o Curitiba - Igutiny - Yaurú - Guaporé - Sanané - Madera - Tabary - Río de las Amazonas o Marañón - Río Yapurá - Saxaré - Itenes - Yavary - Gran Paraná - Ibicuy - Río Montegrande - Ibiayguazú.

Indios: Guaraníes o Tapes - Minuanos - Charrúas

Cazique Miguel Ayala (Minuano)

Ciudades: Montevideo - Buenosayres - Asunción del Paraguay - Ciudad de San Pablo - Ciudad de Santa Cruz de la Sierra - Prov. de Moxos.

Pueblos: Villa el Río Grande de San Pedro - Pueblo - Misión de Chiquitos - Villa de Matogroso - San Fernando de Pevas -

Colonia del Sacramento - Villa de Curitiba

Pueblos - Misión: Misiones Jesuíticas (Ríos Paraná y Uruguay):

Saninacioguazú - Santa María de Fé - Santarosa - Santiago -

Sancosme - Itapua - Candelaria - Santoma - Loreto -

Corpus

Trinidad - Jesús. (Obispado del Paraguay)

San Joseph - Sancarlos - Apóstoles - Concepción -

Santamaría - La Mayor - Sanxavier - Santos Mártires -

Sannicolas - San Luis -m San Lorenzo - San Miguel -

San Juan - Sanangel - Santotome - La Cruz de Yapeyú.

Coronel Fco. Juan Roscio - Comisario Director Dn.

Joseph Varela - Virrey del Río de La Plata - Dn.

Juan Joseph Valdes

---

1786

C473

Petición presentada por el P. Vicente de Amil y Feyjoo para que se destinen a las Misiones que fueron de los Jesuitas a los más destacados alumnos para la enefianza de las primeras letras.

1 f.

Casi totalmente deteriorado por el agua y el fuego.

Oficina de Investigaciones Bibliográficas. Biblioteca Nacional.  
Archivo de Manuscritos - Virreynato - Misiones.

---

VIRREYNATO - PERU  
P. Vicente de Amil y Feijoo

---

1796 ————— C2899

Testimonio del expediente promovido por Don Juan Besares, Justicia Mayor de la Doctrina de Chavín, sobre que se le contribuya la gente necesaria para la apertura del camino de montaña. Lima, Enero 28 de 1796.

111 ff. útiles, 1 en blanco y 1 de carátula.

Documento referente a la solicitud del Justicia Mayor de la Doctrina de Chavín sobre la apertura de un nuevo camino para "internar en la montaña de los Andes". Se presenta una larga justificación "respecto de su incontestable utilidad y ventajas . . . conforme a las necesidades que presentase de operarios, para una obra tan interesante a la Religión y al Estado".

En buen estado.

Oficina de Investigaciones Bibliográficas. Biblioteca Nacional.  
Archivo de Manuscritos - Virreynato - Obras Públicas.

---

VIRREYNATO - PERU

Dn. Juan Besares

Documento legal - informativo: solicitud

Ríos: Huallaga - Tulumayo

Villa de Jauja - Chavín - Pueblo Nuevo o Playa Grande - Cuchero

Conversión de Ocopa.

P. Fr. Antonio Gadea - Predicador Apostólico P. Fr. Bartolomé Comas - P.  
Fr. José Mena - P. Fr. Narciso Girbal.

---

Copias fotostáticas de algunos documentos relacionados con las cuestiones de límites con el Ecuador. Lima, Abril de 1803.

15 ff., incompleto.

Se trata de documentos muy deteriorados por el agua y el fuego. Son fotostáticas muy antiguas, pegadas en cartulinas, con el membrete: Escuela Especial de Ingenieros de Construcciones Civiles y de Minas. Lima-Perú.

Oficina de Investigaciones Bibliográficas. Biblioteca Nacional.  
 Archivo de Manuscritos - Virreynato - Demarcación Política.

---

VIRREYNATO - PERU

Documento sobre cuestiones limítrofes Perú-Ecuador.

---

Informe del Intendente Urrutia sobre las ventajas que resultan de la comunicación con el Chanchamayo. Tarma, Enero 18 de 1808.

55 ff. útiles y 6 en blanco.

Documento en el que se presenta una síntesis de las entradas misionales del siglo XVIII, en la zona de la América Meridional. El estado en que se encuentran las Misiones del Cerro de La Sal y Sonomoro, luego de la "sublevación de Juan Santos, indio del Cuzco". Abundante información etnohistórica sobre los grupos indígenas "bárbaros", los pueblos y misiones perdidas. Se enfatiza la importancia del Río Chanchamayo como puerta de entrada a toda la América Meridional, "para que se beneficie la Religión y el Estado con la reconquista de los territorios perdidos. Firmado en Tarma, aunque al parecer ser trata de una copia del informe original.

"Todos convienen en el religioso desvelo de nuestros soberanos sobre propagar el evangelio entre las muchas Naciones Barbaras que habitan a diferentes rumbos las márgenes de los caudalosos ríos de la Montaña. Solo los toques de la Religión bastan para imprimir el mayor sentimiento al meditar que después de tres siglos de la conquista sea poco o nada lo que se ha adelantado en esta parte y que la misma montaña forma el monumento vergonzoso e indeleble de nuestra inercia en una causa interesante, sobre que ya las naciones exranjeras hubieran coseguido los más dichosos abancez".

"Al intento han sido varias las Providencias de que se ha hecho uso y también consiguientemente el devil fruto obtenido por algunas partes que comprueban los escasos monumentos que conservamos de la historia de las misiones. Pero cuando más ha resplandecido el exemplar empeño de la Católica Manificiencia del trono ha sido desde el año 1742 en que el Insuregto Juan Santos, Indio del Cuzco, introducido en la misma Montaña, logró sublevarla contra Dios y el Rey abrogándose bajo el falso apelativo de Atagualpa, el título de Inca que no le correspondía y no sólo concitar a las naciones bárbaras para su reconocimiento, sino animarlos a la reiterada irrupción conque logró destruir la Religión, los Ministros de ella y hacer odioso el nombre español entre aquellas gentes" pp. 1-2.

"No bien se insinuó que el embarcadero de Mayro era un sitio importante para proporcionar por el inmediato río de Pachitea, la determinación al célebre Ucayali y restablecimiento de las Misiones de Manoa destruídas el año 1777, cuando se libran consecutivamente cinco reales Ordenes . . para que se verifique esta expedición" p. 2.

"Real cédula de 13 de Marzo de 1757 el anunciado establecimiento de Chanchamayo, con justificación y precauciones correspondte para el seguro de la frontera como punto principal para el restablecimiento de las Misiones perdidas del Cerro de la Sal y demás de este Departamento . ." p. 3.

" . . Las Misiones del Cerro de la Sal y del Gran Pajonal serca de cuya recuperación ha empleado el Monarca los más vivos encarecimientos de su Católico zelo, permanecen perdidas, olvidadas y sin contacción alguna para reponerlas. Esto último sucede en las de Sonomoro del territorio de Jauja y con cuantas componía la preciosa . . mies de Chunchos, Amagues, Sipibos, Conibos, Rengos, Panos, Cocamas, Semirinchis, Piros, Carapachos, Campas, Casibos, Calisecas y otros . ." p. 7.

Se halla en estado más o menos paleografiable.

Oficina de Investigaciones Bibliográficas. Biblioteca Nacional.  
Archivo de Manuscritos - Virreynato - Obras Públicas.

VIRREYNATO - PERU

Intendente Urrutia

Documento informativo - misional

Ríos: Pachitea - Mayro - Huallaga - Marañón - Aguaytía - Ucayali - Moyobamba - Napati - Manoa - Perené - Caquetá - Yapurá - Negro Putumayo - Nanay - Tigre.

Indios: Amagues, Chunchos, Sipibos, Conibos, Rengos, Panos, Cocamas Se-

mirinchis, Piros, Carapachos, Campas, Casibos, Calisecas.

Juan Santos Atahualpa

Pueblos: Huánuco - Jauja - Tarma - Chanchamayo

Misiones: Del Cerro de la Sal - De Manoa - Quimiri - Ni jandaris -

P. Prefecto de Misiones: Fr. Fco. de San José - P. Busquets - P. Illescas -

P. Biedma - P. Fr. Antonio Bibal.

---

## MANUSCRITOS - VIRREYNATO - EJERCITO

1778 ————— C4092

Instrucción que se forma por estos Reales Oficios, en virtud de disposición del Sr. Presidente, Regente, Visitador General, a Don Miguel Bello y al Sargento Don José Barrios, encargados para la conducción de pertrechos y víveres para la expedición de Límites de Maynas, etc. Quito, Diciembre 15 de 1778.

2 ff.

Notación de carátula en el encabezamiento de la primera hoja.

Documento oficial sobre la "conducción de Pertrechos y víveres para la expedición de Límites en Maynas, que se ha de entregar a la orden de aquel Gobernador Interino y de lo que por este, se debe excutar, para proceder con la debida cuenta y razón en su expendio y precaucionar toda mala versación en los Reales Intereses. ."

No hay otros datos interesantes. Firman el documento: Juan Manuel Benítez y Bernno Delgado y Guzmán.

Se encuentra en estado legible.

Oficina de Investigaciones Bibliográficas. Biblioteca Nacional.  
Archivo de Manuscritos - Virreynato - Ejército.

---

VIRREYNATO - PERU

Juan Manuel Benítez - Bernno Delgado y Guzmán

Documento legal: Límites - expedición.

Maynas - Quito  
Don Miguel Bello - Don José Barrios.

---

1784 ————— C4154

Lista de la Segunda Compañía formada en este Real asiento de Paucartambo. Acoy 1ro. de Febrero de 1784.

2 ff.

Se trata de una lista de 48 soldados de la Segunda Compañía formada en Paucartambo, siendo Capitán Don Francisco Torres y Castilla. No hay otras especificaciones.

En estado legible.

Oficina de Investigaciones Bibliográficas. Biblioteca Nacional.  
Archivo de Manuscritos - Virreynato - Ejército.

---

VIRREYNATO - PERU  
Francisco Torres Castilla  
Documento Oficial - ejército

Paucartambo - Cuzco

---

1790 ————— C3979

Lista de los indios que salen licenciados a la Provincia de Maynas. Ega, Noviembre 1ro. de 1790.

2 ff.

Notación de carátula en el encabezamiento de la primera hoja.

En formato menor.

Se trata de un documento oficial donde se registran los nombres de los indios licenciados del ejército, en Maynas.

"Omaguas: Dn Manuel Manquitari; Clemente Cauxinyma; Bruno Marquitari; Santiago Puena; Domingo Ixuyari; Xavier Manquitari".

"Cocamas: Yasinto Adecixo; Alonzo Maniguarí; Rafael Aguanahui".

"Aguanos: Ysidro Chilicagua".

"Panos: Xavier Ochavano".

"Yurimaguas: Lucas Macuya; Manuel Macuya; Xavier Enatajenamani; Josef Nuñez; Francisco Urquía; Francisco Xabier Zeballos".

"A los indios contenidos en esta lista que salen lisenciados los adelantará V m.d. dos mesadas y media, contados desde este día por tener que condusir el Vote de la 9ma. Trinidad hasta el puerto de la Laguna - Requena".

En estado legible.

Oficina de Investigaciones Bibliográficas. Biblioteca Nacional.  
Archivo de Manuscritos - Virreynato - Ejército.

#### VIRREYNATO - PERU

Francisco Benítez

Documento oficial: remuneración indios licenciados ejército.

Indios: Omagua - Cocama - Aguanos - Panos - Yurimaguas - Maynas - Requena.

---

1790 ————— C3981

Lista de los indios que salen licenciados a la Provincia de Maynas. Ega, Diciembre 6 de 1790.

2 f.f.

Notación de carátula en el encabezamiento de la primera hoja.

Se trata de un documento oficial del ejército.

"Omaguas : Dn. Bentura Ypusime".

"Xeberos : Pedro Cumapiño; Valentín Cachi; Salvador Ynuma; Yasin-to Ynuma; Mariano Ynuma; Año Mosombite; Ignasio Cumapa; Ignasio Lachuna; Pantaleón Ynuma".

"Caguapanas : Mariano Villapi; Estanilao Ynuma; Angel Guacurga; Aeto? Pesango; Maxsiano Yumbato; Franco. Xabier Ceballos".

". . . a los indios contenidos en esta lista que salen lisenciados les adelantará V m.d. mes y medio contado desde este día, por tener que conducir el bote San Antonio hasta el Puerto de la Laguna, Requena. Firma Don Josef Francisco Benítez".

Oficina de Investigaciones Bibliográficas. Biblioteca Nacional.  
Archivo de Manuscritos - Virreynato - Ejército.

---

VIRREYNATO - PERU

Josef Francisco Benítez

Documento oficial: remuneración indios licenciados ejército

Indios: Omaguas - Xeberos - Caguapanas

Puerto de la Laguna - Requena - Maynas.

---

1791-----C1293

Ajustamiento que se forma por la Contaduría General del Ejército y Real Hacienda de la Capital de Lima del haber vencido por los oficiales y demás individuos de la plana mayor de Naturales, etc.

Lima, Noviembre 30 de 1791.

3 ff.

Documento administrativo - contable. Lleva un membrete oficial donde figura "Ejército de América - Naturales". Firma Matías de la Cuesta.

En estado legible.

Oficina de Investigaciones Bibliográficas. Biblioteca Nacional.  
Archivo de Manuscritos - Virreynato - Ejército.

---

VIRREYNATO - PERU

Matías de la Cuesta

Documento administrativo - contable: naturales

Lima

Comisario de la Guerra Manuel de Tagle

---

Ajustamiento al haber vencido de los oficiales y demás individuos del cuerpo de Naturales. Lima, Enero 30 de 1791.

12 ff. útiles y 6 en blanco.

Seis cuadernillos. Se trata de varios expedientes donde se consignan los haberes y descuentos a los oficiales que forman parte del Ejército de América - Naturales. Todas las firmas principales son de Matías de la Cuesta. Los encabezamientos son: Ciudad de Lima, Plana Mayor de Naturales. Aparecen también: Comisario de Guerra de los Reales Ejércitos Don José Manuel de Tagle Isavaga y el Sr. Don Manuel de Aviles.

En estado legible.

Oficina de Investigaciones Bibliográficas. Biblioteca Nacional.  
Archivo de Manuscritos - Virreynato - Ejército.

VIRREYNATO - PERU

Matías de la Cuesta

Documento administrativo - contable: naturales

Lima

Comisario de la Guerra Dn. José Manuel de Tagle Ysavaga.

---

Ajustamiento que se forma por la Contaduría General del Ejército y Real Hacienda de la Capital de Lima del haber vencido por los oficiales y demás individuos de la Plana Mayor de Naturales.

2 ff. útiles y 1 en blanco.

Documento donde se registran los pagos de haberes y descuentos a los oficiales y demás soldados. Firmado por Matías de la Cuesta.

En estado legible

Oficina de Investigaciones Bibliográficas. Biblioteca Nacional.  
Archivo de Manuscritos - Virreynato - Ejército.

VIRREYNATO - PERU

Matías de la Cuesta  
Documento administrativo - contable: Naturales  
Lima

---

1792 ————— C3656

Plaza de Lima. 30 de Julio de 1792. Ejército de América. Naturales.  
Ajustamientos.

6 ff.

Notación de carátula en el encabezamiento de la primera hoja. Dos  
cuadernillos. Deteriorados en la parte inferior.

Documento administrativo-contable. Se especifican los miembros de  
la Plana Mayor de Naturales que reciben sueldo. Firma Matías de la  
Cuesta, en Lima.

En estado legible.

Oficina de Investigaciones Bibliográficas. Biblioteca Nacional.  
Archivo de Manuscritos - Virreynato - Ejército.

---

VIRREYNATO - PERU

Matías de la Cuesta

Documento administrativo - contable: Naturales

---

Lima

Marqués de Aviles - Comisario de Guerra Don José María de Tagle.

---

1793 ————— C1384

Expediente sobre la petición presentada por el Coronel Dn. Mateo  
Pumacahua Inca a fin de que se le confirme el título de Coronel de los Indios  
Nobles que ostenta. Lima, Febrero 1ro. de 1793.

3 ff.

Se trata de un documento legal en que el Coronel Dn. Mateo Pumaca-  
hua solicita el título de "Coronel de los Indios Nobles". Aparecen otras

cartas firmadas al parecer por funcionarios Reales de Lima quienes deniegan la petición por improcedente. Firmada por Pumacahua y por otros funcionarios.

"El Coronel Matheo Pumacahua Inca puesto a los piez de V. Eaa y por medio de este Memorial ante su notoria justificación parece y dice: Que en la presente estación no trata de patentizar sus méritos que ellos son más que notorios, no menos que el amor al Rey, que tiene el suplicante por todos términos . . . Sin embargo de esto se halla el ocurrente condecorado con el Título de Coronel de los Indios Nobles de esta ciudad y sus ocho Parroquias, habiendo sido antes de los Naturales y consta del adjunta Título que acompaña en la más bastante forma expedido por el Sr. Doctor Don José de la Portilla y Galves . . . y a pedimento de los propios Indios Nobles, en ocasión que vivía su antecesor Don Vicente Casimiro Choquecahua.

"V. Exa que premia y favorece a los que se distinguen en el Real Servicio y es un epílogo de Gracias . . con esta misma bondad a implorar de su venefisensia la confirmación de éste título que se sirva de mayor satisfacción para su persona . ." Firma Matheo Pumacahua.

En estado legible.

Oficina de Investigaciones Bibliográficas. Biblioteca Nacional.  
Archivo de Manuscritos - Virreynato - Ejército.

---

VIRREYNATO - PERU

Matheo Pumacahua - A: Marquez de Arce

Documento legal: solicitud.

Cuzco - Lima

---

1796 ————— C824

Expediente obrado en virtud de oficio del Excmo. Sr. Virrey de Buenos Aires, sobre averiguación del Paradero de D. José de la Vega piloto que fue de la fragata La Gaditana que naufragó en Maldonado.  
Lima, Febrero 27 de 1796.

17 ff. útiles y 1 de carátula.

Se trata de un documento judicial - administrativo concerniente a la búsqueda del piloto Don Josef Bega (así consta en el original), quien se encontraba prófugo desde el Pto. de Buenos Aires. No queda claro el motivo

central de su búsqueda, la cual dura hasta Setiembre de 1796. La orden para su captura procede del mismo Virrey de Buenos Aires. El lugar Maldonado debe situarse en las costas del Atlántico.

En estado legible en su mayor parte.

Oficina de Investigaciones Bibliográficas. Biblioteca Nacional.  
Archivo de Manuscritos - Virreynato - Ejército.

---

VIRREYNATO - PERU

Sr. Virrey de Buenos Aires

Documento judicial - administrativo.

Buenos Aires - Arequipa - Ilo - Maldonado - Lima

Pedro Melo de Portugal - Sr. Francisco Gil y Lemos - Tnte.

Policía José MaEgaña - Lorenzo Juan de Rioja - Miguel Cabello.

---

1796 \_\_\_\_\_ C2047

Plaza de Lima, 29 de Febrero de 1796. Ejército de América. Naturales Ajustamientos, etc.

6 ff.

Documento administrativo-contable en formato oficial sobre las remuneraciones y descuentos que reciben los Naturales del Ejército de América. Firmado por Matías de la Cuesta.

En estado legible.

Oficina de Investigaciones Bibliográficas. Biblioteca Nacional.  
Archivo de Manuscritos - Virreynato - Ejército.

---

VIRREYNATO - PERU

Dn. Matías de la Cuesta

Documento administrativo-contable: Naturales.

Lima

Pedro Lauriano de los Reyes - Marqués de Avilés.

---

Expediente sobre la variación de ruta que se pretende para el tránsito de la tropa por el valle de Jauja. Huancavelica, Diciembre 2 de 1803.

4 ff. útiles, 1 en blanco y 1 de carátula

Documento legal-administrativo sobre un posible cambio de ruta en el camino de Cuzco y de Huamanga hacia Lima. Ante una petición de cambiar la vía de Jauja, el Virrey contesta denegando tal propuesta y a su vez propone una ruta detallada en leguas para que la Tropa la utilice desde Huamanga hasta Lima. Esta ruta fue usada antiguamente como vía de los correos.

En estado legible.

Oficina de Investigaciones Bibliográficas. Biblioteca Nacional.  
 Archivo de Manuscritos - Virreynato - Ejército.

---

VIRREYNATO - PERU

Marques de Avilés - Capitán Ignacio Alcazar

Documento administrativo: ruta Lima-Huamanga-Cuzco

Huamanga - Huanta - Marcas - Acobamba - Tambo de Paucará - Picoy - Iscuchaca - Tambo de Aros - Huancayo - Jauja - Tarma - Oroya - Yaulí - Casapalca - Sn. Juan de Matucana - Coca-chacra - Sta. Inés - Lima.

---

Expediente seguido sobre la desertión del soldado miliciano Narciso Berrospi, alistado voluntariamente para pasar a la capital de Lima y amparo que le franqué el P. Comendador de la Merced de Huánuco, hasta ponerse el hábito religioso. Huánuco, Octubre 7 de 1806.

21 ff. útiles y 1 de carátula

Expediente legal en que se consigna un hecho poco común: el P. Comendador de la Orden Mercedaria del Convento de Huánuco brinda apoyo a un desertor, el soldado Berrospi "con escándalo del pueblo", instándole inclusive a que tome los hábitos. El largo proceso termina por imponer una reserva pena al religioso y el desertor es hecho prisionero y enviado a Lima.

Oficina de Investigaciones Bibliográficas. Biblioteca Nacional.

Archivo de Manuscritos. Virreynato - Ejército.

---

VIRREYNATO - PERU

Fr. Luis Moreno: Comendador Mercedario - Pedro Antonio Echegoyen  
Documento legal

Huánuco - Lima

---

1807 ————— D12350

Oficio elevado al Virrey por Pedro Antonio Echegoyen, enviándole las fuerzas que especifica. Huánuco, Setiembre 9 de 1807.

1 f. útil y 1 en blanco.

Se trata de una copia de la carta enviada por Pedro Antonio Echegoyen en la que se especifican las fuerzas militares que le envía al Sr. Virrey a pedido de éste; no se mencionan los motivos por los que se necesitan de los soldados en Lima.

En estado legible.

Oficina de Investigaciones Bibliográficas. Biblioteca Nacional.  
Archivo de Manuscritos. Virreynato - Ejército.

---

VIRREYNATO - PERU

Dn. Pedro Antonio Echegoyen  
Documento oficial - virreynal

Huánuco - Lima

---

1808 ————— D9861

Plaza de Lima. 29 de Febrero de 1808. Ejército de América. Compañía de Mainas. Ajustamiento que se forma por la Contaduría General del Ejército. Lima, Febrero de 1808.

3 ff.

Notación de carátula en el encabezamiento de la primera hoja.

Documento administrativo - contable: pagos a la Compañía Veterana de Infantería de Maynas. Firma Domingo de las Cassas.

En estado legible.

Oficina de Investigaciones Bibliográficas. Biblioteca Nacional.  
Archivo de Manuscritos. Virreynato - Ejército.

---

VIRREYNATO - PERU

Domingo de las Cassas

Documento administrativo - contable: remuneración soldados

Maynas

Pablo Pazana - Francisco Miangolanna

---

1808 ————— D103

Ajustamiento que se forma por la Contaduría General del Ejército y Real Hacienda de la Capital de Lima del haber vencido por los Oficiales y demás individuos de la Compañía Veterana de Infantería de Maynas, etc. Lima, Enero 30 de 1808.

2 ff. útiles y 1 en blanco.

Documento administrativo - contable sobre el pago de sueldos y descuentos a los oficiales de la Compañía de Maynas. Firmado por Domingo de las Cassas. En formato Oficial.

En estado legible.

Oficina de Investigaciones Bibliográficas. Biblioteca Nacional.  
Archivo de Manuscritos. Virreynato - Ejército.

---

VIRREYNATO - PERU

Domingo de las Cassas

Documento administrativo - contable: remuneraciones soldados

Maynas

Miguel Funoll -

---

1808 ————— D182

Expediente sobre la petición presentada por el Capitán de la Compañía de Maynas, Dn. Miguel Tunoll, para que el sobrante de sus haberes que se le adeudan sean entregados al Cabo Primero Pascual Pellicer. Lima, Junio 1ro. de 1808.

5 ff., útiles y 1 en blanco.

Documento contable-administrativo que incluye: la carta del Capitán de la Compañía de Maynas, dirigida al Sr. Ministro de Real Hacienda, solicitando que por motivos de enfermedad suya, se le entregue sus haberes al Cabo Pellicer. Firmado por Domingo de las Casas.

En estado legible.

Oficina de Investigaciones Bibliográficas. Biblioteca Nacional.  
Archivo de Manuscritos. Virreynato - Ejército.

---

VIRREYNATO - PERU

Dn. Miguel Funoll

Documento administrativo-contable

Maynas - Lima

Domingo de las Casas.

---

1810 ————— D11083

Libro de almacenes de la cuarta división de Límites establecida en Jeberos. Jeberos, Enero 1 de 1810.

40 ff. útiles y 32 en blanco.

Documento administrativo - contable donde se especifican los artículos almacenados por la Cuarta División de Límites de Jeberos. Firmados por Joseph Fco. Benitez: Veedor y Pagador General. El título original se encuentra en la primera hoja y dice:

"Libro de Almacenes que contiene el cargo y Data de los Víveres, efectos y demás que coren el cuidado de mí, el Veedor Pagador General de ésta Cuarta Divicion de Límites, Dn. José Fco. Benitez" ..

"Índice de los Ramos de este Libro: Arina de trigo . . Azúcar . . Fariña.. Carnes y peces . . Puercos . . Aves . . Sal . . Charapas . . Manteca . . Quesos . . Cacao . . café, té . . Dulces . . Mais . . Especería . . Licores . . Útiles de Hospital . ."

Oficina de Investigaciones Bibliográficas. Biblioteca Nacional.  
Archivo de Manuscritos. Virreynato - Ejército.

---

VIRREYNATO - PERU

·Joseph Francisco Benítez: Veedor y Pagador General  
Documento contable administrativo

Jeberos.

---

## MANUSCRITOS VIRREYNATO ESCLAVITUD - CACICAZGOS - INDIOS JUDICIALES - BIENES - TRABAJO

1804 ————— D9322

Indios de la Comunidad del pueblo de Talia de la Doctrina de Olleros en el Partido de Chachapoyas sobre que se les ampare en la posesión en que están de su pueblo sin necesidad de transplantarse como pretende su cura. Chachapoyas, Abril 14 de 1804. .

13 ff. útiles y 1 de carátula.

Es un documento de carácter legal sobre una solicitud hecha por los pobladores de Talia demandando no ser trasladados a otra zona de asentamiento. Constan los expedientes completos del juicio seguido. Dirigida al Señor Juez Real.

"Los Alcaldes y Pobladores del Pueblo de San Pedro de Talia de esta jurisdicción en vos y nombre del común de dicho Pueblo . . decimos: Que de inmenso tiempo se halla fundado dicho nuestro pueblo, en un alto vistoso, seco, con aguas suficientes y buenas . . de modo que por esas comodidades se ha erigido casa e iglesia correspondientes. Sin tener consideración de todo esto, solicita nuestro cura Licenciado Don Juan Felix de Zavaleta vajar de

dicho pueblo a la indicada Pampa . . nosotros nos hallamos en una población que sirve de Puerto a todo transeúnte que viaja de esta ciudad a la de Moyobamba, Lamas . . sirviéndoles con fletes, víveres . . Al mismo tiempo formamos parte de los pueblos tributarios y continuamente servimos a nuestro natural Señor . ."

"Del cura al Señor Juez Real: Lo que debo informar en cumplimiento del cargo pastoral que exerso es: Que el pueblo de Talia desde inmemorial tiempo ha estado fundado en la Pampa y los indios voluntariamente lo mudaron al corazón de la montaña: Infierno sería acaso para tomarse esta suerte el efugio de livertarme a las Cargas personales . . que para estar a la Puerta del camino se les ofrecía por el vecindario por ser su naturaleza sumamente propensa al osio e ireligiosidad. . podía mandar que hagan solemne manifestación a la Licencia que obtuvieron de los Superiores para mudarlo de un lugar tan hermoso, llano, abrigado . . a otro desproporcionado . ."

Se encuentra en buen estado de conservación.

Oficina de Investigaciones Bibliográficas. Biblioteca Nacional.  
Archivo de Manuscritos. Virreynato - Indios - Judiciales.

**VIRREYNATO - PERU**

Pobladores y Alcalde del Pueblo de Talia. Al Señor Juez Real P. Juan Felix de Zavaleta. A: Señor Juez Real.

Documento Judicial.

Moyobamba - Lamas - Chachapoyas - Valle de Guayabamba  
Doctrina de Olleros - Doctrina de Chiquín.

---

1804 ————— D10981

Documento que acredita la data de 30 ps. de 15 indios bogas en la garita de Santa Rita, Condujeron víveres de Omaguas al cuidado del soldado José Froilán Díaz.

1 f. útil y 1 de carátula.

Relación de indios que trabajaron como bogas. Se mencionan al indio Cocama y 14 Cocamillas. Firmado en Xeberos el 1ro. de Octubre de 1804.

En estado casi legible.

Oficina de Investigaciones Bibliográficas. Biblioteca Nacional.  
Archivo de Manuscritos. Virreynato - Indios - Trabajo.

---

VIRREYNATO - PERU  
Joseph Francisco Benítez  
Documento legal-administrativo

Indios Cocama - Cocamilla  
Garita de Santa Rita - Omaguas - Xeberos

---

1804 ————— D10982

Documento que acredita la data de 41 ps. a 49 indios que se han ocupado en conducir y víveres a estos reales almacenes.

Jeberos, Abril 30 de 1804.

2 ff. útiles y 1 de carátula.

Documento legal que certifica las actividades remuneradas de indios e indias por sus servicios personales. Desde Enero de 1804 hasta fines de Abril del mismo año.

"En 11 de Enero mando pagar el Señor Comandante General a dos Indios a seis reales cada uno por haver trahido remesa de Caza de Yurimaguas por agua . . . 1 peso 4 reales".

Fimado en Jeberos 30 de Abril de 1804 por Francisco Benítez.

Se encuentra en estado legible.

Oficina de Investigaciones Bibliográficas. Biblioteca Nacional.  
Archivo de Manuscritos. Virreynato - Indios - Trabajo.

---

VIRREYNATO - PERU  
Francisco Benítez  
Documento legal-administrativo.

Indios Xeberos - Muniches  
Yurimaguas

---

1804 ————— D10983

Documento que acredita la data de 74 ps. 1 1/2 rs. a 100 indios que sirvieron en el mitayo diario, para hospital y mesa de estado en los cuatro meses del segundo tercio del presente año.

Jeberos, Agosto 31 de 1804.

2 ff. útiles y 1 de carátula.

Relación de indios y servicios que prestaron por meses y en pesos presentados por Joseph Fco. Benítez, en Jeberos.

"Razón de los pagos hechos a los indios que sirvieron en el Mitayo diario para Hospital y Misa de estado en el segundo tercio del año 1804. Corrido desde el 1ro. de maio hasta fin de agosto".

En estado regularmente legible.

Oficina de Investigaciones Bibliográficas. Biblioteca Nacional.  
Archivo de Manuscritos. Virreynato - Esclavitud - Trabajo - Indios.

---

VIRREYNATO - PERU

Joseph Francisco Benítez

Documento legal - administrativo

Jeberos.

---

1806 ————— D9549

Relación de los Indios Trabajadores que han asistido en esta nueva reducción desde el 7 de Enero el 12 de Febrero del presente mes de la fecha. Cocabambilla, Febrero 12 de 1806.

7 ff. útiles sueltas. Notación de carátula en primera foja. En formato menor.

Se trata de un documento donde se establece de forma detallada la relación de soldados destacados y operarios que han trabajado en la Reducción en Cocabambilla durante el mes de Febrero: agrupados cada 4 personas suman 8 por foja. Consta también la relación de Indios Trabajadores que han asistido a la reducción. El total de pesos en salarios es de 59 ps. con 4 rs, Firma Ramón Busquets.

Es un buen documento contable.

En buen estado de conservación.

Oficina de Investigaciones Bibliográficas. Biblioteca Nacional.  
Archivo de Manuscritos. Virreynato - Indios - Trabajo.

---

VIRREYNATO - PERU

Fr. Ramón Busquets

Documento contable - administrativo

Cocabambilla

---

1810 ————— D6314

Razón de los indios del Partido de Uyro que han trabajado en esta reducción de Nuestra Señora de la Esperanza de Cocabambilla desde el día 13 de Octubre el 15 de Noviembre, inclusive y del salario correspondiente a su servicio a razón de 3 reales diarios asignados a cada uno. Cocabambilla, Diciembre 15 de 1810.

6 ff.

Se trata del informe presentado a los Reales Ministros de Hacienda sobre los gastos en remuneraciones a los indios que han trabajado en ésta reducción de Nuestra Señora de la Esperanza de Cocabambilla. Firma Ramón Busquets, Presidente de Misión.

Así mismo, Don Ramón de Piérola, Comandante de la Nueva reducción de infieles presenta los gastos efectuados en pago a los soldados e indios trabajadores, que han asistido desde el 1ro. de Enero de 1810 a fin de Diciembre de ese año. Informe presentado a los Ministros de Real Hacienda. Firmado en Cuzco el 31 de Diciembre de 1810. Otras firmas: Mateo García Pumacahua: Presidente Gobernador Intendente; Balthasar Villalón: Contaduría Real del Cuzco. El documento está certificado en 1812.

En estado legible.

Oficina de Investigaciones Bibliográficas. Biblioteca Nacional.  
Archivo de Manuscritos. Virreynato - Esclavitud - Indios - Trabajo

---

VIRREYNATO - PERU

Fr. Ramón Búsquets: Pte. de Misión  
Documento legal-administrativo

Indios del partido de Uyro  
Reducción Nuestra Señora de la Esperanza de Cocabambilla - Cuzco.  
Fermín de Piérola: Comandante de la Reducción - Mateo de Pumacachua  
Balthasar Villalón.

---

1818 ————— D10972

Documento que acredita la data de 59 ps. 1 real, entregados al soldado de esta Compañía Veterana, Juan Bautista Valera, para el pago y manutención de los peones y bogas que en ida y vuelta la conducen desde esta ciudad hasta la frontera Tabatinga.

Moyobamba, Setiembre 15 de 1818.

10 ff. útiles y 1 de carátula.

Se trata de un documento que certifica los pagos a los indios por su trabajo como bogas en una expedición de límites; se incluyen otros expedientes relativos al mismo asunto. Dirigidos al Señor Gobernador y Comandante General de Moyobamba.

"Señor Tesorero, Veedor y Pagador General de la presente expedición de Límites, Don Esteban de Avendaño. Juan Bautista Valera, soldado de esta Compañía Veterana de Maynas, Haviendo recibido hoy día de la fecha, la orden de que mañana me ponga en marcha . . para la frontera de Portugal y después regresar a esta ciudad otra vez con la respuesta, le suplico a Ud. se sirva abonarme la plata para mis auxilios necesarios para mi ida y regreso a esta ciudad. Moyobamba 19 de Setiembre de 1818".

Firma Juan Bautista Valera.

"Documento que acredita la data de 7 pesos 5 1/2 reales al soldado Victorino Alvan por los auxilios de víveres que compró en los pueblos del río Marañón para la manutención de los bogas que los condujeron en diligencia del Reino Perú".

"Decreto: Moyobamba 19 de Setiembre . . pase al Señor Tesorero para que entregue al soldado Juan Bautista dos pesos para (salir) de esta ciudad a Balzapuerto y el pagamento de 3 bogas y el flete de una canoa desde Bal-

zapuerto a Tabatinga y los auxilios para la manutención de los indios todos para la ida y regreso, arreglado a arancel . ."

"Documento que acredita la data e 51 ps. al soldado de esta Compañía Veterana León Bardales para el Pago de peones y bogas que lo conducen con 2 militares más allá de la frontera de Loreto". Firmado en Moyobamba 15 de Octubre de 1819.

"Documento que acredita la data de 1 ps. 2 reales al Teniente del Pueblo de Omaguas Pedro Celestino Morno por auxilio de víveres a las canoas transitantes en el Real Servicio". Firmado en Moyobamba 11 de Diciembre de 1818".

En buen estado de conservación.

Oficina de Investigaciones Bibliográficas. Biblioteca Nacional.  
Archivo de Manuscritos. Virreynato - Esclavitud - Indios - Trabajo

#### VIRREYNATO - PERU

Juan Bautista Valera - Victorino Alván - León Bardales : Soldados

Al: Sr. Gobernador y Cmdte. Gnral de Moyobamba

Documento legal-administrativo

Río Marañón - Puerto de Balzapuerto

Pueblo de Omaguas - Moyobamba - Frontera de Loreto - Maynas - Tabatinga (Portugal)

Don Esteban de Avendaño: Tesorero, Veedor y Pagador General de la Expedición de Límites.

---

## MANUSCRITOS VIRREYNATO CENSOS - ECONOMIA - INDIOS IMPUESTOS

1684 ————— B1683

Documentos relativos sobre el mejor trato que debe darse a los indios.

91 ff. útiles y 5 en blanco.

Se trata de un documento que norma las relaciones entre párrocos, curas, doctrineros, Obispos y los indios; se refiere a la prestación de servicios personales, cobros eclesiásticos, matrimonios, bautizos, funerales, etc. . Las bases legales son las Bulas Papales y otros reglamentos de la jerarquía eclesiástica. No hay mención especial a los indios de la selva, dado que las normas son generales para la población indígena del Virreynato.

"El ex mo Señor Duque de la Palata, Virrey Gobernador y Capitán General de estos Reynos, hizo unas ordenaciones, decretos, mandatos o establecimientos a petición del Señor Fiscal de la Real Audiencia de Lima, con parecer del Señor Don Pedro Frasso Oidor de la misma Real Audiencia su Asesor en orden a quitar muchos abusos, contribuciones y derechos que dice han introducido contra los indios los mismos que los gobiernan y administran assi en lo espiritual, como en lo temporal, con varios pretextos y a título de devoción y piedad que todas ceden y redundan en la total ruina y perdición de los dichos indios, etc.

Las cuales ordenaciones, mandatos, establecimientos, se publicaron en una provisión de su Exela a veynte de Febrero de este año de 1684, se despacharon a todos los Corregidores de su Gobierno para que lo publicasen en su partido cada uno. . "

". . y porque las más de ellas son inmediateamente contra los Párrocos y Curas de las Doctrinas de los Obispos de ete Reyno, así seculares como regulares. . "

En estado legible.

Oficina de Investigaciones Bibliográficas. Biblioteca Nacional.  
Archivo de Manuscritos. Virreynato - Indios.

---

VIRREYNATO - PERU

Duque de la Palata, Virrey Gobernador

Documento legal-eclesiástico sobre los indios.

---

1684 ————— B288

Decreto del Virrey Melchor de Navarra y Rocaful acerca del trato que deben dar las autoridades y los sacerdotes a los indios.

Lima, Febrero de 1684.

19 ff. útiles sueltas.

Deteriorado por el agua y el fuego, aunque son legibles algunas fojas. Es un documento normativo y regulador del buen tratamiento a los indios por parte del clero, Corregidores, y demás autoridades.

". . Considerando que los agravios y malos tratamientos que le hazen y causan a los indios, exceden a los que se hazen a los españoles y son delitos públicos, en que cualquiera del pueblo puede intervenir, representar el exceso y procederle del oficio y que los puntos contenidos en este despacho miran y se dirigen principalmente a la administración bien espiritual y enseñanças de los indios de que es preciso tengan noticia individual los Superiores . ."

". . y quitar el impedimento . . que retarde y embarga el aprovechamiento, buena educación y tratamiento de los indios y a que sean mejorados y promovidos en las costumbres.

Oficina de Investigaciones Bibliográficas. Biblioteca Nacional.  
Archivo de Manuscritos. Virreynato - Indios.

---

VIRREYNATO - PERU  
Virrey Melchor de Navarra y Rocaful  
Documento legal-normativo sobre indios

---

1787 ————— C838

Sobre la inexistencia de caudales en las Cajas del Partido de Chachapoyas, las misma que pudieron estar sujetas a censo.  
Chachapoyas, Junio 1 de 1787.

3 ff. útiles y 1 en blanco.

Documento legal que certifica la inexistencia de dinero en las Cajas del Partido de Chachapoyas. Especifica todos los gastos realizados.

En estado legible.

Oficina de Investigaciones Bibliográficas. Biblioteca Nacional.  
Archivo de Manuscritos. Virreynato - Censos.

---

VIRREYNATO - PERU

Escribano Público de Cabildo y Real Renta de Tabacos

Documento legal-contable

Indios del Pueblo de San Ildefonso de los Chilchos

Tabacos - Chachapoyas.

General Dn. Tomás de Quintana - Coronel Dn. Balthasar - Gabriel Collantes - Capellán Pedro Tafalla.

---

1790 ————— C3980

Razón de las cosas que he comprado para la manutención de los indios bogas, etc. Ega, Julio 24 de 1790.

3 ff. y 1 de carátula. En formato menor.

Se trata de una carta informativa firmada por el soldado Joseph Francisco Benítez en Requena, donde presenta los gastos realizados para la manutención de los indios bogas, se menciona: farinha, plátanos, peixe (pescado), charapas, etc. Lugares mencionados: San Pablo, Fontevoa y otros que hacen suponer que se trata de una zona fronteriza con Brasil (Portugal).

En estado legible.

Oficina de Investigaciones Bibliográficas. Biblioteca Nacional.

Archivo de Manuscritos. Virreynato - Indios.

---

VIRREYNATO - PERU

Francisco Benítez

Documento informativo (carta)

Requena - Ega?

---

1794 ————— C3759

Documentos relativos a una Comisión cumplida contra los indios Chayavitas y Cahuapanas, Jeberos, Marzo 27 de 1794.

14 ff.

Es un documento que consigna la relación de indios Chayavitas y Cahuapanas que han entregado diversas especies en Moyobamba sin que se les haya pagado el importe. Esta relación divide a los indios que han aportado cera, aves, ahumados, etc., en Partido Alto y Partido Bajo, según su pertenencia y en libras. Otro documento: fechado el 8 de Octubre de 1793 en Chayavitas: se sienta en actas el apresamiento de un indio por haber pegado a su mujer. Firma Esteban Madrid.

Documento en estado bastante legible.

Oficina de Investigaciones Bibliográficas. Biblioteca Nacional.  
Archivo de Manuscritos. Virreynato - Indios.

---

VIRREYNATO - PERU

Documento legal-administrativo

Indios Chayavitas - Cahuapanas  
Jeberos - Moyobamba  
Esteban Madrid

---

1818 \_\_\_\_\_ D8543

Petición presentada por el Tnte. Coronel Marcos Calderón, Procurador Síndico del Partido de Paucartambo, en nombre del gremio de Hacendados de Coca a fin que se les considere en los Alcaldes de un Decreto relativo al pago de derecho de medio diezmo. Cuzco, Marzo 6 de 1821.

2 ff.

Documento interesante sobre los antecedentes históricos del cultivo de la coca en el Perú, en una zona de ceja de selva.

En estado legible.

Oficina de Investigaciones Bibliográficas. Biblioteca Nacional.  
Archivo de Manuscritos. Virreynato - Gremios.

---

VIRREYNATO - PERU

170

Teniente Coronel Marcos Calderón: Procurador Síndico  
Documento legal: gremios

Partido de Paucartambo (Cuzco)

---

1819 ————— D11311

Copia del Decreto expedido por el Cabildo de Moyobamba reglamentando la pesca en los ríos de la región. Moyobamba, Julio 3 de 1819.

2 ff.

Se trata de un bando del Gobernador de la Provincia de Maynas sobre la reglamentación de la pesca en la zona.

"El Ayuntamiento de esta ciudad en consideración de las costumbres anticuadas aserca de las pescas que cada año se practican por este tiempo . . hace presente . . que por ningún modo se permitan el que los vecinos de este lugar se adelanten en embenear las bocas de los riachuelos, antes de ejecutarlo el Río Grande porque esto resulta el que se ahuyenten los peces oliendo el Barbasco, que malogra el trabajo de que tanto povre queda sin parte por cuiu motivo tiene a bien el Cavildo de representarlo a N.S. suplicando se digne mandar por Auto, que el 18 del que Governa se comienza la dicha pesca del Río Grande, desde la Boca : . . para baxo hasta los raudales; y la otra pesca del mismo río para el Primero de Agosto". Firmado en Moyobamba a 3 de Julio de 1819.

En estado bastante legible.

Oficina de Investigaciones Bibliográficas. Biblioteca Nacional.  
Archivo de Manuscritos. Virreynato - Economía.

---

VIRREYNATO - PERU

Manuel de Miesses - Manuel Sánchez - Miguel de Castillo Rengifo - Domingo Ucla. A: Gobernador y Cmdte. Gnral. de Maynas, Dn. Manuel Hernández Alvarez.

Documento - bando  
Río Grande

Provincia de Maynas - Moyobamba

---

Sobre la entrega de cantidad de pesos a José María Silva por dietas correspondientes a trabajos realizados en la matrícula de los indios del partido de Chachapoyas. Lima, Julio 21 sw 1820.

2 ff. útiles y 1 en blanco.

Documento legal dirigido a los Ministros Reales de la Real Hacienda, certificando la autenticidad de lo atestiguado por el Fiscal José María Silva sobre la matrícula de dichos indios.

"Con título de 7 de Marzo del corriente año de 1820 expedido por el Señor Intendente de esa Provincia, se nombró a Dn José Ma Silva para que en clase de apoderado execute la matrícula de indios del Partido de Chachapoyas y debiendo anticipadamente el importe a las dos terceras partes de Dietas respectivas que asciende a dos mil quinientos setenta y dos pesos . . lo comunico para (que) dispongan su entrega al nombrado para el expresado Partido de Chachapoyas bajo la firma de estilo" Firma Juan José Gutierrez Quintanilla

En estado legible.

Oficina de Investigaciones Bibliográficas. Biblioteca Nacional.  
Archivo de Manuscritos. Virreynato - Impuestos.

---

VIRREYNATO - PERU

Dn. José María Silva. Certifican: Manuel Calderón - José Matute  
Dirigida A: Ministros de Real Hacienda  
Documento legal: impuestos

Chachapoyas

Partido de Indios de Chachapoyas

Victorino de Ayllón: Escribano público - Juan José Quintanilla

---

ARCHIVO DE MANUSCRITOS  
VIRREYNATO - CULTURA - LETRAS  
CULTURA - CIENCIAS  
CULTURA - COLEGIOS

1646 ————— N180

Testimonio del expediente de la fundación y población de la ciudad de Santander de la Nueva Montaña, practicada por el Gñral. Dn. Martín de la Riva Herrera. Lamas Oct. 9 de 1646.

250 ff. útiles sueltas

Documento de muy difícil paleografiado, en su mayor parte ilegible.

Oficina de Investigaciones Bibliográficas. Biblioteca Nacional.  
Archivo de Manuscritos. Virreynato - Cultura - Letras

---

VIRREYNATO - PERU  
General Dn. Martín de la Riva Herrera  
Documento legal

Lamas

---

1760 ————— C1165

Informes sobre el descubrimiento de Manoa, sus indios y otros puntos de conversión de infieles de la Seráfica Orden de San Francisco y Auto del Real acuerdo por el que se asigna la cantidad de 2,000 pesos a dicha conversión para la satisfacción de sus necesidades.

93 ff. incompleto.

Documento muy interesante que trata del informe detallado sobre el avance de las conversiones en la zona de Pampas de Sacramento: Manoa desde 1757 hasta 1760. Incluye una extensa descripción de las luchas misionales contra los "infieles" indios.

Aunque el eje central es resaltar el trabajo Misional, se presentan muchos datos etnológicos, geográficos y descriptivos de la zona y de las naciones 'conquistadas'. Firma: Fr. Juan Pérez de Sta. Rosa, Procurador Grnal. de las Conversiones Seráficas. Feb. 18 de 1761.

". . .según carta de veinte y ocho de septiembre de cincuenta y seis, escrita al suplicante por el religioso explorador Fr. Juan Pérez de Sta. Rosa le participó haver descubierto por aquella frontera la deseada Pampa, que por la parte de Guánuco llaman Sacramento, por donde en sus principios se descubrió años hace y el de cuarenta y uno redujo en ella, con el venerable Padre Fr. Manuel de Albarraza, el suplicante, algunos infieles y haver ido embarcado por el río de Guánuco, que gira entre dos cordilleras . . . el uno que divide la serranía de la montaña y el otro más interior: la referida Pampa, territorio ollado por los Misioneros y conbersores católicos . . ." p. 2.

"Expresa dicho Padre Fray Juan Perez haverle parecido se hallaba en otro nuevo mundo, por la fertilidad del país por la abundancia de cacao, aves nunca vistas . . . mirando hacia el interior de la montaña (no hay sino) tierras llanas o dicha Pampa en la que considerava millares de almas que gimen en la esclavitud, ceguedad gentilica . . . en cuia ocasión solo se hallaba dicho Padre consiete indios de su pueblo, por lo que las señales evidentes de chacra y canoas determino retroceder" p. 2.

"Tres indios de los siete referidos dieron con bastante número de infieles que según las insignias eran de tres naciones distintas y aunque estaban armados no les hicieron particular daño, ni se entendieron su idioma" p. 3.

". . .Fray Joseph de San Antonio (dice que) con fecha treinta de Abril . . .dieron con muchísimos infieles que estos comenzaban a flechar con saetas enbenenadas que iban cercando a los nuestros . . . murieron algunos de ambas partes" p. 3.

". . .que si huvieran llevado sesenta bocas de fuego fueran dueños de la ciudad (los misioneros), que llaman Manoa, Jauja y Guánuco y otras dos poblaciones grandes, que hablan los infieles lengua general" p. 4.

". . .la referida resistencia de los gentiles que hera natural la hicieran por hallarse en sus propias tierras con gente extraña, y mas si tienen noticia de lo que executan con los gentiles que aprenden los portugueses por sus misiones" p. 5.

"Que la primera entrada fue el año pasado de cincuenta y cuatro por el mes de Julio que hicieron los Reverendos Padres Fray Joseph Hernández,

Fray Antonio Cavello y Fray Alonso de la Concepción acompañados de los indios conversos de nación Cholona . . con quienes siguieron el rumbo del río Guánuco . . sin encontrar población alguna . . con noticias de haver visto vestigios antiguos de palos cortados, con hachas de pedernal . ." p. 7.

"Segunda entrada (agosto 1755) . . Fray Juan de Sta. Rosa, Fray Francisco Huertas y Fray Joseph Miguel Salzedo, escoltados de bastante números de indios y solo hallaron palos quebrados . . y cascacos de algunas ollas" p. 8.

"Tercera entrada (Agosto 1756) P. Fray Santa Rosa con los indios que le acompañaban por distinta senda . . y fueron a dar por la Pampa de Sacramento en donde hallaron varios xainchos y sementeras de maíz, frijol, yuca.. y caminando dichos indios algo más de una legua encontraron suficiente número de infieles de varias naciones y uno en su representación manifestaba personería de cacique, apercividos todos de flechas . . los unos y los otros se hablaban sin poderse entender" p. 9.

". . .la infelicidad con que hicieron el descubrimiento consistió en haver encontrado la variedad de naciones que unas llaman Musimas que tienen barba larga hasta el pecho y otra que llaman Callisecas (ambos) son voraces que luego que los sintieron sin dar tregua a nada se declararon guerreros . . despidiendo muchas flechas, que la nación que habita el pueblo, se llaman Managuas de color más blanco que los de afuera y al parecer manso". p. 9.

". . .he trabajado . . en investigar los modos y caminos de adelantar las conversiones con nueva gente pues ésta es la primaria intención con que nos embio de España a estas Provincias su Majestad Catholica a expensas de su real Erario. Para cuio efecto he discurrido y explorado las situaciones terrenos, sitios y alojamientos de las bárbaras naciones que pueblan la dilatada Pampa de Sacramento y los continentes de los ríos Manoa y el famoso Ocayali que desagua en el Gran Marañón cerca de San Luis del Pará, Capitanía Portuguesa del Gobierno del Brasil . ." p. 17.

Oficina de Investigaciones Bibliográficas. Biblioteca Nacional.  
Archivo de Manuscritos - Virreynato - Cultura - Letras.

#### VIRREYNATO - PERU

Fray Joseph de San Antonio - A: Corregidor de la Prov. de Cajamarquilla.

Documento: Informe del descubrimiento de nueva ruta del Manoa Río Guánuco - Ucayali.

Indios: Chalona - Callisecas - Carapachos - Chiriguanos - Piros - Simi- rinches.

Guánuco - Pampa de Sacramento - Prov. de San Miguel - Pueblo de Pisano.  
Conversión de Cajamarquilla - Gran Pajonal - Ntra. Sra. del Puerto - Con-  
versión de Apolobamba.  
Fray Juan Perez de Sta. Rosa - Fray Manuel de Albarraza - Fray Juan de la  
Marca - Fray Fco. de Solano.  
Marques de Castelfuertes, Virrey del Perú.

---

1776 ————— C340

Introducción al Aparato de la Crónica de la Santa Provincia de los  
Doce Apóstoles del Padre Rodríguez Tena, escrita en 1776. Lima, agosto de  
1776.

584 ff. útiles sueltas.

Tomo II, Parte II. Tomada del original de la Academia de Historia  
de Madrid.

Documento muy deteriorado por el fuego. El tema general se refiere a  
una descripción extensa de especies naturales. Se habla muy suscita y  
tangencialmente de los "naturales". De difícil paleografiado.

Oficina de Investigaciones Bibliográficas. Biblioteca Nacional.  
Archivo de Manuscritos - Virreynato - Cultura - Letras.

---

VIRREYNATO - PERU

Padre Rodríguez Tena

Documento sobre Historia Natural

---

1785 ————— C523

Actuando para la satisfacción de haberes al botánico Juan Tafalla y  
al pintor Francisco Pulgar incorporados al cuerpo de naturalistas que están  
efectuando estudios en las Montañas de Guánuco.

5 ff. útiles, y 1 de carátula y 1 en blanco.

Se trata de un documento que certifica y otorga una cantidad de dinero

y soldados para que los expedicionarios naturalistas realicen una investigación botánica.

"En ocho de Septiembre de mil setecientos ochenta y cuatro se entregaron al Farmacéutico Juan Tafalla y al Pintor Francisco Pulgar soldados licenciados del Regimiento de Infantería de Soria . . . y a los botánicos y dibujantes que se hallan en las montañas de Guánuco . . . y a seguir con ellas sus obrajes y expoliación para que puedan enterarse y formarse los conocimientos necesarios a los citios donde se producen las plantas . ." Certifican los Ministros de la Real Hacienda de las Reales Caxas de Lima.

Oficina de Investigaciones Bibliográficas. Biblioteca Nacional.

Archivo de Manuscritos - Virreynato - Cultura - Ciencias.

---

#### VIRREYNATO - PERU

Juan Tafalla - Francisco Pulgar

Documento legal - administrativo

---

1794 ————— C1706

Inventario de todos los papeles existentes en el Archivo de esta secretaría de Expedición y Gobierno que está a cargo del Señor Gobernador, Ingeniero en Jefe Comandante General de la Provincia de Maynas y Comisario General de la 4a Partida de la Expedición de Límites, Don Francisco de Requena y Herrera. Cuartel General de Nuestra Señora de la Concepción de Jeberos. Julio 31 de 1794.

10 ff.

Documento-inventario de papeles existentes en tal Archivo. Incluye: Oficios (del Ministro de Indias, del Embajador de España en Portugal, del Virrey del Perú, etc.) Demarcaciones. Sólo consta el número de cada documento por años: desde 1779 hasta 1794. Además: "Documentos en que no ha intervenido el Comisario Portuguez" por años: desde 1781, y por cada mes. "Legajos de Apuntes" del Cmdte. de la Prov. de Maynas y "Libros de Copias". Tal documentación es entregada al Comisario Dn. Felipe de Axechua. Firmado en Julio 31 de 1794.

Se encuentra en estado bastante legible.

Oficina de Investigaciones Bibliográficas. Biblioteca Nacional.

Archivo de Manuscritos - Virreynato - Cultura - Letras.

---

VIRREYNATO - PERU

Dn. Francisco de Requena - A: Comisario Dn. Felipe de Axechua  
Informe - Inventario de documentos existentes en el Cuartel Gnral. de Ntra.

Sra. de Jeberos.

Ríos: Yaraví - Marañón - Yapurá - Apaporir

Grupo étnico Jebero

Pueblo de Jeberos - P. de Tabatinga - P. de Maripi

Misión de Jeberos.

---

1796 ————— C4261

Nuestra Señora de la Concepción de Jeberos.

1 f.

Se trata de un Padrón de habitantes en el Pueblo de Jeberos.

"Nuestra Señora de la Concepción de Jeberos" . . . "Este pueblo estaba dividido en dos Partidos que se distinguían entre sí por los hombres de Partido Alto considerado el primero y Partido Bajo"

". . . total (Partido Alto): 1,137 almas . . . Total (Partido Bajo): 1,816 almas".

Oficina de Investigaciones Bibliográficas. Biblioteca Nacional.

Archivo de Manuscritos - Virreynato - Cultura - Letras.

---

VIRREYNATO - PERU

Cabo Dn. José de la Guerra

Censo de habitantes

Pueblo de Nuestra Sra. de la Concepción de Jeberos.

---

1800 ————— D10647

Inventario y entrega que en 1 de Junio de 1800 hizo Dn. Fafael Estrella del Archivo de la Veeduría y Pagaduría General de la expedición de Lími-

tes del Marañón a su sucesor Dn. Esteban Avendaño . . Jeberos, 1 de Julio de 1800.

15 ff. útiles, 1 en blanco y 1 de carátula.

Se trata de un documento donde se consignan "los libros y documentos que comprueban las cuentas relativas a la expedición de límites en el río Marañón, de las órdenes comunicadas por la presidencia de Quito, Señores Comisarios y Reales Ministros: De los oficios de los Gobernadores de Jaén; Directores del Pará: Subdelegados de Chachapoyas, Comisionados de La Laguna, Comandantes de la Frontera y Destacamentos del Putumayo: De los Libros de Correspondencias y otros varios papeles que se han obrado y paran en el Archivo de esta Veeduría". Firma Dn. Rafael Estrella.

Interesante para estudios sobre cuestiones jurídico-administrativas en una zona de frontera selvática: Perú-Ecuador. Constan documentos desde 1783 - 1800. Además incluye información sobre tributos de los indios Yurimaguas y Munichez.

". . .para que a los indios Yurimaguas y Munichez que contrivuián quinientas arrobas de sal todos los años, se les pagare las 400, aun cuchillo por arroba y que las restantes fueren por las que devían dar de servicio . ."

En estado legible.

Oficina de Investigaciones Bibliográficas. Biblioteca Nacional.  
Archivo de Manuscritos - Virreynato - Cultura - Letras.

---

VIRREYNATO - PERU

Rafael Estrella

Documento Jurídico - Administrativo

Ríos: Marañón - Putumayo

Indios. Yurimaguas - Munichez

Pueblos: Jaén - Chachapoyas - Moyobamba

Dn. Juan Salinas - Dn Nicolás Candamo - Dn. Joaquín de Cevallos - Dn. José Antonio Arechua.

---

Expediente sobre el establecimiento de escuelas de primeras letras en Chachapoyas. Lima, Octubre 10 de 1809.

8 ff. útiles, 2 en blanco y 1 de carátula.

Se trata de un informe sobre el estado de las Escuelas de Indios en Chachapoyas, presentado por Mariano Rodríguez y Lorenzo Palomino para que se rebajen las tasas de contribuciones a los indios sin tierras (que trabajan en Haciendas), para que puedan asistir a estas Escuelas.

"En las diez y nueve Doctrinas de que se compone esta Provincia sólo hay tres Escuelas, la una en Rioja, cuyo Preceptor no tiene más salarios . . . que (el) que le contribuyen los padres de los niños . . . y las dos restantes en esta ciudad la una de ellas es sólo por un efecto de la caridad y la otra asalariada con el producto de una buena minoría fundada por Dn. Santiago y Dn. Silvestre Rodríguez de la que son patronos sus descendientes. "

". . . en toda la Provincia por la pobreza de arbitrios para el establecimiento de las Escuelas de Indios, pues en ninguno de los Pueblos de su comprensión hay bienes de Comunidad".

Firma Dn. Joseph de Herrera (quien certifica el documento).

Documento legible.

Oficina de Investigaciones Bibliográficas. Biblioteca Nacional.  
 Archivo de Manuscritos - Virreynato - Cultura - Colegios - Seminarios.

---

VIRREYNATO - PERU

Mariano Rodríguez - Lorenzo Palomino

Documento legal: expediente

Pueblos: Rioja - Chachapoyas

Dn. Joseph de Herrera

---

Relación de las medicinas y utensillos despachados de orden de los Señores Ministros de Real Hacienda para Maynas.

Moyobamba, Febrero 13 de 1818.

4 ff.

Documento muy interesante para las investigaciones médicas y etnológicas en la zona tropical peruana. Se trata de un listado de medicamentos "simples" y compuestos que se necesitan para la curación de los enfermos de este Real Hospital de Maynas". Figuran todas las cantidades solicitadas. La mayoría son productos derivados de hierbas y compuestos químicos. El segundo listado incluye además los costos parciales y totales.

Oficina de Investigaciones Bibliográficas. Biblioteca Nacional.  
Archivo de Manuscritos - Virreynato - Cultura - Ciencias.

---

VIRREYNATO - PERU

Silvestre Amaya - Luis Montes  
Documentos sobre medicina tropical  
Moyobamba - Prov. de Maynas  
Ministros de Real Hacienda

---

1831-----D12924

Apuntes originales del 1er. viaje a las Misiones Postuguesas, realizado por D. Bonpland, en Abril, Mayo y Setiembre de 1831.

4 ff. útiles.

Incluye 1 plano de "St. Luis".

D: Angélica de Hammerley y Daniel Hammerley

Documento muy deteriorado por la humedad, ilegible. Escrito en lengua francesa.

Oficina de Investigaciones Bibliográficas. Biblioteca Nacional.  
Archivo de Manuscritos - Virreynato - Cultura - Letras.

---

VIRREYNATO - PERU

D. Bonpland  
Misiones Portuguesas

---

1836-----D129B6

Nuevo thesoro de los pobres. Economía de la salud del cuerpo humano. Ahorro de Médicos cirujanos y Bota Prontuario de las naturalezas, calidades

y grados de árboles, frutos y otras cosas exquisitas y raras del nuevo orbe del Perú . . por el célebre boticario y insigne cirujano . . Dr. Dn. Martín Delgar Año 1836.

2 ff. sin num., 10-68, 59 ff. num. enc. en 1 vol.

Calendario lunar; manuscrito en las contratapas.

Tratado sobre medicina natural. Interesante por lo detallado de la información recopilada en base a los profundos conocimientos del autor de la naturaleza de la zona andina peruana.

Los nombres de las especies botánicas, zoológicas y minerales están consignadas en quechua, aymara y castellano. Muy interesante para investigaciones sobre medicina antigua y tradicional en el Perú del siglo XIX.

Legible y fácil de paleografiar.

Oficina de Investigaciones Bibliográficas. Biblioteca Nacional  
Archivo de Manuscritos. Virreynato Cultura

---

VIRREYNATO - PERU

Dr. Dr. Martín Delgar

Tratado de Medicina Natural

Provincia de Lipis - Potosí - Cuzco

---

## ARCHIVO DE MANUSCRITOS

VIRREYNATO - ADMINISTRACION  
VIRREYNATO - CORREGIMIENTOS  
VIRREYNATO - SUBDELEGACIONES  
VIRREYNATO - GOBERNACIONES  
VIRREYNATO - ENCOMIENDAS

### OFICINA DE INVESTIGACIONES BIBLIOGRAFICAS BIBLIOTECA NACIONAL

1595 \_\_\_\_\_ A28

Petición presentada por Dña. Isabel García Jiménez sucesora de la encomienda que perteneció al Capitán Fco. García Jiménez, su padre, a fin que se permita una revisita de los indios de dicha encomienda. Chachapoyas, Noviembre 19 de 1595.

1 f.

Deteriorado por el agua y el fuego.

Oficina de Investigaciones Bibliográficas. Biblioteca Nacional.  
Archivo de Manuscritos - Virreynato - Administración - Encomiendas

---

VIRREYNATO - PERU  
Dña. Isabel García

Moyobamba - Chachapoyas.

---

1597 \_\_\_\_\_ A458

Francisco Sánchez, Alguacil Mayor de los Chachapoyas contra el Fiscal de su Magestad sobre la vara del Alguacil Mayor de la ciudad de Moyobamba. Los Reyes, Setiembre 11 de 1597.

95 ff. útiles, 3 en blanco y 1 de carátula.

Se trata de un documento judicial, en su mayor parte ilegible.

"Francisco Sánchez Alguacil Mayor de la ciudad de Chachapoyas y su Partido se presenta ante Ud. en grado de remission . . Suplica . . le reciban en Moyobamba y le acuda con los derechos que es costumbre de viveres de los pueblos de la frontera y los de Jaen Moyobamba y Chachapoyas. "

Deteriorado por el agua y el fuego.

Oficina de Investigaciones Bibliográficas. Biblioteca Nacional.  
Archivo de Manuscritos - Virreynato - Administración.

VIRREYNATO - PERU

Francisco Sánchez A: Fiscal General de su Magestad  
Documento judicial

Moyobamba

---

1753 ————— C2755

Para que los oficiales de la Real Caja de Trujillo le abonen y pasen en cuenta a Dn. Cristóbal de Barraza en las que deba dar cuenta del tiempo que fue Corregidor de Chachapoyas, etc. Los Reyes, Agosto 14 de 1753.

8 ff. Notación de carátula en la penúltima hoja.

Documento firmado por el Conde de Superunda con objeto de que los oficiales de la Casa de Trujillo le abonen a Dn. Cristobal Barraza, ex-Corregidor de Chachapoyas, la cantidad de 400 pesos.

En estado bastante legible.

Oficina de Investigaciones Bibliográficas. Biblioteca Nacional.  
Archivo de Manuscritos - Virreynato - Administración - Corregimientos.

VIRREYNATO - PERU

Conde de Superunda  
Documento judicial  
Chachapoyas

---

1789-----C3185

Pago de dietas a los Ministros que actuaron la revisita de Chachapoyas, Lima, Julio 15 de 1789.

5 ff. útiles y 1 de carátula.

Se trata de un Informe presentado al Fiscal de Su Majestad concurrentes a la actuación de la revisita y numeración de indios que se practicó en la Provincia de Chachapoyas; siendo su Corregidor Dn. José Mauricio Gomez Trigoso. Figura la liquidación por un año de: Defensor de la Real Hacienda; Indios; Alguacil; Intérprete y Amanuense.

Se encuentra legible en su mayor parte.

Oficina de Investigaciones Bibliográficas. Biblioteca Nacional.  
Archivo de Manuscritos - Virreynato - Administración.

---

VIRREYNATO - PERU

De: Gregorio Guido Al: Contador General de Tributos  
Documentos de Información jurídica

Chachapoyas

Ministros de la revisita: Dn. Caledonio López, Dn. Gerónimo López, Dn. Anselmo Llanos y otros.

---

1791-----C2894

Revisita del Partido de Panataguas, hecha por Dn. José Jordán Mosti.  
Lima, Abril 26 de 1791.

11 ff. útiles, 1 en blanco y 1 de carátula.

Documento informativo, legible en su mayor parte.

"De forma que según parece se hallan existentes en el único Repartimiento o Cavecera de Panataguas doscientos sesenta ocho indios originarios y forasteros son tierras y dos cholos también con ellas . . componen un total de doscientos setenta contribuyentes útiles . ."

Oficina de Investigaciones Bibliográficas. Biblioteca Nacional.  
Archivo de Manuscritos - Virreynato - Administración - Subdelegaciones.

---

VIRREYNATO - PERU

Dn. José Jordán Mosti: Comisionado del Partido de Panataguas

Documento informativo sobre lo indios contribuyentes.

Partido de Panataguas. Intendencia de Tarma

Hipólito Romero: Certificó

---

1793 ————— C3845

Cálculo de lo que podrá importar el gasto de la expedición en todo el año de 1793 y tanteo del dinero que existe en cajas hasta el 20 de Abril del mismo. Jeberos, Abril 12 de 1793.

4 ff. útiles y 1 de carátula.

Se trata del Informe presentado por José Fco. Benítez y Fco. de Requena (Oficiales Reales), desde el Cuartel General de Jeberos, al Dr. Superintendente de la Real Hacienda sobre los gastos realizados en 1792 y el estado de cuentas para 1793.

"Los pagos de los indios Bogas asendieron en el referido año de 1792 a 137 op 4 x 29 . . y ahora podrá llegar a 1179 por no haber que traer empleados desde Pevas, Omaguas y La Laguna como se verificó en el citado y solo hay que pagar los conductores ..."

---

Oficina de Investigaciones Bibliográficas. Biblioteca Nacional.  
Archivo de Manuscritos - Virreynato - Administración.

---

VIRREYNATO - PERU

José Francisco Benítez y Francisco de Requena  
Documento contable

Indios Bogas - Jeberos  
Pevas, Omaguas, Lagunas, Moyobamba, Chachapoyas, Jeberos

---

1802 ————— D10386

Veinticuatro nóminas de sueldos de Chachapoyas y Ronda Volante.

40 ff. útiles, 2 en blanco y 1 de carátula.

Documento contable referente a sueldos recibidos y por recibir por los empleados de la fábrica de tabaco en Chachapoyas.

"nómina de los empleados que han servido en la Factoría, Administración General, Contaduría y Veeduría de Cosechas de la Renta de tabaco de las Provincias de Chachapoyas en enero de 1802 y de los sueldos que han devengado y deven percibir de la tesorería. . ."

Estado legible, algo deteriorado por la humedad.

Oficina de Investigaciones Bibliográficas. Biblioteca Nacional.  
Archivo de Manuscritos - Virreynato - Administración.

---

VIRREYNATO - PERU

Contador Dn. Balthasar de Anduzía, A: Pedro García

Documento contable

Chachapoyas

---

1802 ————— D119

Documento comprobatorios de la soberanía peruana sobre los territorios de Maynas.

26 ff. útiles sueltas

Deteriorado por el agua y el fuego.

"Los documentos originales de los que esta colección es copia fotográfica fueron encontrados por el que escribe entre los manuscritos del Archivo Nacional y pasados por él al Supremo Gobierno como decisivos en nuestra cuestión de límites con el Ecuador. Cree el bibliotecario haber aportado con esto como importante servicio a la patria". Lima 1888, Dn. Ricardo Palma. Carta adjunta de Carlos Wiese agradeciendo a R. Palma.

Oficina de Investigaciones Bibliográficas. Biblioteca Nacional.  
Archivo de Manuscritos - Virreynato - Administración

---

VIRREYNATO - PERU

.. Paz Soldán

Documento histórico

1810 ————— D19783

Libro de gastos de comestibles en la región de Jeberos.

77 ff.

Documento referente a gastos de víveres, herramientas, etc., realizados durante 1810 en Jeberos. Interesante por lo detallado del listado de los artículos utilizados en una misión y fuerte militar. Todas las firmas son de Joseph Fco. Benítez.

En estado legible.

Oficina de Investigaciones Bibliográficas. Biblioteca Nacional.  
Archivo de Manuscritos - Virreynato - Administración.

---

VIRREYNATO - PERU

Joseph Francisco Benítez

Documento contable, inventario de artículos  
Jeberos

---

1813 ————— D11086

Reglamento e instrucción que deben observar los Tenientes de los pueblos de la Provincia de Maynas para el mejor servicio de Dios, del Rey y del bien público. Jeberos, Mayo 15 de 1813.

5 ff. Notación de carátula en el encabezamiento de la primera hoja.

"El teniente General cuando tenga queja de indios de algún pueblo contra su Teniente o de los transeúntes y moradores se informará con mucha prudencia de la verdad y dará parte al Gobernador para que lo remedie . . ."

Se trata de un documento normativo.

Oficina de Investigaciones Bibliográficas. Biblioteca Nacional.  
Archivo de Manuscritos - Virreynato - Administración - Gobernaciones

---

VIRREYNATO - PERU

Francisco Bencoy, Tnte. Genral. de la Provincia de Maynas  
Documento legislativo para la milicia

Jeberos, Yurimaguas, Laguna, Santiago de las Montañas, Bonga

---

1816 \_\_\_\_\_ D11662

Expediente seguido para la provisión de asesores letrados en los Gobiernos de Chiloé y Maynas. Lima, Junio 28 de 1816.

3 ff. útiles y 1 en blanco.

Se trata de un documento en que se solicita asesores letrados en los Gobiernos de Chiloé y Maynas pues debido a la lejanía de las ciudades capitales la aplicación de la ley se hace muy difícil.

En estado legible.

Oficina de Investigaciones Bibliográficas. Biblioteca Nacional.  
Archivo de Manuscritos - Virreynato - Administración

---

VIRREYNATO - PERU

De: Ma. del Valle y Postigo A: Sr. Fiscal General.  
Documento legal: petitorio

Maynas y Chiloé

Exmo. Sr. Marquez de la Concordia. Virrey del Perú.

---

1820 \_\_\_\_\_ D1100

Oficio dirigido por D. Carlos Herdoyza a D. José de La Mar adjuntándole los documentos comprobatorios de la entrega de fondos de caja que ha hecho al Capitán D. Mariano Lopez.

Moyobamba, Junio 28 de 1820.

3 ff. útiles y 1 en blanco.

Documento contable sobre los gastos militares en Jeberos. Fechado en Moyobamba por Carlos Herdoyza y Mariano López.

Estado legible, algo deteriorado por la humedad

Oficina de Investigaciones Bibliográficas. Biblioteca Nacional.  
Archivo de Manuscritos - Virreynato - Administración

**VIRREYNATO - PERU**

**Carlos Herdoyza y Mariano López Bermúdez A: Dn. José de la Mar**  
Documento contable

**Moyobamba - Jeberos.**

---

*(La parte final se publicará en Amazonía Peruana 20).*

## RESEÑAS

LISZKA, James Jakób: *The Semiotic of Myth - A Critical Study of the Symbol*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1989. 243 pp.

Este libro es un tratado cabal, en el sentido que "trata" una materia determinada y precisa. En los tiempos que corren es difícil encontrar tratados, urgidas como están las disciplinas tradicionales en resguardar sus fronteras ante el embate de las distintas interdisciplinas cuyo objetivo declarado es reordenar los conocimientos institucionalizados.

Pues bien, ¿cuál es la materia aquí tratada? El blanco de la investigación es el mito, objeto de conocimiento antiguo y polifacético por excelencia, que en lo que va del siglo han hecho suyo —al alimón— la antropología y la hermenéutica remozada como lingüística del discurso. Pero la potencia significativa del mito, no obstante su tratamiento regulado, modelizado diríamos, deja al descubierto grandes áreas inholladas o si han sido tocadas, su reducción formal no alcanza a dar cuenta cumplida del fenómeno; de ahí que ya hace unos quince años D. Lewis ironizara sobre la formalización de la "lengua de los marcadores" (el markerese) y sostuviera que las únicas relaciones auténticamente semánticas son las relaciones entre los símbolos y el "mundo de los no-símbolos".

Liszka hace caso omiso de las ironías de Lewis y utiliza sin mayores miramientos los desarrollos de la lingüística actual, especialmente la theory of markedness, ya que su propósito es inaugurar una vía semiolingüística para estudiar la naturaleza simbólica del mito. Esta propuesta surge de una constatación simple: el signo mítico, el "mitema" lévistaussiano, es

simbólico y poliádico al mismo tiempo y si ese es su rasgo definitorio, la vía más idónea para sopesar y evaluar su significación podría ser *mutatis mutandis* una semejante a la que siguieron ciertos iluministas de los siglos XVI y XVII para hacer figurativas las imágenes anamórficas.

El procesamiento puesto en práctica por esos iluministas para hacer que las manchas anamórficas adquiriesen una figura, en sentido, consistía en colocar frente a ellas un espejo cóncavo con un determinado grado de curvatura; hoy empleando otras técnicas más sofisticadas —por ejemplo, las de un Dan Collins en su "Vantage Points"— se produce el mismo efecto al colocar frente a la masa informe y en determinado ángulo, una cámara de televisión: el espectador obtiene ante sí una figura verosímil, convincente.

La crítica a los conocidos planteamientos peirceanos, propianos y sus derivados actuales (Lévi-Strauss, Greimas, Bremond), atemperada por la teoría de los marcadores, es el procedimiento que permite ajustar la anamorfosis del mitema y enfocar su interpretación textual. De esta manera, el aspecto eidético del símbolo se presta al examen de lo que Liszka denomina la *theory of transvaluation* que es el aporte central de la obra.

El concepto del interpretante como signo de "desciframiento", de "traducción" (*translation*) y de "evaluación", resulta ser así una especie de bisagra que articula los dos planos del conocimiento textual mítico, descripción y explicación, decidiendo el rendimiento de todo el análisis. Sin embargo, la semántica interpretativa que se desarrolla a lo largo del libro a partir de ese concepto, no se preocupa por esquematizar las unidades significativas mínimas del discurso —a la manera de la semántica interpretativa de F. Rastier— sino que prefigura una semántica de la narratividad fundada en la interpretación regulada de la dimensión simbólica del mito, "su dinámica y coherencia general". Este espiral teórico-metodológico culmina con la aplicación de todos esos planteamientos a un conjunto de relatos tomados de las etnias Bororo, San Blas Kuna, Yakutat Tlingit y Net-

silik Eskimo, demostrándose finalmente el alto poder cognoscitivo del modelo.

Por lo visto, la obra de Liszka es un instrumento de trabajo muy completo. Manual teórico-metodológico de investigación, debate amplio de los temas pertinentes y propuestas demostradas dentro de una perspectiva pedagógica, hacen de este libro una herramienta indispensable para el examen del fenómeno mítico.

**Enrique Ballón Aguirre**

**CARDENAS TIMOTEO, Clara: *Los Unaya y su mundo*. Lima, IIP - CAAAP, 1989, 291 pp.**

*Los Unaya y su mundo* de Clara Cárdenas Timoteo, obra con base científico-cultural, nos acerca al conocimiento de una parte de nuestra cultura indígena. El estudio del sistema médico del grupo Shipibo-Conibo del río Ucayali, además de la presentación Histórico-Demográfico-Social, se refiere en especial, como el sub-título del libro lo indica, al problema de salud en todo sus aspectos, desde la etiopatogenia que lo relacionan con lo mítico, el diagnóstico y el arte de curar. Esta obra debe ser introducida en especial al profesional de salud; los investigadores pos-

teriores nos confirmarán lo adelantado que se encuentran estas comunidades y cómo inteligentemente absorben la medicina moderna en provecho de la salud. La lectura de esta obra es apasionante porque nos introduce en el fantástico y maravilloso mundo de lo nuestro, que todos debemos conocer.

En la primera parte describe en forma general la cultura Shipibo-Conibo, tomando como base el aspecto ecológico-geográfico del territorio que ocupan, relacionándolo con los antecedentes histórico-sociales, desde sus primeros asentamientos quizás 2,000 años A.C., la llegada de los misioneros con los españoles, su desarrollo en la época de la independencia y república y el estado actual, como uno de los grupos más numerosos de la Amazonía Peruana y a pesar de eso manifiesta su protesta por la falta de atención estatal, que con justicia se merecen. La descripción de cada uno de los aspectos hace que el lector se sienta vivir en el ambiente y momento de la descripción, admirando su organización, su cultura, su concepción de salud a través del tiempo y la integración de la medicina moderna.

En la segunda parte, las 2/3 partes de la obra, se refiere al sistema médico del grupo Shipibo-Conibo y señala el autor cómo la cosmovisión de este grupo está relacionada también con la medicina, y describe las actividades rituales como base del diagnóstico y tratamiento de las enfermedades. La presencia de la cultura occidental no borra su identidad, sino por el contrario aumenta su capacidad cognoscitiva haciendo que este grupo mantenga su propia iniciativa.

El universo mítico, el origen de la humanidad, el mundo astral, los fenómenos de la naturaleza, tienen para ellos una explicación subjetiva relacionada con las actividades humanas, reconoce que no sólo el hombre posee espíritu (cava), sino también los animales y las plantas.

El autor señala como los Shipibo-Conibo interpretan la enfermedad como consecuencia de la ruptura de la armonía que existe entre su cuerpo, su espíritu y el medio que los rodea. El

UNAYA es el hombre capaz de restablecer la salud y está integrado a la parte psíquica y social de los mismos. Existen categorías dentro de los encargados de la salud siendo el Muraya el de nivel máximo, cuyos conocimientos involucran técnicas sobrenaturales, incluyendo la práctica de la dieta y los alucinógenos. El inicio de esta difícil profesión se hace bajo la tutela de un maestro, un UNAYA de reconocido prestigio quien le comunica todos sus conocimientos, sus secretos, en especial el de los alucinógenos, el ayahuasca en sus diferentes variedades y tipos de acción, además le otorga prendas míticas, con poderes mágicos y aún más le suele transmitir la "flemosidad" que guarda en su pecho, a través del humo del tabaco; ese hombre juega un rol muy importante en la comunidad e indirectamente rige las actividades de dicho grupo.

En algunos casos también la mujer "baquibiai" logra colaborar en la salud, sobre todo durante la gestación y parto, su participación es muy limitada y no tiene la importancia del UNAYA.

La etiología de la enfermedad la ubica dentro de la realidad objetiva y lo subjetivo de lo sobrenatural con todas sus consecuencias y señala la existencia de enfermedades causadas por los espíritus, por acción de un brujo y/o por transgresión de las costumbres. El autor describe exhaustivamente cada una de las enfermedades e incluso el tratamiento. El arte de curar se inicia a nivel familiar y de acuerdo con la gravedad del proceso acuden a un UNAYA especialista, combinando lo orgánico con lo psíquico.

El brillante estudio de la concepción de salud y enfermedad en el grupo Shipibo-Conibo hace que se considere a esta obra no sólo como una obra literal, sino como científica, que todos debemos conocer.

**Olga Palacios**

**ILLIUS, Bruno: ANI SHINAN: Schamanismus bei den Shipibo-Conibo (Ost-Perú). Verlag S&F Tübingen, 1987, 415 pp. dibujos, apéndices.**

El autor ha realizado cuatro viajes a los Shipibo-Conibo —familia lingüística Pano— durante los años 1981, 83, 84 y 85, totalizando unos 18 meses de trabajo de campo, contando, entre otros, con el asesoramiento científico del distinguido etnólogo suizo Gehard Baer de Basel. A pesar de la relativa abundancia bibliográfica sobre esta etnia de la Amazonía peruana, es correcto afirmar que poco se sabe de su vida espiritual. Por tal motivo, Illius se propone estudiar las ideas religiosas de los Shipibo-Conibo, sus relaciones con los "espíritus" yoshin (Geistern) o "no humanos" (aussermenschlichen Personen) y con el mundo natural. Dentro de este contexto el chamán o meraya aparece aquí desempeñando el papel de mediador entre los Shipibo y otras realidades (anderen wirklichkeiten).

El estudio comparativo se limita al problema del empleo de la ayahuasca la nishi sheati o "bebida de liana" de otros grupos de la región de filiación pano. El método utilizado por Illius se basa en la obtención de datos como lo son la narrativa mítica, los cantos terapéuticos, las sesiones con informantes y sesiones chamánicas. El objetivo último de esta investigación es el de encontrar principios y criterios ordenadores de la cosmovisión shipibo sin perder de vista el trasfondo de la cultura global. Existe en esta obra un claro propósito de penetrar en las ideas religiosas preferentemente a través de los cantos y de los dibujos, y una actitud, por parte del etnólogo alemán, que opta por charlas inestructuradas, libradas a un cierto *laissez-faire*.

Illius distingue dos clases de informantes: los jóvenes y los ancianos. Los primeros son generalmente personas nacidas a par-

tir de la mitad de la década del cincuenta, leen y escriben, tanto en su idioma como en español, han estado viculados al Instituto Lingüístico de Verano y profesan el credo de alguna iglesia evangélica. Entre los informantes ancianos puede encontrarse tanto al *meraya*, como al *nishi sheamis* o "ayahuasquero" y al *ben-shoanis* o "curador" que utilizan la bebida alucinógena con finalidades terapéuticas.

Para comprender tanto las estructuras religiosas básicas de los Shipibo-Conibo como la constitución esencial del chamán, centrada en la potencia, conviene partir de la concepción de humanidad que posee esta etnia amazónica. En efecto, el sentido general de "humano" se expresa mediante la palabra *joni* (*Mensch, Mann*) —gente, hombre - y aquel referido específicamente a los Shipibo se le agrega el sufijo *-con*. De tal modo que los miembros del grupo se autodenominan *joni-con*.

Existen otras instancias que componen a la persona: la primera es *shinan*, entendida en su aspecto psíquico o mental —*Idee, Gedanke, Denken, Plan, Vorhaben*— o sea el pensamiento o el acto de pensar. La *shinan* posee también un aspecto volitivo —*Meinung, Einstellung, Selbstewusstsein*— y otro emocional —*Stimmung, psychische Disposition, Empfindung*—. En síntesis, *shinan* es en este sentido "fuerza de vida o del viviente" —*Lebenskraft*—. El cuerpo o *yora* integra y complementa a la persona.

Hasta ese punto nos referimos al *joni* "viviente" y "despierto"; pero ya en estado de "durmiente" o de enfermo grave o declaradamente difunto, los Shipibo formulan otra noción, la de *caya*. En efecto, se trata del "alma libre" —*Freiseele*— que se independiza del *joni* en determinadas circunstancias. La primera durante el estado onírico, la segunda por la acción de un *yoshin* que intenta enfermar al individuo introduciéndole el *nihue*. Una esencia peculiar que posee la consistencia y manifestación del viento, favorecida por su invisibilidad, y que, si logra prosperar produce la muerte. El *joni*, al perder su *caya* definitivamente, pierde consecuentemente los aspectos de *shinan* mencio-

nados más arriba y se transforma en yoshin o si se quiere, en caya "negativa".

Es el momento de considerar a shinan como potencia, tanto generalizada como específica. En efecto, despojada de los sentidos enunciados anteriormente y vinculados con joni, shinan es potencia —Kraft, Macht, Willenstärke— que puede ser propia de los yoshin o adquirida por el chamán durante su iniciación. La noción de yoshin que por una parte se asemeja a la de caya, en sentido de "alma libre", se diferencia de la condición de joni o humano por ser entendida como una contraposición a éste; o sea, como "personas no humanas" —*aussermenschlichen Personen*—. Shinan como potencia general y con un claro aspecto dinámico es propia de los yoshin que pueblan el mundo shipibo y que poseen nombres específicos que permiten identificarlos, si bien es usual que los aborígenes se refieren a ellos simplemente como yoshin. Pero yoshin, es ante todo un estado particular de shinan —opuesto al de joni— que es esencial a un complejo conjunto de teofanías.

La iniciación del meraya, palabra que proviene del verbo *mera-ti* y que significa "ver" o "encontrar" —o sea, que meraya puede traducirse por "aquel que ve o encuentra"— era fruto de una decisión personal en el marco de una familia de chamanes. La misma se concretaba con la ingestión de la decocción de la liana ayahuasca (*Banisterium*) que ritualmente se la denomina *rao* o *yori*, señalándola como una planta que posee yoshin. Sin embargo, aclara el autor que no era imprescindible que el iniciado la bebiera. Por el contrario, el tabaco (*Nicotina*) tanto en infusión o mediante el fumado con las tradicionales pipas shipibo— y otras hierbas son más frecuentes. La noción fundamental relacionada con la potencia del chamán es *ani shinan* o "fuerza grande" o "fuerza del chamán" —*Schamanenkraft*—. Al ingerir los preparados alucinógenos mencionados aparecen los yoshin de las plantas que asustan al candidato que queda *shiná-oma*, "sin fuerza". Los yoshin lo acuden y el jaguar le succiona la sangre "para que quede liviano", conduciéndolo más tarde hacia arriba entre las nubes en donde los yoshinbo lo instruyen sobre las enfermedades.

La iniciación del futuro meraya puede resumirse en los siguientes pasos: decisión de un familiar joven, ingestión de las drogas y dieta a lo largo de una semana, reclusión en una pequeña choza en la selva, transmisión por parte del anciano instructor del *quenyon -Speichel, fiktive Substanz in der Brust des Schamanen, Zaubermasse*— sustancia mítica que introduce en el pecho con la finalidad de formarlo como terapeuta, viajes de la caya por los dominios del cosmos y fundamentalmente adquisición del *boman -Kraft von Worten*— o 'fuerza de las palabras', o sea de los cantos.

En relación a la cosmología chamánica la narrativa mítica es poco clara y aparentemente no existen mitos etiológicos que fundamenten el origen de la institución como de otros fenómenos culturales. Según la concepción shipibo-conibo del tiempo primigenio, en un comienzo se encontraba ya el hombre *joni* y los demás entes surgieron de partes del cuerpo que fueron transformándose.

El mundo está compuesto por un ámbito celeste con diferentes "pueblos", al que el chamán accede mediante una escalera y mediante la influencia de la *ayahuasca*. La porción más alta es la *nete shama* o "punta del mundo" —*nete*: mundo, día, luz—. La tierra *mai* es plana, redonda, rodeada y surcada por agua, y el submundo o *Hades* se denomina *aucuron*, sitio adonde se dirige la caya del durmiente y del enfermo y al que sólo el chamán de gran poder puede acceder para rescatarla. Los dibujos de las vasijas shipibo también se ordenan según el esquema cósmico anterior. Cada dibujo o *quené* posee su canto, como por ejemplo, el canto del dibujo de la gran *boa ronin quené* que puede aplicarse a vasijas y a telas.

*Ilius* consigna una extensa lista de *yoshin* con sus correspondientes *nihue* sus exteriorizaciones en el individuo afectado o enfermo. Si bien la terapia se basa esencialmente en el canto, que como veremos de inmediato es una de las más importantes tareas chamánicas, también cuenta un claro conocimiento y definición del ordenamiento de las regiones cósmicas y sus habitantes. La cura de un enfermo es también la reactuali-

zación de este orden en el sentido de restablecer sus fronteras e interactuar con las teofanías.

El canto chamánico o terapéutico *huehwa* —y que en lo retano se denomina "icarar"— es revelado por los *yoshin*; o sea, por las diferentes teofanías. Es importante destacar que los *huehwa* integran una significativa porción del corpus mítico *Shipibo-Conibo* y al que *Illius* consagra la mitad de su libro brindando así un material religioso de notable importancia etnológica, dado que integra activamente la *Weltanschauung* de esta etnia. En primer lugar, advertimos que el *huehwa* es un discurso, casi un relato en el que el *meraya* va describiendo y consignando los diferentes pasos de su intento terapéutico. En los mismos existen diferentes protagonistas como son varios *jihui yoshinbo* —teofanías arbóreas, celestes, acuáticas— que van otorgando al canto chamánico tanto un hilo narrativo como una porción de ese corpus que mencionamos y que fundamenta la acción del *meraya*. Sin embargo, si profundizáramos aún más el análisis de los *huehwa* es inevitable destacar que la protagonista principal es la "palabra" en un orden discursivo diferente de aquel cotidiano. En efecto, en la *huehwa* existen dos elementos distintivos: el primero de carácter general, es un discurso cantado; el segundo de naturaleza específica, es un canto chamánico fruto de una revelación. Se trata del lenguaje de las teofanías y como tal está dotado de *shinan*. La palabra de los *huehwa* no sólo es potente, sino que es concreta —"allí donde entró el *nihue*"—, intencional —"medesina o *shinan* ayúdame"—, sustancial —"limpiar, debilitar, derretir, echar, chupar"—. La sustancialización revela la materialización del dolor que debe ser expulsado y el alejamiento de *yoshin* dañinos. Porque la concepción de la enfermedad se sustenta sobre la idea que los *yoshibo*, como dueños de las plantas y de los animales, castigan a los humanos porque éstos extraen "energía" en forma de alimentos. El *meraya*, que es visto como un individuo que ha ampliado su identidad al adquirir rasgos y capacidades "no humanas", es el que puede interactuar con los *yoshín* en virtud de su *ani shinan*; la potencia del *shamán* que da título al libro de *Illius*.

La obra se completa con seis apéndices y una extensa bibliografía. El primero y el segundo dedicados a problemas lingüísticos, el tercero consigna un glosario shipibo-alemán, el cuarto un glosario loreto —o sea, del habla rural amazónica peruana— alemán, el quinto transcribe con traducción interlineal y síntesis libres incorporadas el mito de la Inundación, el sexto y último consigna los cantos chamánicos terapéuticos y de danza.

La obra de Bruno Illius Ani Shinan logra mediante una adecuada presentación e interpretación de datos documentar una forma de chamanismo más de una etnia de la Amazonía occidental, integrando, de este modo, un cuerpo de estudios etnológicos similar a los de Gehard Baer y Jean-Pierre Chaumeil, entre otros.

**Mario Califano**

**Centro Argentino de Etnología Americana**

**VELAZQUEZ, Ronny: *Chamanismo, Mito y Religión en Cuatro Naciones Etnicas de América Aborigen.* Academia Nacional de la Historia, N<sup>o</sup> 97, Caracas 1987. 211 pp. mapa, fotografías, pentagramas.**

El autor de esta obra insiste sobre el tema del chamanismo en cuatro etnias de hispanoamérica que, como es conocido por los especialistas, es una institución que constantemente suscita un renovado interés científico. En efecto, Ronny Velázquez, etnólogo y musicólogo experimentado, da cuenta de las investi-

gaciones que desarrollara entre los Mískito de Honduras, los Kuna de Panamá, los Shuar de Ecuador y los Mapuche de Chile. Asimismo, hace referencia a los Tuahkas o Sumo de Honduras y a los Guaymi de Panamá.

El estudio del etnólogo venezolano puede ser analizado de acuerdo a tres tópicos principales: el problema religioso poniendo énfasis en el mito y en el ritual; la institución propiamente dicha del chamanismo y la práctica terapéutica.

La religión aborígen es concebida como una "doctrina específica" de la cual el chamanismo es parte. Conviene con Evans-Prichard en sostener que "todas las religiones son religiones de revelación" y con el filósofo Henri Bergson en afirmar que "la religión es coextensa con el hombre mismo, debe pertenecer a su propia estructura". De estas formulaciones teóricas, Velázquez infiere que "lo mental y lo revelado están latentes en los procesos arcaicos".

Es particularmente acertada la definición de que para los indígenas, o sea para una cosmovisión arcaica, la escisión entre una realidad "natural" y otra "sobrenatural" carece de sentido, ejemplificando con las visiones provocadas por la ingestión de alucinógenos entre lo Shuar. La muerte es expuesta de acuerdo con las concepciones mapuche y miskito, en las que, obviamente, no existe una idea de aniquilamiento de la persona.

El chamán es entonces un especialista religioso y la postulación de Mircea Eliade, respecto de la heterogeneidad cualitativa del espacio, le permite abordar el microcosmos de las viviendas del chamán shuar y kuna. Se prosigue con otros hechos espaciales, como el rewe o tronco sagrado mapuche, el dominio uránico, las direcciones cósmicas, rituales diversos, mitos de diluvio, teofanías, toda una documentación que expone el universo en el que actúa el chamán y del cual es plenamente consciente.

El mito es objeto de particular atención y Velázquez, si bien se ajusta al aspecto arquetípico, tan resaltado por Eliade, hace referencia al estructuralismo de C. Lévi Strauss. El tiempo

primordial es valorado por la acción fundadora de las teofanías, especificándose las etiologías de bienes diversos correspondientes a las cuatro etnias. De tal modo que: "en el complejo chamánico es el mito el que actualiza los actos que se efectuaron en los orígenes, en tiempos sagrados y se perpetúan a través del ritual dentro de las ceremonias chamánicas".

La caracterización del chamanismo señalada por Eliade como "una de las técnicas arcaicas del éxtasis" es revisada en relación a las etnias americanas, presentando diferencias notables debidas a la dialéctica de las hierofanías. El término chamán, proveniente de la lengua tungus y traducido como "curador de almas", es revisado en cada una de las culturas en estudio estableciéndose en algunas diferentes grados de especialización. Así, por ejemplo, entre los Kuna panameños se distinguen: el *nele*, la persona que desde su nacimiento posee el don de la adivinación y que es verificado en la placenta materna; el *sahila* o "cabeza", tratándose del "pensador" o sacerdote conocedor de los cantos; el *ina tuledi*, dueño de la terapia y, por último, el *kam-suedi* o "jefe de los carrizos", el especialista del *Inna Wil'la* o corte ritual de la niña púber kuna.

Otras voces son: para los Mískito *sukia*, el que es capaz de succionar a los espíritus causantes de las enfermedades; el o la *machi mapuche*; el *autsu* y la *autshi* de los Guajiro de Venezuela; el *sabli* y el *lahalatwan* de los Sanemas-Yanoamas de la Amazonía venezolana, y el *meñeruwa piaroa*.

La vocación e iniciación puede ser provocada por causas diferentes según la cultura de que se trate: por una ruptura temporal del equilibrio psíquico debida a la acción de las teofanías, por una elección prenatal, por herencia de padres a hijos, por decisión personal o de un chamán mayor. También se observan iniciaciones a través de las visiones oníricas. La obtención del poder y los pasos iniciáticos presentan formas diferentes, tales como abandono temporario del hogar, abstinencia sexual, pruebas varias conocimiento de cantos, adquisición de auxiliares, parafernalia, viajes por los dominios cósmicos. La posesión por parte

de una teofanía y la consagración del individuo con rituales específicos, imponen al chamán como un ser transcategorial.

El carácter psicopompo del chamán que conduce el alma de los muertos a la morada definitiva es objeto de un detenido examen que nos introduce en la problemática de la concepción indígena del alma. En efecto, entre los Mískito se conciben dos almas, la *lilka* que penetra en el individuo durante el nacimiento, visible durante el sueño y a través de la sombra, y la *isingni ulan* que se manifiesta en el instante de la muerte constituyendo el poder invisible. Un extenso canto es transcrito y el texto permite apreciar el proceso de capturar del *isingni*.

Los Mapuche también poseen una visión dual del alma, la *pulli* que es llevada por el chamán al *kullcheñmaiwe* o *ngullcheñmaiwe*, y el *am* que se mantiene próxima al cuerpo del difunto.

Finalmente, para los Kuna el *massar tuledi* encamina a la *purba* o al alma con el empleo del canto *massar igala*. La belleza expresiva del complejo religioso de la muerte plasmado en estas culturas posee profundas resonancias poéticas.

El ritual iniciático de los futuros guerreros shuar de la selva del Ecuador exige la participación del chamán o *wea*, veterano matador y cantor, y se denomina *tsantza uún namper*. Su tema religioso principal está constituido por la conocida práctica de la "reducción" de la cabeza del adversario con la intención de convertir al alma del difunto en aliada del matador. La ceremonia es consignada de acuerdo a la concepción tradicional y a las modificaciones actuales, haciendo referencia a los mitos fundacionales, a la deidad uránica *Ayumpún*, describiéndose meticulosamente los comportamientos de los iniciados y el papel que desempeña el *wea*.

Los Kuna componen una etnia numerosa que se caracteriza por el conservadurismo de sus antiguas formas religiosas entre las que se encuentra el ritual del *kamu igala* o "por los caminos de los carrizos o de las flautas", tratándose del canto que entona

el gran chamán que es también llamado inna wil'la o "chicha profunda".

El kamu igala es el ritual de iniciación de la niña púber y su origen es atribuido al sol o Ibelele que lo instituyó en ocasión de la menarca de su hermana. La ceremonia es dirigida por el inna tumadi o "jefe de la chicha" que también designa a los chamanes que deben recolectar las cañas con las cuales se confeccionan las flautas. Asimismo, el inna tumadi nombra a los sabdur-kuanet-gana, los especialistas en obtener el fruto sabdur cuya tintura negra hace invisible a la joven; a los sobedmar o "catadores" de la chicha; a los saedmar o "fumadores". Casas ceremoniales, cantores, especialistas en el corte del cabello, pinturas, conductas, versos, direcciones cósmicas a las que se ajusta el corte, personajes míticos, como el sentido de la participación del gran chamán o kantule son consignados detalladamente.

La terapia chamánica es abordada a partir de la interrelación del enfermo con el "curador de almas", en el que se esfuerza por lograr el "camino" a seguir y obtener la eficacia simbólica ínsita en el canto. Así, entre los Kuna se antepone el nombre de la deidad causante de la enfermedad al texto del canto. Velázquez establece dos principios respecto de la terapia: uno el dominio del chamán para alejar a los espíritus dañinos y atraer a aquellos protectores, de otro, para liberar el alma cautiva, el uso de técnicas tales como cantos, succiones, esputos, ejecución de instrumentos musicales y otros recursos. Importante es el empleo de alucinógenos en las sesiones terapéuticas, como sucede entre los Shuar que utilizan la raíz de una "vid" (Banisteriopsis Caa-pi), llamada natem.

Además del uso del canto y una clasificación de enfermedades en leves y graves de la cultura miskito, es particularmente ilustrativa la curación de un parto difícil. El canto, transcrito en idioma aborigen y traducido ad sensum, permite apreciar sus elementos míticos constitutivos que convierten a la palabra cantada en un vehículo del poder.

Ronny Velázquez aúna la especulación teórica con la documentación etnográfica, proficua en fotos, cantos transcritos en

pentagramas, vocabularios de las cuatro etnias estudiadas y una abundante bibliografía.

Como reflexión última podemos afirmar que el chamanismo es una institución cultural que parecería aislada al monopolizar tanto una mítica como un operar propio en la figura de su oficiante. Pero, no por ello, como insiste el autor, puede ser mutilado de la totalidad el contexto religioso. Es indudable que Mircea Eliade logró sistematizarlos y provocar un renovado interés por una temática que era conocida por los etnólogos. La tarea no se ha agotado y otras investigaciones seguirán profundizando el chamanismo, una de cuyas muestras es la contribución de Ronny Velázquez.

**Mario Califano**

Centro Argentino de Etnología Americana

**ORO, Ari Pedro: *Na amazonia um messias de indios e brancos: Traços para uma antropologia do messianismo*. Petrópolis: Editora Voces y Editora da Pontificia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. 1989, 207 pp.**

El autor es antropólogo y profesor en la Univesidade Federal do Rio Grande do Sul. Este libro es una reelaboración de su tesis doctoral presentada a la Univesidad de París en 1985, con material añadido posteriormente. Se basa en datos recolec-

tados en el campo entre 1975 y 1983 y en 1987, y en material bibliográfico.

El libro es un estudio de un movimiento mesiánico que se desarrolla desde 1972 en la región de Alto Solimoes en Brasil entre los indígenas tikuna y los blancos, llamado la Hermandad de la Santa Cruz.

En la primera parte, el autor presenta el contexto histórico y social de la región en general y la tradición mesiánica de los tikuna. Luego expone los datos biográficos del fundador José Francisco da Cruz y estudia su carisma profético. Hay también datos sobre la doctrina de la Hermandad, especialmente la escatología.

La segunda parte describe la organización del grupo, la jerarquía, la selección del sucesor del fundador, que murió en 1982 y los cambios efectuados por este nuevo director, Walter Neves. Entre estos cambios están la centralización de la autoridad y una mayor participación de indígenas en los cargos importantes. El autor describe la organización de la sede de la Iglesia, Vila Santa y la de las demás comunidades. También estudia la relación entre la Hermandad y las otras instituciones de la región: la Fundação Nacional do Índio, el ejército, las autoridades civiles, la Iglesia Bautista y la Iglesia Católica. Termina con un análisis del papel de la Hermandad en el mejoramiento de las condiciones materiales de vida y en obtener una mayor integración social.

Entre los factores que llevaron a unas 20,000 personas a participar en este movimiento, el autor señala: 1) la situación socio-cultural de los dos grupos, indígenas y blancos, después del período de la extracción del caucho, impedía el desarrollo según sus deseos; 2) una historia de mesianismo entre los Tikuna; 3) el carácter carismático del fundador al cual se le atribuía el poder de hacer milagros; 4) el mensaje del fundador que presenta un proyecto de sociedad que llena las expectativas de los dos grupos y que ni el Estado ni las Iglesias podían satisfacer.

El libro presenta a la Hermandad de la Cruz en sus diversas dimensiones: económica, social, cultural y religiosa. Es también un aporte importante al debate teórico sobre el mesianismo y el estudio de los Tikuna.

En el Perú, donde comenzó el movimiento en 1969, hay unos 4,000 miembros. Este libro es básico para la comprensión de la Hermandad en el Perú. Muchas de las reformas y cambios que ocurren aquí responden a sucesos en el Brasil, sobre todo, en torno a la sede, Vila Santa. En febrero de este año (1990) el director, Walter Neves, llegó al Perú para animar a los hermanos en la reafirmación de fe y la reorganización de la Iglesia.

Jaime Regan

**GUALLART, José María: *El mundo mágico de los Aguarunas*. Lima, CAAAP, 1989, 274 pp.**

El autor es sacerdote jesuita, nacido en España de padre español y madre peruana. Desde hace 37 años se desempeña como misionero y educador entre los aguaruna y huambisa. Es autor también de varias publicaciones sobre etnobotánica, etnobiología y folklore aguaruna.

Esta obra sobre magia aguaruna surge en el contexto del colegio y el deseo de preservar para los alumnos aspectos de su herencia cultural que se van perdiendo. Es también un valioso trabajo de etnografía que se ha ido compilando a lo largo de las últimas cuatro décadas de contacto cercano con esta realidad.

Una primera parte presenta el panorama general del mundo sobrenatural de los aguaruna: las fuerzas cósmicas, los héroes culturales de los mitos, los espíritus de lugares o actividades específicas, espíritus de origen humano y monstruos. Sigue una descripción de los medios de comunicación con el transmundo: alucinógenos, sueños y augurios, mediaciones y posesiones, objetos mágicos, abstenciones y tabúes y celebraciones mágicas.

El segundo capítulo trata de los ánen, fórmula mágica que se canta o se recita para proyectar los propios sentimientos y recuerdos hacia otro ser. Su finalidad es proyectarse sobre la otra persona para que lo recuerde a uno, lo añore, perdone o se someta amorosamente.

Como a pigkuí (flauta) sin estrenar  
el muchacho me besa.

¡Me encontré, me encontré!

Llévame, llévame en tu pecho.

Como a pigkuí sin estrenar  
el muchacho me besa.

Lo atraigo a mí, lo atraigo;  
ya me besa.

Otro tipo de ánen está relacionado a los núgkui, seres que habitan las entrañas de la tierra, la agricultura, la caza y protección de los peligros de la selva.

El tercer capítulo trata el fenómeno del Pasuk, un espíritu del transmundo que se posesiona de ciertas personas, sobre todo adolescentes, transformándolos en "videntes". Típicamente la persona se pone triste y comienza a cantar temas musicales estereotipados, que alteran su estado de conciencia, y se pone a profetizar, describiendo lo que va a suceder en el futuro. Un ejemplo es el siguiente:

Yo, yo, yo.

Yo no soy de este mundo (bis)

yo vengo de allí arriba

yo vengo de arriba.

De las almas muertas  
yo vengo  
vi vi vi ba ba.  
Diciendo andan que se acerca epidemia;  
que viene, que viene...;  
unos sanarán, sanarán  
otros no estarán sanando,  
vi vi vi ba ba.  
Yo soy del Pasun.  
De donde está mi mamá yo vengo.

El capítulo 4 presenta el tema del iwishin, el chamán o curandero, explicando las creencias sobre el origen de las enfermedades, el aprendizaje de las técnicas de curar, y una descripción de la actuación del curandero.

A fuerza de chupar yo he de sacar el maleficio  
Yo también tengo poder en mi chupada...  
Veo al sol flotando, flotando en el cielo,  
cual si fuera de día ahora yo puedo ver...  
Yo, Iwishin, soy espejo que refleja lo oculto  
y visible lo hace.  
El abanico mágico de shashag  
"sash sash sash" está sonando.  
Nada hay tan escondido que ocultárseme pueda.  
Sobre aguas inmensas me visto de fulgores  
como una estrella. Yo soy Iwishin, yo soy Iwishin.

El capítulo 5 habla del Ajútap, espíritu ancestral, que da fuerza y protección a las personas y describe los ritos de iniciación para los muchachos, vinculado a la adquisición de este espíritu protector.

¡Aconseja a tu nieto  
no lo olvides del todo...!  
Si no lo has hecho así,  
si puedes acercarte  
¡haz que te vea!  
Si acaso no te has ido del todo,  
¡no lo olvides, oh antepasado mío!

El capítulo 6 trata de la guerra y las actividades ceremoniales relacionadas a ella. Y el capítulo 7 describe la reducción de las cabezas, el concepto del espíritu vengador, y los ritos y la fiesta en torno a esta costumbre.

Este libro es una buena introducción a la cosmovisión aguaruna, y proporciona amplio material para el investigador en cuanto a poesías, cantos, conjuros, mitos y otros textos en lengua aguaruna con la traducción al castellano.

Jaime Regan

**McDOWELL, John Holmes: *Sayings of the Ancestors - The Spiritual Life of the Sibundoy Indians*. The University of Kentucky Press, Lexington 1989. 206 páginas**

Si tiembla tu poto, recibirás latigazos, dice el dicho, y se sobreentiende o supone que los latigazos caerán ahí mismo donde apareció el temblor. Un acontecimiento tal como lo constituye un temblor en las nalgas lleva a predecir otro acontecimiento, y uno supuestamente relacionado con más temblores.

Si el perro come lo que deja caer el pollo, se volverá tímido, dice otro dicho, y se sobreentiende que no sucederá así con algo que proviene de otro animal. La coprofagia del perro es universal, lo que llama la atención es su predilección en un momento dado. El acontecimiento de un antojo específico lleva a

predecir un cambio en el carácter del consumidor. Si sueñas con chicha, habrá un día lluvioso, dicen, y uno podría preguntarse con qué se tiene que soñar para que haya sol al día siguiente. O si la cantidad de chicha soñada derrepente podría influir algo en la intensidad de la lluvia. Dicen: Si sueñas con huevos, habrá pelea, pero el dicho no precisa más en cuanto al estado de los huevos, ya que podría soñarse con huevos frescos, sancochados, fritos, rotos o podridos. Dicen pues así los dichos, así por lo menos en el valle de Sibundoy en el suroeste de Colombia, y lo dicen con formulaciones que demuestran la estructura lógica de muchos proverbios:

"Sí...entonces..."

Es decir: Si uno sueña con una cosa X, entonces sucederá una cosa Y. Y así pasa no solamente con cosas soñadas, sino también con otras, observadas en la realidad —o mejor dicho, fuera del sueño, suponiendo que sueño y no-sueño se complementan para conformar una realidad. La cosa X la llamaríamos la PRECONDICION, la cosa Y sería la CONSECUENCIA. Entonces: chicha :: lluvia; huevos :: pelea; temblor de poto :: latigazos; consumo de caca de pollo :: timidez.

Pero: ¿Qué tiene que ver la chicha con la lluvia, o la caca de pollo con timidez? ¿Cuál es el factor común entre precondición y consecuencia, el factor que establece el vínculo? ¿Cuál es el principio de CONGRUENCIA? Admitidamente, uno podría asociar cualquier cosa frente al binomio "huevos :: pelea" y encontrar una lógica que evidencie un principio de congruencia, una lógica o personal o social, una evidencia o semiótica o sociológica o sicológica, algo que explique la asociación de una precondición con una consecuencia en aquella realidad - o por lo menos dentro del marco formal de un dicho. Y dado el hecho de que en otras sociedades soñar con huevos conlleva consecuencias distintas, la explicación requerida tendría que tomar en cuenta también el estilo cultural específico del cual proviene el dicho, es decir aquí, el del valle de Sibundoy, Colombia. En el Perú, en la sierra de Andahuaylas, dicen: Sueñukunki runtu, waqchayanaykipa. 'Si sueñas con huevos, serás pobre'. Un ashá-

ninka del valle del Perené diría: Amishitiri kithokintsi intzi-matye osheki kiriki. 'Si sueñas con huevos, tendrás muchas plata'. Y un yánesha el valle del Palcazú: Ram Pëchöpoth pa'më pea'transerash. 'Si sueñas con huevos, va a haber atraso". Y en un librito que se vende mucho en las calles de las ciudades peruanas (y existen ciudades por todo el país), un librito intitulado Presagio de los sueños, de una tal Madame Alphonca, que tiene la particularidad de enlistar las precondiciones en orden alfabético, ahí encuentro bajo la letra "H" la siguiente entrada: "HUEVOS. - Si están rotos, muerte segura, si son hermosos y frescos, tendrías buena noticia".

Total: Un huevo en condición de precondición de una consecuencia puede ser todo un dolor de cabeza. Yo mismo soñaba en una época con bastante frecuencia con huevos fritos, tanto a la criolla como a la inglesa o española, sin embargo, nadie podía darme razón sobre el por qué de las distintas maneras de preparación y sus posibles consecuencias. Tuve que recurrir a elementos de mi historia personal.

El folklorista John Holmes McDowell ha recopilado un corpus de 203 fórmulas semejantes en aquel valle de Sibundoy. Estos dichos son reproducidos en idioma inga, con traducción literal y libre al inglés, y en muchos casos con comentarios tanto de los mismos usuarios como del autor. Ese corpus de dichos constituye la parte principal de su libro Dichos de los antepasados - La vida espiritual de los indígenas de Sibundoy. La tesis central de su estudio es "que los dichos son la componente práctica de una religión popular localizada en el valle de Sibundoy, pero con analogías en muchas partes de Sudamérica indígena" (2). McDowell, en su introducción, caracteriza las fórmulas así:

Los dichos de los antepasados son constataciones de fe proverbiales que capturan las connotaciones espirituales de los signos empíricos, esclareciendo así un penetrante orden cósmico como base de toda experiencia humana. Revelan un mundo saturado de actividad espiritual, concebida como interioridad dinámica de las superficies de la experiencia ordinaria. Alertan a

la gente en cuanto a la actividad insistente en el reino del espíritu que constantemente amenaza ejercer desastre sobre el frágil transcurso de las vidas humanas (1s.).

Los dichos entonces serían 'constataciones de fe', o, como dice el original norteamericano, 'belief statements'. Podría surgir ahí un problema de conceptualización, puesto que belief, como término muy usado en la literatura antropológica, y con todo su campo connotativo y tradición de uso, no encuentra equivalencia ni en 'fe' ni en 'creencia'. Rodney Needham (1972) ha dedicado todo un libro a ese problema: *Belief, Language, and Experiencia*. Y es más: Tampoco existe término equivalente en inga o en otras variedades del quechua, donde se haría, sinverguenzadamente, uso de préstamos del castellano. Me parece importante señalar el hecho, puesto que la importancia que se le otorga a los dichos también es una de designación terminológica (pero no exclusivamente) dentro de un determinado edificio de definiciones.

¿Constataciones de fe? ¿Creencias? Otra posible denominación sería supersticiones, concepto tajantemente rechazado por McDowell, que define la superstición como una creencia que carece de una modalidad explicativa (155). Los dichos inganos de Sibundoy, según McDowell, sí la tienen, aquella modalidad explicativa que los asciende dentro de la escala de valores definitorios. Sin embargo, también allá en Sibundoy, la modalidad parece algo no muy codificado y deja al individuo la plena libertad de hacer ciertos arreglos entre precondición y consecuencia para salvar la coherencia de la congruencia. McDowell dedica un capítulo entero al asunto: *El ciclo de aplicación de código* (153-173).

Ya mencioné que la tal Madame Alphonca ordena las precondiciones que aparecen en los sueños, en una simple secuencia alfabética, facilitando así la consulta. En el caso de los dichos recopilados por McDowell se presentan precondiciones soñadas (como los huevos y la chicha) y precondiciones observadas fuera del sueño (como el poto que tiembla y el perro que come caca de

pollo), y ahí también se discute el problema de la presentación del corpus. ¿Ordenar los dichos por precondiciones o mejor por consecuencias? La solución del folklorista: Primero separa los sueños (*muscuycuna*) de los demás signos (*tapiacuna*), luego ordena los *muscuycuna* según las consecuencias, y los *tapiacuna* según las precondiciones, "una táctica que resalta los fundamentos prácticos y empíricos de la tradición" (30).

Así los huevos se encuentran dentro de un subgrupo de sueños que indican algo sobre relaciones sociales (y una pelea es una relación social); la chicha se encuentra dentro de otro subgrupo de sueños que presagian buena suerte. Si cae la lluvia presagiada por la chicha, entonces sí podría significar buena suerte para el agricultor. Sin embargo, dentro del mismo subgrupo, dice el dicho # 89: Si sueñas con zapallo, estarás sin ropa. Para que esto sea una buena suerte, habría que imaginarse por lo menos circunstancias algo especiales. Y dice el # 95 del mismo subgrupo: Si sueñas con un cinturón tejido, aparecerá una culebra en el trabajo. El comentario del mismo usuario revela claramente que una culebra en el trabajo se considera como una mala suerte. Pero el mismo McDowell no es tan rígido, y parece que este subgrupo de sueños de allí huasa o 'buena suerte' es el receptáculo de todos aquellos dichos que no encajan en ninguno de los demás subgrupos. De los *tapiacuna*, el perro coprófago se encuentra con otros animales en un subgrupo *animalcuna*, y el temblor de poto con otros temblores involuntarios en un subgrupo *rapiacuna*, es decir, 'espasmos'. Cada arreglo —y en este sentido la presentación de los dichos en grupos y subgrupos con distintos criterios es un arreglo hecho por el autor— tiene su lógica, aunque a veces una no necesariamente inteligible. Otro posible arreglo hubiera podido ser uno según los principios de congruencia. Pero justamente aquel principio de congruencia entre precondición y consecuencia no queda muy claro en muchos casos. Los comentarios tanto de los usuarios como de McDowell son más perifrásticos que explicativos. ¿Cuál es el nexo asociativo entre soñar con la pérdida de un diente y de ahí presagiar la muerte de los padres? Y todavía con la especificación de que debe ser un molar (dicho # 5). ¿Por qué se asocia la aparición de bichos comunes y corrientes como el

ciempiés (# 97), la mosca (# 98), el piojo (# 99), la hormiga (# 100) o la luciérnaga (# 101) con la muerte de alguien?

En algunos casos, sin embargo, McDowell sí trata de establecer lo que es para él un principio de congruencia. En el caso de "chicha : : lluvia", por ejemplo, el análisis congruencial que da él es el siguiente:

El principio de congruencia aquí es el concepto panandino de la circulación de fluidos acoplado al postulado Sibundoy de que la chicha, como "obra" de Dios, es una especie de "agua celestial" bajo el control del dios del trueno (27).

Es decir, o, por lo menos, una podría deducirlo: Si sueñas con una especie de agua celestial, entonces caerá otra. Será "panandino" el concepto como tal, la congruencia específica no lo es. Como dicen en Andahuaylas por ejemplo: *Ajawan suñukuspa, rikunki yawarta*. 'Si sueñas con chicha, verás sangre'. Para McDowell, los dichos como parte de aquella religión popular reflejan la confluencia de tres corrientes sincretísticas allá presentes en el valle de Sibundoy: "una base cosmológica panandina, un extático chamanismo selvático, y una capa de catolicismo popular y doctrinal impuesto por los misioneros" (174). El último capítulo, *Religión popular Sibundoy*, es dedicado al fenómeno, concluyendo en una breve clasificación de tipos de intersecciones entre el sustrato religioso indígena y el catolicismo español. Puede haber equivalencias, dice McDowell, verdaderas fusiones sincretísticas entre ambos, como puede haber también complementariedades. Otro proceso sería la substitución de elementos indígenas por otros del catolicismo. McDowell percibe también contradicciones entre ambos, sin embargo, desde otro punto de vista, sus contradicciones se resolverían simplemente en complementariedades, como también lo harían sus disociaciones.

El sincretismo, en fin, es un proceso de congruencia. Habrá también principios en esa congruencia. Y estos principios, justamente, podrían ser: equivalencia, complementariedad, substitución, contradicción, disociación, y otro mas quizás. Habrá que

aplicarlo a los dichos, pero siempre manteniendo la conciencia de lo problemático que es cualquier arreglo subclasificador como tal: Una substitución bien podría ser contradictoria, una disociación siempre podría definirse en términos de complementación, como también cada equivalencia tiene algo de disociativo. "Huevos : : pelea" (como un ejemplo entre muchos): Sigue faltando una explicación en términos de congruencia.

Thomas Th. Büttner

ZARZAR C., Alonso: *Apo Cápac Huayna, Jesús Sacramentado. Mito, Utopía y Milenarismo en el Pensamiento de Juan Santos Atahualpa*. Ediciones CAAAP; Lima 1989.

Las últimas dos décadas han sido testigos de un desarrollo académico particular que entroncó en el quehacer andino dos disciplinas y estilos de trabajo: la antropología y la historia. Bajo el apelativo de etnohistoria hemos visto como el relato secuencial de los acontecimientos que configuran el proceso social andino se entronca con las condiciones culturales y sociales que les sirvieron de escenario. Es así como el hombre andino ha irrumpido en la historiografía nacional, dando forma y contenido a los acontecimientos a partir de sus categorías propias, ofreciendo una nueva perspectiva externa al acontecer que por décadas desfiguró lo que fuimos y lo que el Perú hoy resulta ser: un campo de encuentros culturales conflictivos y en buena parte caracterizados por la contradicción y el acomodo.

Es en esta perspectiva que se inscribe la obra de A. Zarzar, abriendo el horizonte del quehacer etnohistórico a los lindes del proceso colonizador, la frontera oriental del vierreynato.

El trabajo etnohistórico en la región amazónica es un desarrollo bastante reciente en nuestro medio, que si bien de factura original y creativa, tiende, al igual que buena parte de los estudios etnológicos para la región, a constituirse en aportes fraccionados y aislados, desligados de los procesos históricos regionales y de las tendencias sociales y culturales de la época.

Es quizás ésta la mayor contribución de Zarzar en el estudio de las rebeliones pan indígenas que hacia mediados del Siglo XVIII encabezase el mestizo de origen andino Juan Santos Atahualpa.

El levantamiento de J. Santos Atahualpa ha ocupado un lugar importante en los estudios históricos del proceso colonial, su impacto sobre las poblaciones indígenas y la respuesta de éstas al mismo. Sin embargo, los estudios sobre la rebelión se centran casi exclusivamente en el relato histórico de los acontecimientos con poca o casi total carencia de interés por la ideología y el discurso en la que este fenómeno se amparase (Castro Arenas, 1973; Lehnertz, 1972; Metraux, 1942). Si bien se reportó el carácter milenarista de la prédica del rebelde, ésta no mereció mayor análisis, y mucho menos su confrontación con la ideología política de la época, menos aún con el pensamiento milenarista de las civilizaciones andinas y sus proyecciones amazónicas.

El principal aporte de la obra de Zarzar los constituye pues el análisis del discurso político de Juan Santos Atahualpa,, producto del "melting pot" ideológico que caracterizó la frontera colonial de la época. En primer lugar el milenarismo joaquinista cristiano que impregna la prédica misionera franciscana y que encontrase terreno fértil en la ideología milenarista andina centrada en la noción de Pachacuti. Es así como la cosmovisión milenarista trinitaria cristiana encuentra en Juan Santos Atahualpa un traductor: Dios Padre, eje simbólico de la Primera Edad Cristiana se identificará con Cápac Inti, el Padre Sol; Jesucristo con Huayna Cápac, todo esto para concluir en la restauración de Pachacuti, el Espíritu Santo, que en la Tercera Edad, a manera de síntesis encarnará el rebelde Juan Santos Atahualpa. La épica del

rebelde se inscribe así en la lógica de la ideología nativa en su confrontación con el pensamiento colonial.

Sin duda éste es el principal aporte de la novedosa obra de Zarzar, trascendiendo la expansión historiográfica o un simple análisis del discurso mesiánico. A su vez, la obra ejemplifica también lo prolífico de una comprensión amplia de la dinámica ideológica nativa en donde las fronteras Andes/Amazonía se diluyen y se recomponen en respuesta a los estímulos y las exigencias del momento histórico. Como trabajo académico es un excelente ejemplo de lo fructífero y valioso de la confrontación y complementación del dato histórico y etnológico amazónico y andino, de modelos ideológicos coloniales y nativos, proceso creativo y cambiante que por lo general caracteriza a los escenarios coloniales en su periferie.

La obra a la vez que delucida y clasifica un fenómeno particular trascendental en la historia colonial andina y amazónica, se constituye en un estímulo para el replanteamiento y la indagación. Estamos seguros que este pequeño trabajo marcará un hito significativo en la nueva etnohistoria de los pueblos indígenas de esta parte del continente.

Alejandro Camino D.S.

**El tiraje de esta edición de  
Amazonía Peruana Nº 19  
fue de 1,000 ejemplares.  
Se terminó de imprimir  
en diciembre de 1990 en los  
Talleres de GRAFICOS S.R. Ltda.  
Doña Catalina 484, Santiago de Surco  
Teléfono: 48-1524**