AMAZONÍA PERUANA

N.° 35 - JULIO - 2022



CENTRO AMAZÓNICO DE ANTROPOLOGÍA Y APLICACIÓN PRÁCTICA

AMAZONÍA PERUANA 35

Indexación

Latindex

The handbook of Latin American Studies

Google Scholar

WorldCat

Biblat

CrossRef Search

ROAD

Licencia

Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP)
Creative Commons Attribution 4.0 International License (CC BY 4.0)

https://doi.org/10.52980/revistaamazonaperuana.vi34

AMAZONÍA PERUANA

35

ISSN versión impresa: 0252-886X
ISSN versión electrónica: 2810-8663
Julio 2022

CENTRO AMAZÓNICO DE ANTROPOLOGÍA Y APLICACIÓN PRÁCTICA

Amazonía Peruana

CONSEJO EDITORIAL

Jaime Regan (Orcid: 0000-0001-8654-9683)
Antropólogo. Presidente del Consejo Editorial del CAAAP, Estados Unidos

Luisa Elvira Belaunde (Orcid: 0000-0001-5498-5907)
Antropóloga. Universidad Nacional Mayor de San Marcos (UNMSM), Perú

Jean-Pierre Chaumeil (jpierrechaumeil@gmail.com)
Antropólogo. EREA-CNRS, Francia

Bartholomew Dean (Orcid: 0000-0001-8737-3472)
Antropólogo. University of Kansas, Estados Unidos

Óscar Espinosa (Orcid: 0000-0001-6605-013X)
Antropólogo. Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP), Perú

Gustavo Solís (Orcid: 0000-0003-4025-8885)
Lingüísta. Universidad Nacional Mayor de San Marcos (UNMSM), Perú

Ismael Vega (ismaelvega@caaap.org.pe)
Antropólogo. Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP), Perú

Ulises J. Zevallos (Orcid: 0000-0001-6416-0220)
Lirerato. Ohio State University, Perú

COORDINADORES DE ESTE NÚMERO
Jaime Regan (CAAAP)
Roxani Rivas Ruiz (UNAP)

Ilustración de carátula
Roberto Rengifo (Chonomeni)

Corrección y cuidado de edición
Dante Gonzalez Rosales

Diseño y diagramación
Grupo Pakarina S.A.C.
pakarinaediciones@gmail.com

© CAAAP
Av. González Prada 626, Magdalena
Lima-Perú
(51-1) 461 5223
ramazoniaperuana@caaap.org.pe
http://amazoniaperuana.caaap.org.pe - Con Sistema OJS

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N.° 2019-09174
Tiraje: 200 ejemplares

Se terminó de imprimir en julio de 2022 en:
Ideas Gráficas Editores S.A.C.
Av. Arica 552, Breña, Lima

Todos los derechos reservados
El CAAAP no necesariamente comparte conceptos, ideas y opiniones vertidas en los artículos publicados en ***Amazonía Peruana***

Índice

PRESENTACIÓN 9

TEMÁTICA

El Mito del Origen de la Noche entre los Shawi 13
Jaime Regan

Sobre el canto mágico, las perspectivas sonoras, las multinaturas ambientales y la experiencia consciente 29
Bernd Brabec de Mori

Homonimia de etnónimos en la familia Pano 65
David W. Fleck

Reconociendo al río: Gran Serpiente acuática como ser vivo en la cosmología animista kukama-kukamiria de la Amazonía peruana 89
Roxani Rivas Ruiz

Del ocultamiento a la afirmación étnica: cómo ser kukama es cada vez más un motivo de orgullo 115
Meredith Cristina Castro Rios

AVANCES DE INVESTIGACIÓN

Contra el pensamiento linear: ecología y civilización en la Amazonía peruana 135
Mauricio Zavaleta

CRÓNICAS

Juan Santos Atahuallpa: herrero, Inca rebelde y pesadilla de la Corona española 151
Fernando Santos Granero

RESEÑAS

Las rutas del caucho: Planos y croquis de la Amazonía 1880-1930.
Pariona Medina, Ronny E. (Ed.) 187
Juan Carlos La Serna

MEMORIA

Claudio Hummes 191

NOTA SOBRE LOS AUTORES 193

Amazonía Peruana, Volumen XVIII, N.º 35, 2022; pp. 9-11

PRESENTACIÓN

Este número de la revista Amazonía Peruana, que se publica desde 1976, sigue contribuyendo al tema de la identidad étnica en la Amazonía.

Jaime Regan investiga desde un enfoque estructuralista el mito del origen de la noche entre los shawi de manera comparativa, examinándolo desde todas las oposiciones binarias. El autor postula que existe una probable relación entre la fiesta del Corpus Christi de la Comunidad Santa María de Cahuapanas, las Pléyades y el Año Nuevo autóctono.

Bernd Brabec estudia el tema de la dimensión sonora de las experiencias chamánicas, principalmente la música vocal, en el contexto del animismo y el perspectivismo, análisis poco abordado hasta el momento en la teoría antropológica. Para el autor, el punto de vista de la experiencia de los "médicos curanderos o brujos" es crucial para entender la interpretación de las relaciones entre humanos y no humanos.

El lingüista David Fleck analiza los casos de la atribución del mismo nombre a distintos grupos étnicos de la familia pano. Los propósitos del artículo son identificar todos los casos de homonimia en la familia Pano utilizando comparaciones léxicas y otras pistas lingüísticas, ilustrar las diferentes maneras en que puede surgir homonimia de etnónimos, y explicar por qué la homonimia es ubicua en la familia Pano.

Roxani Rivas presenta a la serpiente, "madre del agua", ser que, desde la cosmovisión animista de los kukama, encarna al mismo tiempo al río, al territorio y al chamán. Asimismo, el ambiente ribereño como espacio vivo,

humano y no humano poseen un alma/espíritu en constante interrelación e influencia entre sí.

Meredith Castro describe el proceso de la recuperación de la identidad kukama, y muestra cómo "ser kukama", identidad que antes era escondida para evitar la discriminación, ahora es una identidad motivo de orgullo para las nuevas generaciones de este pueblo.

El politólogo Mauricio Zavaleta presenta la narrativa expuesta sobre la Amazonía y la persistencia de instituciones igualitarias. Según nuevas investigaciones las estructuras del bosque amazónico han sido modificadas hace milenios por acción de grupos sociales que han mostrado una amplia variación en formas de organización a lo largo del tiempo. Para el autor es imprescindible comprender la variación en instituciones políticas aún conservadas por los pueblos indígenas contemporáneos, pues son esenciales para afrontar los problemas del Antropoceno.

En la sección Crónicas, Fernando Santos Granero, reconocido antropólogo y etnohistoriador, presenta dos documentos inéditos del siglo XVIII que muestran la persistencia de la preocupación sobre el movimiento de Juan Santos Atahuallpa, aun después de varios años de las últimas acciones militares de los rebeldes.

Jaime Regan
Investigador principal del Centro Amazónico de Antropología
y Aplicación Práctica (CAAAP)

Roxani Rivas Ruiz
Profesora ordinaria de la Universidad Nacional
de la Amazonía Peruana (UNAP)

Coordinadores del número

TEMÁTICA

Amazonía Peruana, Volumen XVIII, N.º 35, 2022; pp. 13-27

El Mito del Origen de la Noche entre los Shawi

Jaime Regan

Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica
Universidad Nacional Mayor de San Marcos
jreganperu@gmail.com
https://orcid.org/0000-0002-5097-2209

Resumen

Este artículo analiza el mito del origen de la noche de los shawi, un pueblo de la Amazonía peruana, partiendo de narraciones recopiladas por la hermana María Dolores García Tomás. Con aportes comparativos de otros pueblos, analiza las oposiciones binarias, el viaje al inframundo y descubre una posible relación entre la fiesta del Corpus Christi de la Comunidad Santa María de Cahuapanas, las Pléyades y el Año Nuevo autóctono. Realiza una comparación entre este mito y los del Libro del Génesis de la Biblia y también ofrece pautas para la recopilación e interpretación de mitos.

Palabras claves: Shawi; mitos; oposiciones binarias; Pléyades.

Summary

This article analyzes the myth of the Origin of Night of the shawi, a people of the Peruvian Amazon, based on narratives compiled by Sister Maria Dolores Garcia Tomas. With comparative contributions from other peoples, it analyzes the binary oppositions, the voyage to the underworld, and discovers a possible relationship between the feast of Corpus Christi

of the Santa Maria de Cahuapanas Community, the Pleiades and the indigenous New Year. Finally, it compares this myth with those of the Book of Genesis of the Bible and also offers guidelines for the collection and interpretation of myths.

Keywords: Shawi; myths; binary oppositions; Pleiades.

1. Introducción

En unos lugares retirados del bosque amazónico los guardianes de la sabiduría ancestral narran las penurias de un pueblo que sufría bajo la luz del eterno sol. Los habitantes primordiales apenas podían descansar y faltaba la intimidad para engendrar descendencia, pero la gente que moría resucitaba, por lo tanto la población no aumentaba ni disminuía. Los seres con aspecto de animal podían hablar. Había otros seres que no podían comer, pues no tenían boca ni ano. Ukua, el dueño de la noche, cuyo cuerpo se desmembraba al levantarse de la cama, criaba los animales salvajes. Así cuentan los ancianos del pueblo shawi cómo el creador Cumpanamá les había dado un mundo embrionario. El desarrollo del relato no intenta explicar, sino de ofrecer a sus oyentes un material para reflexionar. Aquí solo se tratarán algunos de los varios temas teóricos y metodológicos que suscita este mito.

2. Antecedentes y objetivos

Los shawi, llamados también Chayahuita o Campo Piyapi, conforman un pueblo de 15,000 habitantes ubicado en la provincia de Datem del Marañón de la región Loreto de la selva peruana. Se dedican a la horticultura, caza, pesca y recolección de alimentos. Cultivan yuca, plátano, arroz, maíz, maní, algodón y tabaco. Producen un excedente de arroz y otros productos que venden en las ciudades cercanas o a los comerciantes itinerantes llamados "regatones" (Ochoa 1990; Regan 2000).

Según la tradición oral, Cumpanamá es el creador de los seres humanos que también hizo los animales y plantas para el bienestar de los humanos. Luego iba dominando la naturaleza, la lluvia, el viento, el sol y la luna (García Tomás 1994, III: 48-114). Se piensa que existen otros seres. Mashi es el espíritu Madre de la Piedra y de la Vida, Asa es Madre de los Jaguares, los Amanas son los espíritus del cerro o del pantano, Tanahuaya es espíritu del bosque, Huampi es el dueño del carnaval. Los Ca'antru'sa son espíritus auxiliares de los chamanes que pueden favorecer a las personas o castigar

las transgresiones morales o ecológicas. También las especies de plantas y animales tienen sus espíritus protectores (García Tomás 1998, VI: 154-274; Fuentes 1988: 168-170).

Los shawi tienen ritos para marcar los momentos importantes de la comunidad. La celebración de la primera menstruación es central, porque significa que una joven ha pasado a ser una mujer que puede dar a luz nuevos miembros de la comunidad. Durante el ritual se sienta sobre una piedra plana que según explican "las piedras no mueren". Significa la supervivencia de la comunidad, y también es símbolo para los rituales de nacimiento, matrimonio y funerales (García Tomás 1992, II: 5; Dradi 1987: 56-57; Fuentes 1988: 180-181).

Los misioneros jesuitas durante los siglos XVII y XVIII evangelizaron a este pueblo, fundando Nuestra Señora de Loreto de Paranapuras en 1652, Presentación de Chayabita en 1678 y Concepción de Cahuapanas en 1691. Organizaron la celebración de Navidad, Semana Santa, Corpus Christi y otras fiestas del calendario católico, que ayudan actualmente a mantener su identidad ancestral (*Véase* Fuentes 1988, Ochoa 1990, Regan 2000, Huertas 2007). Los jesuitas fueron expulsados por el rey de España de todos sus territorios en 1767 y la atención pastoral católica fue esporádica hasta la segunda década del siglo XX (Ochoa 1990: 21-28).

Este artículo examina el mito del Origen de la Noche en varias versiones de narradores de las comunidades shawi, recogidas por la religiosa María Dolores García Tomás (1997: V), misionera y etnógrafa de la Compañía Misionera del Sagrado Corazón de Jesús. El objetivo es descubrir los significados del relato y de algunos de sus elementos constitutivos.

3. Método: recopilación e interpretación del mito

El mito narrado del Origen de la Noche fue recogido en seis versiones. Los informantes de las comunidades de Zapote, Paranapura, Pueblo Chayahuita dieron sus versiones, y los dos de Santa María de Cahuapanas contaron relatos más elaborados. Estos dos aparentemente tienen el apellido materno tupí-kukama, Mozombite y Curimizú. Los shawi son vecinos de los kukamas e intercambian con ellos muchas tradiciones, incluyendo la música, fiesta, danza y los mitos (ibid. 60 y74).

La recopiladora cuidó de recoger tres formas de cada versión: la original en idioma shawi, una traducción literal y la misma en versión libre castellana

para ofrecer material que pueden analizar los antropólogos, lingüistas y otros especialistas. En la recopilación de mitos, entonces, se busca distintas versiones para tener una idea más amplia del tema. Claude Lévi-Strauss, en su libro *Tristes Trópicos* (1955: 435-6) rechaza la noción de "mitos como entidades discretas y estables y donde un mito termina, otro comienza". Según su metodología un mito abarca todas sus versiones y el análisis se enriquece teniendo en cuenta todas estas variedades. Son partes de un solo conjunto de ideas.

Los mitos son creaciones colectivas que engloban lo que han recordado o creado los distintos narradores. No son propias de un solo pueblo ni una sola familia lingüística.

Las versiones recopiladas, entonces, ofrecen un material para comparación con relatos homólogos de otros pueblos que ayudarán en la interpretación.

3.1. El Mundo del Perpetuo Sol y el Inframundo

Para los shawi, según la informante Teodolinda Pizuri Asipali de Paranapura, el universo tiene la forma de un nido de avispas con cinco niveles: el más bajo es de Ukua y los animales, luego el mundo donde estamos nosotros y la gente sin boca ni ano, sigue otro donde hay gente que no habla. Hay otro mundo donde está satanás y la hija del trueno. Encima de todos está el nivel donde se encuentran Dios, los ángeles, los santos y las vírgenes (García Tomás 1997, V: 32).

Los narradores dicen que antiguamente el sol no se ocultaba en nuestro mundo, sino que permanecía en la posición del mediodía. Bajo la luz del día, molestaban unos hombrecitos mosca que no dejaba privacidad para que los varones tuvieran relaciones sexuales con sus esposas. En este mundo vivía también gente sin boca ni ano que hablaba pero no comía. Solo aspiraba el vapor y olor de la comida. Frente a tanto sufrimiento, un día en una reunión de comunidad, la gente decidió traer la noche. Un sueño reveló que Ukua, el dueño de la noche, la guardaba en su casa al fondo de un tremendo hueco, custodiada por jaguares y comejenes (García Tomás 1997: 18-95).

Mandaron a cuatro personas a traer la noche. Una versión decía que eran cuñados y hermanos, otra relata que eran policías. En un sueño les había revelado que tendrían que llevar consigo cinco frutas del huito (Genipa americana) y cruzar una quebrada en una balsa. Al llegar debían botar las frutas a los jaguares, que se ocuparán en pintarse de negro. También advirtió

que, cuando los comejenes en la entrada preguntaran en qué habían venido, debían decir que vinieron en una balsa de piedra (ibid.).

Los designados siguieron el camino de las huanganas (Tayassu pecari) hasta donde las vieron entrando en un tremendo hueco, un lugar muy oscuro de donde salían diferentes especies de animales. Ukua, el dueño de la noche, criaba los animales salvajes y los iba soltando para ser presas de los cazadores y también curaba sus heridas. En la entrada, tiraron los cinco huitos a los jaguares que se dedicaron a pintarse el cuerpo. Los comejenes preguntaron a los visitantes en qué venían. Un joven se equivocó y dijo que habían venido en una balsa de topa. Los comejenes dijeron que con mucho gusto cuidarían la balsa, pero la comieron (ibid.).

Los narradores de la comunidad de Santa María de Cahuapanas dicen que los buscadores de la noche, en su viaje al inframundo, pasaron por un lugar donde escucharon la música de la flauta, bombo, pífano, shacapa, marona y el tono del shansho de la fiesta del Corpus Christi (García Tomás 1997, V: 60-61, 74). La inserción de estos sonidos dentro del mito del Origen de la Noche no es casual, y señala un posible substrato pre-cristiano de la Fiesta del Corpus que habría perdurado durante y después de la presencia jesuita.

Al llegar a la casa de Ukua encontraron a Ardilla, que era su secretario, y pidieron una entrevista. Ardilla les dio ají a morder para que no se rieran a su jefe, porque después de levantarse se presentaba faltando alguna parte de su cuerpo. Así encontraron durmiendo a Ukua, el dueño de la noche. Lo despertaron y le solicitaron la noche. Ukua explicó que tenía que dormir tres meses hasta la Pascua cuando cayera el fruto del macambo (Theobroma bicolor) (García Tomás 1997, V: 19) y dijo que iba a echarse en su cama de piedra para soñar. Los visitantes que, habían pedido dormir en el cuarto de Ukua, se quedaron los tres meses y murieron de hambre. Quedaron solo los huesos, y Arcilla los recogió en una canasta que presentará a Ukua (ibid.).

3.2. La Gran Transformación

Cuando tardaba en caer el fruto, Ardilla cortó el tallo y el macambo cayó a tierra produciendo un terremoto que despertó a Ukua ("Ukua" significa "terremoto") (García Tomás 1994, II: 408). Ukua tomó los huesos y resucitó a los cuatro solicitantes. Luego dijo, "Bueno, ya está bien, les voy a dar la noche". Allí tienen un lindo patecito, con su tapita bien tapadita. Ahí mete la noche y cinco grillitos (otra versión dice que eran dos grillos). Un

relato dice que era un envase de chambira (Astrocaryum chambira) y según otro era una botellita. Les advirtió que no la abrieran hasta llegar cerca de su casa para no perderse en la oscuridad. Dijo que cuando los grillitos cantan, "cri, cri, cri, cri" es noche. (ibid. V: 21).

Al acercarse a la casa escucharon el ruido de los grillos y, por curiosidad, abrieron el pate y se escapó la noche. Algunas personas tuvieron que dormir en sus chacras o en el camino porque no podían encontrar sus casas en las tinieblas. Pensaron que habían perdido el día, pero hubo alegría al escuchar las aves que anuncian el amanecer. Fue señal de una gran transformación, ya empezaba a alternar día y noche, los hombres sin ano podían comer y excretar, se unían hombres y mujeres para procrear y los animales perdieron el habla. A la vez todos perdieron la inmortalidad y comenzó la alternancia de vida y muerte (ibid. 77).

4. Análisis

Lévi-Strauss (1972: 346-351), en el segundo tomo de su obra *Mitológicas*, analizó un mito del origen de la noche atribuido a un pueblo Tupí amazónico. Según este relato, al comienzo la noche no existía porque el sol quedó parado en el zénit. La hija de la Gran Serpiente estaba casada con un hombre, amo de tres sirvientes. La mujer se negaba a dormir con su marido porque solo quería hacer el amor de noche explicando que su padre era el dueño de la noche.

Entonces el hombre envió a sus servidores a buscar la noche. Llegaron en canoa y recibieron una nuez de la palmera Tucumán (Astrocaryum tucuman) bien cerrada en un cesto con la advertencia de que no la abrieran. Después de salir, escucharon un ruido y, por curiosidad la abrieron. Al instante cayó la noche y todas las cosas del bosque se convirtieron en cuadrúpedos y pájaros. La Gran Serpiente comprendió lo que había pasado y separó la noche del día. Tomó unas bolas de hilo y las convirtió en las aves que saludan el alba, y para castigar a los sirvientes desobedientes, los convirtió en monos (ibid.).

Lévi-Strauss encontró un problema con los tres servidores porque es un número poco usual en los mitos. El relato tupí-shawi, en cambio, habla de cuatro parientes o policías. En su análisis estructural encontró tres oposiciones binarias: 1) día y noche, 2) conjunción y disyunción de los sexos y 3) la conducta lingüística y no lingüística de animales. La versión tupí-shawi tiene estos tres y cuatro personajes más que servirán para completar las

operaciones binarias: 4) gente sin ano que no comía, 5) gente que moría y resucitaba, 6) el cuerpo desmembrado de Ukua y 7) los animales salvajes criados por Ukua (García Tomás (1997, tomo V).

En el mito shawi, la separación del día y la noche indujo, entonces, la transformación de los otros elementos.

1. Se escapa la oscuridad que se separa el día y la noche.
2. Conjunción-disyunción de los sexos: la gente ya podía tener relaciones.
3. Conducta lingüística-no lingüística: los comejenes, ardilla, moscas y otros animales ya no hablan. Los jaguares que se pintaban ya no se pintan sino tienen piel que parece pintada. (Para los 4. Shawi y Kukama, la pintura es una forma importante de comunicación humana) (García Tomas 1994, III: 334-449; Taricuarima Paima 2021, 34: 39-54).
5. Los personajes que morían y luego resucitan ya solo mueren.
6. Las personas sin ano ya tienen boca y ano para poder comer y excretar.
7. El cuerpo desmembrado se vuelve íntegro. En otra parte del mito Ukua sustenta el mundo en sus hombros.
8. Los animales domesticados por Ukua se vuelven salvajes.

4.1. Noroeste Amazónico

La comparación del mito shawi con los de otros pueblos permite ampliar nuestra comprensión. El antropólogo Stephen Hugh-Jones (2019) estudió 40 versiones del mito del origen de la noche entre pueblos de las familias lingüísticas tukano y arawak del noroeste amazónico, que tienen paralelos con el relato shawi. Examina cómo el paso del tiempo se expresa por los sonidos y colores de animales y cómo los objetos, danzas y canciones de las fiestas señalan una secuencia año tras año. En el mito shawi la maduración del macambo y cetico y las fiestas son indicadores del paso del tiempo.

El contraste entre día y noche se relaciona con la condición de vida y muerte y el crecimiento de la sociedad (Andrello 2019), un tema ampliamente expresado en los rituales de transición de los shawi y el simbolismo de la piedra que ofrece estabilidad.

En el Vaupés, del noroeste amazónico, el dueño de la noche tenía su cuerpo dividido entre día y noche. Cuando despertaba del sueño aparecía

viejo y cada día tenía que renovar su cuerpo. En el relato shawi, al levantarse de la cama, Ukua tenía su cuerpo desmembrado y tenía que reunir las partes. En ambos casos es la habilidad de renovarse, la transición de la noche al día que, según el autor, se expresa también en la ornamentación del cuerpo y la danza (Hugh-Jones 2019: 86-87).

4.2. Otros Lugares

Los kamayurá del alto río Xingú en Brasil de la familia tupí-Guaraní y otros tienen la tradición opuesta. Dicen que al comienzo solo existía la oscuridad. Tenían dificultad en sembrar, cazar o pescar y estaban en peligro de morir de hambre. Descubrieron que unos guacamayos eran dueños del día y de ellos obtuvieron el día, revestidos en el plumaje colorado del guacamayo (Villas Bôas, Orlando y Cláudio 1991).

En la costa del Pacífico de Canadá los tsimshian narran un relato similar, recopilado por Franz Boas (Erdoes y Ortiz 1984: 169-171). Antiguamente solo había tinieblas, nunca la luz del sol. El personaje Gigante se transformó en cuervo y voló hacia arriba donde encontró un huequito en el cielo. Entró y viajó hasta llegar a un manantial cerca de la casa del jefe del cielo y esperó. Cuando la hija del jefe llegó con un recipiente para sacar agua, Gigante se convirtió en una hoja de cedro y flotó en el agua. Sin darse cuenta la chica, sacó un poco de agua y la tragó junto con la hoja. Se quedó embarazada y dio a luz un niño. Después nació y más tarde robó una cajita que contenía la luz y la entregó a los tsimshian.

4.3. El Libro del Génesis de la Biblia

Los mitos presentados son comparables con los de la tradición judeo-cristiana en los primeros capítulos del libro del Génesis. El antropólogo James Frazer en su libro *El Folklore en el Antiguo Testamento* (1918) reconoció que estos relatos son pre-bíblicos.

Según el especialista en crítica bíblica, Alonso Schökel (2009: 74-75), de los dos relatos de la creación en el libro del Génesis la versión más antigua habla del Paraíso (Génesis 2, 5 - 3: 1-25). El mensaje es que Dios no es el autor de la maldad, sino que se debe a la desobediencia de las personas. Es una diferencia importante en la tradición judeo-cristiana de otros pueblos vecinos como los Babilonios. Dios dijo que lo creado era bueno. Pero el

conocimiento del bien y el mal estaba ubicado en un árbol. Los humanos desobedecen al probar su fruta, e introducen el mal en el mundo, o sea que Dios no es el autor del mal.

La finalidad de la otra versión de la creación, de la tradición sacerdotal, era de liberar a Dios de toda responsabilidad respecto a la injusticia, el mal y derrotas que sufría el pueblo, para así mantener la fe en su institución (ibid.: 72-74).

El libro del Génesis, capítulo 1, versículos 1 al 4 dice:

> Al principio creó Dios el cielo y la tierra. La tierra no tenía forma: las tinieblas cubrían el abismo. Y el soplo de Dios se movía sobre la superficie de las aguas.
>
> Dijo Dios: "Que exista la luz." Y la luz existió.
>
> Vio Dios que la luz era buena; y Dios separó la luz de las tinieblas; Dios llamo a la luz: día y a las tinieblas: noche. […].
>
> E hizo Dios el firmamento entre las aguas para separar la aguas de debajo del firmamento, de las agua encima del firmamento. Y así fue.
>
> Y Dios llamó al firmamento: cielo.

El creador separó la luz y las tinieblas, el cielo de la tierra, las aguas de lo seco, las bestias salvajes y los seres humanos. Luego, vio que todo era bueno y les ofreció la vida eterna. Este relato, en que Dios crea un mundo embrionario, que tuvo que ir separando pares de elementos y vio que era bueno, se puede comparar con el mito shawi donde Cumpanamá crea un mundo enrevesado donde Ukua provoca la transformación.

4.4. Los shawi y la Fiesta del Corpus Christi

La narración del relato del origen de la noche no solo apunta a distinguir el tiempo de día y noche, sino indica el cambio de las estaciones del año. Estos cambios están marcados en la celebración de fiestas católicas. En el hemisferio del sur, Navidad se celebra en el solsticio de verano, y Corpus Christi y San Juan en el solsticio de invierno. El Domingo de Pascua de Resurrección se calcula como el domingo inmediatamente posterior a la primera luna llena después del equinoccio de marzo, o sea se emplea la luna llena astronómica. La fiesta de Carnaval se sitúa 40 días antes de Pascua.

En los pueblos shawi, en lunes de Pascua salen unos hombres vestidos de ropa harapienta para representar a los Amanas y el Tanahuaya (espíritus del

bosque). Amenazan a los danzantes y se burlan de las imágenes religiosas. No es una falta de respeto, sino que sirven para resaltar lo que es sagrado, a través de una inversión, una forma de oposición binaria (Regan 2000: 402-403).

Estas formas de las oposiciones binarias tienen las características del payaso ritual que representa la era del desorden primordial antecesor a nuestro mundo y se encuentra muchas veces en las celebraciones del Año Nuevo. Así actúan los Ukukus de la fiesta andina de Qoyllur Rit'i, los diablos de la Virgen del Carmen de Paucartambo, Cusco y las Cabezas de Barro de los Zuñi en el suroeste de Estados Unidos, que se presentan realizando lo inverso de la actividad ritual para resaltar su carácter sagrado (observación propia).

Después de la desaparición de las Pléyades del cielo, reaparece a mediados de junio, cerca al solsticio de invierno. La Iglesia Católica celebra la fiesta del Corpus Christi a fines de junio. La constelación de las Pléyades es reconocida en muchas culturas antiguas del mundo, no solo en Europa y Asia, sino en América. Las Pléyades fueron conocidas en muchas sociedades andinas. La fecha de esta fiesta se determina por el calendario lunar. Es la fechas del Inti Raymi además de la del Señor de Qoyllur Rit'i.

Cuando los españoles llegaron a la región de Huarochirí de Lima, encontraron que los andinos veneraban a la diosa creadora de gente, llamada Chaupiñamca, celebrando su fiesta en el solsticio de invierno, que hicieron coincidir con la celebración del Corpus Christi.

> Por ser así, creadora, los habitantes de Mama, para celebrar la fiesta de Chaupiñamca, le ofrendaban un poco de chicha, en la víspera de Corpus Christi (…). Para la fiesta, se reunía la gente de todas partes, hombres y mujeres, sus curacas y alcaldes. Así juntos, bailaban toda la noche hasta el amanecer, bebiendo, embriagándose (…). Antes de que aparecieron los españoles bebían, cantaban y embriagaban durante cinco días en el mes de junio, pero desde que los huiracochas llegaron, sólo celebraban a Chaupiñamca durante la víspera del Corpus".
>
> En hacer las fiestas de los ídolos referidos con toda solemnidad de danzas y cantos, han usado un artificio diabólico que ha sido hacerlas en fiesta de Corpus Christi (…). Y así habiendo hecho en sus casas, o en el campo los sacrificios, vienen a los bailes y borrachera a la plaza del pueblo, en tales días vestidos de plumas. (Ávila 1966: 85)

En sus misiones, los jesuitas de Maynas promovían la recepción frecuente de la Eucaristía, y daban especial importancia a la celebración del Corpus que recuerda el cuerpo de Cristo y el derrame de su sangre. El misionero

bohemio Wenceslao Breyer 1969: 255) describe la celebración de la Fiesta del Corpus en el pueblo kukama de Lagunas en 1699.

> Termino (mi carta) con la descripción de la magnífica procesión que tuvimos hoy, fiesta del Corpus. Con mucho arte los indios adornaron la plaza del pueblo (Lagunas) y levantaron altares en sus cuatro costados. Llegaron a misa completamente sobrios, pues les había inculcado incesantemente cuán nefasta era la ebriedad. Tres grupos de bailarines, adornados con plumas multicolores, abrieron la danza en honor al Santísimo Sacramento, como lo prescribe la costumbre española. Los indios más destacados llevaban el palio del Santísimo y dos indiecitos arrojaban hojas de limonero y naranjo al paso de la procesión. Los bailarines llevaban muchos cascabeles en las piernas y en los brazos, que al moverse tintineaban a más no poder. Los otros indios blandían rítmicamente sus armas decoradas todas con plumas de diversos colores.

Muestra paciencia y tolerancia de las costumbres locales.

> Terminada la procesión los tres grupos de bailarines me acompañaron a casa, donde me tenían preparada la sorpresa de un verdadero banquete indio. Durante toda la comida no cesaron de tocar sus flautas, pífanos y tambores y de ejecutar danzas delante de mí. Terminado el banquete me levanté para agradecerles su bondad y gentileza y les rogué que para coronar tan gran día se abstuvieran de todo exceso en la bebida. Vana ilusión e inútil petición fue esto, pues para los indios la fiesta no es tal si no culmina en borrachera y gritería. Y así sucedió también en este santo día.

En los relatos de Chanchari Mozombite y Sánchez Curimizú, ambos de Santa María de Cahuapanas, se habla de la celebración del Corpus y el tono del Shansho en su viaje al mundo de Ukua. El Shansho (Opisthocomus hoazín) un ave que apesta y representaría el mundo viejo.

Según el relato de Celestino Chanchari Mozombite (García Tomas 1997, V: 60-61):

> La gente pregunta.
>
> —¿Dónde vive Ukua?
>
> Al caminar escuchan dentro de una casa están haciendo bulla, ahí había flauta, bombo, pífano, shacapa, marona: shansho (hasta ahorita no quieren olvidar su tono los de Santa María de Cahuapanas). Los que mueren aquí, su sangre chorrea dentro. Se va donde Ukua y ahí se convierte en persona, nuevamente, ellos (mejor dicho) son los que están haciendo fiesta.

Dice así la versión de Nazario Sánchez Curimizú (ibid.: 74):

> Van a ver que la hoja seca del setico está cayendo, al caer va a gritar no la miren, porque si la miran, si la ven, no van a poder volver a su tierra.
>
> Van a oír una linda música, no vayan a verla no van a volver tampoco. Esa es la música, no vayan a verla no van a poder volver tampoco. Esa es la música del shansho, la sangre de los muertos que han enterrado va a salir donde vive Ukua, de ahí, Ukua, lo levanta y se vuelven shansho.
>
> La sangre de los muertos, está sufriendo en la tierra, ya ido a salir donde Ukua, rogando a Dios.
>
> El Shansho, linda música le da, no le miren, porque si miran, ya no pueden volver.
>
> (Oyendo han venido la gente a enseñar a que hagan la fiesta, sabiendo han hecho marona y soplan en la fiesta del Corpus como danzando le preparan al shansho.
>
> En Santa María de Cahuapanas le dan ese tomo shansho.
>
> Así, dicen, que han soñado en su sueño.

Estos relatos remiten a la celebración de la fiesta del Corpus Christi (García Tomás 1992, II: 224-231):

> De mañanita a las 8 llevan la imagen del Cuerpo de Cristo a la Iglesia, ahí el Sacristán prepara el Sacramento, Custodia u Oro en el altar al lado del Cuerpo del Señor.
>
> Alrededor de la plaza, hay una procesión en la que sacan la Custodia, Oro o Sacramento y la imagen del Cristo del Cuerpo de Cristo. El "shansho" siempre va delante de esta procesión. El Tronco carga al Cuerpo de Cristo, le sigue la Virgen María que lo carga un mayordomo, y una mayordoma lleva la coronita de la Virgen. Todas las imágenes las llevan a la Casa de la Fiesta y ahí las dejan en el altar.
>
> La fiesta sigue como en otras veladas. (ibid: 229)

La celebración del Corpus Christi tiene lugar poco después de la re-aparición en el cielo de las Pléyades, y se celebra en varios lugares de los Andes, por ejemplo el Señor de Qoyllur Rit'i e Inti Raymi. El antropólogo especialista en astronomía, Anthony Aveni, explica.

> De acuerdo con Aveni (Aveni y Urton 1982), la salida heliaca de las Pléyades da inicio al año inca, lo que ocurre de trece a quince días antes del solsticio de invierno. Vieron una relación entre el tiempo en que las Pléyades son visibles y el ciclo agrícola anual. De esta manera, uno de

> los nombres con que designaban al cúmulo era Qollqa, que significa «depósito de alimentos» en quechua. Las Pléyades están ausentes del cielo nocturno entre el 3 de mayo y 9 de junio, durante un período de 37 días, que coincide con el que media entre la cosecha y la próxima época de siembra en el altiplano.

El Corpus Christi se lleva a cabo el jueves siguiente al Domingo de la Trinidad, además marca el regreso en el cielo de la constelación de las Pléyades. Las Pléyades fueron conocidas por los Incas como la madre de todas las estrellas y tuvo un lugar especial dentro del templo de Qoricancha. Ofrecía protección especial para los campos de cultivo (ibid.). La mención en el mito de la fiesta de la Pascua y del Corpus, y la caída del macambo y de la hoja del cetico marcan el correr del tiempo. Las fiestas con sus rituales, trajes y danzas se repiten año tras año y así aseguran la continuidad de vida.

5. Resultado y Discusión

El mito no explica el origen de la noche ni las características de los personajes, sino nos ayudan a reflexionar sobre lo que hay en nuestro mundo. El mito marca no solo la alternancia de día y noche, sino la transición de un año al siguiente, que es lo que señalan las Pléyades. De hecho los aymaras siguen celebrando el año nuevo en el solsticio de invierno, 21 de junio.

Una de las técnicas de los mitos recalcadas por Lévi-Strauss son las oposiciones binarias que son una codificación sensible de procesos. Por lo tanto, los elementos del mundo primordial al comienzo del relato son ficciones construidas como las oposiciones a lo que hay en nuestro mundo. Es un género artístico para enfocar lo importante, presentando lo inverso. Tiene poco sentido especular sobre lo que relatan al comienzo del mito, porque su sentido es enfocar en el final, que es nuestro mundo.

El mundo absurdo del Mito del Origen de la Noche exhibe elementos improbables, pero el mismo pueblo distingue entre los mitos y los hechos históricos, como ha observado Edward Evans-Pritchard (1973: 52-53):

> Los elementos muy improbables y hasta absurdos de muchos mitos no deben ser tomados literalmente como un relato histórico, consecuencia de la ingenuidad o credulidad, sino que pertenecen a la misma esencia del mito, que precisamente en razón de que los hechos están fuera de la experiencia humana, requiere un acto de voluntad e imaginación. El mito difiere de la historia en que es considerado como diferente de ella por el pueblo a cuya cultura ambos pertenecen.

Los narradores son filósofos y poetas y sus creaciones son guías para las vidas de los oyentes. Al escuchar los sonidos de la fiesta del Corpus, el fruto del macambo y de la hoja del cetico, Ardilla les advierte que no los miren. Son eventos del mundo real, que quebraría el encantamiento del mundo fabuloso del mito.

Si la fiesta del Corpus apunta hacia el tema de las Pléyades, sugiere que hay mucho más que descubrir en futuras investigaciones. El hecho de que en el sueño se prohíbe mirar la fiesta del Corpus (García Tomas 1997 V: 74), en este mundo enrevesado, indica que debemos analizarla con detenimiento. Falta investigar la posible relación entre los mitos shawi y las danzas, los ornamentos de plumas y las constelaciones de estrellas como las Pléyades y la astronomía shawi. Se pueden consultar las siguientes obras: Anthony F. Aveni and Gary Urton (1982); García Tomás (2021); Stephen P. Hugh-Jones; (2019); Robert Randall (1982); Peter G. Roe (1982 y 2005); Fernando Santos-Granero (1992).

Referencias bibliográficas

Andrello, G. (2019). "A Brief Comment on Hugh-Jones's", "The Origin of Night and the Dance of Time". En *Tipit i, Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America,* Vol. 16: I ss. 2, pp. 6, 99-101.

Aveni, A. F. y Urton, G. (eds.) (1982). *Ethnoastronomy and Archaeoastronomy in the American Tropics*. Annals of the New York Academy of Sciences, vol. 385.

de Ávila, F. (1966 [original ¿1598?]). *Dioses y Hombre de Huarochirí,* traducción de José María Arguedas. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Erdoes, R. y Ortiz, A. (1984). *American Indian Myths and Legends*. New York: Pantheon Books.

García Tomás, M. D. (1993-2000). *Buscando Nuestras Raíces*, 8 tomos. Lima: CAAAP.

García Tomás, M. D. y otros. (2021). *Imaginario Shawi a través de su Música y Danza*. Lima: PUCP, Editorial Horizonte, CAAAP.

Fuentes, A. (1988). *Porque las Piedras No Mueren: Historia, Sociedad y Ritos de los Chayahuitas*. Lima: CAAAP.

Huertas Castillo, B. (2007). *Kampua Nupanempua Yaiwirute, Nuestro Territorio Kampu Piyapi (Shawi*). Lima: AIDESEP, Terra Nuova, Fondo Italo Peruano.

Hugh-Jones, S. P. (2019). "The Origin of Night and the Dance of Time: Ritual and Material Culture in Northwest Amazonia". En: *Tipití: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America,* Vol. 16 (2), pp. 76-98.

Lévi-Strauss, C. (1972). *Mitológicas II: De la Miel a las Cenizas*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Ochoa, N. (1990). *Los Kanpopiyapi: Aspectos socio-económicos de una sociedad en transición*. Lima: CAAAP.

Randall, R. (1982). "Qoyllur Rit'i, An Inca Fiesta of the Pleiades: Reflections on Time and Space in the Andean World". En *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos*, Vol. XI, (1-2), pp. 37-81.

Regan, J. (2000). "La Religión entre los Chayahuita Católicos de la Amazonía Peruana". En Marzal, M., Romero, C. y Sánchez J. (eds.) *La Religión en el Perú al Filo del Milenio*, pp. 379-408. Lima: PUCP.

Roe, P. (1982). *The Cosmic Zygote: Cosmology in the Amazon Basin*. New Brunswick, New Jersey: Rutgers University Press.

Roe, P. (2005 [1996]). "Mythic Substitution and the Stars: Aspects of Shipibo and Quechua Ethnoastronomy Compared." En: Von Del Chamberlain, J., Carlson, B. y Young, M. J. (eds.) *Songs from the Sky: Indigenous Astronomical and Cosmological Traditions of the World*, pp. 193-227. Bognor Regis: Ocarina Books.

Schökell, L. A. (ed.) (2009). *La Biblia de Nuestro Tiempo.* Bilbao: Editores Mensajero.

Santos-Granero, F. (1992). "The dry and the Wet: Astronomy, Agriculture and Ceremonial life in Western Amazonia." En: *Journal de la Societé des Americanistes* 78, pp. 107-132.

Villas Bôas, O. y Villas Bôas, C. (1991). *Xingu: los indios, sus mitos*. Quito: Abya-Yala y Roma: MLAL

Amazonía Peruana, Volumen XVIII, N.º 35, 2022; pp. 29-63

Sobre el canto mágico, las perspectivas sonoras, las multinaturas ambientales y la experiencia consciente

Bernd Brabec de Mori

Institute of Musicology, University of Innsbruck, Austria
bbdm@posteo.de
https://doi.org/10.5281/zenodo.6645160

Resumen

Hasta ahora la importancia de lo sónico, especialmente la música vocal, en el contexto del animismo y el perspectivismo ha sido subestimada en la teoría antropológica. Basándose en ejemplos de canciones mágicas de los shipibo-konibo extraídas de grabaciones etnomusicológicas propias del trabajo del campo del autor, se propone en este artículo que la experiencia en primera persona de médicos (curanderos o brujos) debe ser considerada de altísimo valor para la interpretación de las estructuras de relaciones entre humanos y no humanos. Esta experiencia surge de manera más evidente en los estilos de canto y las letras de las canciones interpretadas por los médicos en el estado de interacción con los no humanos durante la curación, la adoración o la lucha rituales. Los resultados obtenidos de este análisis incluyen: 1) La adscripción de la conciencia y la materialidad humana o humanoide a los no humanos es resultado de las percepciones del médico durante estados alterados de percepción y cognición controlados o inducidos musicalmente; 2) La transformación en los no humanos y la identificación con los mismos suponen una experiencia de plena conciencia por parte del médico y así pertenecen al más alto nivel de la evidencialidad en el discurso shipibo que es ontológicamente determinante; 3) La materialidad y la competencia de

percepción y acción humanas no son universales entre todos los seres sino son el resultado de una clasificación en función de los poderes mágicos y prácticos de las respectivas especies; y 4) A través del análisis de fenómenos sónicos se introducen un "perspectivismo sónico" que permite agencia en la construcción de perspectivas y un "multinaturalismo ambiental" que extiende la noción de transformación del cuerpo al ambiente. Por último, el autor propone centrarse más en la práctica indígena que en el análisis y la comparación de narrativas para entender las ontologías indígenas.

Palabras clave: Shipibo-konibo; música vocal; animismo; perspectivismo; Perú.

Abstract

The significance of the sonic, especially of vocal music, in the con- text of animism and perspectivism was hitherto underestimated in anthropological theory. Working on examples of shipibo-konibo magical songs from the author's own ethnomusicological fieldwork recordings, in this paper it is proposed that the first-person experience of *médicos* (healers or sorcerers) has to be considered most valuable for interpreting structures of relationships between humans and non-humans. This experience surfaces most obviously in singing styles and lyrics of songs performed by *médicos* in the current state of interaction with non-humans during ritual curing, worshipping, or fighting. Results obtained from this analysis include: 1) The ascription of consciousness and human or humanoid physicality to non-humans is the result of the *médico's* perceptions during musically induced or controlled altered states of perception and cognition (ASPC); 2) The transforma- tion into and identification with non-humans involve full conscious experience by the *médico* and therefore pertain to the highest level of evidentiality in Shipibo discourse which is ontologically determining; 3) Human physicality and compe- tence of perception and action is not universal among all beings but is a matter of grading dependent on magical and practical powers of the respective species; 4) A "sonic perspectivism" allowing for agency in the construction of perspectives, and an "ambient multinaturalism" extending the notion of transformation from body to environment, are introduced by analysing sonic phenomena. Finally, the author proposes to focus more on indigenous praxis than on analysis and comparison of narratives in order to understand indigenous ontologies.

Keywords: Shipibo-konibo; vocal music; animism; perspectivism; Peru.

> En una ciudad, un joven asháninka tiene que esperar durante una semana a su lancha y por ello alquila una habitación barata. Al cabo de unos días se presenta en el departamento de policía local: "Quiero denunciar a mi vecino mestizo por golpear repetidamente a su mujer. Todas las noches le oigo a él gritar y a ella chillar". El policía le interrumpe: "¿Lo ha visto?". "No, pero puedo oír". El policía interrumpe de nuevo y declara: "Si no lo ha visto, no puede denunciarlo. Adiós". El joven se levanta de la silla y se dirige a la puerta. Antes de salir del despacho, se tira un pedo increíblemente fuerte. El policía se levanta y le grita: "¿No sabes comportarte? ¿Cómo es que te tiras pedos así aquí?" El asháninka responde: "¿Lo ha visto?"
>
> (Chiste contado por un indígena shipibo)

Introducción[1]

En este trabajo se analizará lo sonoro, y específicamente la música vocal del grupo indígena shipibo-konibo de la selva amazónica occidental, y su función dentro del cosmos indígena. Las interacciones de la interpretación musical con la condición humana social e individual, incluida la conciencia humana, pueden revelar algunos aspectos y cualidades de una ontología animista que hasta ahora ha recibido poca atención por parte de los antropólogos. Para discutir el animismo, o perspectivismo, tal y como se entiende en los estudios antropológicos contemporáneos entre las sociedades indígenas de las tierras bajas de América del Sur, no se puede obviar el enfoque ontológico acuñado por Philippe Descola (2005), quien estableció cuatro categorías de ontologías (animismo, totemismo, analogismo y naturalismo). Parece que la principal división puede trazarse entre el naturalismo y los demás, debido a la estricta distinción entre la cultura como dominio de la acción humana

1 El trabajo de campo al que se refiere este artículo fue posible gracias a las becas concedidas por la Universidad de Viena y la Academia Austriaca de Ciencias (programa "DOC"). Las traducciones presentadas de las canciones shipibo fueron realizadas por Laida Mori Silvano de Brabec. Agradezco a Matthias Lewy, Rafael José de Menezes Bastos, Anthony Seeger, Dale A. Olsen y Victor A. Stoichiţă sus valiosos comentarios, sugerencias y discusiones. Agradezco a Bruno Illius, específicamente por su sugerencia de incluir el fenómeno de la mímesis en mi argumento. Un agradecimiento muy especial a Ernst Halbmayer, que me invitó a participar en "Debating Animism" y posteriormente en esta publicación, y que leyó y comentó de forma muy crítica los borradores de este trabajo. Pascual Mahua Ochavano explicó con muchos detalles cómo él y sus compañeros *médicos* trabajan y experimentan el mundo. Por último, este trabajo no habría sido posible sin la confianza y los conocimientos de Herminia Sanancino Mozombite, José Alvarado Marrona, Claudio Sánchez Serafín y un médico anónimo que son los autores de los textos de ejemplo presentados.

y la naturaleza como variable independiente del entorno no humano establecida en el naturalismo, que está ausente en las otras tres categorías. Los conceptos de perspectivismo y multinaturalismo formulados por Viveiros de Castro (1997) y otros (por ejemplo, Stoltze Lima, 1999; Vilaçá, 2005), en cambio, se basan en una reversión radical del naturalismo en las cosmologías perspectivistas amerindias. Por lo tanto, estos conceptos todavía no pueden (ni pretenden) superar completamente la división cultura-naturaleza, como se demostró en un brillante ejercicio intelectual de Turner (2009). Aunque hay un largo debate en marcha entre los protagonistas de estas teorías,

> Lo que está claro es que este debate destruye la noción de naturaleza como un concepto global que cubre el globo, al que los antropólogos tienen el triste y limitado deber de añadir lo que queda de las diferencias bajo la vieja noción de "cultura" [...] (Latour, 2009. p. 2)
>
> *What is clear is that this debate destroys the notion of nature as an overarching concept covering the globe, to which anthropologists have the rather sad and limited duty of adding whatever is left of differences under the tired old notion of 'culture' [...] (Latour 2009: 2)*

digamos, una relativización radical del naturalismo como concepto dominante.

Con este telón de fondo del debate teórico contemporáneo —que todavía tiene que ganar nitidez, o, como dice Viveiros de Castro, "la antropología de hoy está en gran medida descolonizada, pero su teoría todavía no es lo suficientemente descolonizadora [anthropology today is largely decolonized, but its theory is not yet decolonizing enough]" (Latour, 2009, p. 2)— exploraré la relevancia del animismo y el perspectivismo en las interpretaciones musicales de especialistas entrenados (comúnmente llamados "chamanes"; en este trabajo me referiré a ellos como *médicos*, un término común en el discurso local). Esta exploración se basa en la etnografía musical que recopilé con el pueblo panohablante shipibo-konibo (en adelante shipibo) entre los que realicé trabajos del campo durante cinco años (2002-2006). Con unos 45.000 habitantes, los shipibo son un grupo indígena bastante numeroso. Viven principalmente en las orillas del río Ucayali y sus afluentes en la selva oriental peruana. En su lengua vernácula se autodenominan *noa jonikon*, "nosotros la gente de verdad" o *non kaibo*, "nuestros parientes".

La definición de quién puede considerarse una "persona de verdad" y quién puede ser "solo una persona" (pero no una "de verdad") no solo está intrínsecamente relacionada con la cuestión de quién puede considerarse que

"tiene cultura" (en la que tanto Descola como Viveiros de Castro coinciden en que la cultura humana se atribuye a todas las personas en una sociedad tanto animista como perspectivista). Resulta aún más importante quién puede "tener conciencia humana" — qué seres se percibirían a sí mismos "sub specie humanitatis" (Viveiros de Castro, 1997, p. 106), es decir, qué seres creerían que son ellos mismos seres humanos; y, finalmente, si esta percepción es (como argumenta Viveiros de Castro) consistente tanto entre las "personas" como entre la "gente de verdad". Todavía no se ha explorado en gran medida que la noción de quién puede ser considerado una persona consciente depende de la percepción (humana), y viceversa. Desafiando el perspectivismo "ortodoxo", Rosengren (2006) describe que el posicionamiento cósmico matsigenka parece depender de la posicionalidad del yo consciente más que de la forma física.

Asimismo, Santos-Granero propone que la obtención de conocimiento entre los yanesha combina los "cinco sentidos comunes" del cuerpo con sentidos de lo que él traduce como "vitalidades":

> [...] mientras que los sentidos corporales sólo perciben la túnica de las cosas, es decir, su apariencia material, los sentidos no corporales de nuestras vitalidades son capaces de percibir las cosas como "realmente son". (Santos-Granero, 2006, p. 61)
>
> *[...] whereas the bodily senses only perceive the tunic of things, that is, their material appearance, the noncorporeal senses of our vitalities are capable of perceiving things as 'they really are'. (Santos-Granero 2006: 61)*

La conciencia parece no estar localizada en el cuerpo físico, sino en una instancia (la vitalidad) capaz de obtener al menos dos modos existenciales: permanecer localizada dentro de un cuerpo humano en situaciones cotidianas, y percibir y actuar por sí misma en ocasiones concretas. Los tipos de ontologías de Descola —al menos en teoría— se pueden sostener sin diferentes modalidades de percepción, pero el planteamiento de Viveiros de Castro incluye necesariamente percepciones radicalmente diferentes de lo que él llama "multinaturaleza" por parte de diferentes personas de diferentes especies. Reconozco la interpretación de Viveiros de Castro de que la percepción del entorno era similar entre las diferentes especies, pero que las "naturalezas" de sus cuerpos eran diferentes. Dentro del "multinaturalismo", Viveiros de Castro entiende los cuerpos de los humanos y de los no humanos como "haces de afectos" flexibles, lo que da lugar a un "perspectivismo somático"

(Viveiros de Castro, 1997, pp. 107-108). Sin embargo, en este trabajo no pretendo especular sobre, por ejemplo, las percepciones de un jaguar sobre su cuerpo y su entorno, ni sobre si estas percepciones son diferentes de las humanas. Más bien deseo mostrar cómo las percepciones de las *personas de verdad que experimentan lo que es ser, por ejemplo, un jaguar*, difieren de las percepciones obtenidas durante sus estados cotidianos. Dichas percepciones específicas son posteriormente atribuidas a los correspondientes no humanos por los *médicos* que experimentaron dichos estados. Los ejemplos etnográficos y lingüísticos shipibos afirman estos diferentes modos de percepción desde diferentes perspectivas, aunque no en el sentido absoluto e igualitario del perspectivismo "ortodoxo".

La cuestión aquí no es si la percepción, la cognición y la conciencia humanas pueden considerarse universales (como afirma la ciencia naturalista), sino cómo se utilizan los diferentes modos o estados de percepción para lograr el conocimiento de las perspectivas, o las "multinaturalezas", como se cree que experimentan las personas no humanas. La percepción humana puede ser universal (o no) en los llamados "estados de vigilia saludables". En las ontologías amerindias y en muchas otras, las percepciones obtenidas durante los estados alterados de conciencia (EAC, o más precisamente, los estados alterados de percepción y cognición, EAPC) deben considerarse mucho más interesantes para las exploraciones interespecíficas. Estas exploraciones suelen ser realizadas por especialistas. En la Amazonia occidental, estos *médicos* especialistas tienen que entrenarse durante mucho tiempo para dominar la entrada, el control y la salida de los sueños significativos provocados, o los EAPC inducidos por el ayuno, la práctica musical específica o la danza, o por la ingestión de preparados psicoactivos[2], es decir, para dominar casi todo lo que no sean "estados de vigilia saludables". La importancia de la experiencia onírica y de las técnicas para controlarla es subrayada por Santos-Granero al afirmar que el sueño

> [...] está estrechamente asociado a determinadas concepciones ontológicas y cosmológicas que oponen la "realidad virtual" del mundo material y del

2 Hoy en día, entre los shipibos y los grupos vecinos, la ingestión del brebaje de plantas alucinógenas *ayawaska* es lo más común. Sin embargo, históricamente esto era diferente (cf. Gow, 1994; Brabec de Mori, 2011b). Por lo tanto, en este trabajo me refiero a EAPC en un sentido general, independientemente de su etiología (incluyendo la *ayawaska* así como el sueño, el ayuno, el canto repetitivo, la hiperventilación, etc.).

> cuerpo físico a la "realidad real" de la multiplicidad de mundos intangibles y de las esencias corporales espirituales. (Santos-Granero, 2003, p. 180)
>
> *[...] is closely associated with particular ontological and cosmological conceptions that oppose the 'virtual reality' of the material world and the physical body to the 'real reality' of the multiplicity of intangible worlds and spiritual body essences. (2003: 180)*

Dentro de un contexto *emic*, las descripciones proporcionadas por los *médicos* que afirman percibir esta "realidad real" o "multi-naturaleza" de la forma en que se supone que lo hacen los agentes no humanos que son "nativos" en estos reinos, permiten finalmente interpretar las perspectivas o el posicionamiento ontológico de estos no humanos en relación con "nosotros", con los comuneros humanos (shipibos), el público del *médico* especialista. Por lo tanto, los especialistas experimentan e interpretan las percepciones y acciones de los no humanos y pueden o no atribuir "humanidad" —es decir, conciencia humana— a los no humanos en cuestión. En general, los no humanos que son considerados *jonibo* (personas) llevan este atributo de conciencia humana. Podemos ver que la condición de persona está relacionada con la conciencia (humana), que está relacionada con la percepción (alterada), que a su vez está relacionada con la perspectiva, que a su vez está relacionada con la condición de persona. Si se abordan estas relaciones asumiendo el "estado de vigilia y de salud" como el principio determinante de la "verdad" (validez intra-ontológica), la conclusión más razonable puede darse de la forma en que lo hacen Turner (2009) o Karadimas (2012): relativizando, o "suavizando" el perspectivismo y el animismo al antropomorfismo como una "invariante antropológica".[3] Esto funciona perfectamente siempre y cuando no se consideren los informes de fuera del ámbito de los "estados de vigilia y de salud" obtenidos por los especialistas amerindios mientras exploran cualquier forma de EAPC.

Por último, me gustaría destacar la importancia de lo sónico: Viveiros de Castro (en compañía de una legión de antropólogos) se apoya en gran medida en lo visual y lo culinario, es decir, en las relaciones depredador-presa,

3 Tanto Turner como Karadimas aplican un enfoque estructuralista lévy-straussiano, basándose en el análisis, la comparación y la teorización de los mitos. Creo que ambos autores pasan por alto la praxis contemporánea (en el ritual o la vida cotidiana). Mientras que los mitos nos hablan del pasado y de los encuentros pasados con los no humanos y de las transiciones hacia ellos, la mayoría de las veces por accidente, la praxis de los *médicos* nos cuenta cómo se obtienen esos estados aquí, ahora, y de forma intencionada, una diferencia crucial.

así como en lo visible y lo comúnmente invisible.[4] A pesar de los trabajos pioneros en etnomusicología de Seeger (1987), Hill (1993), Olsen (1996) o Menezes Bastos (2007), entre otros, ampliamente reconocidos también entre los antropólogos, lo sónico y lo musical siguen sin estar integrados en la teoría antropológica. En línea con la etnomusicología, Lewy (2012) observa histórica y etnográficamente entre los pemones venezolanos que entre las especies, el "ver" es "diferente", mientras que el "oír" es "similar". Con ello indica que los propios indígenas pueden utilizar la terminología orientada a lo visual para expresar la diferencia, pero la comunicación sonora y musical para establecer la similitud o, al menos, el reconocimiento mutuo.[5] Illius afirma claramente que, para los shipibos, "la música es el lenguaje de los espíritus, y el canto es el modo adecuado de comunicarse con ellos [Die Musik ist die Sprache der Geister und das Singen die adäquate Kommunikationsform mit ihnen]" (Illius, 1997, p. 216). Mientras Karadimas (2004, 2012) observa un instrumento de viento Miraña hecho con un cráneo de ciervo (y otros artículos de artes visuales), me encantaría escuchar su sonido cuando se sopla. A lo largo de la última década, he escuchado y re-escuchado unos 2.800 cantos indígenas de la Amazonía occidental en grabaciones que yo mismo hice[6] —lo que significa que estuve presente en sus interpretaciones en vivo, ya sea en entornos de exploración o durante festividades o rituales actuales. Me quedó claro que lo audible, especialmente la música vocal, desempeña

4 Viveiros de Castro escribe que "Lo crudo y lo cocido no pueden separarse de lo visible y lo invisible. Las culturas amerindias muestran un fuerte sesgo visual propio [...] La visión es a menudo el modelo de percepción y conocimiento [...]; el chamanismo está cargado de conceptos visuales [The raw and the cooked cannot be separated from the visible and the invisible. Amerindian cultures evince a strong visual bias of their own [...] Vision is often the model of perception and knowledge [...]; shamanism is laden with visual concepts]" (2010: 8). Este sesgo visual/culinario del perspectivismo fue criticado, por ejemplo, por Classen (2005), Rosengren (2006) y Santos-Granero (2006).

5 Rosengren escribe que entre los Matsigenka se requiere "que las partes que interactúan verbalmente se sitúen en la misma dimensión de la realidad para entenderse, ya que cada modo de comunicación verbal es exclusivo de una dimensión particular [that verbally interacting parties must be located in the same dimension of reality in order to understand each other, since each mode of verbal communication is exclusive to a particular dimension]" (2006: 89). Creo que esta oposición aparentemente radical de Lewy aparece porque se refiere al habla, mientras que Lewy se refiere al canto —otra diferencia crucial.

6 La mayoría de los cantos son en lengua shipibo, pero los idiomas asháninka, yine, kukama, iskobakebo, kakataibo y amahuaca, entre otros, están presentes también en este corpus que está completamente archivado en el Phonogrammarchiv de Viena y descrito en detalle en Brabec de Mori (2015).

efectivamente un gran papel en la ontología shipibo y lo hace probablemente en muchas otras sociedades:

> Es como si la música fuera la fuerza centrípeta que permite la convergencia de los discursos visuales, olfativos y de otro tipo que componen los ritos. Tras la convergencia de estos elementos, esta fuerza se convierte en centrífuga, recomponiendo la diversidad de discursos rituales. En el caso de Kamayurá, la música funciona igualmente como un sistema pivote que media los universos de las artes verbales (poesía y mito) con las expresiones plástico-visuales (diseño gráfico, iconografía, arte plumario) y coreológicas (danza, teatro). (Menezes Bastos, 2007, p. 5)
>
> *It is as though music were the centripetal force enabling the convergence of the visu- al, olfactory and other kinds of discourse composing the rites. Following convergence of these elements, this force becomes centrifugal, recomposing the diversity of ritual discourses. In the Kamayurá case, music likewise functions as a pivotal system me- diating the universes of the verbal arts (poetry and myth) with plastic-visual expressions (graphic design, iconography, feather art) and choreological expressions (dance, theatre). (Menezes Bastos 2007: 5)*

Yendo más allá, no solo lo audible, sino también lo "aparentemente inaudible" (Menezes Bastos, 2013) no solo es valioso, sino que necesariamente debe ser reconocido para entender la diferencia visual y otros fenómenos. De acuerdo con la comprensión shipibo, el sonido *rooo* pronunciado por un mono aullador, por ejemplo, tiene un significado equivalente a los cantos de amor o rituales shipibo, si uno puede escucharlo, entenderlo y traducirlo. Por lo tanto, mi objetivo es mostrar cómo la práctica musical entre los *médicos* especialistas shipibo puede proporcionar modelos elaborados de persona, conciencia, percepción y perspectiva.

Consciencia, percepción y evidencia

En la investigación naturalista de la conciencia, la experiencia en primera persona no puede ser medida; especialmente la experiencia obtenida en sueños u otros EAPC resulta difícil.[7] En términos fenomenológicos o filosóficos,

7 Cf. Windt & Noreika (2011): Estos autores revisan críticamente el "problema de la integración" de la experiencia onírica en las teorías de la conciencia, prestando también cierta atención a temas inquietantes como el "sueño lúcido", los "estados de vigilia patológicos", la "experiencia inducida por alucinógenos" e incluso la "experiencia extracorporal". Las incertidumbres que rodean a estos temas demuestran que la investigación científica en este ámbito aún está lejos de ofrecer resultados fiables. Aunque en las ciencias cognitivas muchos modelos y enfoques

la conciencia puede ser definida como una experiencia subjetiva en primera persona de *lo que es* ser alguien (Nagel, 1974). Lehrer, por ejemplo, sostiene que la experiencia de la conciencia a través de la experiencia subjetiva de los *qualia* es apta para crear conocimiento sobre el estado consciente por "ejemplarización [exemplarisation]" (Lehrer, 2006, p. 412).[8] Por lo tanto, la experiencia subjetiva crea una representación de este estado al ser una especie de estado consciente. Con ello, puedo argumentar, quien experimenta la conciencia puede imaginar que otros también tienen conciencia, otros que pueden ser sus parientes más cercanos, cualquier ser humano y, en consecuencia, cualquier ser no humano o incluso "inanimado". Siguiendo los modelos fenomenológicos de la conciencia, parece fácil vincular la propia experiencia de los estados conscientes a la atribución de los mismos a los no humanos en el animismo. En esto consiste el antropomorfismo en las teorías antropológicas. Tanto Nagel como Lehrer proporcionan una opción para que los seres no humanos (por ejemplo, el murciélago en Nagel, 1974), experimenten la conciencia por sí mismos. Sin embargo, esto sería más bien la conciencia de un murciélago que la conciencia humana. Esta última solo podría atribuirse a un murciélago mediante el antropomorfismo (véase el murciélago de Karadimas, 2012).

interpretan los vastos y rápidamente crecientes datos sobre los correlatos neuronales de la conciencia y el propio conocimiento en primera persona de los estados conscientes, "en la actualidad, sin embargo, ningún modelo único de conciencia parece suficiente para dar cuenta de las propiedades multidimensionales de la experiencia consciente [at present, however, no single model of consciousness appears sufficient to account fully for the multidimensional properties of conscious experience]" (Seth, 2007, p. 10). Estos modelos en desarrollo difieren significativamente en cuanto a la restricción de la posibilidad de la experiencia consciente a los seres humanos "que funcionan normalmente" (en el sentido occidental, por supuesto). Por ejemplo, la teoría de la integración de la información de la conciencia permitiría la experiencia de la conciencia para cualquier sistema con suficiente Φ, donde Φ es una medida de la complejidad dinámica del procesamiento de la información (véase Seth, 2007). Sin embargo, parece que "una Φ suficientemente alta" depende de si esta complejidad se atribuye externamente a un sistema o no, ya que la complejidad no puede medirse desde fuera del sistema (lo que de nuevo da lugar al problema de las "otras mentes", véase más adelante).

8 Con la "ejemplarización", Lehrer señala la calidad de un "ejemplar". Mientras que un ejemplo representa una categoría, un ejemplar forma parte de una categoría, pero no es representativo de ella: mi propia experiencia de *lo que es* ser Bernd Brabec de Mori es un ejemplar para un estado consciente pero no puede tomarse como representación (como un ejemplo) para otros estados conscientes (o los de otros), debido a una falta inherente de comparabilidad en esta categoría. El argumento de Lehrer muestra que, no obstante, se puede lograr la representación, porque la propia ejemplarización crea la representación de la propia ejemplarización —un *loop*, concepto que a este autor le gusta mucho.

La base fenomenológica de la conciencia, el conocimiento autogenerado de *lo que es* ser, por ejemplo, yo mismo, no es compatible con la observación en tercera persona, siempre y cuando nos mantengamos dentro del paradigma científico occidental, incluyendo como "hecho que la fenomenología de las experiencias de un sujeto no puede ser vista desde una perspectiva de tercera persona (el clásico problema filosófico de las 'otras mentes') [act that the phenomenology of a subject's experiences cannot be viewed from a third-person perspective (the classical philosophical problem of 'other minds')]" (Velmans, 2009, p. 146).[9] Esta paradoja conceptual resulta, sin embargo, de la marcada diferenciación entre la experiencia en primera persona y la observación en tercera persona en la comprensión naturalista, donde solo lo observable (y reproducible) se considera evidente. Las "otras mentes" no suponen un problema para los indígenas de la Amazonía occidental. Entre los shipibo, la evidencia se considera mayor, cuando se expresa la experiencia en primera persona. Esto es evidente, por ejemplo, en la gramática de la lengua shipibo, donde se distinguen diferentes niveles de evidencialidad. Estos también están vinculados a la relativa lejanía (en el tiempo o en el espacio) del evento o proceso referido por el hablante (Camacho & Elias-Ulloa, 2005; Brabec de Mori, 2011a).

> La codificación de la evidencialidad en el SK [Shipibo-Konibo] tiene lugar en dos niveles diferentes. En primer lugar, se establece una distinción importante entre la información de primera mano y la de segunda mano; en segundo lugar, puede producirse una especificación adicional para indicar la inferencia o la especulación. Como es habitual en las lenguas con una categoría de evidencialidad gramaticalizada, los evidenciales del SK también pueden codificar la modalidad epistémica y la miratividad. (Valenzuela, 2003, p. 33)
>
> *The coding of evidentiality in SK [Shipibo-Konibo] takes place at two different levels. First, a major distinction between first-hand information and second-hand information is established; secondly, a further specification may occur to indicate either inference or speculation. As commonly found in languages with a grammaticalized evidentiality category, SK evidentials may also encode epistemic modality and mirativity. (Valenzuela 2003: 33)*

9 Algunos cineastas pueden afirmar estos días que saben *lo que es* "Cómo ser John Malkovich". Este ejemplo se asemeja a la fascinación por encontrar una forma de experimentar realmente lo que es ser cualquier otra persona (o cosa), trascendiendo el "problema de las otras mentes". La historia de las artes, el cine, la literatura y la música está llena de ejemplos similares.

Junto con otras formas gramaticales, Valenzuela extrapola estos diferentes niveles de evidencialidad expresados con los morfemas *-ra/ri-* (información de primera mano) y *-ronki* ("se dice que...", información de segunda mano). Confirma que un "chamán" (*médico*) utiliza *-ra* cuando cuenta su propia experiencia durante la EAPC, a pesar de su lejanía de la accesibilidad cotidiana. El reportaje *-ronki*, por otra parte, puede utilizarse cuando el *médico* cuenta al paciente lo que le han contado sus aliados no humanos (Valenzuela, 2003, p. 51). En los textos de ejemplo que se presentan más adelante, los marcadores respectivos están subrayados para mostrar en que puntos los *médicos* cantores transmiten sus percepciones como evidencia.

Debido a que en el discurso de los *médicos* shipibos, especialmente en el canto, la experiencia en primera persona de los contenidos de los sueños o EAPC puede ser vinculada al más alto nivel de evidencialidad (con el uso de *-ra*), la experiencia de lo que es ser un murciélago, John Malkovich, o un jaguar negro que habita en la selva, adquiere importancia y puede conducir a una comprensión muy diferente de la conciencia dentro del pensamiento indígena. Para resaltar la lógica intrínseca del enfoque indígena, en lo que sigue voy a reportar algunos relatos etnográficos sobre cómo los *médicos* shipibo utilizan para obtener, controlar y traducir tales experiencias en conocimiento socialmente significativo —es decir, principalmente a través del canto.

Saber cómo es siendo un animal

Los pueblos amazónicos occidentales, incluidos los shipibo, utilizan un método llamado "dieta" (*samatai* en lengua shipibo) para contactar con los no humanos. Una persona dispuesta a hacerlo se aplica una sustancia sobre sí misma (por ejemplo, ingiere una decocción de cortezas de árbol o se baña en agua que contiene ciertas hojas) y luego se retira de la vida ordinaria durante un cierto período de tiempo (que va de un día a varios años, dependiendo del contexto).[10] En la reclusión, se evita la comida humana ordinaria, así como el contacto con otros seres humanos. Durante la "dieta",

10 El complejo en torno a la "dieta" ha sido descrito en alguna medida en casi todas las publicaciones sobre los pueblos amazónicos occidentales, por ejemplo ver Illius (1987), Tournon (2002) o LeClerc (2003) sobre los shipibo-konibo, o Frank (1994) sobre los kakataibo, entre muchos otros. Aunque con los diferentes pueblos, grupos, familias y personas se observan muchas particularidades, el hecho de la aplicación, las duraciones, las modalidades generales, así como los resultados esperados son bastante constantes en las tierras bajas peruanas (Brabec de Mori, 2018).

se supone que el "dietante" entra en contacto con personas no humanas, normalmente con las asociadas a la sustancia aplicada. Durante una "dieta" intensa, por ejemplo, para convertirse en curandero, se producen EAPC. El "dietante" puede soñar, tener visiones en estado de vigilia, oír voces (podría decirse que el "dietante" se adapta en general a una percepción bastante psicótica) y, por tanto, comunicarse con los no humanos. Por lo tanto, el "dietista" es considerado como alguien que se transforma en uno de los no humanos y comparte el tiempo y la localización con ellos para aprender de ellos. La transformación completa del "dietante" en un no-humano es un requisito previo para obtener poder y conocimiento, un proceso que tiene lugar dentro de experiencias oníricas o EAPC provocadas repetidamente y que, idealmente, presentan un contenido culturalmente determinado y conscientemente controlado. Al adquirir conocimientos a través de la "dieta", la persona que hace la dieta experimenta una forma de "convertirse en nativo" entre los no humanos. Esto no se expresa en términos de que, por ejemplo, el alma del "dietante" (*kaya*, o cualquier otra instancia separable del "dietante" como persona física) viajará al reino de los no humanos, sino que el "dietante" plenamente consciente trasciende completamente la frontera interespecífica.

Por lo tanto, durante su formación, los *médicos*[11] amazónicos occidentales se someten intencionadamente a una serie de experiencias en las que el yo consciente se sitúa como persona (normalmente no humana) entre sus pares "naturales" y dentro de su entorno "natural". El *médico* vive la experiencia en primera persona de *siendo* un jaguar, por ejemplo. Sin embargo, no es habitual que durante esta experiencia el *médico* piense que es un jaguar cuadrúpedo de pelo moteado. Más bien, el *médico* experimentaría que él, un ser humano bípedo con brazos y manos, se encontraría con otros seres humanos de apariencia similar. Así, siguiendo la reversión en el perspectivismo, el *médico* se percibe a sí mismo como una persona humana entre otras personas humanas — aunque todas las personas involucradas en esta experiencia serían vistas como jaguares (cuadrúpedos manchados) por la gente común shipibo que observa la situación. Es importante señalar que tales transformaciones se realizan en soledad durante los períodos de retiro (la "dieta"). La posibilidad de que los comuneros shipibo observen

11 Al referirme a los *médicos*, utilizo la forma masculina debido al predominio de los hombres entre los practicantes (93% en mi encuesta).

la transformación o se encuentren con el *médico* transformado es mínima, aunque posible. El *médico* shipibo Pascual Mahua, por ejemplo, explica los peligros de dicha transformación para ambas partes en términos dramáticos: El *médico* transformado ve a los shipibo como presas (por ejemplo, como pecaríes) y tiene que controlarse para no comérselos, mientras que el shipibo dispararía al jaguar en cuanto se diera cuenta de su presencia, totalmente convencido por su forma física. Observado o no, con esta experiencia, el *médico* sabe *lo que es* ser un jaguar.

La exclusividad de tales experiencias para los *médicos* queda subrayada, por ejemplo, por el género musical de las "canciones divertidas", *osanti* (Illius, 1999, pp. 227-230; Brabec de Mori, 2013). Al parecer, las canciones *osanti* las cantan los animales por boca del *médico* que las interpreta. *Osanti* significa literalmente "reír", y estas canciones son realmente divertidas para los shipibo. Por lo tanto, se utilizan para divertirse, y a veces también durante las sesiones de curación para animar a los pacientes que sufren. En cualquier caso, un animal que canta una canción *osanti* por boca de un *médico* resulta ridículo por su mera apariencia, o no canta "correctamente", produciendo "errores de canto". Resulta bastante sorprendente que las canciones *osanti*, aunque sean "conocidas" por los comuneros shipibo (en el sentido de haber escuchado interpretaciones anteriores y recordar la letra y la melodía), solo sean interpretadas por *médicos* en ejercicio, o jubilados. En consecuencia, los comuneros shipibo se niegan a cantar una graciosa canción *osanti* que no hace nada de magia ni nada parecido. La implicación crucial es la "salida" del cantante como alguien que ha tenido la experiencia en primera persona de lo que es ser un animal. Aunque los animales que cantan estas "canciones de risa" no se consideran poderosos en ningún sentido, el mero hecho de interpretar una canción desde la perspectiva de los animales declara al cantante poderoso como alguien que es potencialmente capaz de obtener conocimiento de *lo que es* ser este animal —obviamente, solo los *médicos* entrenados son considerados como tales.

Los animales que se recuerdan en las canciones *osanti* nunca son mágicamente poderosos. En mis grabaciones de canciones *osanti* aparecen: el mono aullador (*roo*), el mono rojo (*joshin shino*), el mono araña (*iso*), el perro (*ochiti*), un buitre (*xete*), un loro bebé (*bawa*), dos aves más (*jenenponpo* y *abokoma*), la tortuga de tierra (*mananxawe*), tres peces (*ipo*, *amakiri* y *koyaparo*), una planta (el arbusto *anta*) y un demonio sin nombre y sin poder. No hay canciones *osanti* de la anaconda, por ejemplo, ni del jaguar, ni del

delfín rosado de río. En los cantos *osanti* se pueden hacer dos observaciones importantes: En primer lugar, existe una cierta distinción entre la experiencia consciente de la humanidad por parte del animal y la experiencia de la "gente de verdad". Es decir, los animales producen "errores de canto" y no logran una pronunciación correcta, por ejemplo; o describen rasgos físicos que son "normales" para ellos mismos pero que revelan su no humanidad. El mono rojo canta sobre su nariz chata, el buitre canta sobre su corona que está al revés, y el mono aullador canta sobre las nalgas tambaleantes de su mujer. Estos animales se perciben a sí mismos como humanos, pero como humanos con evidentes diferencias corporales en comparación con la "gente de verdad".[12] La segunda observación muestra que los animales que cantan canciones *osanti* carecen de "competencia de percepción y acción". He introducido este término para mostrar que los shipibo no consideran a ninguna especie no humana igual de poderosa. Aunque un *médico* es en teoría capaz de transformarse en un pájaro *jejenponpo*, por ejemplo, esto no le servirá para curar o hacer brujería, porque el *jenenponpo* muestra una competencia inferior en este sentido a la de los shipibo ordinarios. Los cantos de *osanti* solo pueden ser cantados por animales que consideren a los shipibo como seres superiores y más poderosos, de modo que los shipibo pueden burlarse fácilmente de ellos y reírse de su incapacidad para realizar tareas fáciles. Por ejemplo, la tortuga de tierra *mananxawe* canta sobre sus grandes dificultades para cruzar un tronco de árbol caído, y los oyentes shipibo se imaginan a la pobre tortuga intentando una y otra vez trepar por el tronco y casi mueren de risa (véase Illius, 1999, p. 230; Brabec de Mori, 2015, pp. 421-422).

Por el contrario, en las actuaciones de los *médicos* pueden cantar otros animales que no son ridículos. Los cantos de seres verdaderamente poderosos (anaconda, jaguar, delfín, etc.) son muy raramente cantados por cualquier *médico* —esto se considera especialmente peligroso (ver Illius, 1987, p. 167; y ej. 3, para un canto de anaconda). Una canción no tan peligrosa, pero que debe utilizarse bien dosificada, se presenta en el siguiente ejemplo:

12 Cuando los *médicos* hablan de los "dueños" de las plantas (*ibo*), por ejemplo, se observan distorsiones físicas similares o rasgos reveladores (véase Canayo, 2004): los "dueños" de algunas plantas parecen enanos, otros muestran una piel extrañamente coloreada; el "dueño" del árbol *inoaxatán* se revela fácilmente, porque no tiene cabeza, sino una gran boca en el pecho.

Ej. 1: Extractos de una canción de augurio por el ave *chishka*[13]

1	*ointsikinaankaman*	Pobre tú, solo ves peligro cerca, [no puedes percibir]
2	*jaweraokeaxki*	desde dónde viene
3	*bewá yoshin beai*	la influencia [canción] mala del demonio.
4	*beaibokaya*	Pero los [peligros] que vienen [desde lejos]
5	*oinonki akanta*	nosotros ya hemos visto.
6	*jabo oinyontaanan*	Después de ver eso,
7	*oinyontaanan*	después de ver [un peligro acercando],
8	*mia kaitian*	cuando tu estas viajando
9	*oa kaa nasenen*	— a dónde estas viajando,
10	*nete kaa nasenen*	cuando termina el día —
11	*jainoax bewai*	desde allí estamos cantando,
12	*bewai<u>ra</u> kai*	Estamos viajando [contigo], cantando.
13	*noa xawe niabo*	Somos los hombres [tortugas *xawe*] erectos,
14	*jonin yoiyoiti*	sobre los que la gente hablan.
15	*yoiti xawebo*	Cuando la gente habla sobre los hombres,
16	*xawebo<u>ra</u> boai*	los hombres están yendo.
17	*ointsikinaankaman*	A ti, que no puedes ver los peligros lejanos,
18	*itai xawebo*	a ti te advierten los hombres,
19	*noa <u>ri</u>ki xawebo*	los hombres que somos nosotros.

En esta canción, la competencia superior de los pájaros, especialmente de percepción, se hace evidente por la forma en que los pájaros describen su propio propósito de advertir al viajero del peligro que se avecina (líneas 4-5). Es importante señalar aquí que los pájaros se llaman a sí mismos "tortugas" (*xawe*, que no es idéntica a la graciosa tortuga terrestre *mananxawe*). En el canto humano "correcto", el término "tortuga" (*xawe*) se utiliza para designar a los hombres fuertes del asentamiento local. Es un código poético para designar a la "gente de verdad", a los verdaderos machos shipibo. Aquí, los pájaros se refieren a sí mismos con ese término, normalmente reservado para los hombres del lugar, indicando así que mientras cantan, se perciben

13 El ejemplo 1 fue interpretado en 2005 por Herminia Sanancino Mozombite, Phonogrammarchiv D 5489 (texto completo en Brabec de Mori, 2015, DVD). En este ejemplo y en los siguientes, he subrayado los marcadores de evidencialidad en la letra original *(-ra/ri-* para la evidencia de primera mano; *-ronki* para la reportativa, véase Valenzuela, 2003). Además, los préstamos del español o del kukama (en el ejemplo 2) se imprimen sin itálicos en la letra original.

como "verdadera gente masculina". Obsérvese también que se dirigen —por boca del médico humano— a un oyente humano con "tú". Sin embargo, en la línea 14, se dirigen a los compañeros del oyente (que suelen hablar del pájaro *chishka* como portador de malos augurios) con el término neutro *joni*, persona. Podemos observar que los pájaros, a pesar de poseer una competencia superior de percepción, no ven a los shipibo como superiores (como un espíritu o demonio más poderoso, por ejemplo), ni tampoco los ven como seres inferiores (por ejemplo, como presas). Son, en este sentido, los pares de los shipibo.

Esta canción es un buen ejemplo para una actuación "al límite" de las canciones de curación mágica o de brujería. Aunque se me cantó en un ambiente de exploración durante una entrevista grabada con la cantante, se utiliza para cantar a alguien que va a viajar lejos y que tendrá que confiar en las llamadas de los pájaros para determinar el horario de viaje, o decidir si seguir un camino o evitarlo. A pesar de los muchos peligros que el viajero no puede percibir, los pájaros *chishka* convocados siempre le avisarán con antelación para que pueda recapacitar.

En comparación con los cantos de los *osanti*, vemos que los pájaros *chishka* se perciben como humanos, pero no revelan defectos físicos ni producen "errores de canto". Realizan un canto humano "correcto" y bien pronunciado. Se experimentan a sí mismos como "personas masculinas reales". Y, como puede observarse en la letra, aplican el marcador de evidencialidad *-ra/ri-* en todo momento.

Transformación y mímesis

Los cantos mágicos, en contraste a lo anterior, no suelen interpretarse desde la perspectiva en primera persona de los no humanos que cantan. La razón parece ser el peligro de quedar en evidencia ante los enemigos si el *médico* se identifica abiertamente. Por ello, en los cantos mágicos se aplica una técnica que no aparece en ningún otro género de canto (además del *osanti*) y que está intrínsecamente relacionada con la actuación de transformación: el enmascaramiento de la voz. Olsen (1996: 159-162) describe cómo el enmascaramiento de la voz se utiliza en las canciones de curación Warao como un indicador para entrar y salir de los estados transformados, o EAPC provocados, por los *médicos* intérpretes (curanderos *wisiratu* en la terminología Warao):

> [...] la voz del wisiratu cambia (se enmascara), porque el hebu [espíritu] ayudante invocado se ha convertido en el dueño de la voz del wisiratu. Esta interpretación sugiere la posesión; sin embargo, el wisiratu no es poseído por el hebu ayudante invocado, sino que se transforma en él. [...] Debido a que los hijos espirituales habitan dentro de su pecho, ellos y el wisiratu son una sola entidad durante los asuntos espirituales como la curación; y la voz enmascarada del wisiratu *es* la voz del hebu. (Olsen, 1996, p. 162)

> *[...] the wisiratu's voice is changed (masked), because the invoked helping hebu [spirit] has become the owner of the wisiratu's voice. This interpretation suggests possession; however, the wisiratu is not possessed by the invoked helping hebu but transformed into it. [...] Because the spirit sons dwell within his chest, they and the wisiratu are one entity during spiritual affairs such as curing; and the wisiratu's masked voice is the hebu's voice. (Olsen 1996: 162)*

En la interpretación de los cantos mágicos shipibos, una voz enmascarada indica igualmente que el *médico* habita realmente en un estado transformado (término shipibo: *naikia*). El enmascaramiento de la voz se utiliza para transmitir la experiencia actual del *médico* de cómo suena estar transformado en una entidad no humana. El médico shipibo Roberto Mori explicó que, durante la actuación, su voz cambiaba, aunque seguía cantando con normalidad; es decir, la voz seguía sonando "humana" (o "normal") para él, pero sonaba enmascarada para el público. Aquí aparece la misma bifurcación que en el periodo de "dieta" descrito anteriormente: mientras el *médico* se transforma a los ojos u oídos de los observadores (aquí en sonido, allí en forma corporal), su autopercepción y cognición siguen siendo humanas, así como su experiencia consciente. Más adelante, es importante conectar la voz enmascarada con el contenido de la letra. Observamos que en las canciones mágicas la perspectiva en primera persona del *médico* transformado no suele hacerse patente. El cantante describe desde una perspectiva en tercera persona cómo son los no humanos, qué hacen y qué acciones realizan para curar al paciente. Los no humanos se describen como personas (con aspecto humano, con cabeza, torso, extremidades, etc., que a menudo fabrican o utilizan herramientas y aparatos avanzados para ejecutar sus tareas de curación). Asimismo, el *médico* cantor identifica a otros no humanos como causa u origen de la enfermedad. Estos no humanos —los enemigos del cantante— son nombrados, descritos (también como personas humanas), vencidos o engañados y descartados. Sin embargo, durante todas estas tareas, una voz enmascarada indica que durante la actuación el cantante es

una de estas entidades no humanas (aunque no lo exprese verbalmente). Aquí podemos encontrar otra bifurcación de la percepción y la transmisión sensual: el *médico* se transforma en un ser no humano, indicado a su público mediante el enmascaramiento de la voz, pero al mismo tiempo oculto frente a los potencialmente peligrosos espíritus *yoshin* (que pueden entender el "lenguaje de los espíritus", las palabras cantadas).

El proceso de transformación (*naikiai*) puede distinguirse del proceso de mímesis (*paranai*).[14] Un cazador puede silbar en el bosque, imitando el canto de un pájaro macho, por ejemplo. En este caso, el cazador imita al pájaro, pero sigue experimentando conscientemente su humanidad inalterada. Para la hembra que escucha, en cambio, el cazador se transforma en un atractivo pájaro-persona y ella sigue la llamada, terminando desafortunadamente como plato del cazador. Esta técnica de mímesis (*paranai*) también puede ser aplicada por un *médico* para engañar a las entidades enemigas, que de este modo creen que él era una de ellas, hasta que se acercan enjauladas y derribadas. Desde una perspectiva en tercera persona (de, por ejemplo, un antropólogo observador) no se pueden distinguir ambos procesos. La diferencia crucial se marca exclusivamente en la experiencia en primera persona del *médico*. Él es el único que sabe si se transforma en un no humano (*naikiai*) o si imita a los no humanos sin transformarse (*paranai*). La mímesis se prefiere generalmente cuando se trata de seres que poseen una competencia de percepción y acción inferior a la del *médico*, digamos principalmente cuando se trata de entidades adversas (o en divertidas canciones de *osanti*). La transformación se prefiere en los casos en los que el *médico* trata con entidades que disponen de una competencia superior a la suya, idealmente las fuerzas aliadas con las que aprendió a trabajar durante sus "investigaciones del campo", sus períodos de "dieta" realizados. Durante mi trabajo de campo, varios *médicos* bastante renombrados me explicaron en nuestras conversaciones que, cuando se enfrentaban a enemigos demasiado poderosos y perceptivos en la confrontación directa, utilizaban el *naikiai* para transformarse en un poderoso aliado (indicado con un estilo de canto enmascarado), y luego, desde esa

14 *Naikiai* denota la idea general de transformación, se puede glosar como *na-iki-ai* (interior-ser-continuo). Las transformaciones específicas en seres concretos están permitidas en la lengua shipibo por un simple proceso de creación de verbos intransitivos a partir de nombres (por ejemplo, *inoti* de *ino*, "jaguar", "transformarse en un jaguar", o *yoshinti*, de *yoshin*, "demonio", "transformarse en un demonio"). *Paranai*, en cambio, se utiliza generalmente para "defender" o, según su complemento, "engañar" y "traicionar". Véase también Lewy (2012), que se ocupa ampliamente de engañar acústica y musicalmente a "otros", así como Taussig (1993, pp. 104-111

perspectiva, aplicaban los poderes *paranai* miméticos de esa entidad aliada con el fin de engañar a los enemigos presentando una redacción oculta y seductora en las letras de las canciones. En el siguiente fragmento, el cantante nos habla de las posicionalidades multiplicadas que utiliza para enfrentarse a un poderoso hechicero enemigo:

Ej.2. Extractos de una canción de batalla (*chipotitian ikáa*)[15]

1	bobinzana bobinzana	Se dice que el hombre-sabio [*meráya*] del
2	*merávakan jonironki* ikarai	*bobinzana* [especie de arbusto] está cantando icaros:
3	*nanainanai nananainai*	"nanainanai nananainai
4	*tinkontinkonti tinkontinkonti*	tinkontinkonti tinkontinkonti"
5	*earonki* ikarai	Se dice que yo estoy cantando icaros
6	*yami ewan parankaya*	en el río de las armas de metal.
7	*bewaboki beai*	Las canciones [*bewá*] están llegando,
8	*beaitianra*	y cuando están llegando,
9	*ramakaya akinra*	en ese momento comencemos [nos defenderemos].
10	bobinzana *meraya*	El sabio de la *bobinzana* [dice que]:
11	*ea riki* yoashinko	"yo soy el *yashingo*",
12	*itai merayan*	así dice el sabio.
13	*shanka ewan tarani*	Para revolcar a las piedras inmensa,
14	*taranai jonira*	la persona avanza, revolcando.
15	*yoshinboki charotai*	Los demonios se levantan [intentan cerrar mi camino],
16	*shanka kerakeraya*	pero con las piedras muy filudas
17	*nokon tari saweya*	que me he puesto de vestimento,
18	*tarame kakinra*	estamos avanzando, revolcando
19	*yoshinboki keyoi*	y acabamos con los demonios,
20	*keyokeyobainban*	los acabamos completamente.
21	*niwe rakakaina*	El *niwe* [del enemigo] se expande, extiende,
22	kawayo *charotai*	y adentro [del *niwe*] se levantan los caballos,
23	*charotai jonira*	adentro, se levantan las personas.

15 El ejemplo 2 fue realizado en 2006 por un médico anónimo, con acceso restringido a la grabación. En la versión grabada, no se utilizó ningún tipo de enmascaramiento de la voz debido al entorno de simulación. Cuando escuché al mismo cantante interpretar una canción similar durante un ritual de curación en 2011, cantó con voz enmascarada.

Se trata de una canción bastante complicada. Al principio, el cantante afirma (en tercera persona, sufijo *-ronki*) que el poderoso *médico*-planta[16] *bobinzana* canta canciones *ikaro* —una cita deliberada de las prácticas kukama del río abajo: *ikaro* es un término kukama, así como *bobinzana*; y la pronunciación de sílabas de relleno en las líneas 3-4 imita (!) el estilo de canto *ikaro* de los *médicos* kukama. En las líneas 5-9, se cambia la perspectiva y se produce una transformación (el sufijo *-ra* se utiliza entonces para el resto de la canción): Ahora el cantante en primera persona interpreta canciones *ikaro* (¡pero aquí la melodía grabada cambia del estilo kukama *ikaro* al estilo shipibo *mashá*!) El cantante se localiza ahora en un río de metal, parecido al campo de batalla (los arbustos de *bobinzana* crecen en las rocas de las orillas de los afluentes del Ucayali). Los cantos se acercan, apareciendo como una tormenta eléctrica que se está acumulando.[17] Aquí, encontramos un uso del término *bewá* (un género de canto) sinónimo de *niwe* ("aura", "esencia individual", "viento", cf. Illius, 1992, ver también las líneas 21-23). Cuando llegan las canciones del enemigo, comienza el enfrentamiento.

Esto significa que la primera tarea de la batalla es un cambio de identidad (líneas 10-12, observado desde una perspectiva en tercera persona) de la planta *bobinzana*, que imita (!) a otra planta, el *yashingo*. Entonces comienza la batalla, y la persona que canta hace rodar hacia delante sus rocas (*taranai* indica un movimiento comparable al de una motosierra giratoria). El cantante ha vestido estas rocas como una camisa (Viveiros de Castro, 1997, p. 110) con el propósito de destruir a los demonios que se acercan. En la última secuencia presentada, el cantor describe la canción del enemigo, ahora como *niwe*, de nuevo sinónimo de *bewá*: la "canción-aura" se extiende, y dentro, los caballos del demonio se elevan alrededor de la persona enemiga.

La canción es mucho más larga, y más adelante se mencionan más casos de poder. En la secuencia representada podemos observar, que el arbusto de *bobinzana*, así como el arbusto de *yashingo* mimetizado son considerados poderosos *médico*-personas. Más adelante, las rocas son una persona, ya que contienen al *bobinzana-yashingo*-cantante que se las ha puesto como

16 *Meráya* es un término shipibo que designa a los *médicos* más poderosos (Illius, 1987, pp. 120-127; Tournon, 2002, pp. 346-350).

17 Según Mori Silvano de Brabec (com. pers. 2009), en el discurso cotidiano shipibo una tormenta eléctrica que surge puede llamarse metafóricamente el canto de un demonio (*bewá*), por ejemplo, *jikikanwe moa bakebo yoshiman bewára beai*, "¡entrad en la casa, niños, está llegando la canción de un demonio!".

camisa. Por último, el enemigo es considerado una persona (no sabemos si el hechicero enemigo es un compañero humano o una entidad no humana. Esto no importa en el contexto dado de la batalla).

En el caso de la mímesis, el *médico* (al igual que el cazador, o el planta-*médico bobinzana*) es consciente de su humanidad y la localización de su conciencia no cambia. Durante la transformación, el *médico* sigue experimentándose como persona humana, pero localizada dentro de la esfera (*niwe*) de la clase de seres en que se transformó, y se percibe rodeado de personas humanas, que para otros shipibo (y antropólogos) aparecerían como animales, plantas o seres plínicos. Aquí, la percepción consciente del *médico* se re-localiza en otro lugar (el "río de metal" en Ej. 2, línea 6) — aunque este lugar sigue perteneciendo a lo que llamamos mundo. La letra y los comentarios del cantante sugieren que, durante el estado de transformación en persona no humana, el *médico* transformado percibe el mundo que parece "normal" para otros shipibo (las orillas del río tributario) como un entorno para la agencia (el "río de metal") desde el punto de vista de los no humanos. Si el cuerpo del cantor, durante ese estado, está constituido por diferentes "afectos", como sostiene Viveiros de Castro, podemos notar aquí que también su entorno muestra cualidades muy diferentes. Si el cuerpo de la *bobinzana* hereda el potencial de hacer rodar las rocas (las plantas de la *bobinzana* realmente mueven las rocas, aunque con bastante lentitud al crecer sus raíces), esto está bien documentado en la letra. Sin embargo, el mundo (el interior del *niwe* de la *bobinzana*) no se correlaciona ni se parece al mundo shipibo. Los shipibo nunca hacen rodar piedras sobre ríos de metal. El *niwe* de una determinada especie parece similar a una tormenta eléctrica, o como un determinado olor o color (véase Illius, 1992) desde su exterior, pero desde el interior constituye un mundo con cualidades diferentes del mundo shipibo común.

El ejemplo 2 también muestra que esta "multinaturaleza" puede ser sinónimo de "canto" (*bewá*). La canción del enemigo se extiende a su alrededor como su mundo — la canción refuerza y amplía el entorno del cantante. Desde el punto de vista del enemigo, la canción del primer cantor aparece de la misma manera, aunque invertida, como amenaza.[18]

18 Un análisis más detallado de cómo los *médicos* shipibo construyen y trabajan con la herramienta técnica (*kano* en lengua vernácula, véase más adelante) y el aspecto ontológico (*niwe*) de la transformación lo realicé en otro lugar (Brabec de Mori, 2018); un modelo del correspondiente

Dicho eso, supongo que, al interpretar divertidas canciones de *osanti*, el médico intérprete no se transforma realmente en, por ejemplo, un pájaro *jenenponpo*, sino que imita su canto a través de la mímesis. Sin embargo, la mímesis "correcta" de un pájaro en la comprensión shipibo solo es posible si uno sabe *lo que es* ser un pájaro, digamos si uno posee la "facultad transformadora" (Brabec de Mori, 2013), la capacidad potencial de transformarse en uno. Por el contrario, cuando se interpretan canciones más delicadas como la del Ej. 2, la perspectiva no queda clara. Se puede extrapolar mediante el análisis que el cantante se transforma en una planta *bobinzana*, que luego imita a una planta *yashingo*. A partir de ahí, no queda muy claro quién, desde qué perspectiva, está luchando contra los demonios, los caballos y, finalmente, el hechicero enemigo. Esto forma parte de la estrategia de ocultación del cantante, para no ser identificado, nombrado y derrocado por el enemigo.

Ej.3. Extractos de una cancion curativa contra ser afectado por la anaconda (*roniman kopiaki iká*)[19]

1	*ronin nete kanonbira*	En la luz del entorno [*kano*] de la anaconda misma
2	*yakaakekainax*	me he acomodado y desde ahí
3	*earonki bewai*	se dice que yo estoy cantando,
4	*bewai kai*	que estoy avanzando, cantando.
5	*earonki bewai*	Se dice que yo estoy cantando.
6	*oinoinbokinra*	Vamos a mirar cuidadosamente
7	*jawekeskatimain*	cómo quizás se podrá lograr,
8	*nato bake ikai*	cómo ese niño [se podrá sanar],
9	*iikai*	pues cómo se hará.
10	*en roniman kopiaronki*	Se dice que yo, la anaconda, le lastimé
11	*enronkia*	se dice que yo lo hice,
12	*aabainai*	que lo sigo haciendo mientras que estoy avanzando.

En el ejemplo 3, el cantante menciona por primera vez el *kano*. *Kano* denota las herramientas o marcos que se manipulan a través del canto y que permiten la construcción de una "vía" o "camino" que trasciende las fronteras

"multiverso musical" que incluye estos conceptos se trata en Brabec de Mori (2015).

19 El ejemplo 3 fue realizado en 2005 por José Alvarado Marrona, Phonogrammarchiv D 5498 (véase también Brabec de Mori, 2015, DVD).

interespecíficas, o la construcción de lugares específicos en la percepción alterada del cantante (*kano* se aplica con mayor frecuencia cuando se canta durante el EAPC inducido por alucinógenos). El término conlleva un sentido implícito de un poder hacia una dirección.[20] Mientras que el término *niwe*, explicado con el Ej. 2, representa el entorno o "atmósfera" específica que rodea a cualquier ser, en consonancia con otros de la misma especie, el *kano* está vinculado al individuo que canta. Se extiende —principalmente audible pero también visualizable sinestésicamente en EAPC— desde el cantante hacia el mundo. Por lo tanto, constituye la "audioperspectiva" del cantante, que se correlaciona preliminarmente con la "videoperspectiva" del perspectivismo. Veremos hasta qué punto se puede mantener esta correlación y en qué momento surgen problemas.

En las líneas 1-5, el cantante explica que se sentó en esta *kano*-perspectiva de la anaconda. Utiliza esta perspectiva (en las líneas 6-9) para obtener conocimiento (¡viendo!) de lo que le ocurrió a su paciente, un niño que fue afectado por una anaconda.[21] Nótese que en las líneas 1 y 6 el cantante aplica el marcador *-ra* para la mayor evidencialidad. Aquí transmite directamente su percepción: él "ve" desde la perspectiva de la anaconda. Tanto la perspectiva del *kano* en la línea 1 como la percepción en su visión de la anaconda desde esa perspectiva en la línea 6 se consideran evidentes. En los pasajes con *-ronki*, en cambio, el cantante cita a un observador (ficticio) que comenta lo que hace el cantante (esto forma parte del engaño de la letra, o mímesis). Se trata de otro caso que expresa la transición del cantante a la posición de otro sujeto mientras mantiene parcialmente la ocultación en la letra. Tanto aquí como en el ejemplo 2, los cantantes juegan magistralmente con estas ambigüedades.

La línea 10 representa el punto crucial en el que el *médico* cantante se identifica con la causa de la enfermedad: "Yo, la anaconda". El cantante se ha infiltrado en la perspectiva de la anaconda y finalmente se identifica con ella. De este modo, consigue controlar la situación. La canción continúa, y el

20 En la vida cotidiana, por ejemplo, *kanóti* ("que hace *kano*") denota un arco de caza; *kano* también puede significar la parte del río donde la corriente es más fuerte, además de otros significados, por ejemplo, "armazón" (los pilares de una casa o las líneas más gruesas de un patrón artístico, por ejemplo).

21 En el caso de la *irabana*, o *kopia*, la anaconda adhiere su *niwe* al niño, que entonces enfermaría (Illius, 1992). En primer lugar, la anaconda se lleva su "alma" *kaya*, y luego el niño se transforma lentamente al ser arrastrado a la multinaturaleza (*niwe*) de la anaconda.

cantante describe posteriormente cómo avanza, cantando, y desprendiendo el *niwe* de la anaconda del niño, y finalmente reubicando la *kaya* ("alma") del niño en su cuerpo físico, para que el niño vuelva a estar sano. Todas estas acciones de curación no son mencionadas directamente por el cantante, sino por el observador (ficticio) que cita. Ahora se puede entender perfectamente su doble posición: En la letra de la canción expresa que en su propia perspectiva, desde el "interior", es la anaconda enemiga, mientras que desde el "exterior", "así se cuenta", es el *médico* curador. Esta doble posicionalidad se multiplica (y se invierte) a los ojos de los observadores: como *médico* curador que lleva una máscara de voz aparece transformado en una persona-anaconda para su público, mientras que él sigue experimentándose a sí mismo (siendo la anaconda) como una persona humana con conciencia humana.

Transformación colectiva

Existen relatos, hasta ahora inexplorados en la literatura, sobre los rituales colectivos, aparentemente religiosos, que los shipibo realizaban hasta una época que todavía recuerdan algunos ancianos (quizá hasta alrededor de 1965), cuando —según sus relatos— todavía existía un estilo de vida "correcto" y, con ello, un poder mágico más potente. Estos rituales se denominan *mochai*.[22] Durante mi trabajo de campo, grabé once canciones *mochai* y algunas entrevistas sobre el contenido de los rituales correspondientes. Parece que no se puede aplicar un singular ("el" ritual *mochai*), sino que es necesaria una visión pluralista sobre los rituales *mochai* del pasado. Podría aislar tres tendencias principales para las funciones de los cantos *mochai*, a saber: (i) el propósito de "curar" al sol o a la luna durante los eclipses, (ii) el propósito de convocar y reunirse con ciertas entidades no humanas, y, (iii) todavía en uso por algunos médicos, el propósito de curar a pacientes en condiciones severas en el contexto de las sesiones de curación. Estas tendencias no son mutuamente excluyentes, sino que pueden solaparse. Para todos los rituales *mochai* en (i) y (ii), la participación colectiva es un requisito previo, y, claramente indicado en los relatos dados, sin ingerir ninguna droga. Todos los relatos coinciden en la descripción de un círculo formado por los participantes y de una estatua o cruz que se erige en el centro, así como en

22 Los rituales *mochai*, o al menos la palabra, se mencionan en algunas etnografías, pero todavía no he encontrado un pasaje más largo que una o dos frases sobre las formas o el contenido (véase Brabec de Mori, 2015).

la necesaria orientación por parte de un poderoso *médico meráya*. Cuando la adoración y el canto *mochai* habían comenzado, parece que algo ocurrió:

Ej.4. Canción *Mochai* para convocar a los *Inka*[23]

1	rai *santon keweni*	Desde el rey de estatuas que tiene diseños [*kewé*]
2	*keweni parora*	emerge el río con diseños,
3	*non kewé parora*	nuestro río con diseños.
4	rai *santon keweni*	Desde el rey de estatuas que tiene diseños
5	*keweni parora*	en medio del río con diseños,
6	*ron tsaanai*	[estan llegando] con un sonido cresciente.
7	*noa beaitian*	Cuando lo traímos aquí de regreso,
8	*mai nayatai*	tiembla la tierra,
9	*shinan wekanyamawe*	¡no tengan miedo/no debilite su mente!
10	rai *kaibobo*	Mis parientes reales,
11	*ja bonitoninbi*	por el mismo camino donde desvanecieron
12	*inkabora beai*	están regresando los incas,
13	*ja beaitian*	y cuando están llegando,
14	*mai nayatai*	tiembla la tierra.
15	*shinan wekanyamawe*	No tengan miedo/no debilite su mente,
16	rai *kaibobo*	mis parientes reales,
17	*noa* rai *jonibo*	somos la gente del rey,
18	koros *manichimea*	con la cruz en nuestro centro.

En las líneas 1-5, se dibuja un cuadro algo esotérico que sugiere un EAPC, pero como se ha indicado anteriormente, no se han ingerido drogas: La estatua, decorada con patrones de diseño (*kewé*)[24] emana un río de patrones. Esto sugiere una fuerte focalización colectiva que "apaga" la percepción ordinaria del mundo exterior. Posteriormente, un gran estruendo anuncia la llegada de entidades que hacen temblar la tierra con su llegada. Los participantes podrían huir despavoridos, como indica la repetida advertencia de no ceder el paso en las líneas 9 y 15. Más adelante, hay que prestar atención a la distribución de la palabra de préstamo *rai* (rey en español), que indica

23 El ejemplo 4 realizado por Claudio Sánchez Serafín, Phonogrammarchiv D 5346.

24 Para el significado intracultural de los diseños o patrones *kené* y *kewé*, véase Illius (1987, pp. 156-172), LeClerc (2003, pp. 227-251) o Brabec de Mori & Mori Silvano de Brabec (2009).

obviamente algún tipo de superioridad. El término se aplica dos veces a la estatua-cruz que se asemeja a una persona.[25] En el río que emerge de esta estatua-cruz llegan personas que se llaman *Inka*. En las líneas 10 y 16, *rai* se aplica a los *kaibobo*, los parientes. Mientras que en la línea 10, *rai* se refiere probablemente a los *Inka* que llegan (y si es así, también en la línea 16), en la línea 17, "nosotros" somos estas personas reales que han erigido la cruz (que aquí no se parece a una persona). Aquí aparece un proceso de identificación, (i) la estatua se convierte en una persona real, (ii) de esta persona surgen más personas reales, los *Inka*, y (iii) al llegar, los participantes y los *Inka* comparten la identidad real, mientras que ya no ven la cruz como real.

Entre los shipibo, los *Inka* son considerados "legendarios" pero definitivamente personas de verdad. Estos *Inka* se retiraron de los españoles invasores a regiones remotas del mundo para no mezclarse con gente que vivía de forma tan "incorrecta" como los españoles, los mestizos y los shipibo contemporáneos. Los *Inka* se consideran tecnológicamente avanzados, disponiendo de rayos X y de todas las "máquinas de salud" imaginables, así como de grandes naves de combate aptas para rechazar a los invasores desagradables en el momento oportuno.[26]

Los *Inka* ocupan un *niwe* diferente, una sección distinta del mundo. Al parecer, la representación del *mochai* era una experiencia mágico-religiosa colectiva que permitía a los shipibo que cantaban ardientemente convocar e identificarse colectivamente con él, o los *Inka*. Estos *Inka* aparecen a veces como sinónimos de Dios o del Sol, pero a veces como sinónimos de los *simpibo jonibo*, considerados como demonios terriblemente amenazantes, fuente de máximo poder destructivo. Con los rituales *mochai*, los shipibos no solo "curan" al sol, a la luna o a los enfermos, sino que trascienden colectivamente las fronteras de su propio *niwe* —el mundo en el que "nosotros" (los shipibo) vivimos— y se unen e identifican con el pueblo que podrían

25 La "cruz" se menciona explícitamente en la línea 18. Que la estatua se parecía a una persona está incluido en el término *santo*, usado dos veces con *rai*. El término shipibo *santo* denota figurillas en miniatura de personas shipibo, masculinas o femeninas, talladas en madera y usualmente vestidas con detalles llamativos (por ejemplo, las mini-ropas que usan están bordadas o pintadas con diseños *kewé*). Puede derivar del español "santo".

26 Esta interpretación milenaria de una reconquista incaica también puede ser resultado de ideas mesiánicas cristianas y sincretistas, como la revolución de Juan Santos Atahuallpa en 1767 y movimientos más recientes (Ochoa Abaurre 2002).

haber sido si los hubieran seguido al exilio, a las partes del mundo que se van desapariciendo.[27]

Perspectivismo sonoro

Con el análisis de cuatro textos de canciones mágicas shipibo, sus contextos de actuación y los comentarios de los cantantes, he contribuido a teorizar los conceptos indígenas de la persona, de la conciencia y de la posición de las personas humanas y no humanas en el cosmos.

Los resultados del análisis de los EACP acompañados o inducidos musicalmente, que son provocados y experimentados deliberadamente por *médicos* entrenados, contradicen la interpretación de que la adscripción de la conciencia humana y la apariencia física a los no humanos se produce debido al antropomorfismo, como proponen, por ejemplo, Turner (2009) o Karadimas (2004, 2012). La adscripción no es el resultado de proyectar la propia experiencia "ejemplarizada" (Lehrer 2006) de autoconciencia a los demás, sino el resultado de una experiencia "completa" de transformación y comunicación con estos otros en sus formas físicas y conciencia humanas (o humanoides). Los *médicos* shipibo que obtienen tales experiencias las comunican a su audiencia jugando con herramientas intermedias, como el enmascaramiento de la voz para indicar estados transformados, letras de canciones enigmáticas para ocultar sus propias posicionalidades, y transformaciones corporales durante sus períodos de entrenamiento que pueden ser potencialmente presenciadas por observadores shipibo no transformados.

Esta fenomenología, exclusivamente representada por los *médicos*, confirma los principales conceptos programáticos del perspectivismo y el multinaturalismo. Pero hay detalles importantes que hay que señalar. En la comprensión shipibo, la fisicalidad humanoide es universal para los seres conscientes —en contraste con la fisicalidad humana como propone el perspectivismo "ortodoxo". Ciertos animales (por ejemplo, las tortugas terrestres o los monos aulladores), ciertos espíritus y los "dueños" (*ibo*) de las plantas

27 El fenómeno de las poblaciones que en su día habitaron junto a los antepasados de la gente corriente de hoy y que luego se retiraron por decisión propia (aunque en la mayoría de los casos no precisamente de forma voluntaria) a aspectos del mundo que se alejan de los "nuestros" —y que solo pueden ser visitados por personas capacitadas o afortunadas— fue denominado "el síndrome del hada" por Evelyne Puchegger-Ebner (com. pers., 2006). Aparece en muchas sociedades y ontologías de todo el mundo.

se perciben a sí mismos como humanoides, como *jonibo*, personas, pero con rasgos distintivos tanto en su físico como en su competencia de percepción y acción. Por ejemplo, los monos aulladores tienen las nalgas tambaleantes y no saben cantar correctamente. Estas entidades suelen ser protagonistas en las canciones *osanti* de los shipibo. Los shipibo son más poderosos en percepción y acción y pueden burlarse fácilmente de ellos. Además, también hay especies, la mayoría de ellas plantas o peces, que no se considera que sean humanas, y no se les atribuye ninguna conciencia, no son *jonibo*. Por otro lado, hay seres igual o más poderosos que los shipibo, como el pájaro *chishka* (Ej. 1: Extractos de un canto de augurio del pájaro *chishka*), los jaguares, las anacondas (Ej. 3) o los delfines rosados de río. Estas personas se entienden a sí mismas exactamente como los shipibo se entienden a sí mismos, como "personas de verdad", *jonikon*, pero en la mayoría de los casos disponen de una competencia de percepción y acción aún mayor que los shipibo. De tales seres no se puede hacer ninguna burla, no sea que se revelen tendencias suicidas. Por el contrario, hay que pacificarlos para evitar los peligros que supondrían para una comunidad shipibo si no se les desafía. Ocuparse de todos estos seres, incluidos los menos competentes, es tarea exclusiva de los especialistas.

Para concluir sobre las cualidades ontológicas de la percepción y la acción en el contexto dado, tengo que subrayar la importancia de lo sonoro en comparación con lo visual: los *médicos* shipibo utilizan excesivamente metáforas y descripciones visuales no solo cuando informan de sus experiencias sino también en las letras de sus canciones. Sin embargo, lo visual se mantiene dentro del marco del lenguaje metafórico y conserva una función meramente descriptiva. Lo audible, en cambio, puede funcionar también con fines descriptivos, pero en el fondo es la herramienta para lograr la mímesis, la transformación y la construcción de mundos. Sin el canto, o al menos sin la emisión formalizada de palabras (*boman*, véase Brabec de Mori 2009), no se pueden realizar estas tareas, ni siquiera ingiriendo drogas psicoactivas. Al "vestirse" con máscaras de voz, los cantantes shipibo no solo indican su estado de transformación actual (o mímesis), sino que realmente promulgan este estado: Se dice entre los shipibo que los antiguos *médicos* poderosos, los *meráya*, podían transformarse en espíritus e incluso desaparecer físicamente, por el mero hecho de cantar adecuadamente canciones mágicas (enmascaradas). Así lo indican también las letras de los cantos *mochai* (Ej. 4), un género que se interpretaba colectivamente en tiempos pasados sin ingestión

de drogas, pero que aún así daba lugar a severos EACP colectivos, o estados de transformación.[28] Por lo tanto, siguiendo a Lewy (2012), la audición y la producción de sonidos, específicamente la interpretación musical, constituyen elementos clave para trascender las fronteras interespecíficas.

Con ello, se aborda la incoherencia más importante de la mencionada "audioperspectiva" (*kano*) con la "videoperspectiva" del perspectivismo: lo sónico conecta la percepción con la agencia en su fenomenología, así como en el cuerpo humano (o haz de afectos). Aunque lo visual también permite la agencia (al vestirse con cualquier "ropa", incluidas las máscaras), un acto de ver no puede conectarse con el efecto de la manera en que el enunciado efectúa la agencia. Centrándonos en lo visual, es imposible entender la agencia de los *médicos* (o "chamanes") que afectan al entorno. Por lo tanto, es lógico que llevar o no llevar máscaras afecte al cuerpo, una observación que se refleja en el "perspectivismo somático" de Viveiros de Castro (1997, p. 108), que da lugar a un multinaturalismo centrado en la naturaleza del cuerpo (humano o no humano). La "audioperspectiva" constituida por el término *kano* en las canciones de los *médicos*, por otro lado, sugiere un "perspectivismo sonoro", o un multinaturalismo que abarca toda la "naturaleza" de un entorno, constituido por el término *niwe*, tal como lo percibe una persona en su entorno. Como se demostró con la breve descripción de los rituales *mochai*, este "perspectivismo sonoro" resulta, por lo tanto, en un "multinaturalismo ambiental" y también permite transformaciones colectivas mucho más consistentes que, por ejemplo, el uso colectivo de máscaras, debido a la cualidad ambiental intrínseca de la percepción y producción de sonidos.

La etnografía shipibo sugiere, por tanto, que efectivamente, como propone Viveiros de Castro, cada sociedad de animales, plantas, espíritus y personas no shipibo comparten su respectiva perspectiva del mundo y perciben su entorno con conmensurabilidad intraespecífica. Sin embargo, los conceptos de *niwe* y *kano* están cargados dinámicamente de múltiples significados. Dichos significados subrayan la cualidad intrínseca de la agencia en el "perspectivismo sonoro": por ejemplo, el lanzamiento de una flecha desde un arco (*kanóti*, "que hace *kano*") no conecta con las perspectivas de

28 28 Las letras de *mochai* analizadas aquí (y otros textos similares) pueden seguir interpretándose como metáforas descriptivas, pero los comentarios y explicaciones de los ancianos que habían participado en los rituales de *mochai* indican que las percepciones, por ejemplo, de los espíritus que llegaban eran perfectamente reales para ellos.

Viveiros de Castro, pero está claramente relacionado con lo que los shipibo entienden como dirigir el poder mágico —esto es lo que hacen los *médicos* cuando se posicionan dentro de la perspectiva de la anaconda (*ronin kano*), por ejemplo. Del mismo modo, el *niwe* (que también significa "aire", "viento", "aura" u "olor") es tan dinámico como una tormenta eléctrica, puede surgir y disiparse, puede construirse, mantenerse y ampliarse mediante la interpretación de una canción (y se desvanece con el final de la misma), pero es al mismo tiempo la "naturaleza" siempre distintiva de un "multinaturalismo ambiental", en el que habitan humanos y no humanos respectivamente. Las cualidades de percepción, localización y acción dentro de un *niwe* son tan dinámicas y cargadas de diferencias como lo es el término *niwe*. El ambiente puede construirse mediante la expresión sonora, percibirse sinestésicamente y comunicarse en metáforas visuales que finalmente indican que, por ejemplo, el entorno de las personas de la planta *bobinzana* no se parece al de las personas shipibo. Las comunicaciones de los *médicos* sobre sus exploraciones en metáforas visuales pueden confirmar la afirmación constante del animismo de que los no humanos comparten la cultura humana en el sentido de que los no humanos (como personas humanoides) en su entorno se comportan como los humanos (bebiendo cerveza de yuca, vistiendo cojines, etc.), pero lo hacen localizados en un entorno que es radicalmente diferente del entorno de la "gente de verdad" (shipibo) en circunstancias ordinarias.

Como conclusión de mi argumento, propongo que la evidencialidad de la experiencia debe considerarse más influyente para la construcción de la sociabilidad humana y no humana que la calidad descriptiva y explicativa de las narraciones. En la lengua shipibo, la evidencialidad se expresa claramente mediante ciertos rasgos gramaticales. En el ámbito limitado de este trabajo, el marcador *-ra/ri-* se vio en los ejemplos de las letras para indicar la experiencia en primera persona que representa el mayor grado de evidencia en contraste con el marcador reportativo *-ronki*, que indica la observación en tercera persona, los rumores o la narración (como los mitos). A diferencia de la ciencia naturalista, en la que la evidencia solo puede lograrse por medio de la observación y la reproducción de terceras personas, en la ontología shipibo la experiencia de la primera persona se considera más válida (especialmente si la primera persona es un *médico* de renombre). Por lo tanto, es posible que los sueños o EAPC provocados proporcionen la percepción y experiencia de "la 'realidad real' de la multiplicidad de mundos intangibles y esencias corporales espirituales [the 'real reality' of the multiplicity

of intangible worlds and spiritual body essences]" (Santos-Granero 2003: 180). La graduación de la evidencialidad explica que esta "realidad real" se considere más importante e incluso más válida que la experiencia cotidiana. La humanidad o humanoideidad de los no humanos dentro de la ontología indígena no es una adscripción debida al antropomorfismo sino un hecho debido a la evidencia epistémica proporcionada por los *médicos*.

Con ello sugiero volver a prestar atención a la praxis indígena para entender sus mundos vividos y sus posiciones ontológicas. Creo que no basta con analizar y comparar mitos y otras narrativas (aunque puede ayudar), ni tampoco con mirar y ver (que también puede ayudar). Siguiendo a Classen (2005) y a Santos-Granero (2006), sostengo que todos los sentidos y modos de expresión (incluidos los que no están presentes en el naturalismo, como los "modos no corpóreos de sentir y conocer" de Santos-Granero) deben ser considerados cuando se pretende entender la ontología indígena. Como se demostró en este trabajo, el sonido, la audición y la expresión resultan esenciales para trascender las fronteras interespecíficas e interactuar con personas no humanas.

Referencias bibliográficas

Brabec de Mori, B. (2009). Words can doom. Songs may heal: Ethnomusicological and indigenous explanations of song-induced transformative processes in Western Amazonia. *Curare. Journal for Medical Anthropology* 32(1+2): 123-144.

Brabec de Mori, B. (2011a). The magic of song, the invention of tradition and the structuring of time among the Shipibo (Peruvian Amazon). *Jahrbuch des Phonogrammarchivs der Österreichischen Akademie der Wissenschaften* 2: 169-192.

Brabec de Mori, B. (2011b). Tracing hallucinations. Contributing to a critical ethnohistory of ayahuasca usage in the Peruvian Amazon. En Labate, Beatriz Caiuby & Henrik Jungaberle (eds.): *The Internationalization of Ayahuasca*. Zürich: LIT, 23-47.

Brabec de Mori, B. (2013): Shipibo Laughing Songs and the Transformative Faculty: Performing or Becoming the Other. Ethnomusicology Forum 22(3): 343-361.

Brabec de Mori, B. (2015). *Die Lieder der Richtigen Menschen. Musikalische Kulturanthropologie der indigenen Bevölkerung im Ucayali-Tal, Westamazonien*

[incluye DVD]. Innsbruck: Helbling academic books.

Brabec de Mori, B. (2018). 'The Inka´s Song Emanates from my Tongue': Learning and Performing Shipibo Curing Songs. En Aharonián, Coriun (ed.), *La música y los pueblos indígenas*, pp. 73–107. Montevideo: Centro de Documentación Musical.

Brabec de Mori, B. y Silvano de Brabec, L. (2009). La corona de la inspiración. Los diseños geométricos de los Shipibo-Konibo y sus relaciones con cosmovisión y música. *Indiana* 26: 105-134.

Camacho, J. y Elías-Ulloa, J. (2005). The syntactic structure of evidentiality in Shipibo (<http://www.hmn.bun.kyoto-u.ac.jp/langlogic/symposium-a/abstracts/CamachoAbstract.pdf >; 30.03.2022).

Canayo, L. (2004). *Los dueños del mundo shipibo*. Lima: Centro de Producción Editorial e Imprenta, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Classen, C. (2005). McLuhan in the rainforest: The sensory worlds of oral cultures. En Howes, David (ed.): *Empire of the senses: The sensual culture reader*. New York: Berg, pp. 147-163.

Descola, P. (2005). *Par-delà nature et culture*. Paris: Gallimard.

Frank, E. (1994). Los uni. En Santos-Granero, Fernando & Federica Barclay (eds.): *Guia Etnográfica de la Alta Amazonía*. Vol. II. Quito: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO), pp. 129-238.

Gow, P. (1994). River people: Shamanism and history in Western Amazonia. En Thomas, Nicholas & Caroline Humphrey (eds.): *Shamanism, history and the state*. Ann Arbor: University of Michigan, pp. 90-113.

Hill, J. (1993). *Keepers of the Sacred Chants. The Poetics of Ritual Power in an Amazonian Society*. Tucson/London: The University of Arizona Press.

Illius, B. (1987). *Ani Shinan. Schamanismus bei den Shipibo-Conibo (Ost-Peru)*. Ethnologische Studien, 3. Tübingen: S&F.

Illius, B. (1992). The concept of Nihue among the Shipibo-Conibo of Eastern Peru. En Langdon, E. Jean & Gerhard Baer (eds.): *Portals of power. Shamanism in South America.* Albuquerque: University of New Mexico Press, pp. 63-78.

Illius, B. (1997). Ein Lied zur Haarschneidezeremonie der Shipibo-Conibo. En Dürr, Eveline & Stefan Seitz (eds.): *Religionsethnologische Beiträge zur Amerikanistik.* Ethnologische Studien, 31. Münster: LIT, pp. 211-231.

Illius, B. (1999). *Das Shipibo. Texte, Kontexte, Kommentare. Ein Beitrag zur diskursorientierten Untersuchung einer Montaña-Kultur*. Berlin: Dietrich Reimer.

Karadimas, D. (2004). The Miraña deer skull: Mythological and cognitive implications of a Miraña communication instrument (Colombian Amazon). En Myers, Thomas P. & María Susana Cipolletti (eds.): *Artifacts and society in Amazonia/Artefactos y sociedad en la Amazonía*. Bonner Amerikanistische Studien, 36. Bonn: Bonner Amerikanistische Studien (BAS), pp. 63-94.

Karadimas, D. (2012). Animism and perspectivism: Still anthropomorphism? On the problem of perception in the construction of Amerindian ontologies. *Indiana* 29: 25-51.

Latour, B. (2009). Perspectivism: 'Type' or 'bomb'? *Anthropology Today*, 25(2): 1-2.

LeClerc, Frédérique Rama. (2003). *Des modes de socialisation par les plantes chez les Shipibo-Conibo d'amazonie peruvienne. Une étude des relations entre humains et non-humains dans la construction sociale*. PhD thesis, Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative, Université Paris X - Nanterre.

Lehrer, K. (2006). Consciousness, representation and knowledge. En Kriegel, Uriah & Kenneth Williford (eds.): *Self-representational approaches to consciousness*. Cambridge: MIT, pp. 409-420.

Lewy, M. (2012). Different "seeing" – similar "hearing". Ritual and sound among the Pemón (Gran Sabana/Venezuela). *Indiana* 29: 53-71.

Menezes Bastos, R. de. (2007). Music in the indigenous societies of lowland South America: The state of the art. *Mana N.S.* 3 (<http://socialsciences.scielo.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132007000100001>; 30.03.2022).

Menezes Bastos, R. de. (2013). Apùap World Hearing Revisited: Talking with 'Animals', 'Spirits', and Other Beings, and Listening to the Apparently Inaudible. *Ethnomusicology Forum* 22(3): 287-305.

Nagel, T. (1974). What is it like to be a bat? *Philosophical Review* 83(4): 435-450.

Ochoa Abaurre, J. (2002). *Mito y chamanismo: el mito de la tierra sin mal en los tupí-cocama de la Amazonía peruana*. PhD thesis, Facultad de Filosofía, Universidad de Barcelona.

Olsen, D. (1996). *Music of the Warao of Venezuela. Song people of the rain forest*. Gainesville: University Press of Florida.

Rosengren, D. (2006). Matsigenka corporeality, a nonbiological reality: On notions of consciousness and the constitution of identity. *Tipití. Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America* 4(1+2): 81-102.

Santos-Granero, F. (2003). Pedro Casanto's Nightmares: Lucid dreaming in Amazonia and the New Age movement. *Tipití. Journal of the Society for*

the Anthropology of Lowland South America 1(2): 179-210.

Santos-Granero, F. (2006). Sensual vitalities: Noncorporeal modes of sensing and knowing in native Amazonia. *Tipití. Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America* 4(1+2): 57-80.

Seeger, A. (1987). *Why Suyá sing. A musical anthropology of an Amazonian people*. Cambridge Studies in Ethnomusicology. Cambridge: Cambridge University Press.

Seth, A. (2007). Models of consciousness. *Scholarpedia* 2(1): 1328 (<http://www.scholarpedia.org/article/Models_of_consciousness>; 30.03.2022).

Stoltze Lima, T. (1999). The two and its many: Reflection on perspectivism in a Tupi cosmology. *Ethnos* 64(1): 107-131.

Taussig, M. (1993). *Mimesis and alterity. A particular history of the senses.* New York/London: Routledge.

Tournon, J. (2002). *La merma mágica. Vida e historia de los Shipibo-Conibo del Ucayali*. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP).

Turner, T. (2009). The crisis of late structuralism. Perspectivism and animism: Rethinking culture, nature, spirit, and bodiliness. *Tipití: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America* 7(1): 3-40.

Valenzuela, P. (2003). Evidentiality in Shipibo-Konibo, with a comparative overview of the category in Panoan. En Aikhenvald, Alexandra Y. & Robert M. W. Dixon (eds.): S*tudies in evidentiality*. Amsterdam: John Benjamins, pp. 33-61.

Velmans, M. (2009). How to define consciousness – and how not to define consciousness. *Journal of Consciousness Studies* 16(5): 139-156.

Vilaça, A. (2005). Chronically unstable bodies: Reflections on Amazonian corporalities. *Journal of the Royal anthropological Institute N.S.* 11: 445-464.

Viveiros de Castro, E. (1997). Die kosmologischen Pronomina und der indianische Perspektivismus. *Bulletin de la Société Suisse des Américanistes* 61: 99-114.

Viveiros de Castro, E. (2010). The forest of mirrors. A few notes on the ontology of Amazonian spirits (<http://amazone.wikia.com/wiki/The_Forest_of_Mirrors>; 30.03.2022).

Windt, J. y Noreika, V. (2011). How to integrate dreaming into a general theory of consciousness - a critical review of existing positions and suggestions for future research. *Consciousness and Cognition* 20(4): 1091-1107.

Amazonía Peruana, Volumen XVIII, N.º 35, 2022; pp. 65-87

Homonimia de etnónimos en la familia Pano

David W. Fleck

American Museum of Natural History
dfleck@amnh.org
https://orcid.org/0000-0003-2178-3879

Resumen

Un error común en estudios etnohistóricos, etnográficos y hasta lingüísticos es suponer que un etnónimo refiere a una sola etnia. "Homonimia de etnónimos", es decir, casos en que dos o más etnias (o divisiones de diferentes etnias) comparten el mismo nombre o nombres muy parecidos, son especialmente frecuente en la familia lingüística Pano. Considerando que las etnias que comparten el mismo nombre muchas veces están geográficamente próximas, los casos de homonimia de etnónimos no siempre son obvios sin comparaciones léxicas. Los propósitos de este artículo son identificar todos los casos de homonimia en la familia Pano utilizando comparaciones léxicas y otras pistas lingüísticas, ilustrar las diferentes maneras en que puede surgir homonimia de etnónimos, y explicar por qué la homonimia es ubicua en la familia Pano.

Palabras claves: Pano; homonimia; etnónimos; etnohistoria; clasificación.

Abstract

A common error in ethnohistorical, ethnographic and even linguistic studies is to assume that an ethnonym refers to a single ethnic group. "Ethnonym homonymy", that is, cases in which two or more ethnic groups (or local groups of different ethnic groups) share the same name or similar names, is especially frequent in the Panoan family. Considering that ethnic groups that share the same name are often geographically proximate, ethnonym homonymy is often not obvious without carrying out lexical comparisons. The aims of this paper are to identify all the case of ethnonym homonymy in the Panoan family using lexical comparisons and other linguistics clues, to illustrate the different means by which ethnonym homonymy can arise, and to explain why this phenomenon is especially frequent in the Panoan family.

Keywords: Panoan; homonymy, ethnonyms; ethnohistory; classification.

Introducción

El Padre Constant Tastevin exploró y evangelizó por los ríos Purús y Juruá de la Amazonía brasileña y peruana entre los años 1905 y 1926, donde recopiló una gran cantidad de léxicos y datos etnográficos de grupos de la familia Pano y de otras familias de esa zona. En una de sus publicaciones ofreció la siguiente advertencia:

> Kanamari.- Este nombre sirve para designar un conjunto de tribus de distintas lenguas, como ya ha señalado Chandless. El resultado de esta homonimia es una gran confusión, propensa a generar errores. (Rivet y Tastevin, 1921: 456)

Dicho y hecho. No solo con respecto a los tres grupos llamados kanamari (de las familias Pano, Katukina, y Arawak), sino también entre varias otras etnias y lenguas, este tipo de homonimia ha causado confusión en la literatura. La siguiente aserción sirve como un ejemplo:

> La aplicación del término *matses* ("parientes", "nuestra gente") a MB [hermano de la madre] y ZS [hijo de la hermana] puede reflejar una práctica antigua de uxorilocalidad. Sustento a esta hipótesis proviene de informes antiguos de que niños mayorunas se casaban con miembros de residencias omaguas. (Hornborg, 1988: 164)

Hornborg llega a esta conclusión valiéndose de datos del idioma matsés que recogió de Fields y Merrifield (1980) sobre parentesco "mayoruna" y de datos históricos resumidos por Steward y Métraux (1948: 555) sobre los "mayoruna". Específicamente, Steward y Métraux citan a Chantre y Herrera (1901: 521-523) sobre este dato de los matrimonios entre omaguas y mayorunas que habían sido reducidos en una misión, que ciertamente no eran antepasados de los matsés. En su recopilación, Steward y Métraux combinaron datos de muchos grupos históricos denominados "mayoruna", incluyendo los mayoruna/moríke, cuyo idioma documentó Günter Tessmann (1930: 368-378), y que Fleck (2007b) mostró por medio de una comparación léxica que ni siquiera pertenecían a la familia Pano.

Más abajo explicaré los detalles de la homofonía del término mayoruna, pero primero presento otro ejemplo de confusión a raíz de homofonía:

> A principios de este siglo, la población Kaxarari fue estimada en cerca de dos mil indios por João Alberto Masô: "La tribu de los Cachararys está compuesta por dos mil selváticos, que viven en este estado primitivo, tranquilos y felices, dispensando aparentemente de las asistencias humanitarias de los civilizados" (Masô, João: 1910). Desde entonces, los Kaxarari "pacíficos y felices", de los que nos habla Masô, asesinados a balazos por los rifles "culatas amarillas" de los caucheros peruanos y shiringueros brasileños, que les expropiaron sus tierras, y víctimas de epidemias virales, quedaron reducidos a menos de 200 individuos. (Aquino, 1984: 330)

Aquino visitó a los kashararis de la familia Pano, mientras que los "cacharary" que Masô visitó pertenecían a la familia Arawak, un subgrupo de los Apurina, según Ehrenreich (1891: 58), que ahora está extinto.

No solo los antropólogos, sino también los lingüistas cometen este error de suponer que un nombre siempre designa a una sola etnia o a un solo idioma. Por ejemplo, Čestmir Loukotka (1968: 171), en su monografía sobre la clasificación de las lenguas de Sudamérica, combinó palabras del idioma kapanawa del río Tapiche (publicadas por Tessmann, 1930: 157), y de kapanawa del río Juruá, que es un dialecto de kashinawa (publicadas por Rivet y Tastervin, 1927-1929, 1932).

Aunque es algo entretenido encontrar este tipo de error y criticar a los autores por su falta de meticulosidad, en este artículo no se trata de identificar todas las confusiones que han sido generadas por homonimia de

etnias/idiomas. Más bien, los propósitos son: 1) señalar todos los casos de homonimia en la familia Pano, para evitar que académicos sigan cometiendo este tipo de error, 2) ilustrar las diferentes maneras en que surge homonimia de etnónimos, y 3) tratar de explicar por qué homonimia es ubicua en la familia Pano.

Casos de homonimia en la familia Pano

Aquí sigo a Rivet y Tastevin (1921) en utilizar el término "homonimia" para referir a etnónimos que denominan a más de una etnia, aunque técnicamente homónimos deben tener la misma pronunciación y ortografía. Ya que se trata de comparar términos escritos en diferentes idiomas (castellano, portugués, inglés, francés, alemán, etc.), y que para las pronunciaciones de algunos términos (especialmente nombres de etnias extintas) la pronunciación no es transparente, no es posible ser estricto con esta terminología. Además, el propósito de este estudio es resolver confusión potencial entre etnónimos, y basta con que dos términos sean parecidos para que investigadores comentan el error de suponer que ambos refieren a la misma etnia o lengua. La mayoría de casos se han podido resolver simplemente comparando léxicos. Otros casos, donde no hay léxicos disponibles (particularmente para etnias extintas), fue posible deducir que se trata de dos lenguas/etnias diferentes gracias a notas sobre inteligibilidad con otras lenguas, o información de que un grupo es una división ("subtribu", "facción", etc.) de una etnia conocida. Ya que ortografías varían mucho entre portugués y español, y entre fuentes modernas y fuentes históricas, en este artículo uso la ortografía estandarizada propuesta en Fleck (2013) para las lenguas de la familia Pano.

Homonimia existe tanto entre más de una lengua de la familia Pano, como entre lenguas de la familia Pano y otras familias lingüísticas. Vale notar que entre lenguas vigentes de diferentes familias, los casos de homonimia generalmente son bien conocidos y la confusión es mínima, mientras que en casos que involucran lenguas extintas, la confusión es profusa, especialmente cuando las lenguas son de la misma familia.

Todos los casos de homonimia que involucran etnias/lenguas de la familia Pano están resumidas en el apéndice. En seguida expondré en detalle los casos más interesantes y menos conocidos, con atención a las probables causas de la homonimia. La clasificación de las lenguas de la familia Pano

por Fleck (2007a, 2010, 2013) está resumida en la figura 1, incluyendo todas las lenguas vivas y todas las lenguas extintas (lenguas extintas precedidas por "†") para cuales existe por lo menos datos léxicos; los dialectos están en letras cursivas, y solamente dialectos relevantes para este estudio están incluidos en la figura 1 (véase Fleck, 2013: 11-12 para la clasificación completa, que incluye todos los dialectos).

Mayoruna

El caso de homonimia del etnónimo mayoruna es uno de los más complejos de la familia Pano. Han existido por lo menos siete diferentes etnias que han sido denominadas "mayoruna" o alguna variante de ese término. La primera etnia de la familia Pano a ser reducida en una misión fue una conocida como "mayorunas" o "barbudos". El Padre Raymundo de Santa Cruz escribió lo siguiente en 1654:

> Los **barbudos** (á quienes los cocamas llaman **mayorunas** y los xeberos dallus) tienen sus tierras enfrente y de la otra banda de las de los cocamillas por la parte de rio arriba. Habítanlas, no á la orilla deste rio de Guallaga [Huallaga], sino la tierra adentro. (Figueroa, 1904: 111)

> La lengua [de los Barbudos] **es la mesma que la del Chipeo** [Shipibo], Cheteo [Shetebo] y Capanagua [Kapanawa], que están en el rio de Ucayali. (Figueroa, 1904: 115)

> Entre los indios [Kokamas] que le acompañaban [al Padre Raimundo de Santa Cruz], había varios que pertenecían a la nación de los Chepeos [Shipibos], vecinos de los Cocamas en el Ucayale, y que se hallaban casualmente en Santa María de Guallaga. Estos indios, al oír hablar a los Barbudos, se dieron cuenta de que hablaban **su misma lengua**. (Jouanen, 1941: 390)

Aunque no hay material lingüístico disponible para los mayoruna/barbudos, la información proporcionada por el Padre Raymundo de Santa Cruz, el primer misionero que contactó a los barbudos en el año 1651, indica claramente que la lengua hablada por los barbudos era igual que shipibo, así que la conclusión es que no es cercanamente aparentada con otros grupos llamados "mayoruna", y probablemente fue un dialecto de shipibo. El hecho que las lenguas shipibo y matsés pertenecen a dos ramas distintas de la familia Pano (figura 1), hace muy improbable que se trate de una lengua parecida al matsés. Además, la distancia geográfica entre el

río Huallaga y el río Yavarí resulta muy difícil proponer que los barbudos fueron antepasados de los matsés, y, de hecho, el Padre Figueroa documentó en su crónica que había otro grupo llamado mayoruna por el río Ucayali:

> ...y de la otra parte del mesmo Guallaga, los aguanos, **barbudos ó mayorunas**, charitanas, matavichus, tecejas y amajus. Al rio de Ucayali, que desemboca en el Marañon por la mesma banda que el de Guallaga, tocan los cocamas, los maparinas ó panipas, **otros mayorunas**, los capanaguas, chipanaguas, chipeos, pagiagis, cheteos, carichais, cunios, zapas, aguanaguas. (Figueroa, 1904[1661]: 163-164)

Durante el siguiente siglo, hubo muchos reportes de grupos denominados mayoruna viviendo tierra adentro al este del río Ucayali y al sur del río Amazonas, o reducidos en misiones establecidas en las márgenes de estos ríos (por ejemplo, San Joaquín de Omaguas, fundada en 1686). Esto llevó a algunos cronistas a concluir que se trataba de un solo grupo que había migrado del Huallaga hacia el Ucayali (por ejemplo, Espinosa, 1955: 285), o a suponer que vivían una vida nómada migrando entre los ríos Huallaga y Ucayali (aunque no tenían canoas para navegar o cruzar los ríos):

> Su innata propensión á vaguear como gitanos sin domicilio por las vastas tierras y bosques que empiezan desde Guallaga hasta Yavari, corriendo los montes que atraviesan Ucayale y Tapisci [río Tapiche], su pereza más que ordinaria y común á otras naciones, la aversión al trabajo aun del todo necesario para mantenerse convenientemente, hace como genial á los Mayorunas la inclinación de mantenerse de raices y frutas silvestres. (Chantre y Herrera, 1901: 521)

El material lingüístico más temprano para un grupo denominado mayoruna (o variantes de este término) fue un léxico de 137 palabras recopilado por los naturalistas bávaros Johann Baptist von Spix y Carl Philipp von Martius (1831: 1188) en 1820 de un hablante del idioma hablado por "maxurunas" que estaban en el pueblo de Tabatinga (en la margen del río Amazonas en la actual frontera Perú-Brasil), oriundos del río Yavarí (el léxico está publicado en Martius 1867: 236-237). Luego de 27 años, mientras viajaba descendiendo el río Amazonas, el naturalista francés Francis de Castelnau recopiló listas de dos grupos que denominó "Mayorunas civilisés" y "Mayorunas sauvages", en Cochiquinas, Perú y en la boca del río Yavarí, respectivamente (Castelnau 1851: 299-301). En 1925 Günter Tessmann (1930: 368-378) recopiló una lista de 35 palabras (y dentro de

su texto etnográfico incluye 78 términos desglosados adicionales) de una lengua que identificó como "mayoruna" y mencionó que se autodenominaban "morike". Luego, Frei Fidelis de Alviano (1957) publicó un léxico proporcionado por el último hablante de "la lingua dos indios mangeromas ou maiorunas" que habían vivido por el río Ucayali y en tiempos recientes habían migrado al río Yavarí y después al río Jandiatuba en Brasil. Estos grupos humanos todos están extintos. Mientras tanto, desde la época del auge del caucho, y especialmente desde aproximadamente 1927, cuando los antepasados de los matsés comenzaron a atacar poblados de mestizos por los ríos Ucayali, Tapiche, Tamshiyacu, y Curuçá, los matsés también fueron designados "mayorunas" (Jiménez *et al*., 2015; Fleck, 2016: 28-30). Solo en la década de 1960, cuando misioneras del Instituto Lingüístico de Verano comenzaron a trabajar con personas que fueron capturadas por los matsés y lograron escapar, se pudo saber algo del idioma matsés (Vivar, 1975). Los matsés fueron conocidos como mayoruna hasta que el antropólogo Steven Romanoff (1976) sugirió utilizar la palabra *matsés* 'persona, pariente' como autodenominación (para evitar confusión con los mayorunas históricos; no por ser ofensivo el término mayoruna), y subsecuentemente fue adoptado por los matsés peruanos (pero no por los matsés brasileños).

Los moríke/mayorunas claramente no fueron antepasados de los matsés, ya que su lengua no es una lengua perteneciente a la familia Pano (corresponden solo entre 4% y 9% de sus léxicos, y más bien corresponden con la lengua hablada por un grupo de la familia Arawak que los matsés exterminaron, tomando varias cautivas, y que los matsés denominaban "mayú", según Fleck (2007b). Mientras tanto, los otros cuatro grupos llamados mayoruna para cuales existen léxicos, es necesario hacer cuidadosas comparaciones léxicas para saber qué relación podrían haber tenido entre ellos y con los matsés y cómo clasificarlos en la familia Pano. Estos cuatro grupos están resumidos en la tabla 1, los resultados de las comparaciones léxicas están en la tabla 2, su clasificación se puede ver en la figura 1, y su ubicación aproximada está indicada en el mapa en la figura 2. Es importante señalar que no se sabe exactamente dónde estaban ubicados los grupos históricos, ya que las listas de palabras fueron recolectadas en pueblos en las márgenes de los ríos grandes, donde habían hallado hablantes que estaban visitando ahí, o que recientemente se habían mudado ahí, y los autores solamente indicaron por cual río estaban ubicadas las "tribus".

Tabla 1. Idiomas extintos denominados "mayoruna" para cuales existen léxicos.			
Etnónimos usados por Fleck (2013)	# de palabras en léxico	Año recopilado	Denominación usada en la publicación original
Mayoruna de Tabatinga	137	1820	Maxuruna
Mayoruna del río Amazonas	54	1847	Mayoruna del río Amazonas civilisés
Mayoruna del río Amazonas	80	1847	Mayoruna del río Amazonas sauvages
Mayoruna del río Jandiatuba	503	1957	Mangeromas o Maiorunas

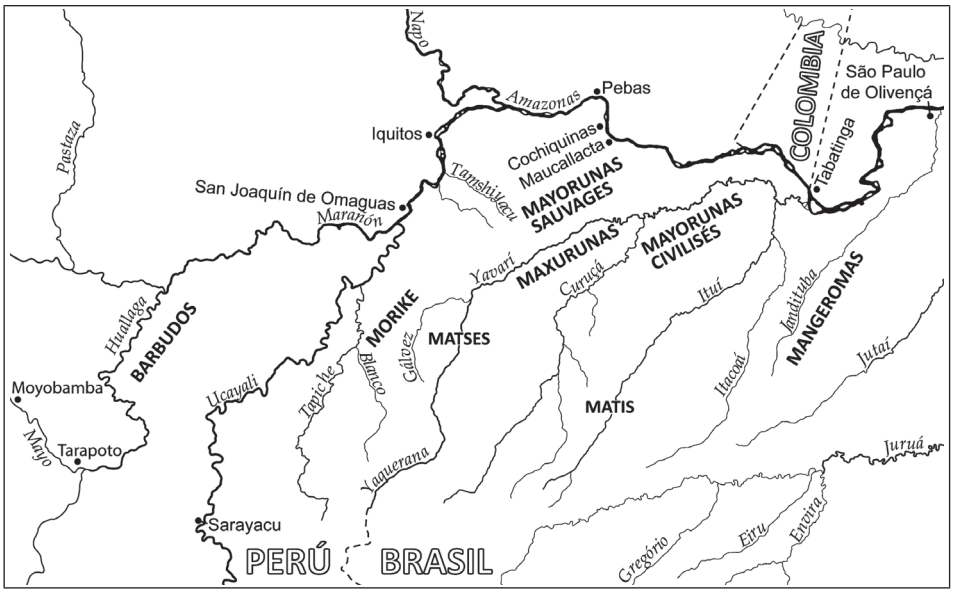


Fig. 2 Mapa mostrando la ubicación de grupos llamados "mayoruna".

Tabla 2. Comparación de léxicos históricos de lenguas denominadas mayoruna con matsés.		
Idiomas comparados	% de correspondencia	# de comparaciones
M. Tabatinga & Matsés	55-66 %	137
M. Amazonas (civilisés) & Matsés	52-59 %	56
M. Amazonas (sauvages) & Matsés	51-60 %	84
M. Jandiatuba & Matsés	40-57 %	421
M. Amazonas (civilisés) & M. de Tabatinga	58-71 %	31

M. Amazonas (sauvages) & M. de Tabatinga	55-63 %	49
M. Jandiatuba & M. de Tabatinga	57-64 %	105
M. Amazonas (civilisés) & M. del río Jandiatuba	61-69 %	49
M. Amazonas (sauvages) & M. del río Jandiatuba	63-72 %	65
M. Amazonas (civilisés) & M. Amazonas (sauvages)	73-88 %	52

[a]El porcentaje de correspondencias es presentado como un rango, con el número menor restringido a correspondencias obvias, mientras que el número mayor incluye correspondencias parciales o menos claras.

Crowley (1997: 184) ofrece el siguiente sistema para clasificar lenguas utilizando comparaciones léxicas:

81-100% correspondencia = dialectos de un idioma

55-81% correspondencia = idiomas de una sub-familia

28-55% correspondencia = subfamilias de una familia

Utilizando este sistema, podemos concluir que: 1) ninguna de las lenguas históricas son la misma o dialectos del matsés; 2) que las dos variedades documentadas por Castelnau son dialectos de un solo idioma, mientras que 3) el resto son idiomas distintos, y 4) todos se pueden clasificar en la misma subfamilia (es decir, la rama Mayoruna de la familia Pano). Además, se pudo determinar que mayoruna de Tabatinga tiene importantes diferencias fonológicas, sugiriendo que se debe clasificar un poco aparte del resto de estas lenguas, pero aún dentro de la rama Mayoruna. Vale mencionar que también he comparado los léxicos históricos mayoruna con otras lenguas de la rama Mayoruna, incluyendo matis, kulina, korubo, chankueshbo y demushbo, y además con shipibo, marubo, y otras lenguas de la rama principal, y los resultados son consistentes con la clasificación presentada aquí.

La pregunta que surge de estas conclusiones es ¿por qué ha habido tantas etnias denominadas "mayoruna"? La respuesta parece estar ligada a la etimología de la palabra "mayoruna". Las etimologías más frecuentemente ofrecidas son que es un término kechua significando "gente de río" (Marcoy, 1873: 267; Maroni, 1988[1889-92]: 130) o "gente del río Mayo" (Izaguirre 1922-1929, vol. X: 428; Espinosa, 1955: 587; San Román, 1994: 25). Ambas etimologías son absurdas, ya que ni los barbudos ni ningún otro grupo denominado mayoruna estaba ubicado por el río Mayo, y en todas las descripciones los grupos llamados mayorunas son descritos como

oriundos del interior/tierra adentro. Además, Figueroa dice que mayoruna era el término usado por los "cocamillas" para referirse a los barbudos, y en esa época (1661) los kukamiria no hubieran hablado kechua (que luego fue introducido como lengua franca en las misiones de la Amazonía Peruana). Más bien, una etimología creíble sería una en el idioma kukama-kukamiria: el término *mai* en kukama-kukamiria significa 'mestizo' o 'persona no-kukama-kukamiria', y aunque no se sabe si *runa* o *oruna* fue agregado por los españoles, o si es una corrupción de un modificador de *mai* en el término kukama-kukamiria original, lo que sí es claro es que "mayoruna" fue usado en la zona donde habitaban los kukama-kukamiria como término genérico para referir a múltiples etnias que vivían lejos de los ríos. La conclusión es que la confusión proviene de interpretar erróneamente un término genérico como un etnónimo específico.

Kulina y marubo

Además de la compleja homonimia de la denominación "mayoruna", otra fuente de confusión es la sinonimia. Específicamente, el término marubo, que hoy denomina a un pueblo de la rama principal de la familia Pano, fue usado históricamente para referir a un grupo ubicado tierra adentro del pueblo de Maucallacta, que está muy cerca del pueblo Cochiquinas donde el Conde de Castelnau documentó la lengua de los "mayorunas civilisés" mencionada en la previa sección. Desafortunadamente, no existe ningún dato lingüístico del idioma de los marubo de Maucallacta, pero todas las fuentes históricas de la época indican que era un idioma perteneciente a la rama Mayoruna; por ejemplo, la siguiente información proporcionada por João Wilkens de Mattos, un oficial militar brasileño que viajó extensamente en la Amazonía brasileña y peruana desde 1825 hasta 1857:

> Los Marubos hablan la misma lengua que los Mayoruna, y tienen las mismas costumbres. Los que han sido atraídos a la civilización habitan el decaído poblado de Maucallacta, a la margen derecha del Marañón [es decir, el río Amazonas, arriba de la frontera Perú-Brasil]. Los que permanecen selváticos son antropófagos como los Mayorunas del alto Yavarí. (Mattos 1984 [1874]:100)

Fleck (2007a) llevó a cabo un estudio lingüístico y etnohistórico diseñado para aclarar la confusión que rodea la identidad étnica y lingüística de varios grupos indígenas de la Amazonía occidental que han sido denomina-

dos "kulina", "marubo", o variantes de estos términos. El análisis lingüístico reveló que sin duda el término kulina se ha utilizado para referirse a tres idiomas diferentes, uno de la familia lingüística Arawak, ubicado en el río Juruá, y dos de la familia Pano. Uno de los grupos de la familia Pano es kulina del río Curuçá, que los matsés atacaron varias veces entre los años 1950 y 1967, y varios cautivos aún viven entre los matsés. Kulina del río Curuçá es muy parecido al matsés y por ende pertenece a la rama mayoruna de la familia Pano. El otro fue documentado por Johann von Spix con un léxico de 243 palabras recogidas en 1820 en São Paulo de Olivença (pueblo brasileño en la margen del río Amazonas cerca de la frontera Perú-Brasil), que claramente pertenece a la rama principal de la familia Pano (tabla 3). El resultado inesperado de este estudio fue que el supuestamente extinto idioma kulina de São Paulo de Olivença es suficientemente parecido al idioma de los actuales marubo (tabla 3) para proponer que posiblemente se trata de la misma etnia.

Tabla 3. Resultados de comparaciones léxicas entre kulina de Olivença con cuatro lenguas de la familia Pano.

Idiomas comparados con kulina de Olivença	% de correspondencia	# de comparaciones
rama Principal		
marubo	61-80 %	237
shipibo	44-57 %	240
rama Mayoruna		
matis	27-33 %	225
kulina del río Curuçá	22-27 %	222
matsés	20-26 %	231

Con respecto al origen de la homonimia, Fleck (2007a) concluyó que no se trata del uso de términos genéricos, sino confusión generada por la desaparición de los kulina de São Paulo de Olivença y de los marubo de Maucallacta, y subsecuente el uso de estos etnónimos para designar etnias aún no contactadas en zonas colindantes, suponiendo erróneamente que eran los descendientes de las tribus desaparecidas. Son casos de identidad equivocada.

Kashinawa y kapanawa

Kashinawa fue una de las primeras lenguas de la familia Pano a ser ampliamente documentada: João Capistrano de Abreu (1914) en su monografía *Rã-txa hu-ni ku-i: a Lingua dos Caxinauás do Rio Ibuaçu*, publicó un vocabulario con 1779 entradas, además de descripciones de la fonología y gramática y una extensa colección de textos. El Padre Constant Tastevin también documentó esta lengua, en 1924, con un léxico de casi 2000 palabras, aunque este nunca fue publicado (Tastevin manuscrito a). Pero kashinawa del río Ibuaçu no era la única lengua hablada en esa zona que fue denominada "kashinawa". Tastevin también recopiló un léxico de 144 entradas de kashinawa del río Tarauacá (Tastevin manuscrito b), publicado parcialmente (128 entradas) en Rivet y Tastevin (1927-1929). Una comparación léxica reveló que kashinawa del Río Ibuaçú y kashinawa del Río Tarauacá son lenguas muy distintas, pertenecientes a diferentes subgrupos de la rama principal de la familia Pano (véase la figura 1). Kashinawa del río Tarauacá evidentemente está extinta.

El Padre Constant Tastevin también recopiló un léxico de un grupo llamado kapanawa en el río Juruá en Brasil en 1915 (publicado en Rivet y Tastevin, 1919-1924). Estos habían sido diezmados por correrías e inducidos a trabajar en la extracción de shiringa (Iglesias, 2008: 194), y evidentemente la lengua está ahora extinta. Las comparaciones léxicas revelaron que kapanawa del río Juruá es muy diferente del mejor conocido kapanawa del río Tapiche (corresponde solamente 38% de sus léxicos), que fue documentado primero por Günter Tessmann (1930: 157) en 1925 con un léxico de 32 palabras y luego documentado detalladamente por los misioneros del Instituto Lingüístico de Verano Eugene y Betty Loos (Loos y Loos, 2003). Subsecuentemente, comparé el léxico de Tastevin con otras lenguas de la familia Pano, y resulta que kapanawa del Río Juruá es un dialecto de kashinawa del río Ibuaçu (correspondencia de 93-97%).

A diferencia del caso de la interpretación errónea del término genérico mayoruna y de los casos de errores de identidad con kulina y marubo, la fuente de la homonimia de kashinawa y kapanawa tiene que ver con los sistemas de divisiones sociales totémicas de las etnias de la familia Pano. Todas las etnias de la familia Pano tienen divisiones sociales (mitades, secciones de matrimonio, grupos locales o clanes co-residenciales) que llevan el nombre de un animal, planta, astro o fenómeno natural, seguido por *-bo* 'plural', *-nawa* 'persona' o *-bakëbo* 'hijo de' (Fleck, 2022). Mientras tanto, ninguna

etnia de la familia Pano tenía una autodenominación para referir a su etnia como conjunto de estas divisiones antes de la intervención de antropólogos y misioneros. Muchos de los nombres de divisiones sociales ocurren en más de una etnia. En el caso de kapanawa de río Tapiche, *kapabakëbo* 'hijos de la ardilla' era el nombre de una de los cinco grupos locales (Loos y Loos 2003: 9), que fue elevada al nivel de etnónimo para toda la etnia, mientras que Kapanawa (del río Juruá) y Kashinawa (del río Ibuaçu) presuntamente eran nombres de grupos locales de la misma etnia.

Remo

Dos etnónimos que frecuentemente se encuentran juntos en la literatura histórica sobre la Amazonía peruana son remo y sensi, como en un informe escrito por el misionero Franciscano Fray Paulo Alonso Carballo en el año 1818:

> Los Remos se extienden desde los cerros de Chanchahuaya hasta Abujan, pero viven en lo interior del monte, y rara vez salen al Ucayali. Parece nación crecida y valerosa. Hablan un dialecto poco diferente de el de los Sensis, á quienes son parecidos. (Carballo, 1906: 347)

Mientras que comparaciones léxicas e investigaciones ethnohistóricas sugieren que la denominación "sensi" había referido a una sola etnia (Fleck 2020), el término "remo" parece haber sido o un término genérico, o un término originalmente específico que subsecuentemente fue utilizado para referir a varios grupos poco conocidos ubicados al este de río Ucayali. En un estudio detallado sobre la etnohistoria y lingüística de grupos denominados "remo", Krokoszyński y Fleck (2016) concluyeron que el término refirió a por lo menos cinco etnias de distintos subgrupos de la rama principal de la familia Pano, incluyendo dos etnias vigentes (iskonawa y nukini) y tres etnias extintas:

1. Remo del río Blanco (tributario del río Tapiche), 179 palabras y frases recopiladas por el padre francés Henri Philippe Leuque entre 1907 y 1915, en una misión llamada Santa María de los Remos, ubicada en el río Blanco (Leuque, 1927).

2. Remo del río Yaquerana (= alto Yavarí), léxico de 109 palabras recopilado por el médico de la comisión de límites Perú-Brasil João Braulinho de Carvalho en 1926 (Carvalho, 1931).

3. Remo del río Môa (afluente del río Juruá), 151 palabras y frases recopiladas por el misionero del Instituto Lingüístico de Verano Eugene Loos en los años 1973 y 1974 de varios ancianos kapanawas que habían trabajado con remos en la década de 1930 en el río Môa en Brasil, y habían aprendido algo de su idioma (Loos, 1973-1974).

Las comparaciones léxicas, publicadas en Krokoszyński y Fleck (2016), muestran que los tres grupos extintos llamados "remos" y nukini e iskonawa todos hablaban diferentes idiomas, menos parecido unos a otros que a otras lenguas de la familia Pano, lo que permitió clasificarlos en diferentes subgrupos de la rama principal de la familia (véase la figura 1 para la clasificación de estas lenguas).

Katukina

La situación de homonimia del etnónimo katukina ha sido el tema de varios estudios, incluyendo los de Rivet (1920), Aguiar (1993) y Carvalho (2019). Se ha podido comprobar con comparaciones léxicas que el etnónimo katukina ha sido utilizado para designar por lo menos dos etnias de la familia Pano, una etnia de la familia katukina y una etnia de la familia Tupí, aunque esta última, publicada por Church (1898), podría haber sido un engaño. Según el más detallado estudio de la etimología del término katukina, por Carvalho (2019), la palabra *katukina* es de origen de la familia Arawak y significa 'hablante de una lengua indígena'. Por ser un exónimo con un significado genérico, no es sorprendente que haya sido aplicado a múltiples etnias. Otra manera en que este etnónimo llegó a designar más etnias fue documentado por Aguiar (1993): los shanenawa, recibieron el título de su territorio del gobierno brasileño erróneamente identificándolos como katukina, y para evitar perder su título, los shanenawas decidieron asumir esa denominación.

Arasaire, atsawaka y yamiaka

Hay tres etnias de la familia Pano, hoy extintas, que en el siglo pasado vivieron por el río Inambari en el departamento de Madre de Dios, cerca de Bolivia. Cada una de estas etnias es dominada por un etnónimo homonímico, como se puede ver en la tabla 4.

Tabla 4. Homonimia de etnónimos en el Grupo Madre de Dios de la familia Pano.		
Etnónimo	Familia	Fuentes
†Arazaire	Pano	Llosa (1906), Lyon (1975)
Arasairi	Harakmbut	Aza (1933, 1935, 1936)
Arasa	Takana	Nordenskiöld (1905: 275-276)
†Atsawaka	Pano	Nordenskiöld (1905, p. 275-276), Lyon (1975)
Atsahuaca	Takana	Farabee (1922: 162)
†Yamiaca	Pano	Nordenskiöld (1905), Lyon (1975)
Yamiaca, Yamiaco	Takana	Cipriani (1902: 187–189), Barranca (1914: 5-8)
Yamiaca	mezcla	Anónimo (1901)

Patricia Lyon (1975) desarrolló un estudio detallado para resolver los casos de homonimia que presentan estas etnias (y además otras etnias de esa zona que no involucran grupos de la familia Pano), y la tabla 4 fue compuesta principalmente a base de los resultados de su estudio. Lyon propone una explicación muy convincente para el génesis de estos casos de homonimia:

> El problema de la identidad de los nombres es más bien fácil de entender. Parece que, al igual que los de habla Háte [= harákmbut], esta gente también se nomina por el sitio donde vive. Así que los atsahuaca tenían sus chacras más grandes sobre un río llamado atsahuaca. Los yamiaca vivían por la desembocadura del río Yaguarmayo en el Inambari y el nombre del ato Inambari fue Yamiaca. Y como ya se mencionó, los arasa (y Arasaeri) vivían en el río Marcapata o Arasa. (Lyon, 1975: 196)

Así que el caso de las etnias/lenguas del Grupo Madre de Dios presenta otra manera en que la homonimia puede surgir: múltiples grupos humanos utilizan el nombre del río donde están ubicados como etnónimo (*waka* significa 'río' en la mayoría de las lenguas de la familia Pano). De mi parte, puedo agregar que mis comparaciones léxicas indican que atsawaka y yamiaka son dialectos del mismo idioma, y que el léxico publicado por Anónimo (1901), que contiene una mezcla de palabras de todos los idiomas de esa zona, es sin duda un engaño (o *hoax*, como se diría en inglés).

Nawa

La palabra *nawa* ocurre en la mayoría de lenguas de la familia Pano con el significado 'gente', 'foráneo' o ambos. Según Montagner (2007), el término nawa fue usado en la zona de los ríos Purús y Juruá para designar genéricamente a grupos pertenecientes a la familia Pano, y según los grupos en esa zona iban desapareciendo o siendo identificados con nombres más específicos (por ejemplo, poyanawa), el grupo hoy llamado nawa en Brasil se quedó con esta designación, y aceptaron ese exónimo como endónimo. Mientras tanto, en el caso del grupo en Perú que es conocido también como parkenawa o yora, ellos adoptaron *nawa* 'foráneo' como su autodenominación (Feather, 2010: 15-16), aunque no es claro si inicialmente fueron llamados "nawa" por miembros de otras etnias de la familia Pano.

Conclusiones

Otros casos de homonimia están listados en el apéndice. Algunos parecen ser simplemente coincidencia, particularmente para idiomas que están ubicados lejos unos de otros. Para los casos que están bien documentados, podemos clasificarlos en cuatro categorías:

1. Nombres genéricos mal interpretados: mayoruna, remo, katukina, nawa

2. Identidad equivocada (es decir, errores en identificación): kulina y marubo.

3. Coincidencia de nombres de divisiones sociales: kapanawa y kashinawa.

4. Nombres de ríos usados como etnónimos: arasaire, atsawaka y yamiaka.

Entonces, podemos concluir que homonimia de etnias surge de diferentes maneras, pero en general surge cuando se trata de etnias poco conocidas (especialmente tipos 1 y 2), como la mayoría de las etnias Pano, que vivián lejos de los ríos y tuvieron poco contacto con foráneos en tiempos históricos.

Referencias bibliográficas

Abreu, J. C. de. (1914). *Rã-txa hu-ni ku-i: a lingua dos Caxinauás do Rio Ibuaçu, afluente do Muru, prefeitura de Tarauacá.* Rio de Janeiro: Typographia Leuzinger.

Aguiar, M. S. de. (1993). Os grupos nativos "Katukina". *Amazonía Peruana,* 23, pp. 141-152.

Aguiar, M. S. de. (1994). *Análise descritiva e teórica do Katukina-Pano* (tesis doctoral). Universidade Estadual de Campinas.

Alviano, F. de. (1957). Ensaios da língua dos índios Magironas ou Maiorunas do Rio Jandiatuba. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, 237, pp. 43-60.

Anónimo. (1901). Los salvajes de San Gabán. *Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima,* 11, pp. 353-356.

Aquino, T. V. de. (1984). *Relatório de Avaliação: Os Kaxarari CPI-Acre.* Instituto Socioambiental/Editora FIPE.

Aza, J. P. (1933). La tribu arasairi y su idioma. *Misiones Dominicanas del Perú,* 77, pp. 139-144.

Aza, J. P. (1935). Vocabulario arasiri o mashco. *Misiones Dominicanas del Perú,* 90, pp. 190-193.

Aza, J. P. (1936). *Vocabulario Español-Arasairi.* Lima: Sanmarti y Cia.

Barranca, J. (1914). Yamiaco. *Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima*, 30, 5-8.

Carballo, P. A. (1906). Misiones del río Ucayali. En Maúrtua, V. M. (Ed.), *Juicio de Límites entre el Perú y Bolivia: Prueba Peruana, tomo 12,* pp. 339-355. Imprenta de Henrich y Comp.

Carvalho J. B. de. (1931). Breve Notícia Sobre os Indígenas que Habitam a Fronteira do Brasil com o Peru Elaborada pelo Médico da Comissão, Dr. João Braulino de Carvalho, e Calcada em Observações Pessoais. *Boltetim do Museu Nacional (Rio de Janeiro),* 7, pp. 225-256.

Carvalho, F. O. de. (2019). On the etymology of the ethnonym Katukina. *Revista Brasileira de Línguas Indígenas,* 2 (1), pp. 5-16.

Castelnau, F. de. (1851). *Expédition dans les parties centrales de l'Amérique du sud, de Rio de Janeiro à Lima, et de Lima au Para; exécutée par ordre du gouvernement français pendant les années 1843 à 1847,* Vol. 5. P. Bertrand.

Castillo, M. del. (1929). *El corazón de la América Meridional,* Vol. 1. Imprenta Comercial.

Cavuscens, S. y Neves, L. J. de O. (1986). *Povos Indígenas do Vale do Javari, Campanha Javari.* Conselho Indigenista Missionario.

Chandless, W. (1866). Ascent of the River Purus. *Journal of the Royal Geographical Society,* 36, pp. 86-118.

Chantre y Herrera, J. (1901). *Historia de las misiones de la Compañia de Jesús en el Marañon español, 1637-1767*. Madrid: Imprenta de A. Avrial.

Church, G. E. (1898). Notes on the visit of Dr. Bach to the Katukinarú Indians of Amazonas. *The Geographical Journal*, 12, pp. 63-67.

Cipriani, C. A. (1902). Traducción de algunos vocablos castellanos al dialecto de los Haauñeirosó ó Yamiacas. *Vías del Pacífico al Madre de Dios, Junta de Vias Fluviales,* pp. 187-189. Imprenta de "El Lucero" Baquijano.

Courboin, A. (1901). Chez les Indiens, notes et souvenirs d'un séjour dans l'Amazonie. *Bulletin de la Société Royale de Géographie d'Anvers,* 25, pp. 83-128.

Crowley, T. (1997). *An Introduction to Historical Linguistics* (3ra edición). England: Oxford University Press.

Ehrenreich, P. (1891). Beitrage zur volkerkunde Brasiliens. *Veroffentlichungen aus dem Koniglichen Museum fur Volkerkunde*, 2, pp. 1-80.

Espinosa Pérez, L. (1955). *Contribuciones Lingüísticas y Etnográficas sobre algunos Pueblos Indígenas del Amazonas Peruano.* Madrid: Sucesores de Rivadeneyra.

Farabee, W. C. (1922). Indian tribes of Eastern Peru. *Papers of the Peabody Museum of Archaeology and Ethnology,* 10. Harvard University.

Fields, H. L. y Merrifield, W. R. (1980). Mayoruna (Panoan) Kinship. *Ethnology,* 19, pp. 1-28.

Figueroa, F. de. (1904). *Relación de las misiones de la Compañía de Jesús en el país de los Maynas.* Madrid: Librería General de Victoriano Suárez.

Fleck, D. W. (2003). *A grammar of Matses* (tesis de doctorado). Rice University. https://scholarship.rice.edu/handle/1911/18526

Fleck, D. W. (2007a). Did the Kulinas become the Marubos?: A linguistic and ethnohistorical investigation. *Tipití, Journal of The Society for the Anthropology of Lowland South America,* 5 (2), pp. 137-207.

Fleck, D. W. (2007b). ¿Quiénes eran los Mayoruna de Tessmann? *Amazonía Peruana,* 30, pp. 305-331.

Fleck, D. W. (2010). Ergativity in the Mayoruna branch of the Panoan family. En Gildea, S. y Queixalós, F. (Eds.) *Ergativity in Amazonia,* pp. 29-62. John Benjamins Publishing Company.

Fleck, D. W. (2013). Panoan languages and linguistics. *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History*, 99, pp. 1-110.

Fleck, D. W. (2016). *Tesoro de Nombres Matsés.* Lima: Registro Nacional de Identificación y Estado Civil.

Fleck, D. W. (2020). Los Sensis de la familia Pano. *Amazonía Peruana,* 33, pp. 109-146.

Fleck, D. W. (2022). The name of the jaguar: Proto-Panoan totemic social divisions. *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History*, 105.

Hornborg, A. (1988). *Dualism and Hierarchy in Lowland South America: Trajectories of Indigenous Social Organization.* Amovist y Wiksell International.

Iglesias, M. y Piedrafita, M. (2008). *Os Kaxinawá de Felizardo: correrias, trabalho e civilização no Alto Juruá* (tesis de doctorado). Universidade Federal do Rio de Janeiro/Acervo do Instituto Socioambiental.

Izaguirre, B. (1922-1929). *Historia de las misiones franciscanas y narración de los progresos de la geografía en el oriente del Perú, 1619-1921 (14 vols.)*. Lima: Talleres Tipográficos de la Penitenciaría.

Jiménez Huamán, D. M., Jiménez Ëshco, A. y Fleck, D. W. **(**2014). *Matses Icampid; La Historia de los Matsés, Primera Parte, 1880-1947: Ëndenquio Icampid Manuel Tumin Chiubanaid; Historia Antigua Según Manuel Tumi.* Iquitos: Tierra Nueva.

Jouanen, J. (1941). *Historia de la Compañía de Jesús en la Antigua Provincia de Quito, 1570-1774, Tomo I: La Viceprovincia de Quito.* Quito: Editorial Ecuatoriana.

Krokoszyński, L. y Fleck, D. W. (2016). The historical and linguistic identity of the Remos. *Tipití, Journal of The Society for the Anthropology of Lowland South America*, 14 (1), pp. 102-130.

Leuque, E. P. (1927). Algunos términos y frases en el idioma remo. En Izaguirre, B. (Ed.), *Historia de las Misiones Franciscanas en el Oriente del Peru, tomo 13: Producciones en Lenguas Indígenas de varios Misioneros de la Orden,* pp. 538-540. Imp. Arguedas.

Loos, E. E.(1973-1974). *Listas de palabras y frases para estudios comparativos en el idioma remo. Información de Campo,* 210-a, microficha. Yarinacocha: Instituto Lingüístico de Verano.

Loos, E. E. y Loos, B. (2003). *Diccionario Capanahua-Castellano.* Yarinacocha: Instituto Lingüístico de Verano.

Loukotka, Č. (1963). Documents et vocabularies inédits de langues et de dialectes sud-américains. *Journal de la Société des Américanistes*, 52, pp. 7-60

Loukotka, Č. (1968). *Classification of South American Indian Languages.* University of California.

Lyon, P. J. (1975). Dislocación tribal y clasificaciones lingüísticas en la zona del río Madre de Dios. En *Lingüística e indigenismo moderno de América: trabajos presentados al XXXIX Congreso Internacional de Americanistas* (Vol. 5), pp. 185-207. Instituto de Estudios Peruanos.

Llosa, E. S. (1906). Tribu de los Arazaires: algunas voces de su dialecto. *Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima,* 19, pp. 302-306.

Marcoy, P. (1873). *A Journey across South America* (Vol. 3). Blackie and Sons.

Maroni, P. (1988). *Noticias autenticas del famoso Rio Marañon.* Iquitos: Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía.

Martius, C.F.P. von. (1867). *Beitrage zur Ethnographie und Sprachenkunde Amerika's zumal Brasiliens,* vol. 2. Germany: Friedrich Fleischer.

Masô, J. A. (1919). Os indios Cachararys. *Revista da Sociedade de Geographia do Rio de Janeiro*, 22-24, pp. 98-100.

Montagner, D. (2007). Costrução da etnia Náwa. *Revista de Estudos e Pesquisas*, 4 (1), pp. 33-108.

Montaño Aragón, M. (1987). *Guía etnográfica lingüística de Bolivia: tribus de la Selva*, vol. 1. Bolivia: Editorial Don Bosco.

Nimuendajú, C. y Bentes, E. H. do Valle. (1923). Documentes sur quelques langues peu connues de l'Amazonie. *Journal de la Société des Américanistes*, 25, pp. 215-222.

Nordenskiöld, E. (1905). Beiträge zur kenntnis einiger indianerstämme des Rio Madre de Dios-Gebietes. *Ymer,* 25, pp. 265-312.

Nusser-Asport, C. (1890). Von Madre de Dios zum Acre. *Das Ausland,* 63, pp. 792-796.

Rivet, P. (1920). Les katukina, étude linguistique. *Journal de la Société des Américanistes,* 12, pp. 55-63.

Rivet, P. y Tastevin, C. (1919-1924). Les langues du Purús, du Juruá et des régions limitrophes, I: le groupe arawak pré-andin. *Anthropos*, 14/15, pp. 857-890; 16/17, pp. 290-325; 819-828; 18/19, pp.104-113.

Rivet, P. y Tastevin, C. (1921). Les tribus indiennes des bassins du Purús, du Juruá et des régions limitrophes. *La Geographie,* 35, pp. 449-482.

Rivet, P. y Tastevin, C. (1927-1929). Les dialectes pano du haut Juruá et du haut Purus. *Anthropos,* 22, pp. 811-827; 24, pp. 489-516.

Rivet, P. y Tastevin, C. (1932). Les dialectes pano du haut Juruá et du haut Purus. *Acts of the XXth Intenational Congress of Americanists,* vol. 3, pp. 227-278.

Romanoff, S. A. (1976). Informe sobre el uso de la tierra por los matsés en la Selva baja peruana. *Amazonía Peruana,* 1, pp. 97-130.

San Román, J. (1994). *Perfiles históricos de la Amazonía peruana* (2da edición). Iquitos: Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía.

Steward, J. H. y Métraux A. (1948). Tribes of the Peruvian and Ecuadorian Montana. En Steward, J. H. (Ed.), *Handbook of South American Indians,* vol. 3, pp. 535-657. United States Government Printing Office.

Spix, J. B. von y Martius, C.F.P. von. (1831). *Reise in Brasilien auf befehl Sr. Majestät Maximilian Joseph I: Königs von Baiern in den jahren 1817 bis 1820,* vol. 3. München: M. Lindauer.

Tastevin, C. (manuscrito a). Dialecte kachinawa (foz do Jordão et haut Jordão, avril-mai 1924. Léxico no publicado en los archivos de Paul Rivet en el Muséum National d'Histoire Naturelle en Paris. 2 AP 1 A3 b #4.

Tastevin, C. (manuscrito b). Kaśinawa (foz do Tarauacá). Léxico no publicado en los archivos de Paul Rivet en el Muséum National d'Histoire Naturelle en Paris. 2 AP 1 A3 b #5.

Stiglich, G. (1908). La región peruana de los bosques. En Larrabure i Correa, C. (Ed.), *Colección de leyes, decretos, resoluciones i otros documentos oficiales referentes al departamento de Loreto,* Vol. 15, pp. 308-495. Imprenta de "La Opinión Nacional".

Tessmann, G. (1929). Die Tschama-Sprache. En: *Anthropos,* 24, pp. 241-271.

Tessmann, G. (1930). *Die Indianer Nordost-Perus: Grundlegende Forschungen Für Eine Systematische Kulturkunde.* Friederichsen, de Gruyter y Co. M. B. H.

Vivar, J. E. (1975). Los Mayoruna en la frontera Perú-Brasil. *América Indígena,* 35, 329 347.

Apéndice

Casos de homonimia en la familia Pano, en orden alfabético		
Denominación	Familia	Notas y Fuentes
Arara, Shawannawa	Pano	Rivet and Tastevin (1921: 451-452)
Arara (Pará, Brasil)	Caribe	*arara* significa 'guacamayo' en portugués
Arara (Mato Grosso, Brasil)	Tupí	
†Arazaire	Pano	Llosa (1906), Lyon (1975)
Arasairi	Harakmbut	Aza (1933, 1935, 1936)
Arasa	Takanan	Nordenskiöld (1905: 275–276)
†Arawa	Pano?	parcialidad de Amawaka, según Stiglich (1908)
Arawá	Arawá	
†Atsawaka	Pano	Nordenskiöld (1905: 275-276), Lyon (1975)
Atsahuaca	Takanan	Farabee (1922: 162)
Chama, Shipibo-Konibo	Pano	Tessmann (1929)
Chama, Ese'eja	Takanan	Firestone (1955)
Kanamari	Pano	dialecto de Katukina; Chandless (1866: 118)
Kanamari	Katukina	Rivet y Tastevin (1919-1924; 1921: 456-457)
Kanamari, Kanamirim	Arauác	Martius (1867: 235-236)
Kapanawa (del río Tapiche)	Pano	
†Kapanawa (del río Juruá)	Pano	dialecto de Kashinawa, Rivet y Tastevin (1919-1924)
†Karipuna	Pano	Martius (1867)
Karipuna (Rondônia)	Tupí	
Kasharari	Pano	
Kasharari, Cacharary	Arauác	Ehrenreich (1891: 58); Masô (1919)
Kashinawa (del río Ibuaçu)	Pano	Abreu (1914)
†Kashinawa (del río Tarauacá)	Pano	Rivet y Tastevin (1919-1924)
Katukina	Pano	Aguiar (1994)
Katukina (de Feijó), Shanenawa	Pano	Aguiar (1993, 1994)
Katukina	Katukina	Martius (1867: 161-163), Carvalho (2019)
Katukinarú	Tupí	Church (1898), ¿engaño?

Kulina (del río Curuçá)	Pano	Fleck (2007a)
†Kulina (de Olivença)	Pano	Martius (1867: 242-244)
Kulina, Curina	Arauá	Courboin (1901:117-20), Rivet y Tastevin (1921: 465)
Konibo	Pano	Rivet y Tastevin (1919-1924)
†Kunibo, Kuniba	Arauá	dialecto de Piro, Nimuendajú y Bentes (1923)
Marubo (del río Yavarí)	Pano	rama principal, Fleck (2007a)
†Marubo de Maucallacta	Pano	rama Mayoruna, Mattos (1984: 100)
Mayoruna, Matses	Pano	Fleck (2003)
†Mayoruna, Barbudo	Pano	Figueroa (1904: 115)
†Mayoruna (del río Amazonas)	Pano	Castelnau (1851: 299-301)
†Mayoruna (del río Jandiatuba)	Pano	Alviano (1957)
†Mayoruna (de Tabatinga)	Pano	Martius (1867: 236-237)
†Mayoruna, Moríke	Arauá	Tessmann (1930: 368-378), Fleck (2007b)
Nawa	Pano	Montagner (2007)
Nawa, Parkenawa, Yora	Pano	dialecto de Yaminawa, Feather (2010: 15-16)
†Pakawara	Pano	Montaño (1987: 16-17)
Pacaguara, Pakaguara	Arawá	Nusser (1890); Castillo (1929: 123)
†Remo (del río Blanco)	Pano	Leuque (1927)
†Remo (del río Yaquerana)	Pano	Poyanawa Subgroup; Carvalho (1931)
†Remo, Rïmo (del río Môa)	Pano	Headwaters Subgroup; Loos y Loos (1973-1974)
†Remo (Sureño)	Pano	Parecido a Shipibo, Krokoszyński y Fleck (2016)
†Sinabo (del río Mamoré)	Pano	división de Pakawara, según Cardus (1886: 291)
†Sinabo (del río Ucayali)	Pano	subtribu de Shipibo, según Stiglich (1908: 426)
†Yamiaca	Pano	Nordenskiöld (1905), Lyon (1975)
Yamiaca, Yamiaco	Takana	Cipriani (1902: 187-189), Barranca (1914: 5-8)
Yamiaca	mezcla	Anónimo (1901), claramente un engaño

Amazonía Peruana, Volumen XVIII, N.º 35, 2022; pp. 89-114

Reconociendo al río: Gran Serpiente acuática como ser vivo en la cosmología animista kukama-kukamiria de la Amazonía peruana

Roxani Rivas Ruiz[1]

Universidad Nacional de la Amazonía Peruana
roxani.rivas©unapiquitos.edu.pe
https://orcid.org/0000-0002-6382-3835

Resumen

La cuestión política ¿qué significa la serpiente/río para los Kukama-Kukamiria cuya cosmología predominante es animista? emerge en un contexto en que el Estado peruano impulsa el Proyecto Hidrovía Amazónica, que busca dragar lechos de poca profundidad en los principales ríos de la Amazonía peruana: Amazonas, Marañón, Huallaga y Ucayali (Cohidro, 2019); con el propósito de mejorar la conectividad y promover el desarrollo económico de Loreto, una de las regiones más pobres del Perú. Dichos espacios fluviales forman parte del territorio tradicional de los Kukama-Kukamiria. Desde la cosmovisión animista de los kukama, el ambiente ribereño es un espacio vivo,

1 Agradezco a los profesores bilingües de FORMABIAP Tenninson Murayari Silvano, Carlos Lancha Manuyama, Richard Ricopa Yaicate y Manuel del Águila Silva por los aportes dados a este artículo. Todos oriundos del Bajo Marañón, río Samiria.

donde humanos y no humanos poseen un alma/espíritu que se comunican entre sí (Descola 2011). La serpiente acuática, ser hegemónico del ecosistema fluvial, simboliza el chamanismo acuático, la institución más importante en dicha sociedad. Así, la serpiente es imagen del río y emblema del territorio ancestral que a través de su andar transforma intermitentemente el paisaje fluvial; es madre, dueño o espíritu del agua cuyo cuerpo fertiliza, (re)genera, (re)produce y nutre la vida acuática y el bosque adyacente; es un ser inherente al colectivo del mundo acuático y gobierna el ambiente fluvial donde habita; es persona incorporada en el chamán. A través de registros de historias de vida orales y de biografías se explicita la relación vívida de homología entre la serpiente de agua, símbolo del medio acuático, el cuerpo y el medio social, de modo que, si uno de estos es transgredido se afecta paralelamente a los otros dos (Héritier 1995). Relación sistémica que forma parte del patrimonio inmaterial de los indígenas kukamas y puntúan las pautas ecológicas pedagógicas de su comportamiento con el ambiente acuático.

Palabras claves: Territorio; serpiente acuática; ecosistema fluvial; ríos; lagos.

Summary

The political question of what does the Serpent/river mean to the Kukama, whose predominant cosmology is animist, emerges in the present context in which the Peruvian State is promoting the Proyecto Hidrovía Amazónica, which intends to dredge certain shallow riverbeds in the Amazon, Marañón, Huallaga and Ucayali Rivers (Cohidro, 2019); to improve the connectivity and promote the economic development of Loreto, one of the poorest regions in Peru. These riverine spaces are part of the traditional territory of the Kukama-Kukamiria people. From the animistic worldview of the Kukama, the riparian environment is a living space, where humans and non-humans have spirits that communicate with each other (Descola, 2011). The aquatic serpent, a hegemonic being of the river ecosystem, symbolizes aquatic shamanism, the most important institution in this society. Thus, the Serpent is an image of the river and an emblem of the ancestral territory, since through its walking it intermittently transforms the river landscape; she is the mother, owner and spirit of the water whose body fertilizes, (re) generates, (re)produces and nourishes aquatic life and the adjacent forest; it is a being inherent to the collective of the aquatic world, and governs the fluvial environment; it is also a person incorporated in the shaman. Through records of oral life histories and biographies, the vivid relationship and

similarities between the Water Serpent, symbol of the aquatic environment, the body and the social human realm is made explicit, so that, if one of these is transgressed, it affects in parallel the other two (Héritier, 1995). This is a systemic relationship that forms part of the intangible heritage of the indigenous Kukamas and punctuates the pedagogical ecological guidelines of their behaviour in relation with the aquatic environment.

Keywords: Territory; water snake; river ecosystem; rivers; lakes.

1. Introducción

Hablar de los Tupi-kukama-kukamiria remite a una de las sociedades hegemónicas y representativas del espacio fluvial de la Alta Amazonía del Perú. Desde el inicio de la historia de este pueblo, se ha resaltado su predominancia histórica, socio-cultural y religiosa en los grandes llanos aluviales del bajo Huallaga, medio y bajo Marañón, bajo Ucayali, alto y medio Amazonas (Vázquez 1987; Chantre y Herrera 1901; Jiménez de la Espada 1965; Figueroa & Acuña 1996; Uriarte 1986; Maroni & Magnin & Zarate 1988). Actualmente, en tanto ribereños, se los considera la cultura matriz de Loreto ya que han legado a otros pueblos indígenas y a los ribereños mestizos cómo habitar e interrelacionarse en un medio fluvial, de manera que se habla de "aire cultural kukama" (Rivas 2003). Se resalta que los kukama-kukamiria son uno de los escasos pueblos indígenas originarios determinados por el espacio fluvial en la cuenca amazónica del Perú. Especificidad de importancia crucial para la antropología que nos permite comprender la socialización adaptativa con su medio fluvial.

La cuestión política ¿qué significa la serpiente/río para los kukama cuya base de pensamiento es animista? La serpiente acuática entre los kukama-kukamiria de la Amazonía peruana —ser de mayor relevancia simbólica del espacio fluvial— representa al chamanismo como institución religiosa central de la sociedad y cultura, rasgo que forma parte de la tradición tupi-guaraní (Métraux, 1928).

2. Kukamas: grandes chamanes del espacio acuático de la Alta Amazonía

La literatura especializada marca y conserva el gran prestigio de los kukama por su conocimiento chamánico acuático en estrecho vínculo con su medioambiente donde predominan los ríos y lagos. Reputación cimentada

en la tradición oral de los pueblos indígenas vecinos en la Alta Amazonía. Así, entre los awajún o los achuar del Ecuador, kukam es una categoría que designa tanto a los kukamas (Descola 2005), como al chamán "brujo, hechicero, médico", que desde lejos envía su virote y mata, por lo que son muy temidos (conversación con Jaime Regan). En el 2006, entre los wampis[2] del Morona, un profesor bilingüe wampis comentó que debido a la alta frecuencia de muertes y "mal de gente" en la zona, la federación OSHDEM[3] envió una comisión especial para traer un chamán kukama del Bajo Marañón y realice un diagnóstico sobre qué brujos wampis son buenos y/o malos. El 2013, entre los tikuna, un comunero manifestó el miedo que les provoca un kukama del Ucayali por ser grandes brujos. Igual idea fue expuesta antaño entre los shipibo (ver Ordinaire, 1988 [1892]: 131).

En lengua kukama el chamán es denominado payun, textualmente "padre viejo/ancestral que incorpora" o tsumi(e) por asociación de ideas, literalmente "carne/cuerpo que percibe". La terminología sumi, o tsumai, de origen tupi-guaraní[4], asociada a grandes chamanes kukama, está bastante difundida en la Alta Amazonía. Así entre los kichwas canelos (Whitten 1987); los achuar del Ecuador (Descola 2005); o, los shawis donde la categoría tsumi, significa "bucear" o "gente del agua". A continuación, presento la palabra de un profesor bilingüe shawi que describe el poder omnipresente de los chamanes "bancos" kukama en relación con su ambiente acuático y los seres que lo habitan:

Relato 1. El poder acuático de los kukama

> En la toma de ayahuasca, el poder que tenían los kukama era del agua, de las cochas. Los chayahuita no dominaban eso, aprendieron de ellos (los kukama) a dominar el agua. Los chayahuita solo tenían dominio a nivel de los cerros, monte, quebradas, pero no de las cochas (ni) de los ríos (…). Los chayahuita han aprendido de los kukamas la relación con los seres del agua. Es un espacio que los chamanes deben dominar, si no no son poderosos, puede haber alguien que sepa más que él y lo baje (mate). (...) El mayor dominio de los kukama es su trabajo con los seres acuáticos. Ellos se han especializado más en las cochas y el río (...) La actividad que los kukama realizan en las cochas, ríos, les permite tener

2 Trabajo de campo de marzo a mayo del 2006.

3 Organización Shuar del Morona.

4 Sumé o Sommay sería el dios civilizador de los Tupinamba (Métraux, 1928).

> relación con los seres de la cocha, del agua y adquirir este poder. Un poder que un chayahuita no podía dominar y competir con los kukama. Al kukama le tienen respeto y miedo por eso, porque es peligroso.
>
> Rafael Chanchari Pizuri, profesor bilingüe shawi, FORMABIAP. 1996

Serpiente acuática, "madre" del agua y de los peces

La serpiente acuática, en kukama muiwatsu, "gran serpiente", purahua o boa negra es la reencarnación, "cuerpo y alma", de un chamán[5] "banco" de esta tierra. Al morir un gran curandero de la comunidad, "banco", su "cuerpo y alma/espíritu" se transforma en una gran serpiente, "madre de las aguas", en castigo por las muertes que ocasionó en vida, y va a residir en las partes profundas o "pozas" de los meandros del río, de una laguna remontada[6], de una quebrada, del bosque inundado (tahuampa) o de un aguajal[7]. También, en los remolinos o muyunas[8] del río, y/o en las desembocaduras de las quebradas o afluentes a un río mayor. Los kukamas son enfáticos en señalar que las pozas existen porque su madre o dueño se encarga de formarlos por eso se mantienen profundos. En estas zonas, los seres espirituales, que vienen de diferentes lugares, se reúnen y viven sus vidas sin que nadie los moleste. Cuando salen a medianoche son temidos por la gente. Los abuelos señalan que esos puntos son considerados peligrosos y hay abundancia de peces grandes.

A la serpiente se reconoce por el sonido que produce: wiiiiii, wiiiii. Ella controla y domina el espacio acuático donde se instala y reside, y prefiere tener una vida solitaria y distante, al igual que el chamán en una comunidad. Desde su hábitat, ella está al acecho de un cuerpo humano donde incorporar. El chamán banco cuando llega a ubicarla en el espacio fluvial, comienza a domesticarla y reconocer su nombre, a través del cual la llamará en sus ikara "cantos" (ver R2 y R4). Cada una se identifica y/o es identificada como persona con nombre propio. Entonces, ella incorpora el cuerpo del chamán, y como persona comienza a trabajar curando todo tipo de enfermedades:

5 La misma idea se encuentra entre la población ribereña de Arapiuns, Brasil (ver Stoll, 2016).

6 En este caso carga miles de hojas sea *piripiri, huama, putuputu, etc.*

7 Conjunto de palmeras de aguaje que crecen en zonas anegadas.

8 Palabra kichwa: "dar vueltas".

Relato 2. La boa como persona

> Mayormente los bancos trabajan con las boas de diferentes ríos, cochas. Y ¿qué es la boa? Toda boa tiene nombre de persona. No se dice boa. Tienen su nombre también. Así como yo soy Julio. Ellos también: Juan trabaja en la cocha de Pucallpa, el otro está por Napo, Leticia, Brasil. Ellos están metidos en todas las cochas. Esas son las boas con las que trabajan los médicos bancos, con la persona que se trabaja. Esos son los seres de agua.
>
> Julio Curichimba, curandero de CN Santa Clotilde, Alto Amazonas, marzo, 2020

Desde la cosmología animista, humanos y no humanos poseen una interioridad de la misma naturaleza (Descola 2005). La serpiente acuática está dotada del atributo de ser mama, madre; o mai, espíritu de cualquier cuerpo de agua: río, laguna, quebrada y lluvia[9] que se encarga de cuidarlo, y por lo mismo se arroga ser su dueño. Su función es la de generar agua en la tierra. Así, la serpiente de agua es emblema de la fertilidad y de la continuidad de la vida acuática, ya que a través del cuerpo fertiliza, (re)genera, (re)produce y nutre la vida acuática y el bosque. De ella procede la vida y la muerte del espacio acuático. Por eso, ella es la imagen del espacio fluvial, y tanto la flora como la fauna acuática le deben su existencia. Durante su recorrido sobre la tierra, crea el cauce por donde circula el agua y la transforma continuamente a lo largo de las estaciones anuales.

La serpiente de agua, boa o purahua tiene el cuerpo enterrado en el lecho del río, chirintsuma[10], literalmente "masa barrizal cuya propiedad es ser fría", habita junto con otros seres "endemoniados" o "fieras" como: la sirena, los hombres del agua o yacurunas, los delfines, charapa mama, rayamama, jaguar negro del agua, etc., que constantemente irrumpen en la vida de los seres de este mundo. Ella es consustancial con los seres espirituales que habita, de manera que se transfigura en ellos. ¿Cómo aparecieron esos seres? En el tiempo mítico aconteció el gran diluvio, uni nua, "agua grande" que originó el fin del mundo. Ahí, la tierra se volteó hacia adentro o hizo una virada de

9 También con su soplo crea las tempestades y vientos. La relación entre una serpiente y el agua forma parte de la ideología tradicional de los nativos de la cuenca amazónica. Vínculo registrado por los cronistas (ver Uriarte 1986 [1770]: 280).

10 Segmentado la palabra tenemos: *chiri* "barro, charca, pegajoso, lodo o grillo, hoyo que se hace en un camino por el mucho tráfico, frío"; *tsuma* "masa".

abajo hacia arriba. Quedándose los primeros habitantes a vivir en el bajo mundo[11]. Todos ellos son chamanes reputados del agua con mucho poder que mantienen relaciones de alianza entre sí, y son los espíritus auxiliares de un chamán de este mundo.

Relato 3. Los seres del agua roban gente de este mundo

> Por eso hay ciudades de yacurunas. Ahí se quedaron dentro del agua los que estaban en tierra y hay seres vivos dentro del agua. Por eso, ellos roban señoritas o jóvenes de la tierra y los llevan para vivir allá. Todo, así como uno vive acá, así hay dentro del agua.
>
> Roberto Tapayuri Canaquiri, bajo Huallaga, CN Tamarate. 2004

Los seres del mundo de abajo tienen una fascinación por este mundo, por eso constantemente salen a la tierra y/o secuestran a la gente para llevarla a su mundo. Los abuelos narran que es un mundo paralelo a la tierra cuyo tiempo, espacio y seres vivientes, awa +p+pin tuyuka, "gente del bajo mundo" difieren en perspectiva de la vida de este mundo (Viveiros de Castro, 2004). Aquí puede pasar un año, pero la vida allá es como si hubiera transcurrido un día nomás. Allá, hay hombres y mujeres que viven en familia, en ciudades[12]. En lo cotidiano, los kukamas interactúan constantemente con los seres del bajo mundo. Los médicos curanderos son excelentes intermediarios en las relaciones que se establecen con los seres del agua.

La serpiente acuática o purahua, para salir a la superficie de este mundo, se transforma en lancha iluminando todo el espacio a su alrededor. Su cuerpo contiene diferentes entes sea tierra, playa, barro, peces, aves, personas, etc. Durante su traslado se encarga de distribuir estos recursos en el espacio de este mundo. Por ejemplo, en la vaciante, época de desove, los quelonios acuáticos son transportados por la purahua, convertida en lancha, a los bancales de arena y también ella se encarga de hacerlos desaparecer del lugar. A continuación, una historia de vida al respecto:

Relato 4. La boa como lancha

> Cuentan las personas que lograron observar este hecho que una lancha muy iluminada aparece y atraca en las grandes pozas de los ríos

11 De ahí que está latente el próximo fin del mundo.

12 Los yagua expresan "ciudades sumergidas" y su panteón acuático no difiere de los kukama, lo que sin duda es una influencia de esta sociedad a aquella que Chaumeil expresa "chamanismo fluvial" (2003: 41-46).

> y las cochas. Allí se oye cómo muchas personas empiezan a cargar la embarcación, suena como si realmente fuese una carga muy pesada: "tolón, tolón". La escalera es larga y cuando la sacan suena "blam". Por allí suben y bajan. Se escuchan voces indescriptibles que conversan, que ríen, y otras como si ordenaran la carga: "tolón, tolón, tolón, tolón". (…)
>
> La lancha no se detiene mucho tiempo. Se ve cómo, poco a poco, lentamente, desaparece en un recodo, pierde su luz y todo queda en la oscuridad. Solo se escuchan a los bufeos en gran cantidad. (…) En sueños ven que la lancha era una boa muy grande y los que cargaban a las charapas fueron bufeos. Al día siguiente no se observa taricayas en ese lugar.
>
> Manuel del Águila Silva & Tenninson Murayari Silvano 2016: 67

La boa negra o purahua es la madre de todos los peces, por ejemplo, durante la vaciante entre agosto y setiembre, los peces surcan el río junto a la boa/madre que "va cuidando los peces/sus hijos"[13]. O cuando ella sale de un cuerpo de agua a otro, los peces la siguen quedando en silencio y sin peces el lugar donde estuvo. Ella custodia, cría, reproduce y controla los peces, el alimento principal de los kukama, y de la gente ribereña. En la práctica rige la prescripción de realizar una pesca racional, de lo contrario su madre castiga enfermando a la persona o a un familiar cercano; realizando cambios climáticos (tempestades o vientos); transformando el paisaje fluvial (derrumbes de las riberas, aparición o desaparición de playas, barrizales, etc.); quitándoles sus instrumentos de pesca[14], etc. y otorga sus peces a la persona cuando demuestra ser fuerte y no tenerle miedo (Rivas 2011); si es seducida por los seres del bajo mundo; o si es chamán por ser su banco afianzando su

13 La relación entre la serpiente y los peces va más allá de ser pan-amazónica. Está ampliamente difundida tanto en sociedades antiguas extintas como en las indígenas actuales. Lévi-Strauss en el artículo "La serpiente con el cuerpo lleno de peces" (1995:293-296), explora 2 vasos de las sociedades precolombinas de Nazca y de Pacasmayo del Perú. La primera, representa un animal fabuloso con el cuerpo humano en cuya cola levantada circulan los peces y toda la parte serpentina está llena de peces. En la segunda, el monstruo es mitad serpiente, mitad hombre, con el cuerpo curvado lleno de peces (…) las olas sugieren que la serpiente está en un río por cuya superficie navega un hombre en una barca. El autor les otorga significado explorando las fuentes orales o mitos sobre la temática recogidos por Métraux entre los indígenas Toba y Pilagá del gran Chaco. Nos interesa la descripción que "los peces se encuentran bajo su cola y cuando se desplaza la lleva consigo". Además, el trato positivo que la persona tenga con la serpiente hará que la entregue sus peces a condición de no revelar cómo los ha obtenido (Lévi-Strauss 1995: 293-294).

14 Por ejemplo, en la CN Parinari, la madre quitó una red grande a unos pescadores al tirarla en un remolino de agua.

alianza. También, tenemos relatos de vida, que desde la perspectiva del ave chikua que todo lo ve y sabe, el paiche[15] es boa (ver Rivas 2014). Además, cuando ella quiere cazar se transforma en la charapa[16] y viceversa, rigiendo el principio de similitud de forma.

A veces, en el día, la serpiente de agua, en continuo movimiento por el río, da su aparición en arco iris, muiwatsu, serpiente grande. También denominada kuarachi mui tsawa, reflejo, sombra, (su) fotografía, espíritu de la serpiente en el cielo; o, muiwatsu tsana, señal de la gran serpiente. Surge en el cielo cuando de tanto andar, cansada, se acuesta sobre la superficie del agua del río; otros indican que ella sale del fondo del agua hacia fuera a respirar. Entonces, el brillo de su cuerpo forma una señal multicolor que va desde agua hasta el cielo y se refleja como un arco. Esa es la fotografía del espíritu guardián de los recursos del agua. Y, cuando el arco iris aparece o desaparece en el firmamento cae inminentemente una lluvia denominada mui kuaruka, "orina del arco iris", porque es un aguacero[17] de corta duración.

Cuando el arco iris se manifiesta en el cielo, los niños y niñas pequeñas, y adultos que tienen un corte en la piel, no pueden circular por el medio. Además, está prohibido apuntarlo con el dedo. Las criaturas enfermarán con hinchazón en alguna parte o en todo el cuerpo, y los adultos tendrán una infección en la herida. En castellano regional, esta enfermedad, se llama cordimento, mui tsupia, "huevo de la serpiente". O, arco, timunara literalmente "veneno (del arco iris)" porque se expresa en el cuerpo como una quemadura o roncha rojiza. Este malestar se cura principalmente con la resina, hoja o corteza del arco sacha[18], mui +w+ra literalmente "palo de la serpiente" o mui tsana "marca de la fuerza/poder de la boa". Planta que crece donde la cola del arcoíris ha tocado la tierra, porque donde descansa la cola se encuentra el corazón de la serpiente.

15 *[Arapaima gigas].*

16 Por eso, antes muchos kukamas se abstenían de comer a la charapa. Al ser consideradas una misma especie, el aceite de sus cuerpos se usa para curar cualquier enfriamiento del cuerpo, la artritis y/o reumatismos. Además, durante el alumbramiento, la mujer lo ingiere para tener un buen parto.

17 Expulsa el agua ingerida en los piripirales, las tahuampas, etc.

18 *[Ludwigia hyssopifolia].*

La serpiente y el territorio fluvial de los Kukama

Al igual que una persona, *awa*, literalmente "pueblo" es indivisible del grupo al cual pertenece y, este en tanto unidad política, se inscribe, extiende su control y derecho sobre su territorio (Clastres, 1981); la serpiente es un ser inherente al colectivo del mundo acuático, y gobierna el ambiente fluvial que habita. Los kukama y otros pueblos indígenas perciben a la serpiente/río como una persona con interioridad que puede comunicarse a través de sueños o prácticas rituales (R2).

Desde una mirada antropocéntrica animista, el río es una persona. La superficie de agua, *uni tsitsa*, es la cara del río. La cabecera, *yaki*, refiere a su cabeza, a la naciente del río, lugar donde el río duerme. Desde la perspectiva de los kukamas, el río finaliza en la cabecera donde se ramifica al igual que las raíces de un árbol, yendo a parar en un aguajal o bajial. Es el lugar donde el(los) espíritu(s) de un chamán que acaba de fallecer, va(n) a residir para concentrarse, aprender y practicar la *medicina* adquiriendo y acumulandomás conocimiento. Luego, retornan profesionales "bancos" y buscan reincorporar en el cuerpo de un chamán. La desembocadura es considerada como la boca, *yuru*, lugar por donde empieza, por ejemplo, el río Tigre inicia en el Marañón. Punto de referencia espiritual donde reside la madre serpiente, boa o sus congéneres. Las riberas, *ts+maka*, connotan los labios. Un afluente secundario se dice brazo, *iwa*, o hijo del río. El cauce principal del río se señala como la madre. El remolino, *+airiwa,* reenvía al corazón del río. El meandro o recodo del río se representa como el codo. Las islas, *panara ta+ra,* son los hijos del río. Además, un caño sin salida simboliza el sexo masculino. En cambio, una ruta curva o un atajo, que corta el río es considerada como el sexo femenino. Asimismo, se le atribuye un carácter unas veces imprevisible y caprichoso, y otras generoso. También, los asháninka y yanesha le asignan un temperamento, se enoja con la gente y puede enfermar; o la cualidad de ser generoso, expresado en el saber dar o convidar sus peces, cuando estos son abundantes en un cuerpo de agua; o de mezquino o tacaño si son escasos (Rivas, 2004).

El río como ser vivo se expresa a través de algo o de alguien. Por ejemplo, los padres cuidan que los niños o niñas no lancen tierra al agua porque él va a enojarse. Ellos aconsejan: "si van a jugar no arrojen tierra porque ésta va a sumir, y el agua se va a rabiar y les va a enfermar con dolor de estómago". Otro ejemplo, los muchachos suelen jugar juntando la semilla de la pasha-

ca[19]. Luego, al ir a bañar cogen la semilla, colocan a la altura de la boca, y concentrándose la soplan diciendo: *tutututu* ¿Cuántos maridos va a tener fulano (nombre de la persona)? Luego, se la tira sobre la superficie del agua. Según los rebotes que haga sobre la superficie, es la cantidad de maridos o mujeres que la persona va a tener en vida. Visión importante de todo joven. Este juego orienta el futuro de si uno va a tener o no un largo camino.

Durante la merma, cuando se camina sobre el bosque inundable, con frecuencia uno se cruza con pequeños canales profundos, cursos de agua que, en general, anexan una laguna al río. Estos caños llenan o drenan las lagunas conforme el vaivén del ciclo hidrológico del río. Según los kukama, cuando la gran serpiente emigra de una laguna cerrada hacia río, el peso de su cuerpo deja una marca profunda en la tierra dando aparición a los canales. Por eso, cualquier cambio del curso de agua del río, la aparición o desaparición de caños, de lagunas, de islas, el desbarranco de las riberas obedece a los avatares del andar de la serpiente en la tierra, a mediano plazo muy inestable, que va reformando el paisaje de las riberas. Cierta vez en la comunidad nativa (CN) Tamarate, al preguntar a un comunero por qué se había secado el lago de su comunidad, obtuve como respuesta "debido a que habían matado a una serpiente pequeña que residía en una poza del agua" (también ver R6).

El meandro, recodo en castellano regional, es la parte física del río donde se puede identificar diversos fenómenos: remolinos de agua, playa, barrizal, remanso, poza, costa brava. Los remolinos de agua o muyunas se producen por choques de aguas en las partes más hondas del río, en riberas cuya tierra es un paredón. Seguidas de una costa brava cuyas aguas son muy torrenciales. Hay varios tipos de remolinos de agua que la madre produce. Las pequeñas se encuentran en aguas no profundas donde fluyen corrientes. Los remolinos abiertos en los remansos dan aparición a las playas. La *muyuna* más grande y peligrosa, es denominada por los kukamas "olla", ya que "el agua da la vuelta formando una olla". El profesor Manuel del Águila mientras pescaba con tarrafa logró observar una de 50 metros de diámetro, que casi logra agarrar su canoa. Dicha experiencia recuerda como "el susto de su vida". Por ejemplo, los comuneros ubican una boa o purahua entre la CN Parinari y la CN Atenas del bajo Marañón cuyo cuerpo cruza todo el ancho

19 También conocida con el nombre "plata huayo" de forma aplanada.

del río. Por un lado, su cola se ubica en la parte de aguas superficiales donde hay una inmensa playa, al lado opuesto parte del río correntoso y profundo, donde se produce la *muyuna*, está su cabeza. Es su postura predadora para devorar todo lo que pasa por la superficie del agua. La madre, al acecho genera el remolino de agua para cazar y alimentarse. Primero, las aguas giran despacio, luego agarra velocidad succionando todo lo que circula a su alrededor: lanchas, canoas, balsas, palizadas, palos, ramas, troncos, etc.; y los profundiza. Después, "dispara" o "revienta" el agua produciendo un sonido: *pumm*. Se alimenta de lo que sirve y de lo que no, lo expulsa yendo a aparecer aguas abajo. Cuando ella rebalsa, el río suena desde lejos. Entonces, la gente dice: el río va a crecer y va a comenzar el derrumbe de la ribera. Durante el día, su madre está en la profundidad, por eso la fuerza del agua del remolino sale a la superficie del río sin mucha intensidad.

Relato 5. La boa forma las *muyunas* para alimentarse

> De Santa Rita (de Castilla) río abajo hay una poza que se dice que ahí tiene madre. Mientras en ese lugar viva esa madre, la boa negra que vive ahí, que se llama Mayna, habrá *muyunas* y palos que estén dando vuelta. Esas *muyunas* se forman para que la boa pueda comer haciendo su tiro. Cuando el río suena: *pummm,* mucha gente dice: *Ya ha reventado la poza*, o *la poza está cazando*. Entonces, las aguas del río comienzan a circular como una olla. Después, al rato: *toc*. Todos los palos desaparecen (en la profundidad). Luego, empiezan a salir algunos. Los que no aparecen, se convierten en el *excremento de la boa*. Eso llaman *mapiruri*, los que han pasado por un proceso de digestión. Son palos prohibidos. La mujer, los niños no se pueden sentar (sobre él). Si ella está con su menstruación la embaraza. A los niños les hace hinchar la barriga, da fiebre, se mueren. A los mayores con espíritu débil les enferma. Generalmente los bancos los curan con icaros.

Cuando los padres, que tienen hijos pequeños, transitan por las *muyunas*, sus criaturas pueden enfermar de *cutipa*[20], en kukama kanupari "debilidad", porque el espíritu del bebé es frágil. De cutipar la serpiente, el bebé comienza a torcerse como la víbora y puede perder la vida. Frente a la *cutipa*, un curandero de la CN Santa Clotilde expresa: "La gente de la ciudad muy

20 Cutipa, utilizada en el castellano regional, deriva del kichwa y significa 'transferir', 'repetir'. Sería la "transferencia de una característica, comportamiento o condición de una persona, animal o cosa sobre alguien de manera negativa o positiva. Por lo general afecta a los más pequeños" (Paima & Ijuma, 2010; Guzmán & Tamani 2010 en Rivas Ruiz 2016: 186).

poco sufre eso. Pero, sí de los ríos". O, enfermar también del mapiruri (ver R5, R7). El trabajo de los médicos curanderos es icarar, "cantar", y soplar al enfermo para que el mal o daño salga del cuerpo. Entones, su cuerpo se aquieta (no tiembla) y silencia (no se queja).

Los kukama y otros pueblos indígenas y/o mestizos ribereños cuando observan que, en ciertos lugares, los árboles de las riberas se desbarrancan por la fuerza del agua, expresan que ahí se encuentra una boa negra, *purahua*, o su madre está minando la tierra. Desde la perspectiva kukama, el desprendimiento de las riberas sucede por causas sociales. Primero, es provocado por gente común o por un chamán que ha curado la ribera con la uña del gran armadillo, animal que cava la tierra. Al matar este animal se guardan sus tres garras para vengarse de alguien que ha mezquinado tierra para hacer chacra. Entonces, en secreto, ella piensa: ni para ti ni para mí, y sin que nadie la vea, rasga con las uñas el terreno. Suficiente, para que dicha ribera comience a desbarrancar: *plum, plum* sin control, aunque no haya remolinos ni el agua sea torrentosa. El mismo ritual se hace para desaparecer una playa. O, segundo, cuando las mujeres menstruantes van al río a lavar fluyendo su sangre por ahí. Esto molesta a los seres espirituales que viven ahí y empiezan a cavar la tierra.

Si un remolino de agua o poza queda cerca de la comunidad, los comuneros temen por su vida. Entonces, el chamán banco a través de su canto (ikara) realiza ritos para amansar estos espacios peligrosos y expulsar a las "fieras" o madres del lugar, de manera que retornen a su hábitat normal: las *muyunas* en los recodos. Algunos actos que se realizan son:

• Dentro de la poza o *muyuna* tiran botellas chancadas, pilas, veneno, etc.

• Si la persona desea ser médico curandero coloca cigarros o aguardiente en la poza o *muyuna* (ver R11)

• Si una mujer menstruando navega en canoa, el delfín comienza a perseguirla. Para alejarlo silban como tunchi.

• La *muyuna* curan con ayahuma[21]. Se espera que los frutos caigan y se escoge los más pesados sin mucho aire. El sabio conocedor navega una canoa aguas arriba, antes de soltar al ayahuma le hace hueco para que sumerja en el agua.

21 Sus frutos, [*Couroupita guianensis*].

• La *muyuna* curan con catahua[22], veneno para los peces y los seres espirituales. Se junta la resina que se coloca en una tinaja (antaño) o una botella sin tapa. Desde una canoa y navegando aguas arriba, el chamán suelta la botella delineando el río por donde quiere que sea la orilla. Ese espacio va a "reventar" y hace ahuyentar a los seres espirituales porque quema sus ojos. El profesor bilingüe Richard Ricopa expresó que "esto se hizo en la CN Atenas (Bajo Marañón). De verdad ahora no desbarranca, el agua se ha vuelto remanso, ya no corre. Pero más arriba cómo corre".

• La *muyuna* curan con la resina del *ojé*[23]. Igual procedimiento que el anterior.

• Para que el lugar del desbarrancamiento retorne a ser playa, los seres espirituales del agua demandan el sacrificio de una persona que debe ahogarse. En este caso los "bancos" actúan.

• El chamán amansa la *muyuna*, tirando dentro de ella la cabeza de un animal por ejemplo de la boa negra (caso kichwa) o del mono (chamán kukama, ver Rivas 2011).

• Se siembra en la orilla del río o quebrada ciertas plantas cuyas raíces sostienen el suelo suave. Así, tenemos el yacushimbillo[24], "agua del shimbillo", que tiene la propiedad de profundizar sus raíces. La madre del yacushimbillo se comunica con la madre del agua y paraliza al desbarrancamiento. O, la amasisa[25] que para sembrarla se coloca cruces de cañabrava alrededor.

En una determinada época, entre los encuentros de aguas de dos ríos, uno principal y el otro afluente, se forma una *cashuera*, desnivel de aguas. Por ejemplo, el río Samiria es afluente del Marañón, cuando el caudal del río mayor aumenta mientras que el del menor está en merma, se produce una pendiente de aguas, superponiéndose las del Marañón al del afluente. En estos puntos se debe navegar con cuidado porque si no el bote o canoa choca en el declive del agua y se hunde. Los kukama explican este fenómeno diciendo que la boa está rebalsando, como puente, pues todo su cuerpo cruza a lo largo del ancho del río tributario, produciendo espuma. Asimismo, la boca del Samiria es conocida por haber "fieras".

22 La resina se introduce en una botella [*Hura crepitans*].

23 La resina se coloca dentro de una papaya verde [*Ficus incipida*].

24 [*Inga spp*].

25 [*Erythrina fusca Lour*].

Relato 6. La boa rebalsa sobre la superficie del agua

En Santa Clara[26] había un "mal pase". Era un lugar donde desbarrancaba permanentemente. Había *muyunas*, pozas, *cashuera*. ¿Qué es *cashuera*? Es un desnivel de agua (en el río) y para surcar es muy dificultoso. Esto lo hace la boa cuando rebalsa. Acá (un lado del cuerpo en posición rectilínea) y por acá (el otro lado del cuerpo) está desnivel. Eso llaman *cashuela*. Eso hace que el agua suene *pumm*, En ese tiempo, barcazas de petróleo se transportaban a la ciudad de Iquitos. Eran chatas que tenían 4 o 5 máquinas. Eran un problema para las comunidades porque hacían olas inmensas. Estas bajaban y entraban por la (el río) madre, por Leoncio Prado[27] que esta frente a la boca del Samiria, ahí tenían que curvarse... En la parte de Santa Clara una se vara, era cerca de las 9 de la noche, como la boa estaba cruzada, ahí se ha varado. Entonces, le meten todas las máquinas y las chatas empezaban a avanzar porque ellas, 5 barcazas, van adelante y el remolcador donde están los motores viene último. Se sentía como si la han empezado a triturar, porque atrás de los remolinos que la máquina botaba, salía como especie de sangre. Decían ya han destrozado a la madre y se va a secar. Y se secó. Ahora Santa Clara es mediterráneo queda al fondo. No está a la orilla del río. Inmensa playa salió donde eran tremendas *muyunas*. Ahí siempre la boa se cruzaba, salía. Ahora no hay eso.

Tenninson Murayari Silvano, profesor bilingüe. CN Nueva Arica, Samiria, bajo Marañón 2020

Las pozas son agujeros profundos en un cuerpo de agua. En los grandes ríos, una poza puede estar contenida en los remolinos de un meandro. En estos sitios habita el saltón, la rayamama, los delfines, etc. En general, las pozas sin *muyunas* se encuentran en las quebradas o ríos pequeños como por ejemplo en el Samiria.

El remanso, un sector de agua tranquila con poca corriente del río, es ideal para surcar mientras se navega. Se ubica después de una playa o de una muyuna. Al inicio de la merma del río (el verano), aparecerá una playa en las zonas de aguas remansas donde empieza a espumear; o donde se observa bandadas de tibes playeros[28], *atikira*, que vuelan y cantan circulando

26 Comunidad Nativa (CN) base de Aidecos.

27 CN base de Aidecos, bajo Marañón.

28 *Fam. Laridae*. Ave mensajera de la boa que en los mitos se encuentra dentro del cuerpo de la Purahua (ver Rivas 2011).

un espacio del río. En la vaciante, para que una embarcación grande no vare mientras navega, se aconseja seguir la ruta del tibe playero que se baña en el canal madre o parte profunda del río. Y también, es indicador de creciente cuando se observa dos o tres tibes pilotando sobre una topa flotante en medio del río, al compás de la corriente, siguiendo la ruta del canal.

Las playas son espacios abiertos[29] preferidos de los seres espirituales donde ellos suelen pasear y/o descansar. Según el chamán Julio Curichimba: "Ellos salen a divertirse también. Así como nosotros nos vamos a un lugar que nos gusta y es bonito, ellos también son con el agua. De las *muyunas* salen los seres espirituales y se meten donde el agua está tranquila".

La playa es un espacio en constante transformación e inestable, considerada como "la casa de las rayas", por ser su espacio de vida. También, es el lugar de reproducción de los quelonios acuáticos. Muchos botes y canoas de pescadores se varan en este espacio. Sobre las playas se puede observar palos brujos, *mapiruri*, que los abuelos kukamas expresan son la *mierda del viborón*. Se trata de árboles desbarrancados de las riberas por la fuerza del agua que, llevados por la corriente, fueron absorbidos por el remolino. En el lenguaje kukama, fueron tragados por la purahua o serpiente negra para alimentarse. Luego, los excreta yendo a parar sobre las playas. Si una persona anda por las playas y se cruza con un palo *mapiruri*, "palo brujo", está prohibido que ella se siente, orine, se acerque, pase sobre él o lo patee. Pues, la mujer puede embarazarse (ver R5), cualquier persona puede enfermar con fiebre, cólico e hinchazón de la barriga, o puede tener incapacidad para orinar o excretar (R7). Solo el chamán *banco* puede sanar con su icaro, de lo contrario ocasiona la muerte de la persona. En este caso no funcionan las pastillas de farmacia. El *mapiruri* tiene un uso positivo en los hombres que usan como remedio para tener el pene grande, duro, grueso. Primero, la persona debe pedir a su dueño: *abuelo, quiero llevarte para que me cures*. Luego de extraer un pedazo pequeño de *mapiruri*, lo coloca en un envase con agua. El médico icara al hombre para que no haga daño. Y, este con el agua lava su órgano sexual.

Relato 7. Mapiruri

> ... ahí cuando la boa negra está cazando esos palos, el *viborón* caza y caga, cuando ya se pudre merma en la playa. Esos cuando están dentro del agua, los *shitaris* le cavan y hacen sus nidos ahí. Esos palos que mueren

29 Ahí también encuentras a los seres del aire, al *mati*, al maligno o al tunchi (malos espíritus).

> en las playas (salen) bien *llambitos*, bien lisos (…) Ese palo, su mierda del viborón, cuando las criaturas se sientan encima les cutipa, hincha sus barrigas, no pueden orinar, no pueden hacer sus necesidades, no pueden botar aire (ventosidad). Como ese palo es bien *llambito* (liso) no tiene hueco, igualito *cutipa* porque es la mierda del viborón.
>
> Nelson Carihusayro Yahuarcani, 44 años. CN Tamarate, bajo Huallaga, 2004

Asimismo, en las playas se encuentran las palizadas, acumulación de troncos de árboles que fueron arrancados de las riberas, depositadas generalmente en las puntas de las playas o de las islas, donde el agua corre y choca. Ellas constituyen el nido de los zúngaros grandes[30] y de otras especies de peces, en especial de la chambira[31]. En las playas de suelos arenales mezclados con barrizal se encuentran los peces boquichicos[32], rayas, sardinas[33], palometas[34].

Devenir chamán "banco": familiarizando con la serpiente y sus congéneres

Entre los kukama, *tsumi* es la categoría kukama que designa al chamán, literalmente carne/cuerpo que percibe. En castellano regional, los kukamas llaman a los chamanes de mayor prestigio "banco"[35], porque se destaca el poder superlativo de conocimiento por la capacidad de su cuerpo de ser asiento de los espíritus ancestros figurados en serpiente acuática, depredador más temible del espacio acuático. Dicen "banco" porque los espíritus se sientan sobre su cuerpo para detectar el mal y sanar a la gente. Entre los kukama, grandes conocedores del medio acuático, un "banco" adquiere espíritus "saberes" del entorno[35] principalmente de seres del agua como la purahua, la sirena, los hombres del agua o yacuruna, delfín, etc. Por lo general, un hombre deviene "banco" durante sus actividades cotidianas[36] en el río: al desplazarse para realizar la pesca, frente a un gran susto dado por un

30 [*Fam. PIMELODIDAE*]

31 [*Astrocaryum chambira*]

32 [*Prochilodus nigricans*].

33 [*Triportheus sp.*]

34 [*Mylossoma sp.*].

35 Sea del agua (serpiente, yacurunas, etc.), del aire (aves, cometas, arcoíris), de la tierra (cualquier animal o vegetal) o del subsuelo (animales que cavan), a través de los cuales recorre los diferentes espacios.

36 Se ha registrado historias en Achual Tipishca del bajo Huallaga, que los hombres buscan expresamente esta experiencia al ir a dormir en las riberas del lago.

ser del ambiente, mientras duerme en su canoa sobre las orillas, etc. Gracias a estos espíritus, el chamán es omnisciente[37] en este mundo además de ser transespecífico, ya que puede transformarse en diferentes entes para curar a sus pacientes o hacer el mal. El poder o conocimiento de un chamán es directamente proporcional a los espíritus maestros que posea.

Relato 8. Cómo su abuelo y primo se hicieron "bancos"

> Mi primo Armando Carahuasari Curichimba, o sea es mi familia, él se ha convertido en un banco, por qué. Él estaba trampeando en una cocha y se ha puesto a acostarse en su canoíta. De ahí escuchó una voz que en su dormido le conversaba. Esa voz empezaba a cantarle. Él escuchaba todo el cántico que le daban, ya le (estaban) enseñando a cantar y decirle para qué sirve ese canto. Eso él no le sacaba de la mente ni en qué momento. Ahí es donde él se convierte en banco sin tener ningún maestro que le enseñaba. Solamente de frente los seres del agua le enseñaron a él. El abuelo igual, era Juan. El mismo mecanismo tenían ellos. Todo por la pesca, (como) vivían de la pesca, el agua también le enseñó a él. Hasta por último el abuelo lo dominó todo de ser "banco". Él se tiraba al agua sacaba personas que se ahogaban, pero la persona no rebalsaba muerta sino los animales (seres del agua) le llevaban (robaban). Él ¿sabes qué hacía? Él empezaba a rastrearles dónde están, tal animal está teniendo a la persona, no está muerta. Él se comprometía (traerlo de retorno). Me pagan tanto, yo le saco. Él se tiraba al agua y sacaba al ahogado que tenía cuánto tiempo, salía la persona medio de otro (pensamiento). No normal. El mismo le hacía el trabajo afuera (en la tierra). Así es.
>
> Julio Curichimba curandero de CN Santa Clotilde, Alto Amazonas, marzo 2020

Este relato es ilustrativo porque habla de un pescador que aplica una serie de destrezas nautas para pescar[38]. Habilidades que el hombre adquiere al estar en continua interrelación con el río, el cual imprime su ser y domino acuático. Durante la pesca, el pescador suele descansar intermitentemente, ya que los zancudos molestan, amarrando su canoa sobre las ramas o troncos de los árboles de la ribera y acomodándose en la proa. Este espacio de la canoa, describen como fresco y placentero, pues el agua cubre la proa. Cada 1 o 2 horas inspecciona la red trampa para ver si ha capturado peces o no.

37 Muchas veces se abstiene de adivinar sucesos para evitar las confrontaciones sociales.

38 Por ejemplo, en agosto-setiembre, mientras navegaba con los kukamas, si ellos observaban al cardumen de peces, "mijano", debajo de la canoa, inmediatamente con el remo procedían a golpear el agua, entonces las sardinas comenzaban a saltar y entrar en la embarcación.

Entonces, los espíritus del agua se presentan y establecen relaciones de alianza con el hombre a cambio de que este sea su "banco".

En el río Samiria-bajo Marañón, tanto en las comunidades San Martín del Tipishca como en Nueva Arica es conocido el hecho que, cada cierto tiempo, en las noches, los jóvenes se alocan y comienzan a nadar en los lagos (R9). Entonces, la gente expresa "los bufeos los están incorporando". Un caso, en Nueva Arica, un joven recién retornando del servicio militar obligatorio, cada que tomaba aguardiente buscaba pelear, se alocaba. La gente intentaba retenerlo, pero nadie podía sujetarlo, como si nada botaba a la gente, empezaba a correr y se tiraba al agua. En aquel momento, comenzaba a nadar en plena noche entre medio de los delfines que saltaban *blum, blum*, hasta cruzar la otra orilla del lago. Sus familiares seguían en canoa resguardándolo en caso de agotarse ya que el lago es ancho. Cuando lo traían su boca gesticulaba como el delfín: *buefff, buefff*, etc. Su padre curandero se encargaba de restablecerlo. Pasado un tiempo, estos jóvenes comienzan a ser curanderos, debido al conocimiento transmitido por los seres del agua. Sea cual sea el tipo de intención que los seres espirituales tengan con la persona: búsqueda de su "banco", transmisión de conocimiento, realizar una alianza, o punitiva porque buscan castigar un mal comportamiento en el uso de los recursos, etc. Esta conexión casi siempre se da en la noche y provoca un cambio o distorsión de comportamiento en la persona: "volviéndola loca", o produciendo un gran susto que puede enfermarla. A continuación, presentamos la percepción del profesor de cómo eran estos ataques y de lo que miraba:

Relato 9. Incorporación de gente del río

> … en San Martín, esto me atacaba más cuando tomaba, ingería alcohol y me sentía mareado. Ahí los espíritus del agua aprovechaban para penetrar en mi cuerpo y convulsionar. Mi cuerpo se volvía flemoso, todo mi cuerpo se hacía como si me hubieran bañado con jabón, con flema y no me podían agarrar porque resbalaba y revolcaba como un bidón. Yo me recuerdo, Arles me ha invitado a su casa para tomar. ¡Vamos ya regresando! Y cuando estoy regresando he visto en la orilla del río, de la cocha, un montón de personas, pero no les veía todo el cuerpo sino la cabeza, del ojo para arriba, estaban con sombreros, y conversaban entre ellos. Al mirar eso, uno se levanta, el más grande y viene hacia mi encuentro como querer agarrarme. En eso, yo empecé a convulsionar,

> a revolcar. No me podían agarrar. Me agarraban, pero fácilmente salía porque mi cuerpo estaba bañado con flema.
>
> Carlos Lancha Manuyama, profesor bilingüe, CN San Martín de Tipishca, Samiria, bajo Marañón. 2020

Algunos logran ser chamanes "bancos" y otros no (R9) porque para serlo no solo es requisito que los espíritus incorporen, sino pasar por todo un proceso de preparación física (dietas y/o prohibiciones) y espiritual. Un estudiante kukama de Formabiap mientras investigaba la cultura comenzó a aprender icaros en secreto. De un momento a otro, comenzó a tener fuertes convulsiones del cuerpo[39]. Un chamán, Leonardo Armas, le empezó a soplar, icarar para curarlo. El señor dijo:

> **Relato 10. Quitando los espíritus del río del cuerpo**
>
> El joven está mal. En su cuerpo se introducen unos espíritus. Él está aprendiendo la medicina. Como su cuerpo no está preparado, él no ha dietado, no ha seguido el protocolo para aprender la medicina, los espíritus que él llama se introducen en su cuerpo, pero no resisten; y por lo tanto estos seres, espíritus de la naturaleza, están molestos con él, por eso lo están queriendo llevar, lo quieren matar para llevar su espíritu. Pero, vamos a curarlo, todavía estamos a tiempo de hacer alejar a los espíritus y llegar hacer una conciliación. Una cosa es querer aprender la cultura y otra aprender la medicina.

Cuando un chamán banco realiza una sesión de curación en la comunidad, está implícito que la gente se abstenga a andar en las riberas o vaya a pescar porque el entorno se vuelve peligroso ya que, a través de sus cantos, el chamán llama a la purahua, al tigre negro, a la sirena, a la raya mama, etc.; seres espirituales que vienen, rebalsan sobre la superficie del agua. Aunque no se los vea, sí se los escucha y pueden hacer daño a la persona.

Los chamanes bancos tienen doble vida, una en esta tierra y otra en el agua. Entran al agua para visitar a sus aliados o parientes del otro mundo, para sacar ahogados, para desencallar embarcaciones[40] en el río, etc. Un "banco" decía tener hijos con su mujer sirena. También el R8 evidencia los sueños, impertinentes e imposibles de controlar, son una forma de comunicación y

39 En realidad, ataques epilépticos y mismo que sea profesor bilingüe atribuye las convulsiones a ataques de espíritus.

40 Cierta vez en el bajo Huallaga escuché la proeza de un chamán banco que al tirarse al agua y bucear pudo desencallar un barco atracado en una palizada.

de transmisión de conocimiento de los seres del bajo mundo. Al igual que otros pueblos amazónicos, los kukama no separan los acontecimientos del sueño de los de la realidad, de manera que el primero tiene una influencia directa en la vida cotidiana.

Conclusión

La cuestión política ¿qué significa la serpiente/río para los kukama cuya base de pensamiento es animista? emerge en un contexto en que el Estado peruano ha impulsado el Proyecto Hidrovía Amazónica[41], "megaobra que ha sido incluida en la última lista de los proyectos prioritarios para el gobierno peruano" (Sierra & Latam, 2020) que ha buscado dragar determinados lechos de poca profundidad en los ríos Amazonas, Marañón, Huallaga y Ucayali (Cohidro, 2019); con el fin que la Región de Loreto pueda tener mayor conectividad y se impulse el desarrollo de una de las regiones más pobres del Perú.

En el problema del impacto ambiental de este proyecto, que afecta directamente al territorio tradicional de los kukama-kukamiria en particular, y de otros pueblos indígenas de la Amazonía peruana en general, se ha contrastado dos cosmologías propuestas por Descola (2011): naturalismo versus animismo.

Desde la perspectiva oficial, en este caso la cosmología naturalista presentaba en sí misma discrepancia entre dos posiciones: la desarrollista versus la conservacionista. La primera, abanderada por el Estado peruano y el Consorcio Cohidro ha centrado su discurso en torno a la conectividad que, entre los pueblos amazónicos y otros centros poblados, se encargaría de impulsar el desarrollo de la Región, entendido esto como progreso social y económico. Dicha obra está dirigida no solo a un sector privilegiado[42] de la población, sino que también busca el control del Estado sobre el derecho de uso y usufructo de los ríos y sus recursos. La segunda postura "conservacionista", argumentada principalmente por instituciones[43] e investigadores científicos

41 Desde el 2017, oficialmente el Estado peruano ha dado el Proyecto en concesión al Consorcio Cohidro (Proinversión, 2017).

42 La pregunta es ¿a quiénes favorece la circulación de grandes embarcaciones? Ciertamente no a los pueblos indígenas ni ribereños mestizos que cuentan con embarcaciones pequeñas.

43 Instituto de Investigación de la Amazonía peruana (IIAP), Derecho, Ambiente y Recursos Naturales (DAR), Wildlife Conservation Society (WCS), etc.

de la rama dura[44], señala principalmente que la primera posición no había tomado en cuenta la fragilidad del ecosistema fluvial y que carecía de soporte científico e ingenieril (Sierra & Latam , 2020). El problema de la segunda posición es que expresa la problemática a partir de posturas compartimentadas de acuerdo a la línea de especialización, propias del positivismo de la ciencia occidental (Latour, 2007); presentándose, por ejemplo, las categorías: peces, aguajales, espacio fluvial, grupo humano, etc.; como "objetos separados unos de los otros", cada una analizados en su especificidad y manipulables porque "deben su existencia y su desarrollo a un principio ajeno" (Descola, 2011).

Desde la perspectiva no oficial[45], poco abordada por investigadores, a lo largo de este artículo se evidencia que en los kukama[46] prima la cosmología animista del ambiente fluvial. En dicha cosmovisión, humanos y no humanos (río, troncos de árboles, animales como el delfín, tierra, vientos, aire, etc.) poseen un alma/espíritu, de manera que pueden comunicarse entre sí (op. cit, 2011). Más allá de los múltiples significados expuestos en los relatos de vida narrados por profesores bilingües kukama del Formabiap, protagonistas directos o indirectos de los relatos, nuestro enfoque se ha centrado en explicitar el chamanismo acuático como la institución más importante de dicha sociedad, simbolizada por la serpiente acuática, ser hegemónico del agua que no solo da origen a este elemento en la tierra, sino a los diferentes suelos fluviales, a la fauna y flora fluvial, y a la vida en general de los humanos. A la base existe una identidad entre la serpiente, el río y el chamán. Así, la serpiente es la imagen del río y emblema del territorio ancestral; es persona encarnada por el chamán; es madre, dueño o espíritu del agua cuyo cuerpo fertiliza, (re)genera, (re)produce y nutre la vida acuática y el bosque adyacente; y está en estrecha relación con su territorio, cambiando intermitentemente el paisaje fluvial a través de su andar en la tierra.

Esta lógica animista se complementa con la propuesta de Françoise Héritier (1997) de que en cualquier sociedad el cuerpo ofrece el material de reflexión ya que manipula, ordena los datos y los transforma en teoría local que explica el orden del mundo. Entre los kukama, el chamán es denominado

44 Me refiero a las ciencias como la biología, hidrología, ictiológica, ecotoxicológicos, ecología, etc. que se encargaron de demostrar lo absurdo del proyecto. En la parte social solo se menciona el impacto en la actividad de pesca porque va a afectar a la reproducción de los peces cuyo hábitat son los espacios poco profundos.

45 Aidesep, Corpi regional, Orpio regional, etc.

46 Y de otros pueblos indígenas o de los mestizos ribereños.

tsumi(e)[47], literalmente carne/cuerpo que percibe, siendo la particularidad de todo chamán "banco kukama" saber concentrar o incorporar, *ikuarapeka*[48], literalmente abertura al conocimiento, espíritus/saberes en su cuerpo a través de los cuales adquiere conocimiento de cómo son las cosas en este mundo y en el mundo acuático. Siguiendo a Héritier existe un principio de homología entre el cuerpo, el ambiente y el medio social; de modo que, si uno de estos componentes es transgredido se afecta paralelamente a los otros dos (op. cit. 1997) . Hemos presentado algunos relatos sobre cómo los recursos agua, tierra, playa, peces, aves, etc., son parte constitutiva del cuerpo de la serpiente, si una persona trasgrede las normas del buen uso de estos, tendrá como consecuencia la desaparición del recurso en el medio, cambios atmosféricos y/o daño en la salud de la persona, y/o, por ende, trastoca las relaciones sociales. Así, una relación sistémica interconectada subyace en la cosmología animista de los kukama. La serpiente y los seres espirituales del panteón acuático, forman parte del patrimonio inmaterial de los kukama y otros pueblos indígenas, puntúan las pautas ecológicas pedagógicas de su comportamiento en el ambiente acuático.

Finalizamos remarcando aportes de la docente investigadora Cristina Blanco, PUCP-IDL. Que el caso del Proyecto de desarrollo Hidrovía Amazónica no va más porque la Empresa Consorcio Cohidro dimitió continuar por no poder responder a más de las 400 observaciones realizadas, por intelectuales de diferentes disciplinas, a su Estudio de impacto socioambiental. Este caso presenta un hito importante como precedente legal en el contexto de litigio estratégico de derechos colectivos de los pueblos indígenas en el Perú. Asimismo, constituye la primera demanda de amparo ganada, relacionada a la falta de consulta previa de un proyecto de desarrollo, en este caso, de infraestructura[49], tanto en la primera como en la segunda instancia, teniendo el argumento la cosmología animista de los kukama-kukamiria: principalmente el "río como ser vivo" y fundamento del territorio ancestral. Esto fue posible gracias a la gestión de la fuerza colectiva de diferentes actores sociales tales como organizaciones indígenas, ONGs ambientalistas, intelectuales,

47 En la etimología popular se comprende que el termino *tsumi* asocie, *tsu*, chair; y *umi*, ver, mirar, escuchar.

48 Palabra que podemos segmentar en: *ikua* "conocer, saber", *ra "él"; epeka* "abertura, fuente, fisura". También pueden decir *yapay ikuarapeka* "vamos a abrir la puerta hacia el conocimiento".

49 Nunca antes se hizo consulta previa sobre este punto.

armadores etc. Pues, el Estado peruano no estaba suficientemente preparado para entender la dimensión y características de esta consulta previa.

Referencias bibliográficas

Clastres, P. (1980). *Investigaciones en Antropología política*. Barcelona, Gedisa.

Chaumeil, J. P. (2003). Ciudades encantadas y mapas submarinos: redes transnacionales y chamanismo de frontera en el trapecio amazónico. En Morin, F.y Santana, R. (Eds.), *Lo Transnacional, Instrumento y Desafío para los Pueblos Indígenas*. Quito, Abya-Yala.

COHIDRO. (2019). *Estudio de Impacto Ambiental Detallado del Proyecto "Hidrovía Amazónica: Ríos Marañón y Amazonas, Tramo Saramiriza-Iquitos-Santa Rosa; Río Huallaga, Tramo Yurimaguas Confluencia con el Río Marañón; Río Ucayali, Tramo Pucallpa Confluencia con el Río Marañón"*. 47. COHIDRO/ ECSA Ingenieros.

Del Águila Silva, M. y Murayari Silvano, T. (2016). Reproducción de quelonios acuáticos en una playa artificial. En Rivas Ruiz, R. (Ed.), *Cuidando nuestro territorio. Experiencias de innovación ambiental en la gestión educativa en comunidades locales Kukama-Kukamiria*. Lima, Formabiap-Diversia-Intervida.

Descola, P. (2011). Más allá de la naturaleza y de la cultura. En Montenegro Martínez, L. (Ed.), *Cultura y Naturaleza*. Bogotá: Jardín Botánico de Bogotá José Celestino Mutis, pp. 75-96. http://www.ceapedi.com.ar/imagenes/biblioteca/libreria/393.pdf

Descola, P. (2005). *Las Lanzas del Crepúsculo. Relatos Jíbaros. Alta Amazonía.* Argentina, Fondo de Cultura Económica.

Figueroa, F. de y Acuña, C. de. (1986 [1661]). Ynforme de las missiones de El Marañón, Gran Pará o Río de las Amazonas que haze el P. Francisco de Figueroa visitador y rector de ellas, al P. Hernando Cabero provincial de la Compañía de Jesús de la Provincia del Nuevo Reyno y Quito. En Regan, J. (comp.) *Informes de Jesuitas en la Amazonía, 1600-1684*. Iquitos, CETA-IIAP.

Héritier, F. (1997). *Les deux sœurs et leur mère. Anthropologie de l'inceste*. Paris, Odile Jacob.

Jimenez de la Espada, M. (1965). *Relaciones Geográficas de Indias-Perú*. Tomo III. Madrid, Atlas.

Latour, B. (2007). *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*. Buenos Aires, Siglo XXI Editores.

Lévi-Strauss, C. (1995). La serpiente con el cuerpo lleno de peces. *Antropología estructural*. Buenos Aires, Paidos.

Mader, E. (1999). *Metamorfosis del poder. Persona, mito y visión en la sociedad Shuar y Achuar (Ecuador, Perú)*. Quito, Abya-Yala.

Métraux, A. (1928). *La religion des Tupinamba et ses rapports avec celle des autres tribus Tupi-Guarani.* Paris, Librairie Ernest Leroux.

Ordinaire, O. (1988). *Del Pacífico al Atlántico y otros escritos.* Monumenta Amazónica. Iquitos, CETA.

PROINVERSION. (2017). Contrato de concesión-Hidrovía Amazónica. 230 (PROINVERSION-Ministerio de Transportes y Comunicaciones/Consorcio Hidrovias II, 2017).

Regan, J. (1983). *Hacia la tierra sin mal. Estudio sobre la religiosidad del pueblo en la Amazonía*. Tomo I y II. Iquitos, CETA.

Renard-Casevitz, F. (2004). *El Dios Yabireri y su cargado Yayenshi. Mito de fundación.* Lima, IFEA-Lluvia.

Rivas Ruiz, R. (2016). *Prácticas de crianza en niños y niñas menores de tres años en los pueblos Tikuna, Yagua y Kukama*. Lima, Ministerio de Educación-OEA-Fondo de Cooperación para el Desarrollo.

Rivas Ruiz, R. (2014). Kukama Kukamiria. Aves brujas. En Frederica Barclay Rey de Castro (Eds.), *Lo que nos pertenece: Patrimonios culturales de los Pueblos indígenas*. Lima, Formabiap-Intervida-Diversia.

Rivas Ruiz, R.(2011). *Le serpent, mère de l'eau. Chamanisme aquatique chez les Kukama-Kukamiria d'Amazonie péruvienne* (thèse de Doctorat). Paris, EHESS.

Rivas Ruiz, R. (2004). La pesca en dos pueblos de ríos andino-amazónicos: Asháninka y yanesha. *Archivos. Departamento de Antropología cultural*. II (2). Buenos Aires, CIAFIC. Tomo II.

Rivas Ruiz, R. (2003). *Uwaritata. Los Kukama-Kukamiria y su bosque*. Lima, Junglevagt for Amazonas, WWF-AIF/DK & Formabiap.

Sierra Praeli, Y. y Latam, M. (2020). Hidrovía Amazónica, el cuestionado proyecto enredado por problemas con el estudio de impacto ambiental. https://sostenibilidad.semana.com/impacto/articulo/hidrovia-amazonica-el-cuestionado-proyecto-enredado-por-problemas-con-el-estudio-de-impacto-ambiental/48421

Stoll, Emilie. (2016). La fabrique des entités: récits sur l´enchantement d´un riverain extraordinaire en Amazonie Brésilienne. En *Cahier de littérature*

orale. Extraído de https://www.researchgate.net/publication/312277624_La_fabrique_des_entites_recits_sur_l'enchantement_d'un_riverain_extraordinaire_en_Amazonie_bresilienne

Uriarte, M. (1986). *Diario de un Misionero de Maynas*. Iquitos, CETA-Monumenta Amazónica.

Whitten, N. (1987). *Sacha Runa. Etnicidad y Adaptación de los Quichua Hablantes de la Amazonía Ecuatoriana*. Quito, Ediciones Abya Yala.

Vázquez, F. (1987). *El Dorado: Crónica de la expedición de Pedro de Ursúa y Lope de Aguirre.* Madrid, Alianza Editoral.

Viveiros de Castro, E. (2004). Perspectivismo y multinaturalismo en la América indígena. En Surrallés, A. y García Hierro, P. (Eds.), *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno.* Copenhague, IWGIA.

Amazonía Peruana, Volumen XVIII, N.º 35, 2022; pp. 115-131

Del ocultamiento a la afirmación étnica: cómo ser kukama es cada vez más un motivo de orgullo

Meredith Cristina Castro Ríos

Grupo de Antropología Amazónica,
Pontificia Universidad Católica del Perú
meredith.castro@pucp.pe
https://orcid.org/0000-0002-8830-9963

Resumen

A partir del trabajo de campo realizado por la autora para explorar el proceso de afirmación étnica que viene atravesando el pueblo kukama, este artículo busca mostrar cómo "ser kukama" está pasando de ser una identidad que buscaba ser escondida para evitar la discriminación, a ser una identidad que es motivo de orgullo para las nuevas generaciones de este pueblo.

Palabras claves: Kukama; afirmación étnica; discriminación.

Abstract

Taking as a departure point the fieldwork carried out by the author to explore the process of ethnic affirmation experienced by the kukama, this article aims to show how "to be kukama" is moving from, being an identity

that used to be hidden to avoid discrimination to being an identity that is a reason to be proud for the new generations of this people.

Keywords: Kukama; ethnic affirmation; discrimination.

1. Introducción

A lo largo de su historia, el pueblo kukama-kukamiria ha ocultado e ido perdiendo varios de sus repertorios culturales, es decir, varios de los repertorios de identidad que permitían reconocerlos desde fuera, como, por ejemplo, la lengua kukama y otras manifestaciones de su cultura material. La pérdida de estos marcadores de identidad ha sido mayormente propiciada por el estrecho contacto que este pueblo ha mantenido con el mundo occidental, así como por la fuerte discriminación experimentada por sus integrantes. Si bien sabemos que ninguna cultura permanece estática y el cambio forma parte de las mismas, para los kukama, ocultar los rasgos más visibles de su identidad ha sido uno de sus mecanismos para poder sobrevivir (Chirif, 2003). Debido a esta estrategia de ocultamiento, es comprensible que hace varias décadas fueran apodados como los "nativos invisibles" (Stocks, 1981).

Sin embargo, esta situación empezó a cambiar en la década de 1980 con la creación de las primeras federaciones indígenas kukama; desde ahí se vienen dando diversas iniciativas de afirmación étnica tanto a nivel de comunidades nativas como en distintos lugares de las ciudades de Iquitos y Nauta (Loreto, Perú). Estas iniciativas han propiciado su organización en federaciones, la lucha y defensa de sus derechos —tales como el acceso al territorio y a la educación intercultural bilingüe (EIB)—, el autorreconocimiento individual y colectivo, así como la revalorización cultural y lingüística.

Si bien en un principio este proceso fue impulsado por actores externos, existen muchos casos de iniciativas lideradas por los mismos kukamas. Esta situación ha generado que poco a poco exista un mayor número de kukamas que se están interesando más por su cultura, que se sienten orgullosos de ser kukamas, se reconocen abiertamente como tales y lideran nuevas iniciativas, contribuyendo así al proceso de afirmación étnica de su pueblo.

En ese sentido, el presente artículo busca dar cuenta de cómo el proceso de afirmación étnica del pueblo kukama-kukamiria se ha llevado a cabo en uno de los lugares que ha resultado más hostil para ellos: la ciudad. Con este fin, luego de presentar algunas consideraciones sobre este pueblo indígena, se presentará el desarrollo de algunas experiencias de afirmación

étnica en las ciudades de Iquitos y Nauta, entre ellas, el caso del caserío de Santo Tomás.

2. Metodología

La información presentada en este artículo es una síntesis de la investigación realizada por la autora para el desarrollo de su tesis de licenciatura acerca del proceso de afirmación étnica del pueblo kukama (Castro, 2015). Para este estudio, el trabajo de campo duró poco más de tres meses, repartidos en cuatro viajes a la región Loreto entre los años 2011 y 2015. Si bien en todos estos viajes se visitaron las ciudades de Iquitos y Nauta —en donde se recogió información sobre diferentes experiencias de afirmación étnica— la tesis abordó como estudio de caso la experiencia del caserío de Santo Tomás, el cual está ubicado muy cerca al aeropuerto de Iquitos. Además de realizar una revisión bibliográfica y entrevistas a algunos expertos en el tema, esta investigación incluyó la aplicación de otras técnicas de recojo de información tales como: conversaciones informales, observación participante y no participante y la realización de entrevistas semi-estructuradas.

Adicionalmente, la información aquí presentada también se apoya en la experiencia de campo de la autora, en su trabajo como docente en el Programa de Formación de Maestros Bilingües de la Amazonía Peruana (Formabiap) entre los años 2016 y 2018, así como en su experiencia realizando otros estudios en la región Loreto entre los años 2015 y 2022.

3. Apuntes sobre el pueblo kukama-kukamiria

Los kukama-kukamiria son uno de los pueblos originarios adaptados al ecosistema de várzea o de tierras inundables. Esta cercanía a los ríos y su adaptación al medio ambiente, así como la posesión de un *saber hacer* particular en materia de caza-pesca de animales acuáticos, ha hecho que los kukama sean reconocidos como grandes pescadores (Rivas, 2004). Por otro lado, el hecho de haber mantenido una movilidad constante a lo largo de su historia, ha permitido que se ubiquen en diferentes puntos a lo largos de los ríos (Ramírez, 2018) y que mantengan un contacto frecuente con otros pueblos y con población no indígena. En ese sentido, también han sido conocidos como grandes navegantes desde la época de las misiones, cuando actuaron como intermediarios entre los misioneros y otros pueblos indígenas (Rivas, 2003), como indica Stocks, en 1643 los kukamiria servían

como canoeros y guías a los españoles "por ser expertos en los ríos" (Stocks, 1981: 57). En tiempos más recientes, han continuado desempeñando un rol de intermediarios, así como de abastecedores de pescado y otros productos al mercado regional de Loreto (Rivas, 2003).

Como ha sido indicado por otros antropólogos, la primera descripción que se hizo de forma escrita sobre los kukama se remonta a mediados del siglo XVI, cuando Juan de Salinas Loyola viajó por el río Ucayali. La siguiente cita corresponde a esa descripción:

> […] y más delante de la dicha provincia dí en otra muy mayor que se dice Cocama. Tienen las poblaciones sobre las barrancas de los ríos, muy bien formadas; la gente es de mucha policía así en los vestidos, porque son de algodón y muy primos con pinturas muy diferentes y galanas; usan plumería y plumaje y joyas de oro y plata de que adornan a sus personas; los caciques que hay en cada pueblo son muy respetados por los naturales; comida de todo género en abundancia y frutas; pescados, muchos y muy buenos y diferentes; montería y caza; loza mejor y más prima y galana que hay en el mundo; la lengua es diferente pero con intérpretes me entendía con ellos. (Relaciones Geográficas de Indias 1965, IV: 201-202, citado en Regan, 2011: 28)

En este relato se indica que los kukama avistados estaban asentados en los barrancos (u orillas) de los ríos, que existían caciques, y se menciona la existencia de vestidos de algodón, el uso de plumas y joyas, abundancia y diversidad de pescados, carne de monte y frutas, la presencia de cerámica (*loza mejor y más prima y galana que hay en el mundo)* así como el uso de una lengua diferente[1].

Casi trescientos años después, el etnógrafo Rafael Girard indicaba que los kukama habían perdido buena parte de su fisionomía original y que podían confundirse con los grupos criollos que habitaban la ciudad de Iquitos (Girard, 1958: 187). En su visita a un poblado kukama del río Nanay, además de realizar observaciones sobre las actividades de pesca y cultivo, así como sobre algunas ceremonias y ritos, el etnógrafo precisó que los kukama no tenían pinturas faciales ni corporales, tampoco vestían túnica, sino que vestían como mestizos y algunos tenían tatuajes. En este mismo texto, Girard reconoce a la cerámica como una manifestación cultural importante e

1 La lengua kukama kukamiria pertenece a la familia lingüística Tupí Guaraní.

indica que la mayoría de los pobladores hablaban kukama y español y que solo algunas ancianas tenían como única lengua el kukama.

Girard no es el único que da cuenta de la pérdida de repertorios de identidad y de los cambios por los que estaban atravesando los kukama. El antropólogo Anthony Stocks (1976) precisa que el mantenimiento de algunas costumbres varía según el lugar donde se ubiquen los tupí; así, por ejemplo, los kukama que habitan en algunas ciudades amazónicas no se considerarían indígenas y podrían sentirse ofendidos si uno los trata o se refiere a ellos como tales. Por el contrario, los kukamiria, ubicados cerca a misiones católicas en los ríos Huallaga y Marañón habrían conservado una mejor definición de "etnicidad". De todos modos, en su etnografía sobre los kukamiria del río Huallaga, Stocks (1981) indica que, si bien puede hablarse de una aculturación para el caso de este pueblo, esta sería superficial, sobre todo en lo relacionado a la cultura y la apariencia. Asimismo, señala que la identidad nativa de este pueblo se expresa en ceremonias más privadas, por ejemplo, en el chamanismo y en las curaciones.

En esa misma línea, Roxani Rivas (1993) sostiene que los kukama-kukamiria no han sido asimilados a la sociedad nacional ya que aún mantienen fronteras étnicas, las cuales se expresan en un conjunto de valores y creencias propias. Además, otro de los repertorios que también permanece en este pueblo son las herramientas y el *saber hacer,* el cual les permite vivir en su medio ambiente (Rivas, 2004). En ese sentido, se puede hablar de una estrategia de "maquillaje" que ha permitido la continuidad de este pueblo indígena, como señala la antropóloga:

> Los Cocama-Cocamilla no han desaparecido como pueblo indígena, gracias a la particular forma de maquillaje adoptado. Para ello han eliminado algunos rasgos culturales visibles que molestaban al 'otro'—sea misiones, patrones o mestizos— y que pudieran identificarlos como indígenas, entre los cuales tenemos: la lengua (en proceso de desaparecer por presiones sociales, sólo los mayores de 40 años comprenden su lengua y difícilmente utilizan su idioma para comunicarse con los foráneos) y gran parte de su cultura material (la vestimenta, las pinturas faciales, etc.). (Rivas, 2000: 13)

Si bien el ocultamiento o maquillaje de la identidad ha sido también una característica de los kukama-kukamiria, esta situación empezó a cambiar a partir de la década de los ochenta, cuando empiezan a identificarse, digamos, abiertamente, como indígenas. Así, en 1980 los kukamiria del

bajo Huallaga se definen como indígenas y forman la Federación de Comunidades Cocamilla (Fedecoca). Varios antropólogos (Stocks 1981, Chirif 2003, Rivas 2003) informaron sobre el inicio de este proceso de afirmación indígena entre los kukama. Luego de la formación de Fedecoca, empezaron a reconocerse otras comunidades nativas kukama y a organizarse en nuevas federaciones indígenas.

4. *Ser kukama* en la ciudad

Hoy en día, además de vivir en las orillas de los ríos grandes y navegables (como, por ejemplo, en el bajo Marañón) y de estar organizados en comunidades nativas, los kukama también viven en diferentes ciudades amazónicas del Perú, así como en Colombia y Brasil. Según la Base de Datos de Pueblos Indígenas u Originarios (BDPI) del Ministerio de Cultura (Mincul), en los Censos Nacionales del 2017, 10,762 personas se autoidentificaron como kukama-kukamiria y, según estimaciones del Mincul, 37,053 personas habitarían en comunidades kukama[2]. Sin embargo, es muy probable que esta estimación no considere a todos los kukamas que existen en el país, tanto porque algunos no se reconocen como tales porque, como mencionó uno de mis entrevistados: "No es fácil decir soy kukama"; reconocerlo implica afrontar el rechazo vivido por este pueblo.

Como ya se ha mencionado, la discriminación es un tema muy presente en la historia de este pueblo, muchas veces esta se ha dado porque los kukama podían ser identificados desde fuera al poseer ciertos repertorios de identidad. En el caso kukama, aun cuando no toda la población los tenga, dos de sus principales repertorios son: hablar la lengua kukama y tener un apellido kukama. En ese sentido, cabe precisar que muchos kukamas dejaron de practicar y transmitir la lengua a sus descendientes, en parte, porque les fue prohibido hablarlo en la escuela y porque se les castigaba si lo hacían (Stocks 1981). Como consecuencia de esto, hoy en día la mayoría de la población kukama tiene al castellano como lengua materna y son muy pocas personas (en su mayoría adultos mayores) las que hablan en kukama. De otro lado, aun cuando tener un apellido kukama sea un marcador de identidad, debe indicarse que se han dado casos en los que

2 BDPI. Kukama kukamiria. Recuperado el 17 de mayo de 2022, de https://bdpi.cultura.gob.pe/pueblos/kukama-kukamiria.

algunas personas decidieron cambiar su apellido por uno "mestizo", para evitar ser estigmatizados.

Así, hay quienes han sido discriminados por hablar kukama en la escuela, por su forma de vestir, por su apellido, por su lugar de residencia, entre otros motivos. He aquí un ejemplo:

> Cuando salgo de mi pueblo ¿no? salimos de mi pueblo, nos venimos a la ciudad y ahí es donde te preguntas, cuando la gente te mira, cuando vas a la escuela, cuando sientes que te ponen de un lado, cuando sientes que a tu compañero por apellidarse Aguirre o Reátegui le dicen "no, va a ser buen médico, buen doctor" y tú, por apellidarte Ahuanari: "soldado" ¿no?, te lo dicen pues ¿no? pero según ellos [los profesores] de buena manera. […] No te lo dicen a mal ¿no? como te puede decir alguien insultando, te lo dicen como aconsejando ¿no? porque es verdad, "porque nunca se ha visto pues un cholito pues abogado", mi profesor de Historia; en ese tiempo no lo asimilas como tal ¿no? simplemente lo escuchas y tal, pero ya cuando vuelves a tu pueblo, dices tú: no entiendo, hay algo que está mal aquí. (Roberto Awanari en Castro, 2015: 37)

El testimonio de Roberto ilustra un caso de racismo naturalizado, el tipo de racismo que forma parte de las creencias profundas de la persona. Partiendo de lo planteado por Rita Segato, podríamos decir que la discriminación por llevar un apellido kukama podría ser un caso de racismo "de costumbre", como ella indica: "La acción silenciosa de la discriminación automática hace del racismo una práctica establecida, acostumbrada y, por eso mismo, más difícilmente notificable" (Segato, 200: 5). Como Roberto señala, su profesor no lo está tratando mal o de forma agresiva, solo que, como el profesor en realidad cree que, porque Roberto tiene un apellido kukama —porque es indígena— no podrá aspirar a tener otra profesión que no sea la de ser soldado. El profesor diferencia a los estudiantes indígenas de los mestizos por el apellido y cree que los estudiantes indígenas no podrán desempeñarse en las mismas profesiones que los estudiantes mestizos, está convencido de esto y probablemente no se percate de que está cometiendo un acto racista.

Así como Roberto, muchas familias kukama migraron desde sus comunidades y se instalaron en la ciudad. Como señala Regan (2011), los kukama se ubicaban en los barrios marginales de algunas ciudades, mientras que los blancos y mestizos ocupaban la zona central de las mismas. Esta información se comprobó al realizar el trabajo de campo. En el caso de Iquitos, todas las

iniciativas de afirmación étnicas identificadas se encontraban en las afueras de la ciudad, en los márgenes, varias de ellas separadas incluso por carreteras sin asfaltar o por un río. Este es el caso de centros poblados como Santo Tomás y Santa Clara, los cuales fueron fundados por familias kukama que procedían de diferentes ríos y que decidieron instalarse ahí hace más de 100 años. Ambos centros poblados están relativamente lejos del centro; antes podía tomar entre 45 minutos y una hora llegar hasta allá, pero hoy en día el tiempo es menor porque ambos lugares ya cuentan con carreteras asfaltadas.

5. El proceso de afirmación étnica del pueblo kukama: iniciativas en la ciudad

Como se ha mencionado líneas arriba, en un primer momento, se dio un proceso de autorreconocimiento a nivel de comunidades nativas y federaciones kukama. Este proceso fue impulsado tanto por la necesidad de defender el territorio como por el trabajo y el apoyo brindado por actores externos; así se fueron reconociendo las primeras comunidades nativas en el bajo Huallaga, bajo Ucayali y bajo Marañón y se conformaron las primeras federaciones indígenas del pueblo kukama[3].

Desde finales de la década de los ochenta, este proceso se ha ido nutriendo con el apoyo de diferentes iniciativas, una de las pioneras ha sido el Programa de Formación de Maestros Bilingües de la Amazonía Peruana (Formabiap)[4]. A partir de la formación de jóvenes kukama como maestros en la especialidad de educación intercultural bilingüe (EIB), el Programa no solo ha impulsado el aprendizaje del kukama como segunda lengua, así

3 En 1992, los kukama del bajo Marañón fundaron la Asociación Indígena de Desarrollo y Conservación del Samiria. Asimismo, en el canal de Puinahua, en el bajo Ucayali, se constituyó la Asociación de Desarrollo y Conservación del Puinahua (Adecop). En el 2001, se fundó la Asociación Cocama de Desarrollo y Conservación de San Pablo de Tipishca (Acodecospat) en el bajo Marañón, así como la Coordinadora Autónoma de Pueblos Indígenas de la Cuenca del Nanay (Capicuna) en el río Nanay. En ese mismo año también se formó la Federación de Mujeres Indígenas Huaynakana Kamatahuara Kana, con mujeres kukama del bajo Marañón. Cabe precisar que estas no son las únicas federaciones kukama que existen hoy en día, pero sí fueron las primeras en aparecer.

4 El Formabiap fue creado en 1988 por medio de un convenio entre la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (Aidesep) y el Instituto Superior Pedagógico Público Loreto (ISPPL), para brindar una educación pertinente y de calidad a los niños y las niñas de las comunidades indígenas. Al día de hoy, el Programa ha trabajado con 16 pueblos indígenas, formando docentes de educación intercultural bilingüe en los niveles de educación inicial y educación primaria.

como la revalorización cultural y la revitalización lingüística en las comunidades nativas, sino que también ha contribuido a reafirmar y fortalecer la identidad indígena de sus estudiantes. De esta manera, también ha incidido en el proceso de afirmación étnica, ya que algunos de los profesores y profesoras que se formaron ahí, posteriormente han liderado otras experiencias de revalorización.

Como se ha indicado, este proceso no solo se ha dado en las comunidades nativas, sino que, de a pocos, ha ido trasladándose a las ciudades. Aun cuando en Iquitos se han dado casos de afirmación étnica como comunidades nativas (como ocurrió con las comunidades afiliadas a la Coordinadora Autónoma de Pueblos Indígenas de la Cuenca del Nanay – Capicuna- en el río Nanay), tanto en esta ciudad como en Nauta el proceso se ha desarrollado a través de iniciativas de revalorización cultural, revitalización lingüística, así como por el autorreconocimiento individual. Muchas veces, son justamente aquellos repertorios que habían sido motivo de vergüenza y discriminación en el pasado —como hablar la lengua o tener un apellido kukama— los insumos que permiten, por un lado, que diversas iniciativas puedan llevarse a cabo y, por otro, que *ser kukama* también sea un motivo de orgullo. Al hacer mi trabajo de campo pude mapear diferentes iniciativas, si bien no es el objetivo de este artículo detallar cada una, quisiera mencionar algunas para dar cuenta de la dimensión de este proceso.

Uno de los principales referentes en el proceso de revalorización cultural y revitalización lingüística del pueblo kukama es Radio Ucamara[5]. Desde la década del 2000, Ucamara ha organizado diferentes espacios para promover la práctica del kukama, como, por ejemplo, la creación del grupo "Kukamakana katupi" (los kukama aparecen), compuesto por hablantes nativos, y la emisión de programas radiales en la misma lengua. Asimismo, en el marco del trabajo que realizan desde la memoria, en el año 2008, la radio organizó un concurso de *mashakaras* (enmascarados) durante la época del carnaval. Luego, en el año 2012, crearon la Escuela Ikuari, en donde hablantes kukama enseñaban la lengua a niños, niñas y adolescentes. Desde la radio también se han producido canciones en kukama y español, como

5 Radio Ucamara es una radio comunitaria e indígena creada en 1992. Pertenece al Instituto de Promoción Social Amazónica (IPSA), institución que fue creada por los agustinos en 1972 y que pertenece al Vicariato de Iquitos y al de San José del Amazonas. Su amplia producción audiovisual puede verse en su página de youtube: https://www.youtube.com/channel/UCkSfG0xv4mAHKv-be3_0Qag.

"Kumbarikira" (2013) —canción que fue ampliamente difundida a nivel nacional e internacional— "Upupurika" (2014), "Parana" (2015), "Yuwara" (2016), por mencionar algunas. Cabe precisar que el equipo de la radio también ha elaborado reportajes e investigaciones en los que ha abordado la memoria del pueblo kukama así como los problemas por los que este viene atravesando (como la contaminación por la actividad petrolera, los impactos de la Covid-19, entre otros).

Además de Formabiap y de Radio Ucamara, también hay otros espacios en donde se ha promovido el aprendizaje del kukama. Por ejemplo, en Nauta, en la década de los noventa, se enseñó kukama durante un tiempo en el Centro de Capacitación Campesina de la Amazonía (Cencca), institución a cargo de las agustinas misioneras, y posteriormente, también se dictaron clases de kukama tanto en el Colegio Nuestra Señora de Loreto como en el Instituto Superior Tecnológico de Loreto [6]. Asimismo, se han dado clases de kukama en algunos lugares de Iquitos; por ejemplo en Padrecocha, por medio del Centro de Investigación de Lenguas Indígenas de la Amazonía Peruana (Ciliap); en la Dirección Desconcentrada de Cultura de Loreto, como parte de programas de vacaciones útiles; así como en los centros poblados de Santo Tomás y Santa Clara.

Santo Tomás y Santa Clara son dos centros poblados en donde puede verse el desarrollo del proceso de afirmación étnica en la ciudad. En ambos, el proceso de revalorización cultural ha sido promovido por jóvenes kukama. En Santa Clara, ha sido clave la participación de Roberto Awanari, quien además de promover este proceso, ha producido videos en donde aborda el tema de la revalorización cultural y comparte algunas festividades y tradiciones de su pueblo [7]. En Santo Tomás, es Pablo Abel Taricuarima Paima y su familia quienes vienen impulsando otras experiencias similares, como el Festival Yrapakatun. Es también en estos centros poblados donde también se ha promovido la lengua kukama a través de concursos de canto en len-

6 Durante el trabajo de campo, se tomó nota de que en octubre de 2011 se había empezado a enseñar kukama en el colegio "Nuestra Señora de Loreto" y de que se había dictado al menos un curso de kukama en el Instituto. Si bien no tengo conocimiento de si estas iniciativas prosperaron, considero que son un indicador de que había una motivación por enseñar y aprender la lengua en ambos espacios.

7 Entre los videos que ha dirigido en el centro poblado están: Kak+ri Kukama (el kukama vivo) en el año 2013 https://www.youtube.com/watch?v=Q0WgeSkRo80&t=98s, Payún (el brujo) en el 2014 https://www.youtube.com/watch?v=8cIYmG2qp9s&t=25s y Velada a Santa Clara del Nanay en el 2016 https://www.youtube.com/watch?v=7N1wmrRNkeQ.

guas indígenas —como en el Festival Yrapakatun en Santo Tomás en el año 2010— o, como requisito para las participantes del concurso *Kuniati Santa Clara* (señorita Santa Clara), en la edición del 2014.

Por último, en junio de 2015, el Ministerio de Educación del Perú oficializó el alfabeto de la lengua kukama kukamiria. Un año antes, en agosto de 2014, se desarrolló un congreso en Requena con 121 representantes kukamas de los ríos Huallaga, Marañón, Nanay y Ucayali con el fin de consensuar y validar este alfabeto. Esta actividad, junto con otras reuniones preliminares, contó con la participación de los responsables de algunas de las iniciativas que se han mencionado en esta sección.

Cabe señalar que estas son solo algunas de las iniciativas que pude registrar del proceso de afirmación del pueblo kukama-kukamiria y que en los últimos años se han dado en otros espacios. Asimismo, a raíz de eventos tales como el proceso de normalización del alfabeto kukama-kukamiria en el Perú, así como por medio de la comunicación establecida a través de las redes sociales entre algunos grupos, desde hace algunos años existe un mayor intercambio entre kukamas de Perú, Colombia y Brasil, lo cual ha generado la realización de encuentros internacionales con la participación de kukamas de los tres países[8].

6. *Ser kukama* en un pueblo de *descendientes*

El caserío de Santo Tomás se fundó hace poco más de 100 años en las afueras de Iquitos. Además de estar habitado por familias kukamas (o *descendientes* de kukamas), también tiene población mestiza, la cual incluye a residentes de la ciudad de Iquitos que tienen una casa de campo allí. Santo Tomás cuenta con una carretera asfaltada, instituciones de educación básica regular, posta de salud y energía eléctrica, entre otros servicios. Muchas de las familias del caserío tienen apellidos kukama (Aricara, Arirama, Canayo, Pacaya, Taricuarima, entre otros) y solo algunos de los pobladores mayores hablan la lengua, ya que, como ocurrió en otros lugares, sus padres o ellos mismos fueron castigados en la escuela si lo hacían, con lo cual dejaron de hablar y enseñar la lengua a las generaciones que les sucedieron. Asimismo,

8 Del 01 al 03 de junio del 2022 se llevó a cabo el Primer Encuentro Kukama "Kukamakana katupi" ("Los kukama aparecen") en la ciudad de Iquitos. Este evento reunió a representantes de este pueblo provenientes de Colombia, Brasil y Perú.

algunas personas aún mantienen prácticas tradicionales (*saber hacer)* como la elaboración de cerámica, la agricultura y la pesca, otras, en cambio, tienen ingresos a través de pequeñas bodegas, de la venta de comida, pescado o frutos afuera de sus casas así también, hay quienes van a trabajar a la ciudad. Por otro lado, en el pueblo aún se practican tradiciones tales como la parada de *húmisha* y la salida de los *mashakaras* durante el Carnaval. Otra de las características que permanece es el cuerpo de creencias y valores propios, como los de la medicina tradicional y la cosmovisión. Así como en otros poblados kukama, en el día a día en Santo Tomás se puede tener conocimiento sobre el uso de remedios vegetales, así como escuchar testimonios sobre las madres de las plantas, los seres espirituales, así como sobre los *yacuruna* y las ciudades que existen debajo del agua.

Sin embargo, y a pesar de la existencia de todos estos repertorios de identidad, durante el tiempo que hice trabajo de campo, noté que Santo Tomás solía ser visto como un *pueblo de descendientes,* es decir, fundado por kukamas, cuyos pobladores tienen ascendencia kukama pero donde, para algunos no habría kukamas hoy en día. Esta visión, además de ser una situación común en otros lugares de ascendencia kukama, era compartida tanto por personas de adentro como de fuera del caserío.

Por un lado, esto puede ser entendible ya que, digamos, a simple vista, los kukama podían y pueden ser percibidos como mestizos o *gente común y corriente* por no contar con varios de los repertorios que se asocian normalmente a la población indígena (repertorios que justamente fueron eliminados para que no fuera posible su identificación como indígenas) y, por tanto, por no cumplir con el imaginario con el cual muchas personas asocian a los miembros de estas poblaciones.

Si bien sabemos que la pérdida de algunos repertorios no quita su existencia como pueblo indígena, ya que, como señala el Artículo 1 del Convenio 169, son considerados indígenas aquellos que descienden de poblaciones que habitaban el país al momento de la conquista y que conservan todas o parte de sus instituciones (OIT, 2014); esta ausencia sí puede ser motivo para que algunas personas los desacrediten como indígenas justamente por no poder conciliar que sean *indígenas* y a la vez *gente común y corriente.* Para ilustrar esta visión idealizada que puede tenerse desde fuera, quisiera traer a colación una conversación que escuché hace años en la Municipalidad de San Juan Bautista, cuando un par de personas se acercaron a un funcionario público para solicitar información sobre las comunidades indígenas que existían en

el distrito. El funcionario respondió indicando que la única comunidad en el distrito era de los boras, sin embargo, también reconoció que lugares como Santo Tomás y Santa Clara tenían *influencia* de una comunidad kukama pero, aclaró que eso era solamente *influencia,* no había ni costumbres ni vestimenta. Luego aclaró, "En Santa Clara, Santo Tomás no lo vas a ver como lo ves en los boras", ya que ellos cuentan con una maloca y son una comunidad, en cambio, en Santo Tomás solo hay "influencia de una comunidad cocama". La diferencia queda resumida así, "como comunidad, tenemos boras, como descendencia, tienes cocamas", marcada principalmente por la ausencia de repertorios de identidad visibles.

Por otro lado, desde dentro del caserío podían encontrarse diferentes posturas, por un lado, algunas personas preferían identificarse como *descendientes,* y así marcar una distancia con un antepasado indígena (como manifestó un entrevistado al señalar: "no soy cocama, cocama habrán sido mis abuelos, yo ya no soy, yo ya soy gente civilizada"). Pareciera que el optar por definirse como *descendientes,* serviría para resolver la *dicotomía social* entre *ser y no-ser* indígena que tienen los kukama-kukamiria (Rivas, 2003). Para la antropóloga, esta dicotomía se debe al significado asociado a la palabra indígena:

> Para la sociedad peruana contemporánea el vocablo está cargado de significados peyorativos que se han construido desde la época de las conquistas misionales: gente salvaje que vive en el bosque, haraganes, ignorantes, chunchos, infieles, personas sin fe y sin ley, entre otros. Estas percepciones ideológicas, tanto en el imaginario popular como entre las élites intelectuales nacionales, han influido mucho en la forma como se plantean las relaciones con los indígenas. (Rivas, 2003: 14-15)

Es en un contexto como este, y con el propósito de *rescatar* algunas manifestaciones culturales, que nace la propuesta de revalorización cultural de la Asociación Cultural Yrapakatun, iniciativa presidida por el artista kukama Pablo Abel Taricuarima Paima y su familia.

Pablo Abel nació en Santo Tomás, estudió la secundaria en un colegio de Iquitos y luego estudió pintura en la misma ciudad y después en la Escuela Nacional de Bellas Artes en Lima. Así como ha ocurrido con otros kukamas, él también pasó por situaciones de discriminación al estudiar la secundaria en Iquitos y tener un apellido kukama. Sin embargo, la vergüenza que esto pudo suponer en algún momento luego fue convertida en orgullo, cuando sale de su pueblo y empieza a ser reconocido como "el pintor cocama", este

apelativo pasa de ser una ofensa a ser más bien un halago. Así, mientras estudia su carrera en Bellas Artes, empieza a valorar más su familia, sus raíces y a autorreconocerse como kukama. Al volver a su pueblo, comparte su proceso con sus padres —quienes también tenían interés en temas como el canto kukama o el tallado de madera— y encuentra apoyo en su familia. De esta manera, su familia fortalece su proceso de afirmación étnica y, en conjunto, empiezan a interesarse por *rescatar* la cultura kukama en el caserío. Es allí que nace la propuesta para realizar el Festival.

En el 2010, la Asociación realiza el primer Festival Yrapakatun durante la época del carnaval. Durante mi investigación pude acompañar la tercera edición del Festival en el año 2012, el cual se desarrolló entre el 11 y el 20 de febrero. En el marco del festival se desarrollaron varias actividades, como, por ejemplo, la siembra y tumba de *húmishas,* una exposición y venta de artesanía local, así como un concurso de gastronomía kukama, un concurso de *mashakaras*, un desfile, un concurso de canto en kukama, un concurso de faroles mitológicos y varios talleres para los niños del pueblo. Durante algunos años el Festival se desarrolló en el mes de febrero, después fue trasladado al mes de julio.

Como ha ocurrido con otras iniciativas que buscaban la afirmación étnica y la revalorización cultural de una población determinada, propuestas como la del Festival Yrapakatun no fueron bien recibidas por todos en el caserío. Durante mi permanencia en Santo Tomás, escuché comentarios que sugerían que la oposición se debía a que la gente no quería volver al pasado o a que, volver a hablar la lengua, sería más un retroceso que un progreso. Como se ha mencionado, autorreconocerse como kukama no es algo fácil ya que puede remitir tanto a una historia de discriminación, a la burla y a los maltratos sufridos como también puede ser un estigma social; es decir, estar asociado con características negativas. Siendo así, es comprensible que estas reacciones se hayan dado en el caserío. De todos modos, creo que desde entonces hasta ahora puede percibirse un cambio positivo en la actitud de varios pobladores, tanto gracias a la labor realizada por Pablo Abel y su familia, como por el trabajo de otras instituciones en el caserío, y porque como indicó un entrevistado, "ya se habla de cocama por todo lugar". Por ejemplo, a diferencia del 2012, cuando algunas personas decían no acordarse de palabras en kukama, para el 2014 había algunas personas que indicaban que podían hablar en kukama, algunos incluso estaban enseñando la lengua o deseaban hacerlo. En otros casos, había quienes recién estaban recono-

ciendo sus raíces y deseaban aprender el idioma. Es decir, si bien puede persistir cierta oposición, es evidente que el proceso de afirmación étnica ha avanzado en el caserío.

Con el paso del tiempo, las actividades de la Asociación se han diversificado. Por ejemplo, hace años empezaron a participar en ferias de artesanía regionales y nacionales con la venta de artesanía tallada en madera; compusieron e interpretaron canciones en kukama, construyeron una *kukamera* en el caserío, la cual ha servido como centro o espacio cultural en donde podían dictarse clases de kukama a los niños o realizarse coordinaciones diversas. Asimismo, han realizado investigaciones sobre la iconografía y diseños kukama, han traducido el himno nacional al kukama y elaborado una bandera de la nación kukama. Actualmente, en la *kukamera* funciona el lodge Casa Kukama, en la presentación de su página web se indica que ofrece "una experiencia en el mundo kukama", es decir, una propuesta de turismo vivencial que incluye salidas a pescar, visitas a ceramistas, entre otras opciones.

7. Conclusiones

En este artículo he buscado evidenciar cómo un proceso que empezó en la década de los ochenta ha ido expandiéndose desde las comunidades a la ciudad gracias al apoyo de actores externos y a la determinación y agencia de los mismos kukamas. Así, hemos visto cómo desde la década de los noventa han aumentado los espacios de revitalización lingüística, así como otras iniciativas de revalorización cultural en las ciudades.

Asimismo, a partir de todas estas experiencias que forman parte del proceso de afirmación étnica del pueblo kukama, es posible ver cómo, para algunos colectivos, *ser kukama,* venir de una comunidad nativa, tener un apellido kukama, saber hablar la lengua, ya no es motivo de vergüenza o de miedo sino más bien, de orgullo. Así, algunas personas han pasado de ocultar su identidad a afirmar con orgullo que son kukamas, lo cual, además de contribuir al fortalecimiento de su autoestima, también ha repercutido positivamente en el proceso, ya que son los propios kukamas quienes están liderando y llevando a cabo nuevas iniciativas de revalorización cultural.

La suma de estos esfuerzos, así como el trabajo de kukamas y aliados, ha contribuido a que más gente pueda reconocerse libremente como kukama hoy, a que haya más interés por el conocimiento y preservación de su cultura y a que se puedan formar nuevas generaciones de niños, niñas y jóvenes que

no sientan temor de serlo. Como resumió una de las personas que entrevisté: "ya no tienen vergüenza los kukamas de estar hablando de identidad".

Si bien este proceso no ha terminado y si bien la discriminación y el racismo persisten, a diferencia del pasado, hoy en día hay un contexto mucho más favorable tanto a nivel local como internacional para la afirmación étnica de los pueblos indígenas, así como para la defensa de sus derechos. El seguimiento del proceso de afirmación étnica del pueblo kukama-kukamiria es un ejemplo de esto.

Referencias bibliográficas

Castro, M. (2015). *Una aproximación al proceso de afirmación étnica del pueblo cocama: el caso del caserío de Santo Tomás.* (tesis de Licenciatura en Antropología). PUCP. Lima. https://www.academia.edu/44350441/Castro_Meredith_2015_Una_aproximaci%C3%B3n_al_proceso_de_afirmaci%C3%B3n_%C3%A9tnica_del_pueblo_Cocama_El_caso_del_caser%C3%ADo_de_Santo_Tom%C3%A1s

Chirif, A. (2003). *Proyecto de Apoyo Organizativo. Serie: Sistematizaciones*. Programa Integral de Desarrollo y Conservación Pacaya Samiria WWF-AIF/DK. Iquitos.

Girard, R. (1958). *Indios selváticos de la amazonía peruana.* México D. F.: Costa Amic.

OIT. (2014). *Convenio Núm. 169 de la OIT sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes. Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas.* OIT/Oficina Regional para América Latina y el Caribe. Lima. https://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---americas/---ro-lima/documents/publication/wcms_345065.pdf

Ramírez, M. (2018). *Cuerpos y territorialidad del pueblo Kukama en la política contemporánea sobre la Amazonía.* (Tesis de Maestría en Antropología). PUCP. Lima.

Regan, J. (2011). *Hacia la Tierra sin Mal: La religión del pueblo en la Amazonía* (3ra edición). CAAAP, CETA. Lima. https://www.caaap.org.pe/Libros/2022/Hacia-la-tierra-sin-mal.pdf

Rivas, R. (1993). *Cocamas o ribereños: seres sin rostros.* (Tesis para optar el Grado de Bachiller en Ciencias Sociales con mención en Antropología) PUCP. Lima.

Rivas, R. (2000). *Ipurakari. Los Cocama-Cocamilla en la várzea de la amazonia peruana*. (tesis de Maestría en Ciencias Sociales con mención en Antropología). PUCP. Lima.

Rivas, R. (2003). *Uwaritata: los Kukama-kukamiria y su bosque*. Lima: Tarea.

Rivas, R. (2004). *El gran pescador. Técnicas de pesca entre los Cocama-Cocamilla de la Amazonía peruana.* Lima: PUCP. https://repositorio.pucp.edu.pe/index/handle/123456789/181596

Segato, R. (2006). *Racismo, discriminación y acciones afirmativas: herramientas conceptuales*. Universidad de Brasilia, serie antropológica n.° 404. Brasilia. http://dan.unb.br/images/doc/Serie404empdf.pdf

Stocks, A. (1976, diciembre). *Notas sobre los autóctonos tupi del Perú.* Amazonía Peruana, Vol. 1 (1), pp. 59-72.

Stocks, A. (1981). *Los nativos invisibles. Notas sobre la historia y realidad actual de los Cocamilla del Río Huallaga, Perú.* CAAAP. Lima.

AVANCES DE INVESTIGACIÓN

Amazonía Peruana, Volumen XVIII, N.º 35, 2022; pp. 135-148

Contra el pensamiento linear: ecología y civilización en la Amazonía peruana

Mauricio Zavaleta

University of Pittsburgh
mauriciozavaleta@gmail.com
https://orcid.org/0000-0001-9699-9207

Resumen

La Amazonía ha sido un espacio central en la imaginación de los trópicos. Aunque estas ideas han variado en los últimos 250 años, la narrativa dominante concibió a la Amazonía (de manera específica) y a los trópicos (de manera general) como espacios de naturaleza prístina carentes de civilización. En el presente ensayo se presenta una revisión de hallazgos que cuestionan estos preceptos. Nuevas investigaciones han encontrado evidencia de que las estructuras del bosque amazónico fueron modificadas hace milenios por acción de grupos sociales que han mostrado una amplia variación en formas de organización a lo largo del tiempo. Estas ponen en cuestión la narrativa lineal de la historia de humanidad, y son un buen ejemplo del desarrollo de institucionales alternativas (y más igualitarias) con respecto a las de las sociedades agrícolas estratificadas. El ensayo propone que entender esta forma de vinculación con el mundo natural, así como comprender la varia-

ción en instituciones políticas aún conservadas por los pueblos indígenas contemporáneos, son esenciales para afrontar los problemas derivados del Antropoceno.

Palabras clave: Antropoceno; civilización; ecología; pueblos indígenas.

Abstract

The Amazon has been central in the conceptualization of the tropics. Although this imagery has varied over the last 250 years, the dominant narrative conceived the Amazon (specifically) and the tropics (generally) as places of pristine nature devoid of civilization. The essay presents findings that question that idea. Research has found evidence that the structures of the Amazonian Forest were modified millennia ago by anthropogenic intervention and that Amazonian societies had shown a wide variation in political complexity and scale during the last 2500 years. It argues that understanding the ecological effects of traditional societies in forest reproduction and the egalitarian institutions still preserved by contemporary indigenous peoples is essential to facing the problems of the Anthropocene.

Keywords: Anthropocene; civilization; ecology; indigenous peoples.

Introducción

Desde finales del siglo XVIII los trópicos fueron imaginados desde Europa como un espacio diametralmente diferente de las zonas templadas que hoy llamaríamos el Norte Global. Pasajes diversos fueron representados de manera cuasi homogénea como lugares de "naturaleza total" (Stepan, 2006) donde "el poder de la naturaleza dominaba en la existencia humana y, en buena medida, determinaba sus características y cualidades" (Arnold, 2000: 9).

La Amazonía fue central para la construcción de este imaginario, el cual ha cobrado diferentes formas con el paso de los siglos, desde las narrativas idílicas de *jardines sin tiempo* hasta el *infierno verde*. Sin embargo, a pesar de su variabilidad, dos aspectos intrínsecamente relacionados han sido parte de su estructura esencial: a) la idea de una naturaleza prístina y, por lo general, indomable, así como b) la ausencia de historia y, consecuentemente, de desarrollo civilizatorio. Selvas ubérrimas pobladas por animales salvajes y humanos primitivos. En 1943, haciendo eco de estas narrativas, Raúl Porras

Barrenechea se refería a la Amazonía peruana como una "tierra sin geografía y sin historia estables […] donde la huella del hombre desaparece ahogada por la maleza" (Porras Barrenechea, 1961: 25).

En el presente ensayo busco discutir, de manera breve, investigaciones que desmienten ambos preceptos. Para muchos lectores esto podría ser visto como un ejercicio innecesario, pues estas ideas han sido largamente refutadas. Sin embargo, estos estereotipos persisten de diferente forma en el debate público y el imaginario nacional, por lo que es importante difundir evidencia que contrarreste esta narrativa. En segundo lugar, en las últimas décadas han sido publicadas investigaciones que nos ayudan a entender mejor el espacio amazónico y la vinculación entre ecología y sociedades tradicionales. Por lo general, la producción académica en las ciencias naturales y las ciencias sociales tienen pocos canales de comunicación, y sus hallazgos son presentados en circuitos diferentes. En este espacio, aunque de manera muy limitada, he intentado ponerlas en diálogo. Finalmente, el texto se vincula con una literatura reciente sobre el Antropoceno y las lecciones que podemos extraer de las sociedades tradicionales de la Amazonía para garantizar la continuidad de los ecosistemas amazónicos.

Bosques prístinos

La relación entre nuestra especie y el "mundo natural" requiere de parámetros temporales más extensos que la "larga duración" histórica. La humanidad ha transformado los ecosistemas del planeta al menos desde finales del pleistoceno (15 mil años antes del presente). El uso del fuego, el manejo de los bosques y la posterior domesticación de plantas y animales reconfiguraron el paisaje terrestre (Scott, 2017; Graeber, y Wengrow, 2021). Por supuesto, la Amazonía no ha sido la excepción a este proceso; de hecho, constituye uno de los espacios donde la domesticación de las plantas se desarrolló de forma independiente, con características distintas a otros centros de domesticación del planeta (Clement *et al.*, 2015; Neves y Heckenberger, 2019). De acuerdo con análisis estratigráficos y restos paleológicos, desde su llegada a la región, los antiguos amazónicos priorizaron el desarrollo de especies vegetales (sobre todo arbóreas) que les eran de especial utilidad (Roosevelt, 2013). Se inició así un proceso de larga duración que, en los siguientes milenios, transformaría a los bosques prístinos del bioma amazónico en "bosques domesticados" (Levis *et al.*, 2018).

De acuerdo con Levis y sus colaboradores (2018), el proceso de domesticación de los bosques es el resultado de la implementación de diferentes prácticas de manejo de los recursos forestales por parte de la población originaria.[1] Si bien estas técnicas tenían como propósito lograr objetivos de corto plazo, como facilitar el surgimiento de una especie determinada o dispersarla a nuevas zonas, en el largo plazo, esta actividad humana modificó la estructura de los bosques. Un aspecto central de esta transformación es la hiperdominancia de especies consumidas por los humanos, como diferentes tipos de palmas y árboles de frutos (Roosevelt, 2013, Ter Steege *et al.*, 2013; Levis *et al.* 2017). Paradójicamente, la abundancia de diferentes especies de árboles de goma —la materia prima de la economía que causaría estragos en las sociedades indígenas entre los siglos XIX y XX— fue el resultado del manejo agroforestal de los pueblos originarios durante milenios (Neves y Heckenberger, 2019). Industrias forestales modernas, como la extracción de castaña, son posibles gracias a ello.

Estos descubrimientos tienen múltiples implicancias para nuestro entendimiento de la Amazonía. En primer lugar, nos permite comprender que —sumado a condiciones naturales específicas— la diversidad de prácticas de manejo de los recursos, adoptadas por diferentes sociedades durante distintos periodos de tiempo, ha determinado la variación que existe en la composición forestal de la Amazonía (Levis *et al.*, 2018). Esto quiere decir que la diversidad cultural de la región ha tenido un impacto directo en su diversidad ecológica. De hecho, siguiendo una interpretación similar, Neves y Heckenberger enfatizan la importancia para los pueblos originarios de utilizar estrategias productivas que garanticen la diversidad y abundancia de los recursos biológicos. Para estos autores, esto sería una manifestación de la tendencia general de las culturas amazónicas por reproducir la diversidad en todos los aspectos de la vida (2019: 383).

Segundo, muestra que al explorar el mundo natural podemos encontrar claves esenciales para entender nuestra historia como especie. El análisis de la estructura de los bosques, su antigüedad y la movilidad de las especies que albergan pueden echar luz sobre la historia de los pueblos indígenas de la Amazonía y permitirnos reconocer sus saberes. En palabras de Carolina

1 De acuerdo con Ter Steege *et al.* (2013) la Amazonía está dominada por 227 especies de árboles, las cuales representan el 50% del total de árboles del bioma amazónico, pero solo constituyen el 1.4% del total de especies, alrededor de 16 mil.

Levis, "la idea del árbol como vestigio arqueológico" al fin cobra sentido luego de siglos perdidos en busca de las murallas de la gran civilización amazónica.[2] Ello nos ayuda a alejarnos de una forma de pensamiento lineal que ha tendido a caracterizar a los pueblos amazónicos como sociedades con conocimientos inferiores a las sociedades agrícolas.

Estos hallazgos se encuentran en contradicción con la imagen de un territorio prístino, primigenio, donde la acción humana ha sido insignificante. Incluso discursos contemporáneos que abogan por la conservación de la Amazonía han hecho eco de este tipo de presunciones, asignando a las sociedades tradicionales un papel secundario como "guardianes del bosque", cuando su función es de una relevancia mucho mayor: han sido "reproductoras" de los ecosistemas de la cuenca, y sin su agencia a través de milenios estos serían diferentes. En 1542, cuando la expedición de Orellana navegó por el río Amazonas, la Gran Amazonía era ya un paisaje antropogénico: un escenario previamente moldeado por la presencia humana.

Pueblos sin rey

Pierre Clastres apuntaba que desde el siglo XVI las sociedades indígenas de las Américas habían sido caracterizadas como pueblos sin fe y sin rey. Esta distinción era planteada en comparación con los reinos de Occidente, pero también respecto a las excepciones indígenas suramericanas. Los incas, el caso más excepcional, no contaban con fe (cristiana), pero si con un "rey" y un Estado, lo que los diferenciaba de los pueblos de la Amazonía y de la mayoría de las sociedades del continente. De acuerdo con el autor, la organización política, antes que cualquier otro elemento, sería para Occidente el baremo de la condición histórica, el elemento que separa la civilización de la barbarie.[3]

Clastres apuntaba que esta forma de caracterizar a las sociedades indígenas no solo está en función negativa (*sin* estado, *sin* historia, *sin* escritura) sino que representa una manera específica de narración histórica: como aquella del tránsito de las bandas de cazadores y recolectores a las socie-

2 Carolina Levis, *The Grandmother Trees*. New York Times 2/10/2020

3 Por ejemplo, José de Acosta (1540-1600), en su clasificación de sociedades incivilizadas, encuentra en las Américas dos tipos de sociedades: las que se encuentran organizadas en reinos o cacicazgos, y las que no. Estas últimas eran clasificadas por el jesuita como las más distantes de la civilización (Surrallés, 2020).

dades complejas, de la tribu al estado-nación. En este relato lineal sobre el progreso de la humanidad, los pueblos de la Amazonía son representados como sociedades primitivas, vestigios de una etapa anterior al inicio de la civilización. De acuerdo con esta narrativa, inspirada en el surgimiento de los primeros reinos agrícolas en Mesopotamia, Egipto, India, el Norte de China, Mesoamérica y los Andes, las sociedades complejas serían el resultado del desarrollo de la agricultura. Esta habría permitido el sedentarismo y posteriormente, la centralización administrativa y la emergencia de la cultura. Sin embargo, este relato no se ajusta a los verdaderos acontecimientos.

La domesticación de las plantas y animales no derivó necesariamente en el desarrollo de la agricultura o su mantenimiento como fuente económica principal en la mayor parte del mundo, y existe abrumadora evidencia de que el sedentarismo de los grupos humanos antecede por milenios el desarrollo intensivo de los cultivos (Zeder 2011; Scott, 2017). En la Amazonía existe evidencia de domesticación de las especies del bosque hace 10 mil años y del desarrollo de la agricultura en fechas posteriores (Roosevelt, 2013; Fausto y Neves, 2018), pero esta, por lo general, tuvo un papel secundario. El manejo forestal de los recursos era una forma más eficiente de subsistencia (Neves y Heckenberger, 2019: 377).

Incluso las sociedades ribereñas, que practicaron la agricultura de manera intensiva al menos desde los 2500 años antes del presente, dependían fuertemente de los recursos del río, de manera similar a los cacicazgos del Titicaca de los recursos lacustres durante el intermedio temprano (Stanisha y Levineb, 2011) o las primeras sociedades complejas de la costa de los recursos del litoral durante el precerámico (Sandweiss, 2009). Existe un creciente consenso académico de que, cuando la expedición de Orellana se adentró en el Amazonas, la región mostraba una amplia diversidad social y cultural, desde grandes poblaciones asentadas en las cuencas de los ríos Amazonas, Marañón, Napo, Ucayali, Bajo Urubamba y Madre de Dios hasta grupos menores ubicados en sus afluentes o dispersos en áreas interfluviales (Lathrap, 1970; Myers, 1974; Santos Granero, 1992; Román y Zarzar, 1983; Gray, 1997).[4] De acuerdo con Woods, Denevan y Rebellato (2013), en las

4 Aunque existe un debate respecto a la fecha de emergencia de las sociedades complejas en la Amazonía, estas parecen remontarse al albor de cambio de era, en paralelo al surgimiento de los primeros núcleos urbanos en la costa norte del Perú. Al respecto, es preciso notar que, si bien se cuenta con considerable información histórica sobre los señoríos o curacazgos que encontraron los españoles mediados del siglo XVI, estos no han sido incorporados de manera consistente a la

primeras décadas del siglo XVI la Gran Amazonía habría albergado entre 8 a 10 millones de personas.

La conquista inició un proceso de trasformaciones dramáticas que involucró la aparición de epidemias, el acelerado decrecimiento de la población y el colapso de las sociedades ribereñas. Los cacicazgos Omagua, Conibo y Piro —entre otras poblaciones sedentarias y de relativa complejidad política— fueron arrasadas por la pestilencia y sus habitantes abandonaron los cultivos en las riberas (Hornborg, 2005). De acuerdo con Myers, debido a los efectos de la colonización, en el lapso de un siglo, las grandes sociedades del Ucayali (posiblemente la zona de mayor concentración poblacional) se habían desvanecido (1974:147). Como argumentó de manera pionera Pierre Clastres (1974), las sociedades indígenas que exploradores, empresarios, misioneros y representantes estatales encontraron a mediados del siglo XIX no eran vestigios primitivos de población que nunca había conocido la agricultura y el sedentarismo, sino, en parte, pueblos que abandonaron modos de vida más estables en respuesta a los intermitentes efectos de la colonización, la incursión de bandeirantes brasileños y el establecimiento de las misiones.

Esta dinámica de aislamiento y contacto ha sido una constante en la historia de la Amazonía desde 1542 en adelante, recreando y reorganizando a las sociedades nativas durante siglos. En ese sentido, modos de subsistencia como la caza y la recolección, o formas de organización política menos complejas no deben ser vistos como grados inferiores en una escala de progreso, sino como el resultado —al menos parcial— de decisiones consientes, tomadas por los propios pueblos indígenas durante periodos de extensa convulsión social. El último de estos episodios de gran escala —coincidentemente el de mayor intensidad y alcance— fue la incursión cauchera entre las décadas de 1870 y 1910, cuyas consecuencias han reconfigurado la Amazonía hasta la actualidad, y es la causa más directa de la existencia de pueblos en situación de aislamiento en zonas de difícil acceso de Huánuco, Loreto, Madre de Dios y Ucayali.

De hecho, el principio del no contacto que el Estado peruano aplica con relación a estos pueblos está basado en un razonamiento similar al antecedente: se presupone que sus modos de vida y su negativa a establecer relaciones continuadas con la sociedad peruana es un ejercicio de autodeterminación.

narrativa nacional sobre el antiguo Perú.

En otras palabras, una decisión racional, producto de condiciones históricas específicas. Por ello, es un grave error denominar a estas poblaciones como "no contactadas", lo que presupone una condición prístina e inmaculada, o su ausencia de contacto con el mundo (Shepard, 2016). Este término solo reproduce la caracterización de las sociedades nativas en función negativa a Occidente o las naciones con sistemas políticos complejos: sociedades primitivas que *no fueron capaces* de transitar al sedentarismo y el progreso.

Como argumentó Eric Wolf de manera influyente, las formas de vida actuales de los pueblos indígenas no constituyen vestigios de un pasado "primitivo"; sino más bien, son el resultado de siglos de transformaciones, así como del contacto directo e indirecto con diferentes versiones de Occidente (Wolf, 1982). Asimismo, es importante resaltar que las sociedades de menor escala y complejidad social no son solo el resultado de una historia multilineal (es decir, la posibilidad de transformación de unidades de mayor tamaño en unidades menores), sino también del mantenimiento de instituciones que buscan o buscaban prevenir la estratificación de la sociedad (Wiessner, 2002).

Este tipo de prácticas han sido ampliamente documentadas en la literatura antropológica (Suzman, 2017) y se encuentra presentes en múltiples pueblos indígenas de la Amazonía (Clastres, 1974). Por ejemplo, de acuerdo con Sueyo y Sueyo (2018), la sociedad arakbut —de manera previa al relacionamiento con los dominicos en la década de 1950— carecía de jefes salvo durante periodos de guerra, cuando sobre una persona recaían las funciones de coordinación de las diferentes malocas; y los cazadores debían poner a disposición del grupo los animales cazados y mostrar humildad a pesar de ser los miembros más apreciados del grupo. De hecho, los cazadores no podían comer sus propias presas bajo la creencia de que inevitablemente les causaría daño. En tal sentido, existían instituciones que de manera directa buscaban prevenir la acumulación y el surgimiento de liderazgos.[5]

5 La causa del tránsito de sociedades de pequeña escala e igualitaristas a sociedades complejas y estratificadas constituye un largo debate. En los tres siglos anteriores (XVIII-XX), la visión predominante asumía que el cambio era un producto evolutivo, específicamente el desarrollo de mayores capacidades cognitivas por parte las sociedades más avanzadas (Das y Lowe, 2018), lo que carece de todo fundamento. Otra interpretación largamente difundida era que las sociedades de cazadores y recolectores contaban con recursos que solo les permitía sobrevivir, lo que impedía la acumulación de riqueza y el desarrollo de complejidad, una interpretación descartada por la amplia evidencia acumulada en contra desde la década de 1970 en adelante (Sahlins, 1972; Clastres, 1974; Arnold *et al.*, 2015; Graeber, y Wengrow, 2021). En la actualidad, un conjunto de literatura antropológica ha encontrado diferentes

La experiencia humana en la Amazonía muestra que la historia no es monolítica ni unidireccional, sino dinámica y multilineal (Roosevelt, 2013; Arnold *et al.*, 2015; Scott, 2017; Graeber, y Wengrow, 2021). Como lo han dicho de manera esquemática Arnold y sus colaboradores "no resulta productivo afirmar 'en el comienzo, emergió la forma política X, seguida de la forma Y y, eventualmente, de la forma Z'. En su lugar, es más preciso decir 'X, Y y Z existen o han existido como formas políticas y han trasmutado entre ellas, y sido parte de un ciclo social.'" (Arnold *et al.*, 2015: 18)

La Amazonía y el Antropoceno

La ausencia de agricultura a gran escala en la región amazónica respondería a su limitada utilidad en un territorio donde había formas más eficientes de garantizar los recursos. En ese sentido, la caza y, principalmente, la recolección, no deben ser entendidos como procesos pasivos, sino como una actividad basada en la producción sostenible de los recursos del *bosque domesticado* (Neves y Heckenberger, 2019). Este acercamiento al mundo natural contrasta radicalmente con la visión occidental de los bosques tropicales, cuya "subordinación productiva" (Arnold, 2000: 7) fue un componente central del interés que despertaran en el Norte Global. Tierras de grandes riquezas que aguaban por ser explotadas (y que los fueron en gran medida). En el Perú, las élites imaginaron la selva como la "gran despensa de la Nación" (una idea originada por Humboldt) o "una tierra sin hombres para hombres sin tierra" (Belaúnde, 1959: 105).

Sin embargo, en las últimas décadas ha sido acumulada una amplia evidencia de que la explotación de los recursos maderables del bosque o, peor aún, su transformación en tierras de (mono)cultivo o ganadería, carecen de sentido. Actividades productivas que generan ganancias económicas en el corto o mediano plazo pero que afectan la funcionalidad de los bosques tienen como consecuencia la pérdida de servicios ecosistémicos de carácter global necesarios para nuestra sobrevivencia como especie. Incluso desde una mirada meramente económica, los costos generados en el largo plazo por este tipo de acciones, cuyas consecuencias han empezado a hacerse tan-

factores, desde ecológicos hasta meramente políticos, que explicarían la emergencia de complejidad en distintos contextos o, puesto de otra manera, la transformación de instituciones sociales igualitaristas en instituciones políticas estratificadas (Arnold *et al.*, 2015; Graeber, y Wengrow, 2021).

gibles, exceden largamente sus beneficios. Los grandes bosques del planeta —los boreales de Eurasia y Norteamérica, y los tropicales del Congo, Nueva Guinea y la Amazonía— son centrales para regular la temperatura y el ciclo hídrico global, así como para la producción de oxígeno y la vida de cientos de miles de especies (Reid y Lovejoy, 2022).

Sin embargo, a pesar de su importancia, el Grupo Intergubernamental de Expertos sobre el Cambio Climático de las Naciones Unidas (2022), proyecta que el aumento de la temperatura global, sumado a otras actividades antropogénicas, tendrán como probable resultado la pérdida o degradación de una buena parte de los ecosistemas boscosos. Los bosques tropicales, como la Amazonía, serán propensos a ciclos estacionales más pronunciados, con episodios más frecuentes de inundación y sequía, lo que aumenta la probabilidad de incendios durante la temporada seca. De acuerdo con Gomes *et al.* (2019), a principios de la década pasada, el bioma amazónico había perdido alrededor del 11% de su cobertura forestal, principalmente debido a la deforestación. Sin embargo, en las décadas siguientes, el cambio climático podría convertirse en el principal agente de pérdida de bosque. Esto genera un ciclo que realimenta la catástrofe climática: carbono acumulado durante miles de años es liberado a la atmósfera, lo que a su vez aumenta las temperaturas globales y hace insostenible la continuidad de los bosques tropicales.

Durante las últimas dos décadas, el concepto de Antropoceno ha sido utilizado por diferentes disciplinas para abordar el carácter decisivo de la acción humana en los ecosistemas. En términos geológicos, ha sido propuesto como una época sucesiva al holoceno, caracterizada por el cambio drástico en el clima global producido por la industrialización, la eclosión poblacional y la liberación de isótopos radioactivos. Sin embargo, como lo indican Toivanen *et al.* (2017) una conceptualización más amplia se ha difundido en otras ciencias, tanto naturales como sociales, para describir un conjunto amplio de transformaciones antropogénicas. En este marco, diversos autores han hecho notar que los efectos ecológicos de la interacción entre humanos y naturaleza muestran resultados divergentes a lo largo de historia (Toivanen *et al.*, 2017: 9). Por ejemplo, James Scott (2017) propone distinguir entre una noción "gruesa" y otra "delgada" del Antropoceno: la primera respondería a los dramáticos cambios generados al menos desde mediados del siglo XVIII debido a la industrialización, mientras que la segunda a las modificaciones llevadas a cabo por los humanos al menos a partir del pleistoceno tardío.

En ese sentido, la Amazonía es un caso que ilustra ambas versiones del Antropoceno (gruesa y delgada) y diversas interacciones posibles entre los humanos y el mundo natural, desde el manejo forestal de las sociedades tradicionales hasta la variedad de incursiones de diferente índole que, en la actualidad, amenazan su supervivencia. Lejos del "impulso civilizador" del Norte Global, que caracterizó su vinculación con los trópicos en los dos últimos siglos, la crisis climática requiere repensar nuestra relación con la naturaleza y modos de gobernanza que aseguren su continuidad. Asimismo, requiere de reconocimiento y justicia, garantizando derechos a los descendientes de las poblaciones que durante siglos transformaron la composición de los bosques sin poner en riesgo su reproducción y funcionalidad ecológica.

Conclusiones

Desde finales del siglo XVIII, los trópicos fueron representados como espacios de "naturaleza total". En concordancia con el espíritu del imperialismo europeo tardío y su afán clasificatorio, esta imagen agrupa un conjunto de ecosistemas diversos y busca presentarlos como una unidad con limitada divergencia interna: selvas vírgenes y ubérrimas pobladas por animales salvajes y humanos primitivos. La Amazonía fue parte central de la construcción de este imaginario.

Si bien estas narrativas han perdido vigencia en décadas recientes, diferentes versiones o elementos de estas permanecen en el debate público, a pesar de ser empíricamente incorrectas. Por una parte, los pueblos indígenas no constituyen vestigios de la era precolombina, menos aún, de un pasado "primitivo". Son, más bien, sociedades contemporáneas que han conservado instituciones específicas de los grupos que habitaron la Amazonía antes de la colonización, y cuyos modos de organización han sido moldeados por diferentes procesos históricos. Asimismo, la ausencia de reinos centralizados en la antigua Amazonía, a pesar del desarrollo de sociedades ribereñas durante un periodo de aproximadamente mil años (entre 500 años antes de la era común y la conquista española), pone en cuestión el pensamiento linear del desarrollo de las sociedades humanas. Autores como Scott (2017) y Graeber, y Wengrow (2021) han sintetizado evidencia a nivel global que cuestiona esta narrativa.

Finalmente, es un error concebir la Amazonía como una tierra prístina. Como en casi todos los ecosistemas terrestres, la presencia humana —por

acción del fuego, la caza de animales o prácticas de manejo forestal— transformó el paisaje amazónico. Sus bosques fueron domesticados por la acción de las antiguas sociedades, quienes desarrollaron patrones de aprovechamiento que modificaron sus estructuras. Muchas de estas prácticas han sido conservadas por los pueblos indígenas contemporáneos, e involucran una ontología particular con respecto a la naturaleza y el papel de los humanos en ella. Las nociones sobre los trópicos desarrolladas por Occidente en los albores del grueso Antropoceno fueron parte de un proceso global de explotación de los ecosistemas que, junto a otros factores, ha derivado en la actual crisis climática. Para escapar de sus efectos más nocivos es necesario identificar sus legados y actuar para conservar los grandes bosques y la enorme diversidad biológica y cultural que albergan.

Referencias bibliográficas

Arnold, J.E., Sunell, S., Nigra, B.T. *et al.* (2016). Entrenched Disbelief: Complex Hunter-Gatherers and the Case for Inclusive Cultural Evolutionary Thinking. *Journal of Archaeological Method Theory*, Vol. 23, pp. 448-499.

Arnold, D. (2000). "Illusory riches": representations of the tropical world 1840-1950. *Singapore Journal of Tropical Geography*, Vol. 21 (1), pp. 6-18.

Belaúnde, F. (1959). *La conquista del Perú por los peruanos*. Lima: Ediciones Tahuantinsuyo.

Carneiro, R. (1970). A Theory of the Origin of the State: Traditional theories of state origins are considered and rejected in favor of a new ecological hypothesis. *Science*, Vol. 169, Issue 3947, pp. 733-738. DOI: 10.1126/science.169.3947.733

Clastres, P. (1974). *La Société contre l'État. Recherches d'anthropologie politique.* Les Éditions de Minuit.

Clement, C.; Denevan, M.; Heckenberger, M., *et al.* (2015). The domestication of Amazonia before European conquest. *Proc. R. Soc. B* 282:20150813. https://doi.org/10.1098/rspb.2015.0813

Das, S. y Lowe, M. (2018). Nature Read in Black and White: decolonial approaches to interpreting natural history collections. *Journal of Natural Science Collections*, Vol. 6, pp. 4-14.

Fausto, C. y Neves, E. (2018). Timeless Gardens: deep indigenous history and the making of biodiversity. En N. Sanz (Ed.), *Exploring frameworks*

for tropical forest conservation: integrating natural and cultural diversity for sustainability, a global perspective. México: UNESCO.

Gomes, V.H.F., Vieira, I.C.G., Salomão, R.P. *et al.* (2019). Amazonian tree species threatened by deforestation and climate change. *Nature Climate Change*, 9, pp. 547–553 https://doi.org/10.1038/s41558-019-0500-2

Graeber, D. y Wengrow, D. (2021). *The dawn of everything: a new history of humanity.* Londres: Penguin/Allen Lane.

Gray, A. (1997). *The arakmbut of Amazonian Peru. Mythology, spirituality, and history*. Berghahn Books.

Grupo Intergubernamental de Expertos sobre el Cambio Climático (2022). *Climate Change 2022: Impacts, Adaptation and Vulnerability.* Cambridge University Press.

Hornborg, A. (2005). Ethnogenesis, Regional Integration, and Ecology in Prehistoric Amazonia: Toward a System Perspective. *Current Anthropology*, Vol. 46 (4), pp. 589-620.

Lathrap, D. (1970). *The Upper Amazon.* London: Thames and Hudson.

Levis, C., Costa, F., Bongers, F. y Peña-Claros, M. (2017). Persistent effects of pre-Columbian plant domestication on Amazonian forest composition. *Science*, 355 (6328), pp. 925-931. DOI: 10.1126/science.aal0157

Levis, C., Flores, B., Moreira, P., *et al.* (2018). How People Domesticated Amazonian Forests. *Frontiers in Ecology and Evolution*, Vol. 5 (171), pp. 1-21.

Myers, T. (1974). Spanish Contacts and Social Change on the Ucayali River. *Ethnohistory,* Vol. 21 (2), pp. 135-157.

Neves, E. y Heckenberger, M. (2019). The call of the wild: Rethinking food production in ancient amazonía. *Annual Review of Anthropology* Vol. 48, pp. 371-388.

Porras Barrenechea, R. y Diez-Canseco, V. A. (1961). *El Perú y la Amazonía*. Lima: Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Reid, T. y Lovejoy, E. (2022). *Ever Green: Saving Big Forests to Save the Planet*. W. W. Norton & Company.

Roosevelt, A.C. (2013). The Amazon and the Antropocene: 13,000 years of human influence in a tropical rainforest. *Anthropocene,* Vol. 4, pp. 69-87.

Román, L. y Zarzar, A. (1983). *Relaciones intertribales en el Bajo Urubamba y Alto Ucayali.* Lima: Centro de Investigación y Promoción Amazónica (CIPA).

Sahlins, M. (1972). *Stone Age Economics.* Chicago: Aldine-Atherton

Santos Granero, F. (1992). *Etnohistoria de la Alta Amazonía: siglos XV- XVIII*. Quito: Editorial Abya Yala.

Scott, J. (2017). *Against the grain. A deep history of the early states*. New Haven: Yale University Press.

Shepard, G. H. Jr. (2016). "Ceci N'est Pas un Contacte: the Fetishization of Isolated Indigenous People Along the Peru-Brazil Border" Tipití. En *Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*: Vol. 14 (1), pp. 135-137.

Stepan, N. (2006). Constructing tropical nature. En Posey y Balick (Eds.) *Human Impacts on Amazonia: The Role of Traditional Ecological Knowledge in Conservation and Development*. Nueva York: Columbia University Press.

Sueyo, A. y Sueyo, A. (2018). *Soy Sontone. Memorias de una vida en aislamiento*. Lima: IEP, Ministerio de Cultura.

Stanisha, C. y Levineb, A. (2011). War and early state formation in the northern Titicaca Basin, Peru. *PNAS*, Vol. 108 (34), pp. 13901-13906.

Sandweiss, D. H. (2009). Early fishing and inland monuments: challenging the maritime foundations of Andean Civilization? En Marcus, J. y Williams, P. R. (Eds.), *Andean civilization: a tribute to Michael E. Moseley*, pp. 39-54. Los Angeles: Cotsen Institute of Archaeology Press.

Surrallés, A. (2020). Costa, sierra y selva: franjas geográficas, zonas culturales y episodios nacionales. *Bulletin de l'Institut français d'études andines*, Vol. 49 (2), pp. 237-253. DOI: 10.4000/bifea.12202

Suzman, J. (2017). *Affluence Without Abundance: The Disappearing World of the Bushmen*. London: Bloomsbury.

Ter Steege, H., Pitman, N.C., Sabatier, D., *et al.* (2013). Hyperdominance in the Amazonia tree flora. *Science*, 342.

Toivarne, T. *et al.* (2017). The many Anthropocenes: A transdiscipline challenge for the Anthropocene research. *The Anthropocene Review,* pp. 00(0) 1-16.

Woods W, Denevan W, Rebellato L. (2013). Population estimates for anthropogenically enriched soils (Amazonian dark earths). En Wingard, J. y Hayes, S (Eds.), *Soils, climate and society: archaeological investigations in ancient America*, pp. 1-20. Boulder, CO: University Press of Colorado.

Wiessner, P. (2002). The Vines of Complexity. *Current Anthropology*, Vol. 43 (2), pp. 233-269.

Zeder, M. (2011). The origins of agriculture in the Near East. *Current Anthropology*, Vol. 52 (S4), pp. 221-235.

CRÓNICAS

Amazonía Peruana, Volumen XVIII, Nº 35, 2022; pp. 151-186

Juan Santos Atahuallpa: herrero, Inca rebelde y pesadilla de la Corona española

Fernando Santos Granero

Smithsonian Tropical Research Institute
santosf@si.edu
https://orcid.org/0000-0002-5049-8439

Resumen

El presente artículo tiene por objetivo presentar y discutir dos documentos tardíos sobre la sublevación de Juan Santos Atahuallpa: la *Carta No. 999 de Manuel de Amat y Junyent, Virrey del Perú, a Julián de Arriaga, Secretario de Marina e Indias; Lima, 21 de Julio de 1774* y la *Carta No. 1081 de Manuel de Amat y Junyent, Virrey del Perú, a Julián de Arriaga, Secretario de Marina e Indias; Lima, 24 de enero de 1775*. Dichos documentos inéditos, pertenecientes al Archivo General de Indias, echan luces sobre aspectos poco conocidos de la rebelión, demostrando, sin lugar a dudas, que el movimiento desatado por Juan Santos en 1742 aún le seguía quitando el sueño a la Corona española más de veinte años después de las últimas acciones militares de los rebeldes.

Palabras clave: Juan Santos; Selva Central; sublevaciones indígenas; jesuitas; herrerías.

Abstract

The aim of this article is to present and discuss two late documents on Juan Santos Atahuallpa's uprising: *Letter No. 999 from Manuel de Amat y Junyent, Viceroy of Peru, to Julián de Arriaga, Secretary of the Navy and the Indies; Lima, July 21, 1774*, and *Letter No. 1081 from Manuel de Amat y Junyent, Viceroy of Peru, to Julián de Arriaga, Secretary of the Navy and the Indies; Lima, January 24, 1775*. These unpublished documents, belonging to the Archivo General de Indias, shed light on little-known aspects of the rebellion, demonstrating, without a doubt, that the movement unleashed by Juan Santos in 1742 was still taking away the Spanish Crown's sleep more than twenty years after the rebels' last military actions.

Keywords: Juan Santos; Selva Central; indigenous uprisings; jesuits, ironworks.

Introducción

Este artículo tiene por objetivo presentar dos documentos tardíos sobre la sublevación de Juan Santos Atahuallpa de 1742. Dichos documentos echan luces sobre aspectos poco conocidos de la rebelión, contribuyendo de esta manera a una mejor comprensión de los alcances y relevancia de la misma. El levantamiento de Juan Santos ha sido objeto de numerosos trabajos. A pesar de importantes diferencias en cuanto a la caracterización del mismo —sublevación anticolonial de inspiración mesiánica (Métraux 1942; Stern 1990; Santos Granero 1992; Mateos 1992) o movimiento liberacionista precursor de la independencia (Loayza 1942; Valcárcel 1946; Castro Arenas 1973; Orellana 1974), rebelión milenarista sin grandes causales socioeconómicos (Varese 1968; Zarzar 1989; Flores Galindo 1994; Jones 2016) o insurrección política sin motivaciones mesiánicas (Santamaría 2007)—, la mayor parte de estos trabajos destacan la importancia que tuvo la sublevación de Juan Santos tanto por sus alcances y consecuencias, como por la conmoción que causó en el virreinato peruano. De hecho, algunos de estos autores consideran la sublevación de Juan Santos como el punto de inicio de lo que Steve Stern ha dado en llamar "la era de insurrección andina" (1990: 50).

Otros autores, sin embargo, le han restado importancia al movimiento, adoptando ya sea una posición sicologista, tal como Jay Lehnertz, o una postura revisionista, tal como Paulina Numhauser. Lehnertz (1972: 114) considera a Juan Santos Atahualpa apenas como un "bandido social" que optó por sublevarse "como una forma de resolver su desesperanza y conflictos

personales", derivados de su condición de mestizo. Desde su perspectiva, el líder rebelde era tan solo "un síntoma de las tensiones sociales que se estaban difundiendo a lo largo del mundo andino" (Lehnertz 1972: 115). Lehnertz niega el carácter mesiánico o de "revitalización nativista" de la sublevación, afirmando que "El movimiento de Juan Santos aparece menos como un (…) esfuerzo consciente de parte de los Campa [Asháninca] por revertir el proceso de aculturación, que como la campaña cuidadosamente preparada por un mestizo desplazado para incentivar la rebelión de los indígenas serranos" (Lehnertz 1972: 117). Afirma que su programa no era el de un profeta o un ideólogo, sino el de un activista que defendía el orden tradicional del imperio incaico. Concluye señalando que, en los años finales de la rebelión, Juan Santos Atahuallpa "experimentó un lento proceso de deterioro psicológico [por el cual] frustrado en sus objetivos originales, se fue retrayendo en sí mismo y apartando de sus partidarios" (ibidem: 124). Desde esta perspectiva, el líder rebelde no habría sido más que un mestizo resentido, sicológicamente afectado, que dejó tras de sí una "serie de modestos triunfos militares", pero que nunca pudo "restablecer su visión del pasado incaico" (Lehnertz 1972: 125).

Para Numhauser (2010: 65, 67), por su parte, la sublevación de Juan Santos Atahuallpa no obedeció a "reivindicaciones anticoloniales propiamente dichas", sino que se debió al rechazo que los indígenas amazónicos sentían por las formas de vida europeas que los misioneros franciscanos les intentaban imponer. Demostrando un total desconocimiento de las concepciones religiosas y la mitología de los pueblos indígenas de la Selva Central, la autora descarta los elementos milenaristas del movimiento como resultado de la desesperación de los misioneros, quienes, ante la indiferencia del gobierno virreinal por sofocar la rebelión, habrían descrito a Juan Santos de la peor manera posible, pintándolo como un rebelde contra la Corona, enviado mesiánico y restaurador del imperio incaico. A esto le suma el hecho de que historiadores y antropólogos le habrían atribuido a los indígenas amazónicos el "magma ideológico de la Sierra y Costa o parte de 'arriba' del Perú", incluyendo su adhesión a una supuesta "utopía andina" (Numhauser 2010: 76). Esta, según la autora, no habría sido más que una invención de los jesuitas, quienes en el siglo XVII habrían desarrollado "una amplia trama conventual que manipuló y rehízo la memoria del pasado indígena, adecuándola a sus intereses" (Numhauser 2010: 79). Concluye afirmando que la sublevación de Juan Santos nunca constituyó una amenaza real al

dominio español y que, por lo tanto, la misma "no fue más que un episodio limitado y circunscrito a la Selva central peruana sin mayor trascendencia" (Numhauser 2010: 76). Como prueba de esto afirma que, en el Tratado de Madrid de 1750 entre España y Portugal, el cual dio lugar a importantes controversias, no se menciona ni una sola vez al líder rebelde.

Los dos documentos inéditos que se publican como anexos y que discuto en esta breve introducción, no solo demuestran lo pobre de este último argumento, sino que dejan en claro que, a pesar de lo que afirman estos autores, la sublevación de Juan Santos Atahuallpa tuvo tanta relevancia que continuó quitándole el sueño a la Corona española hasta muchos años después de que tuvieran lugar las últimas hostilidades de los rebeldes en 1752.

Las cartas

Los dos documentos en cuestión son: la *Carta No. 999 de Manuel de Amat y Junyent, Virrey del Perú, a Julián de Arriaga, Secretario de Marina e Indias; Lima, 21 de Julio de 1774* [AGI: Lima 653, N.11] y la *Carta No. 1081 de Manuel de Amat y Junyent, Virrey del Perú, a Julián de Arriaga, Secretario de Marina e Indias; Lima, 24 de enero de 1775* [AGI: Lima 653, N.95]. Ambos documentos, pertenecientes al Archivo General de Indias, han sido digitalizados y pueden verse en PARES, el Portal de Archivos Españoles (http://pares.mcu.es/ParesBusquedas20/catalogo/description/3536510?nm y http://pares.mcu.es/ParesBusquedas20/catalogo/description/3539515?nm) La transcripción de dichos documentos estuvo a mi cargo. Hasta donde sé, estos documentos no han sido ni mencionados ni publicados por ningún autor. El que hayan pasado desapercibidos hasta ahora se debe probablemente al hecho de que fueron producidos más de veinte años después de las últimas acciones militares de los rebeldes, en fechas en que resultaba poco probable que aún se siguiera produciendo documentación significativa sobre la sublevación. Esto habría desincentivado a los estudiosos del tema a indagar los legajos de esas fechas.

En la *Carta No. 999*, el virrey Manuel de Amat, quien ejerció su cargo entre 1761 y 1776, acusa recibo de una de Julián de Arriaga, por entonces Secretario de Marina e Indias, en la que este le comunica la preocupación del Rey Carlos III por noticias que había recibido de inminentes levantamientos indígenas e invasiones extranjeras en tierras americanas (ver Figuras 1 y 2). La fuente de estas noticias era Juan Joaquín Cornejo, Ministro Plenipotenciario



Fig. 1 Manuel de Amat y Junyent, Virrey del Perú (1761-1776).



Fig. 2 Carlos III de Borbón y Farnesio, Rey de Nápoles (1734-1759) y de España (1759-1788).

y enviado extraordinario de la Corona española ante la República de Génova. No he encontrado la carta de Arriaga a la que hace referencia el virrey Amat, pero de lo que dice este último se desprende que Cornejo le habría informado al Rey, en base a informaciones recibidas de exjesuitas exiliados en Génova, que se preparaban levantamientos en dos grandes áreas: por un lado, en las provincias de Paraguay, Patagonia e islas de Chiloé y, por otro, entre los indios alzados de las fronteras de Tarma y Jauja. El virrey descarta la primera información, proporcionada por tres jesuitas expulsos de la provincia del Paraguay —dos ingleses y un prusiano—, por considerarla expresión de "unos Hombres despechados, y resentidos del extrañamiento". De todos modos, dice que advertirá a los gobernadores de Buenos Aires que estén atentos ante cualquier posible intento de insurrección.

En cambio, en referencia a la segunda información, proporcionada por un jesuita expulso del Colegio de Arequipa, afirma que "ni ahora ni nunca me han merecido un total desprecio". Y que, por el contrario, desde que asumió el cargo no ha "cesado de examinar por varios medios la existencia y duración de aquel primer levantado", refiriéndose, sin nombrarlo, a Juan Santos Atahuallpa. Termina diciendo que, aun cuando se dice que el rebelde ha muerto hace tiempo, va a intimar tanto a los corregidores de Tarma y Jauja como a los misioneros franciscanos del Colegio de Ocopa a que realicen las investigaciones necesarias para saber hasta qué punto son verdaderos los rumores de una inminente insurrección.

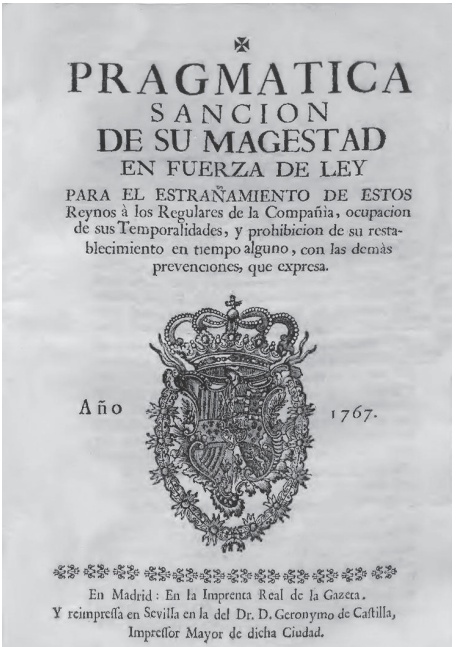
El contexto

¿Quiénes eran estos jesuitas expulsos? Y ¿cómo consiguieron ganar el oído de funcionarios de tan alto rango como Cornejo y Arriaga? Los sacerdotes de la Compañía de Jesús habían sido expulsados de España y de sus dominios por la Pragmática Sanción promulgada por Carlos III el 2 de abril de 1767 (ver figura 3). El texto de la Pragmática no indica las causas por las cuales el Rey tomó la decisión de expulsar a los jesuitas; en ella solo se dice que "en mi Real Persona quedan reservados los justos, y graves motivos, que á pesar mío han obligado mi Real animo a esta necesaria providencia" (Pragmática 1767). El suceso detonante parece haber sido, sin embargo, el llamado "motín de Esquilache" del 26 de marzo de 1766, un levantamiento popular en contra del italiano Marqués de Esquilache, el más importante ministro de Carlos III, y de otros asesores italianos

que el Rey había traído desde Nápoles al asumir el trono español en 1759 (Vallejo García-Hevia 2022).

Estos asesores habían iniciado una serie de reformas que tenían por objetivo modernizar la Corona española bajo los principios del despotismo ilustrado. Las reformas buscaban recortar algunos de los privilegios de la nobleza y aumentar las atribuciones y prerrogativas de la Corona en el ámbito eclesiástico. Esto generó una gran oposición tanto entre los nobles como entre el clero. Otras reformas que atentaban contra costumbres profundamente arraigadas en el pueblo español, junto con una serie de malas cosechas que causaron una gran hambruna, llevaron a los sectores populares a unirse a los nobles y la Iglesia para oponerse a Esquilache y sus reformas. Las movilizaciones fueron masivas, se dieron en toda España y pusieron en jaque a la Corona. Como consecuencia, el Rey fue obligado a desterrar a sus asesores extranjeros y a reemplazarlos por reformistas españoles. Entre estos destacaba Pedro Rodríguez, Conde de Campomanes, a quien el Rey nombró fiscal del Consejo de Castilla. Como tal, Campomanes inició una investigación para determinar quiénes habían sido los gestores del motín. En su informe acusó a los jesuitas de haber sido los verdaderos inductores del levantamiento. La Compañía constituía la perfecta víctima expiatoria, por cuanto anteponía su lealtad al Papa antes que al Rey, tenía una gran influencia en la Iglesia y las universidades, poseía grandes riquezas y tenía una gran ascendencia en las Américas, en donde había creado un estado casi autónomo en las misiones del Paraguay.

Como resultado de la Pragmática Sanción, los jesuitas fueron desterrados de España y de sus colonias, sus propiedades fueron confiscadas por la Corona y se les prohibió regresar a España o a sus colonias sin permiso previo del Rey (ver figura 4). En el Perú se aprehendieron, en un primer momento, a 181 jesuitas, los cuales fueron conducidos al Callao el 28 de noviembre de 1767 para ser desterrados a España (Vargas Ugarte 1930: 41). Otros cuatro grupos de jesuitas del Perú fueron enviados a España a lo largo de los dos años siguientes. Para fines de 1769 no quedaba un solo jesuita en todo el territorio del virreinato. La mayor parte de los jesuitas enviados a España fueron desterrados a la isla de Córcega en 1768. Otros 62 jesuitas de la provincia del Perú fueron enviados a La Spezia, un importante puerto del norte de Italia, entre 1769 y 1770. A estos se les asignó como lugar de residencia Génova y la provincia de Massacarrara en la Toscana.



PRAGMATICA
SANCION
DE SU MAGESTAD
EN FUERZA DE LEY
PARA EL ESTRAÑAMIENTO DE ESTOS Reynos à los Regulares de la Compañia, ocupacion de sus Temporalidades, y prohibicion de su restablecimiento en tiempo alguno, con las demàs prevenciones, que expresa.

Año 1767.

En Madrid: En la Imprenta Real de la Gazeta.
Y reimpreſſa en Sevilla en la del Dr. D. Geronymo de Caſtilla, Impreſſor Mayor de dicha Ciudad.

Fig. 3 Pragmática Sanción de 1767 expulsando a los jesuitas de España y sus dominios de ultramar.

Fig. 4 Expulsión de los jesuitas de los estados de España, 31 de marzo de 1767.



En Génova, los jesuitas peruanos entraron en contacto con Juan Joaquín Cornejo, quien se había desempeñado como cónsul español desde 1737 y como Ministro Plenipotenciario desde 1766 (Ozanam 1998). En tanto embajador de España en Génova, Cornejo debía cumplir las órdenes dadas por el Consejo Extraordinario de España. Esto incluía garantizar que los jesuitas expulsos se mantuvieran en sus lugares de residencia, no intentasen regresar a España o América y se abstuviesen de hacer propaganda contra el gobierno español. A pesar de ello, Cornejo, que era muy próximo a la Compañía, protegió y respaldó de muchas maneras a los expulsos que residían en Génova y dependían para su subsistencia de una pensión de la Corona (Astorgano Abajo 2011). Esto ocasionó que fuera acusado de "jesuitismo" en el Consejo Extraordinario (Guasti 2006). Su posición favorable a los jesuitas explicaría por qué los jesuitas mencionados en la *Carta No. 999* se sintieron libres de acudir a él para informarle sobre los levantamientos que presuntamente se estaban organizando en el virreinato del Perú.

Su apoyo a los jesuitas exiliados no fue, sin embargo, impedimento para que Carlos III considerase a Cornejo un hombre de confianza. En efecto, entre los primeros doscientos caballeros que fueron condecorados con la Real y Distinguida Orden Española de Carlos III creada en 1772 se encontraba el embajador español (Gómez de Olea 2005). Su cercanía al Rey daría cuenta de por qué este se tomó tan en serio las informaciones proporcionadas por Cornejo, al punto de ordenar a Fray Julián de Arriaga, su Secretario de Marina e Indias, que hiciera partícipe de estas noticias al virrey del Perú y le encomendara indagar más sobre la materia.

Arriaga había ingresado en la orden de San Juan de Jerusalén en Malta en 1717 y profesado un año más tarde. En esta llegó a ser bailío, gran cruz y comendador de León, Mayorga y Fuentelapeña. Además, había tenido una destacada carrera como capitán de la Real Armada, Gobernador de Venezuela, presidente de la Casa de Contratación de Indias y, desde 1754, Secretario de Marina e Indias (O'Donell 2022). Para cuando le escribe a Amat en 1774, Arriaga formaba parte, además, del Consejo de Estado, una de las mayores dignidades a las que podía aspirar un funcionario del estado español. Al igual que Cornejo, Arriaga era un conocido defensor de la Compañía de Jesús, al punto de que algunos autores lo consideran un "jesuita del cuarto voto" (Guasti 2006: 258), siendo el cuarto voto jesuita el de obediencia total al Papa sea este quien fuera. Arriaga se había opuesto a la idea de expulsar a los jesuitas y por ello las autoridades le ocultaron esta medida hasta que fue

consumada a fin de evitar que interfiriese (O'Donell 2022). Recién cuando se ejecutó la Pragmática se le encargó a Arriaga la tarea de organizar el transporte de los expulsos a su destierro en Italia (Guasti 2006: 258). No sorprende entonces que Arriaga hubiera querido ayudar a los informantes jesuitas, asegurándose de que la información proporcionada por los mismos llegara a oídos del virrey del Perú.

Los informantes

Los documentos no indican quiénes fueron los jesuitas expulsos que informaron al embajador Cornejo sobre la inminencia de varios levantamientos indígenas en el vasto virreinato del Perú. Solo sabemos que los que informaron sobre las presuntas rebeliones en Paraguay, Patagonia y Chiloé eran dos ingleses y un prusiano de la provincia del Paraguay, y que el que advirtió sobre la preparación de nuevos ataques entre los "indios alzados" de las montañas de Tarma y Jauja había pertenecido al colegio jesuita de Arequipa, conocido como el Colegio de Santiago (ver figura 5). Aquí nos centraremos en este último personaje, que es el más relevante dado el tema que nos interesa.



Fig. 5 Colegio Jesuita de Santiago (Arequipa).

Según Vargas Ugarte (1930), al momento de la expulsión de los jesuitas, en el Colegio de Santiago había 17 sacerdotes y 3 hermanos, cuya lista reproduce. De estos, dos sacerdotes murieron poco antes de embarcarse. De los 15 sacerdotes que llegaron a Génova, cuatro aparecen listados como

viviendo en Ferrara, lo cual los descarta como posibles informantes del embajador Cornejo en Génova. Si también descartamos a los 3 hermanos, cuyo rango menor no les habría conferido suficiente autoridad como para dirigirse a Cornejo, esto nos deja 11 candidatos como posibles informantes, a saber: P. Francisco Javier Sánchez, Rector; P. Fernando de Castro; P. José de las Cuevas; P. Manuel de las Cuevas; P. Pedro Lizárraga; P. Diego Antonio Loaiza; P. Juan Antonio Paniagua, Procurador; P. Marcelo de Osuna; P. Juan de Santiago; P. Vicente Valcárcel y Bernedo; y P. Luis Vizcarra.

Dos de estos son mencionados por Enrique Torres Saldamando (1882) en su obra *Los antiguos jesuitas del Perú*. Se trata de José de las Cuevas y Manuel de las Cuevas —¿hermanos?—, quienes aparecen en un listado de jesuitas del Perú en el siglo XVIII y de quienes el autor dice que presentará sus biografías en un segundo volumen de su obra —el cual nunca llegó a ver la luz. El hecho de que considerara a estos dos sacerdotes como merecedores de una biografía podría significar que tuvieron un papel más destacado que el de sus otros compañeros. Por esta razón, uno de ellos podría ser el informante jesuita del embajador Cornejo. Sin embargo, dada la falta de datos, queda para más adelante determinar quién de estos 11 jesuitas fue el que advirtió al Rey sobre la inminencia de un levantamiento en las montañas de Tarma y Jauja.

Fuere quien fuese el exjesuita que hizo la denuncia, queda por saber qué lo motivó a hacerla y de dónde obtuvo la información. En cuanto a lo primero, el virrey Amat nos da una pista al descartar la denuncia de los exjesuitas de la provincia del Paraguay como expresión de "unos Hombres despechados, y resentidos del extrañamiento". Estos proponían que se les dejase retornar a América para actuar como espías e informantes de la Corona a fin de debelar posibles movimientos subversivos. Esto concuerda con lo que sabemos sobre los jesuitas desterrados, cuyo mayor deseo era que se les permitiera volver a su tierra o a sus antiguos conventos y misiones. En algunos casos esto los llevó a abjurar de sus votos. Así, por ejemplo, en 1768, cien de los 200 jesuitas que habían arribado al puerto de Santa María de Cádiz desertaron "tentados por las promesas del Rey de dejarlos regresar a América si le juraban obediencia" (Vargas Ugarte 1930: 57). A estos se les llamó "los descontentos" y entre ellos había 77 de la provincia del Perú. Un año más tarde, 98 de los exjesuitas que habían arribado a La Spezia —48 de los cuales pertenecían a la provincia del Perú— le escribieron al Papa solicitando permiso para secularizarse y poder regresar a América (ibidem). El

nuevo Papa Clemente XIV no solo respondió negativamente a su solicitud, sino que amenazó con reclusión perpetua a quien intentase regresar a las Indias sin su permiso . Aun así, los exjesuitas del Perú siguieron intentando, por todos los medios, retornar a América. Esto también debe haber sido, al menos en parte, lo que motivó al exjesuita del Colegio de Arequipa a presentar su denuncia al embajador Cornejo.

Pero ¿cuál pudo haber sido su fuente de información? Y ¿cuánto de cierto hay en su denuncia? Según la historiografía oficial, la última acción armada de Juan Santos y sus seguidores fue el ataque y toma del pueblo de Andamarca el 4 de agosto de 1752 (Loayza 1942). Hay, sin embargo, evidencia indirecta de que las incursiones de los rebeldes a los pueblos andinos continuaron en los siguientes decenios. En 1756, el virrey Manso de Velasco prohibió a los misioneros de Ocopa entrar a las montañas de Tarma y Jauja "por el justo rezelo de que [el rebelde] estienda sus inquietudes," lo cual sugiere que Juan Santos seguía activo (Rodríguez Tena 2005: II, 447). En 1765, el corregidor de Tarma se negó a proporcionarle 20 soldados a los misioneros franciscanos a fin de realizar una entrada por Pozuzo arguyendo "que el revelde amenaza a salir porque de el sitio de Putín o el Astillero han visto rancherías en Quimirí" (ibidem: II, 509).[1] Dos años más tarde, los habitantes del pueblo y fuerte de Paucartambo manifiestan su preocupación ante los movimientos sospechosos de los indígenas comarcanos. Y en un informe de 1773, Fr. Bernardo de Peón y Baldés, Comisario General de los franciscanos del Perú, afirmaba que Juan Santos continuaba "dando sustos al Perú, cuidados a la Corte y causando gastos al Real Erario en la mantención de el cordón de fuertes con tropa de la provincia de Tarma" (Ibidem: II, 627-628).

Como veremos, es muy probable que para cuando se escribió este último informe, Juan Santos ya hubiera muerto y, aunque la resistencia seguía viva, no hubiera habido riesgo de nuevas hostilidades. También es probable, tal como se desprende de la anterior evidencia, que tanto los misioneros franciscanos como las autoridades locales hubieran querido mantener vivo el miedo a posibles incursiones de los indígenas rebeldes, los unos para justificar ante el Rey la necesidad de financiar nuevas expediciones evangelizadoras, y los otros para justificar las enormes sumas que la Corona gastaba en mantener

1 Para ser justos, cabe señalar que los franciscanos afirmaban que esta noticia era "ficción del capitan Bosada" a pedido del corregidor de Tarma, quien no quería apoyarlos.

los fuertes y guarniciones que se habían establecido a fin de contener a los rebeldes. Sea como fuere, lo cierto es que la posibilidad de nuevas hostilidades era *vox populi* tanto en Tarma como en Jauja, por lo cual el exjesuita del Colegio de Arequipa pudo haber sabido la noticia de cualquiera que residiera en la zona. En cuanto a la veracidad de esta información, tal como se desprende del informe del Corregidor de Jauja, no parece haber habido suficiente evidencia como para creer que los rebeldes se estuvieran rearmando y a punto de atacar la sierra.

Las indagaciones

En su segunda misiva, la *Carta No. 1081* del 24 de enero de 1775, el virrey Amat le repite a Arriaga su parecer sobre los avisos proporcionados por los exjesuitas exiliados en Génova, desechando el concerniente a Paraguay, Patagonia y Chiloé por ser demasiado inverosímil y "no despreciando el segundo, que siempre me ha debido, y hasta á hora me debe algun cuidado". Esto sugiere que, a pesar de haber estado a cargo de ejecutar las órdenes de la Pragmática Sanción de Carlos III, incluyendo el arresto y envío de los jesuitas del Perú a España y la confiscación y venta de sus "temporalidades" o propiedades (De la Puente 2022), Amat no tenía prejuicios en contra de los jesuitas y estaba dispuesto a prestar oído a sus denuncias si estas le parecían creíbles. Es posible que esta disposición favorable se debiera a que siendo joven había estudiado, primero, en el colegio-seminario jesuita de Valencia y, más tarde, en el colegio jesuita de Cordelles en Barcelona (ibídem).

En esta segunda carta, Amat le informa a Arriaga que, a fin de corroborar la denuncia del jesuita de Arequipa, le ha escrito "entre otras cosas" al Gobernador o Corregidor de Jauja, Luis de Lorenzana,[2] una carta reservada solicitándole le informe en mayor detalle sobre el asunto. A continuación, adjunta copia de su carta reservada al corregidor, así como el informe que este le enviara, del cual hablaremos más adelante.

En esta carta el Virrey no vuelve a mencionar si también le ha escrito al corregidor de Tarma tal como había anunciado en su *Carta No. 999*, aunque podría suponerse que sí lo había hecho cuando dice que le ha escrito "entre otras cosas" al Corregidor de Jauja. Sea como fuere, la *Carta No. 1081* no contiene ninguna referencia al corregidor de Tarma, quien por entonces era

2 En algunos documentos aparece como Luis Enríquez de Lorenzana.

Juan José de Abellafuertes,[3] ni he podido encontrar su informe entre los papeles del Archivo General de Indias. Existe, sin embargo, evidencia indirecta de que Abellafuertes sí recibió una carta de Amat solicitándole información sobre movimientos sospechosos entre los indígenas de las montañas de Tarma.

En 1780, Abellafuertes, que era corregidor de Tarma (Pasco) desde por lo menos 1771, envía, a pedido del visitador José Antonio de Areche, un informe sobre el estado de su corregimiento (Carta 2017). Areche había sido enviado a Lima en 1777 como visitador general del virreinato del Perú, Chile y provincias del Río de la Plata con el encargo de incrementar la recaudación fiscal, investigar la idoneidad y honestidad de los funcionarios coloniales e implementar las reformas administrativas y procedimientos legales que considerase necesarios. También se le había encomendado organizar e implementar el sistema de intendencias, las cuales debían suplantar a los antiguos corregimientos. Es en este contexto que Areche le solicita a Abellafuertes que le informe sobre el estado de la frontera con los indios gentiles, la recaudación de alcabalas y la situación del erario de la provincia de Pasco.

En su informe, Abellafuertes hace un recuento de las diversas incursiones y ataques que, desde 1742 "en que se hizo Rey de estas inmediatas montañas el Rebelde Juan Santos," habían hecho los indios alzados contra los pueblos y haciendas serranos (Carta 2017: 346-347). A la vez enumera los diversos esfuerzos que, desde esa fecha, realizaron las autoridades virreinales y locales para contener a los rebeldes. Entre estos menciona una entrada a la montaña que realizó en 1774 "para reconocer el estado de la tierra y hasta donde llegaban los vecindarios de la gentilidad". Abellafuertes no indica por orden de quién realizó esta expedición de reconocimiento, pero por la fecha en que la realizó es más que probable que haya sido en respuesta a la Carta No. 999 del virrey Amat. Si esto fuera cierto, también es probable que en algún lugar exista el informe que Abellafuertes le envió al Amat sobre lo que averiguó en su expedición.

A fin de dejarle en claro a Arriaga —y por intermedio de este al Rey— que se había tomado la denuncia del exjesuita del Colegio de Arequipa muy en serio, Amat le informa en sus dos cartas no solo que les había encomendado a los corregidores de Tarma y Jauja que recabaran más información sobre la situación de las áreas fronterizas, sino que había extendido

3 También aparece como Abella Fuertes o Avella Fuertes.

su consulta a los misioneros franciscanos del Colegio de Ocopa. En efecto, en su Carta No. 999 le informa a Arriaga que "excitaré a los Misioneros Franciscanos del Colegio de Ocopa, Huanuco, y Cajamarquilla, a que apuren las inbestigaciones concernientes a descubrir la realidad y estado actual de estos figurados enemigos". Mientras que en la *Carta No. 1081* dice que, a fin de estar bien informado y asegurar que las fronteras de Tarma y Jauja estén bien guarnecidas, "quedo facilitando la entrada de algunos misioneros franciscanos que la solicitan".

No queda claro si los franciscanos llegaron a realizar esta entrada a la montaña. Las dos crónicas franciscanas de mayor peso no cubren los sucesos ocurridos durante estos años. En efecto, la del P. José Amich termina en 1771, mientras que la de los PP. Fernando Pallarés y Vicente Calvo comienza en 1787 (Amich 1975). El único cronista franciscano que cubre los eventos de este período, tal como señala el P. Julián Heras, es el P. Fernando Rodríguez Tena. En su obra este cronista menciona que a fines de 1774 los misioneros de Ocopa tenían intención de hacer una entrada al Cerro de la Sal, en la conversión de Tarma; entrada "en que convenía el señor Virrey de Lima y aun la promovía con eficacia" (2005: II, 599). El cronista no dice si la entrada se materializó. Lo más probable es que nunca se realizara. Pero el hecho de que afirme que se pensaba hacer la entrada a fines de 1774 y que el virrey Amat era quien la promovía, sugiere que la misma formaba parte del plan de Amat para recabar información sobre la posibilidad de un levantamiento indígena en las montañas de Tarma y Jauja.

Esto se ve confirmado por el propio Rodríguez Tena, quien informa que, por esta misma época, el virrey Amat le solicitó al corregidor de Jauja, Luis de Lorenzana, "le informase, después de conciderada y consultada la materia con sujetos inteligentes, la mejor vía y modo de conquistar y apoderarse de el Cerro de la Sal" (2005: II, 629). En respuesta a su solicitud, el corregidor le envía un informe con fecha 15 de diciembre de 1774, que Rodríguez Tena reproduce de forma resumida (ibidem: II, 629-634). Su contenido no es relevante para la presente discusión. Lo que importa aquí es que, como veremos, este informe lleva la misma fecha que el que Lorenzana le envió al virrey con sus averiguaciones sobre Juan Santos Atahuallpa y sus seguidores. Esto es confirmado por el propio Lorenzana en el informe que se incluye en la *Carta No. 1081*, en el cual, al referirse a la falta de voluntad de las autoridades para sofocar la rebelión, afirma que todo estuvo "procedido de causas que en otra parte con igual fecha apunto á V.E." Esto significa que

Amat no solo estaba interesado en saber si los indígenas de las montañas de Jauja y Tarma estaban reorganizándose y preparando nuevos ataques, sino que quería informarse sobre cuál sería la mejor estrategia para sojuzgarlos y recuperar las antiguas conversiones en caso de que lo anterior fuera cierto.

El informe

En la carta reservada que le envía al corregidor de Jauja, Amat le solicita dos cosas: primero, que averigüe si el rebelde Juan Santos sigue vivo y, en segundo lugar, que le informe si él o su heredero están armándose a fin de realizar nuevos ataques. En respuesta, Luis de Lorenzana le envía un extenso informe en el que no solo responde sus preguntas a cabalidad, sino que le proporciona otras muchas noticias que contribuyen a tener una mejor comprensión del atractivo que ejercía el líder rebelde, la composición de sus fuerzas y la evolución de su movimiento. Algunas de estas noticias tienen un claro sesgo colonialista que tiene por objetivo desestimar la importancia de Juan Santos y su levantamiento, y por ello deben ser tomadas con cuidado. Pero entre estas también se encuentran otras que echan nuevas luces sobre viejas temáticas. Aquí me enfocaré en tres de ellas, dejando en claro, sin embargo, que estos documentos son mucho más ricos y merecen un análisis más profundo.

La muerte de Juan Santos

En su informe, Lorenzana dice que, aunque algunos afirman que Juan Santos sigue vivo, lo más probable, de acuerdo con la evidencia por él recabada, es que haya muerto envenenado, ya que tanto españoles como gentiles afirmaban que "havia muerto sin previa enfermedad rebentando con ruido". Esto concuerda con lo que sabemos de otras fuentes documentales y de la tradición oral indígena. En efecto, se sabe que desde muy temprano las autoridades virreinales hicieron todo lo posible por "conspirar sus gentes [de Juan Santos], o desunir sus voluntades", y que una de sus estrategias fue persuadir, mediante cartas y mensajeros, a los confidentes y líderes cercanos a Juan Santos de que lo entregaran o mataran (Loayza 1942: 110-111, 122). A cambio les prometían indultarlos (Título 1744), e incluso ofrecían una recompensa de cuatro mil pesos para quien lo entregara (Informe 1744).

Según el cronista Esquivel (1901), en 1743 una de estas cartas, dirigida a uno de los acompañantes africanos de Juan Santos, cayó en manos del

líder rebelde. En la carta, Alfonso Santa y Ortega, corregidor de Tarma, le hacía al destinatario "grandes ofertas para que viese el modo de entregar á Atahualpa". Aun cuando, según Esquivel, Juan Santos le perdonó la vida al traidor, este acontecimiento hizo que el líder rebelde desconfiara aún más no solo de los desconocidos, sino también de su propia gente (Carta 1746). Esta desconfianza fue creciendo hasta que, en 1750, sospechando del "Negro nombrado Antonio Gatica y otros que le acompañaban … y temeroso de que puestos de acuerdo con Don Alfonso [Santa y Ortega] le procuraban a venenar en la Comida y en la Cusma que viste [el líder rebelde] les hizo dar muerte…" (Carta 1750).

Juan Santos parece haber estado vivo hasta por lo menos 1765, ya que en ese año cinco neófitos shipibo del Ucayali les informaron a los misioneros franciscanos que venían de visitar a Juan Santos y que regresaban descontentos porque este no les había dado las herramientas que le habían pedido (Carta 1765). Sin embargo, un testimonio indígena recogido un año más tarde por el misionero franciscano Fr. Juan de Dios Fresneda parece confirmar lo averiguado por Lorenzana. Según Fr. Fresneda, un grupo de indígenas conibo le había asegurado que por entonces el líder rebelde "ya era muerto con veneno que su mesma gente le dio en la bebida, que estando el cadáver tendido en el suelo se levantó como volando y dando un estallido como de escopeta desapareció dejando el sitio lleno de humo" (Rodríguez Tena 2005: II, 523). Esto, según los conibos, lo habrían sabido de boca de un anciano que había estado en Metraro, cuartel general de Juan Santos.

La tradición oral yánesha confirma en parte esta versión. Según el mito de Yompor Santo, emisario divino y versión mítica de Juan Santos Atahuallpa, uno de sus seguidores, un hechicero llamado Shellmemh, envidioso del poder de Yompor Santo, quiso demostrar que él era más poderoso y podía matarlo (Santos Granero 1994: 114-115). Mientras jugaban al juego conocido como *saneñets*, que consistía en dos grupos de hombres que se disparaban mutuamente con sus hondas usando como proyectiles rótulas de ganado, Shellmemh le disparó a Juan Santos con una rótula untada con un hechizo de achiote hirviente. Tras ser golpeado con la rótula emponzoñada, Yompor Santo cayó enfermo y, pasados varios días, murió, no sin antes haber matado con sus propias manos a su asesino. Una versión más temprana de este mito fue recogida por el Cnel. Ernesto La Combe (1892) en los alrededores de Metraro a fines del siglo XIX. Esto indica que, cierta o no, la tradición del

envenenamiento de Juan Santos por parte de uno de sus seguidores es muy antigua tanto en la tradición escrita como en la oral.

Apoyo de españoles desafectos

Una de las noticias proporcionadas por el corregidor de Tarma que más llaman la atención es su afirmación de que Juan Santos contó con el apoyo de muchos españoles desafectos. Lorenzana comienza diciendo que muchos españoles "con la esperanza de mandar y ser alla lo que aca no podian, se pasaron á los chunchos [sirviéndoles] de consegeros y de Guias". Da a entender que el reclutamiento de estos españoles descontentos como consejeros, guías y caudillos fue una estrategia deliberada de Juan Santos, que solo se interrumpió desde que cesó la comunicación entre la sierra y la selva como resultado de la erección de varios fortines a lo largo de la frontera. Afirma que los españoles reclutados como "generales" provenían mayormente "de nuestros perdidos, libertinos, y facinerosos" y que se trataba de individuos ociosos "de varias castas y estados" que se agregaron a los rebeldes oportunistamente. Concluye diciendo que estos reclutas eran esenciales para el líder rebelde "pues los Chunchos por si solo son incapazes de moverse á tales trabajos y riesgos".

Es claro que Lorenzana utiliza el argumento del reclutamiento de españoles desafectos como una manera de minusvalorar y deslegitimar a Juan Santos y sus seguidores. Desde su perspectiva, el movimiento no habría sido tan exitoso sin la participación de estos españoles marginales, quienes habrían servido, entre otras cosas, como estrategas militares. Si descartamos su sesgo colonialista, lo que importa de esta información es que confirma de manera contundente algo que en otras fuentes se menciona de soslayo; a saber, que la sublevación de Juan Santos contó con el apoyo de muchos españoles. Así, en un informe al Rey sobre el estado de las conversiones del Cerro de la Sal, el franciscano Fr. José de San Antonio (1750) afirmaba que "la excesiva, e infernal codicia, tyranias, crueldades, y escándalos… que cada día van en aumento, y las malissimas consecuencias, que de ellas se siguen contra los pobres Indios, Mestizos, y muchos desvalidos Españoles," hacía que muchos de ellos prefirieran huir "a los Montes, eligiendo por mejor, o menos mala, la compañía de los Infieles, que la de muchos Españoles".

Estos españoles "retirados" sirvieron no solo como estrategas, soldados y artilleros al servicio del líder rebelde, sino también como asesores y escribientes.

En efecto, el historiador Juan de Velasco dice, a partir de informes jesuitas, que Juan Santos "tenía ministros europeos inteligentes de varias lenguas" (en Regan 1992: 80). Y Luis Miguel Glave (2009) menciona entre los varios españoles que acompañaban a Juan Santos en su ataque a Andamarca a un Joseph Baos, que actuaba como escribano del líder rebelde, y a un Nicolás, natural de Huamanga o el Cusco, conocido entre los rebeldes como "colegial estudiante," quien destacaba en el uso de la palabra y actuaba como "hablador o predicador" de Juan Santos. Es posible que algunos de los españoles que se sumaron al movimiento de Juan Santos lo hayan hecho oportunistamente, tal como sugiere Lorenzana, pero lo que estas informaciones parecen indicar es que, a través de su discurso, Juan Santos fue capaz no solo de atraer a indígenas, mestizos y esclavos africanos, sino también a españoles y criollos blancos descontentos con la Corona y las autoridades virreinales.

Juan Santos, maestro herrero

La más sorprendentes de las noticias recogidas por el corregidor de Jauja es, sin embargo, la que afirma que Juan Santos Atahuallpa era un maestro herrero. Lorenzana ofrece este dato como parte de una información destinada a deslegitimar al líder rebelde. Dice que "los Chunchos ni tienen ni tubieron lejitimo ó verdadero Xefe". Afirma que obedecieron al "fingido Ynca" solo en apariencia y que si aceptaron "con simulada docilidad sus ridiculos embustes [y] le sirvieron, y obedecieron", fue porque Juan Santos solo les mandaba a hacer lo que ellos querían: "á saber holgar, bagar, huir del enemigo, y matarle sin piedad á traicion". Y agrega, a fin de reforzar su argumento, que el líder rebelde no los obligaba a trabajar ni a tributar sino que, más bien, él "trabajava para ellos en el oficio de herrero que sabia, y de los fusiles perdidos ó abandonados por los españoles les forjaba machetes".

Esta información confirma algunas de las hipótesis que planteé en un artículo sobre el origen de las herrerías yánesha y asháninca que los exploradores peruanos encontraron en la región de Chanchamayo en la segunda mitad del siglo XIX (Santos Granero 1988). En este afirmaba que, a fin de abastecer de herramientas a los neófitos de las misiones que habían fundado en 1708 en el Cerro de la Sal, en un principio los misioneros franciscanos traían herramientas de la costa y la sierra. Sin embargo, conforme la demanda de herramientas por parte de los indígenas fue aumentando, los misioneros se vieron obligados a establecer herrerías en sus misiones más importantes a fin de producir sus propias herramientas. Para ello importaban hierro en

bruto de la sierra. En un comienzo, estas herrerías fueron manejadas por especialistas traídos de fuera o por misioneros conocedores de las técnicas de forja. Pero más adelante, los misioneros comenzaron a entrenar a los neófitos indígenas, tal vez como una forma de evitar el costo de mantener a especialistas de fuera.

La sublevación de 1742 puso fin, al menos temporalmente, a la producción local de herramientas y los indígenas volvieron nuevamente a depender de las importaciones de herramientas de la sierra mediante el intercambio comercial con sus vecinos andinos (Santos Granero 1988). Conscientes de esta dependencia, y a fin de debilitar y sojuzgar a los rebeldes, en 1744 el virrey Marqués de Villagarcía prohibió este tipo de comercio con los rebeldes. A partir de entonces, los rebeldes se vieron obligados a abastecerse de herramientas mediante el ataque y saqueo a los poblados andinos. Esto funcionó en un comienzo, pero tras la construcción de cinco fortines a lo largo de la frontera con la montaña a partir de 1752, fue haciéndose cada vez más difícil para los rebeldes obtener herramientas a través de ese medio. Para 1766, hay evidencia de que las herramientas comenzaban a escasear (Santos Granero 1988: 9). Es en esta época en la que, sugería, se deben haber reconstruido las herrerías misionales y reanudado la fabricación de herramientas. Para ello, los rebeldes se vieron obligados a identificar y explotar yacimientos locales de hierro y a desarrollar técnicas de fundición en grandes hornos que no habían existido en las antiguas misiones (Santos Granero 1988: 13-14).

Según la tradición oral yánesha, las antiguas herrerías estaban asociadas a centros ceremoniales que giraban en torno a un templo o *puerahua* —término que, no sorprendentemente, deriva del español "fragua" (Santos Granero 1988: 15). Estos centros ceremoniales estaban a cargo de un líder sacerdotal o *cornesha*, quien hacía las veces de herrero o estaba asociado a un herrero. En dicho artículo sugería que era muy posible que esta asociación entre templos y herrerías se hubiera dado en Metraro, centro de operaciones de Juan Santos, el cual habría servido como "una suerte de centro experimental en el cual se incorporaron y desarrollaron gran parte de los 'adelantos' característicos de las misiones" (Santos Granero 1988: 9). No tenía, sin embargo, evidencia de cómo se podría haber originado la asociación entre líderes sacerdotales y herreros. La información proporcionada por Lorenzana nos da la respuesta. En efecto, si Juan Santos, que tenía las características de un líder religioso, era también herrero o había aprendido las técnicas de la forja; entonces se explica el que sirviera como modelo para los líderes sacerdotales yánesha.

Esto también explicaría por qué en la mitología yánesha se atribuye la aparición del hierro y la enseñanza de las técnicas de fundición y forja de este a Yompor Santo, la divinidad mesiánica y héroe cultural basada en la figura histórica de Juan Santos Atahuallpa (Santos Granero 1988: 18).

Conclusiones

Recapitulando, en 1774 algunos jesuitas expulsos del virreinato del Perú le advirtieron al embajador español en Génova, Juan Joaquín Cornejo, de la inminencia de varios levantamientos indígenas en Paraguay, Patagonia, Chile y Perú. Siendo amigo de los jesuitas, Cornejo consideró pertinente pasarle la información al Rey Carlos III. Dado que Cornejo era uno de sus hombres de confianza, el Rey le encargó a su Secretario de Indias, Fr. Julián de Arriaga, que le notificase del asunto al virrey del Perú y le solicitase hacer las indagaciones del caso. Arriaga, considerado por algunos como un jesuita encubierto, se aseguró de imprimirle urgencia a la real orden. En respuesta a ella el virrey Manuel de Amat solicitó a los corregidores de Tarma y Jauja y a los misioneros franciscanos del Colegio de Ocopa que le informaran sobre la veracidad de las noticias y sobre la estrategia que habría de seguirse si se quisiera recuperar las misiones del Cerro de la Sal. Como resultado, hasta donde sabemos, el corregidor de Jauja, Luis de Lorenzana, le envió dos informes separados con fecha 15 de diciembre de 1774, el corregidor de Tarma, Juan José de Abellafuertes, realizó una expedición de reconocimiento a la montaña de Tarma, y los misioneros de Ocopa consideraron hacer una entrada al territorio rebelde, aunque no sabemos si llegaron a realizarla.

La secuencia de eventos desatada por las informaciones de los jesuitas desterrados en Génova y las acciones emprendidas por la Corona y su representante en el Perú a raíz de ellas, desmiente de manera categórica la afirmación de que la sublevación de Juan Santos Atahuallpa fue apenas "un episodio limitado y circunscrito a la Selva central peruana sin mayor trascendencia" (Numhauser 2010). Puede que el levantamiento no haya sido mencionado en el Tratado de Madrid de 1750, como señala la autora, pero el mismo tuvo tanta trascendencia que, en su *Mapa geográfico de la América Meridional*, levantado entre 1765 y 1775 por orden del Rey, el cartógrafo Juan de la Cruz Cano y Olmedilla consideró importante indicar las áreas bajo control del líder rebelde mediante dos notas que decían: "Pueblos de la N[ación] Campas tiranizados por el revelde Juan Santos, dicho Atahualpa" y "Amajes y pueblos tiranizados por el Rebelde" (Mapa 1775; ver figura 6).

Tanto temor había ocasionado y seguía ocasionando la rebelión que, desde 1751, la Corona mantenía una serie de fortificaciones en la ceja de selva para impedir los ataques de los rebeldes a un costo de 50,000 pesos anuales (Jones 2016), mucho más que los 6,000 pesos anuales que en tiempos previos a la sublevación aportaba para el mantenimiento de las misiones del Cerro de la Sal (Loayza 1942).



Fig. 6 Mapa geográfico de la América Meridional" levantado por Juan de la Cruz Cano y Olmedilla mostrando las zonas bajo control de Juan Santos Atahuallpa (1775, fragmento)

De hecho, tanta importancia le atribuía la Corona al levantamiento de Juan Santos, que Carlos III, quien había subido al trono en 1759 y no había experimentado directamente los sobresaltos de la rebelión, seguía temiendo, más de veinte años después de las últimas acciones militares de Juan Santos, que los rebeldes amazónicos pudieran realizar nuevos ataques a la sierra y con ello encender la llama de una rebelión que abarcase todo el virreinato. No estaba del todo errado. Apenas seis años más tarde, el 4 de noviembre de 1780, José Gabriel Condorcanqui, Túpac Amaru II, y su esposa Micaela Bastidas, dieron inicio a un levantamiento que habría de tener repercusiones a todo lo largo del virreinato peruano y aun más allá. Habrían de pasar otros 41 largos años antes de que el Perú lograra independizarse de España, pero

se puede afirmar sin temor a dudas que estos dos movimientos liderados por indígenas que se proclamaban descendientes de los antiguos Incas sentaron las bases para poder imaginar un Perú libre, desligado del dominio colonial español.

Referencias bibliográficas

Manuscritos

Informe. (1744). Informe del Virrey Villagarcía a Su Magestad; Cartagena, 12 de junio de 1744. [Archivo General de Indias: Lima 983].

Carta. (1746). Carta del Virrey José Antonio Manso de Velasco a Su Magestad; Lima, 31 de julio de 1746. [Archivo General de Indias: Lima 983].

Carta. (1750). Carta de la Real Audiencia informando a S.M. de la conducta y mérito de Dn. Alfonso Santa y Ortega, corregidor de Tarma; Lima, 24 de septiembre de 1750. [Archivo General de Indias: Lima 984].

Carta. (1765). Carta del Comisario General de San Francisco al Virrey; Los Reyes, 1 de julio de 1765. [Archivo General de Indias: Lima 651].

Título. (1744). Título de Virrey Gobernador y Capitán General de las Provincias del Perú y Presidente de la Real Audiencia de la Ciudad de los Reyes para Don Joseph Manso; Madrid, 24 de diciembre de 1744. [Archivo General de Indias: Indiferente, 513, L.6].

Impresos

Amich, J. (1975). *Historia de las misiones del convento de Santa Rosa de Ocopa*. Lima: Milla Batres.

Astorgano Abajo, A. (2011). Un jesuita expulso sangüesino rebelde: Francisco Javier Mariátegui el ex jesuita oprimido. En: *Príncipe de Viana* 252, pp. 181-252.

Abellafuertes, J. J. de. (2017). Carta de Juan José de Abellafuertes al Visitador Areche sobre Pasco; Pasco, 22 de marzo de 1780 [AGI: Lima 1039]. En Huerto Vizcarra, H. (ed.) *La rebelión de Túpac Amaru II*, vol. II, pp. 346-348. Lima: Editorial UPC/Fondo Editorial del Congreso de la República/ ACUED Ediciones.

Castro Arenas, M. (1973). *La rebelión de Juan Santos*. Lima: Milla Batres.

De la Puente Brunke, J. (2022). Manuel de Amat y Junyent. En *Diccionario*

Biográfico Electrónico, Real Academia de la Historia. https://dbe.rah.es/biografias/7149/manuel-de-amat-y-junyent

Esquivel y Navia, D. de. (1901). *Anales del Cuzco (1600 a 1750)*. Lima: Imprenta del Estado.

Flores Galindo, A. (1994). *Buscando a un Inca: identidad y utopía en los Andes*. Lima: Editorial Horizonte.

Glave, L. M. (2009). El Apu Ynga camina de nuevo: Juan Santos Atahualpa y el asalto de Andamarca en 1752. En: *Perspectivas Latinoamericanas* 6, pp. 28-68.

Gómez de Olea y Bustinza, J. (2005). *Caballeros "de la primera promoción" de la Real y Distinguida Orden Española de Carlos III*. Madrid: Real Academia Matritense de Heráldica y Genealogía.

Guasti, N. (2006). *Lotta politica e riforme all'inizio del regno di Carlo III: Campomanes e l'espulsione de gesuiti dalla monarchia spagnola (1759-1768)*. Florencia: ALINEA Editrice S.R.L.

Jones, C. D. (2016). The Evolution of Spanish Governance During the Early Bourbon Period in Peru: The Juan Santos Atahualpa Rebellion and the Missionaries of Ocopa. *The Americas* 73(3), pp. 325-348.

La Combe, E. (1892). Informe que presenta el Coronel Don Ernesto de La Combe a la Sociedad Geográfica, dándole cuenta de su expedición al río Azupizú y del camino que a él conduce. En: *Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima* 1(10-12), pp. 414- 436.

Lehnertz, J. (1972). Juan Santos: Primitive Rebel on the Campa Frontier (1742-1752). *Actas y Memorias del XXXIX Congreso Internacional de Americanistas*, Vol. 4, pp. 111-125. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Loayza, F. A. (1942). *Juan Santos, el invencible (Manuscritos del año de 1742 al año de 1755)*. Los pequeños grandes libros de historia americana, Serie I, Tomo II. Lima: Librería e Imprenta D. Miranda.

Mapa. (1775). Mapa Geográfico de la América Meridional de Juan de la Cruz Cano y Olmedilla. Museo Histórico y de Ciencias Naturales Pago de los Lobos. http://www.museopagodeloslobos.com.ar/2010/01/mapa-geografico-de-america-meridional.html

Mateos, S. (1992). Juan Santos Atahualpa: un movimiento milenarista en la selva *Amazonía Peruana* 11(22), pp. 47-60.

Métraux, A. (1942). A Quechua Messiah in Eastern Peru. En *American Anthropologist* 44(4), pp. 721-725.

Numhauser, P. (2010). Rebelión de Juan Santos Atahualpa (1742). Ingredientes: un Inca, la selva central, un poco de mesianismo y una pizca de milenarismo. En: Casado Arboniés, M. *et al.* (eds.) *Escrituras silenciadas: historia, memoria y procesos culturales: homenaje a José Francisco de La Peña*, pp. 60-92. Madrid: Editorial Universidad de Alcalá.

O'Donell y Duque de Estrada, H. (2022). Julián Manuel de Arriaga Rivera de San Martín y Duque de Estrada12qyhnjkm. En *Diccionario Biográfico Electrónico*, Real Academia de la Historia. https://dbe.rah.es/biografias/10381/julian-manuel-de-arriaga-rivera-de-san-martin-y-duque-de-estrada

Orellana Valeriano, S. (1974). La rebelión de Juan Santos o Juan Santos el rebelde. *Anales Científicos de la Universidad del Centro del Perú* 3, pp. 511-551.

Ozanam, D. (1998). *Les diplomates espagnols du XVIII e siècle*. Madrid/Bordeaux: Casa de Velásquez/Maison des Pays Ibériques.

Pragmática. (1767). *Pragmática sanción de su Magestad en fuerza de ley para el estrañamiento de estos Reynos a los Regulares de la Compañía, ocupación de sus Temporalidades, y prohibición de su restablecimiento en tiempo alguno, con las demás prevenciones que expresa; El Pardo, 2 de abril de 1767*. https://www.javeriana.edu.co/jhs/home/wp-content/uploads/2013/05/pragmatica-sancion-del-rey-carlos-III.pdf

Regan, J. (1992). En torno a la entrevista de los jesuitas con Juan Santos Atahualpa. En *Amazonía Peruana* 11(22), pp. 61-92.

Rodríguez Tena, F. (2005). *Crónica de las misiones franciscanas del Perú, siglos XVII y XVIII*. Monumenta Amazónica B9-B10. Iquitos: Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía. (2 vols.)

San Antonio, J. de. (1750). "Informe del P. Joseph de San Antonio al Rey, 1750". En Joseph de San Antonio, *Colección de informes sobre las missiones del Colegio de Santa Rosa de Ocop*a. Madrid.

Santamaría, D. J. (2007). La rebelión de Juan Santos Atahuallpa en la Selva Central (1742-1756): ¿movimiento religioso o insurrección política? En *Boletín Americanista,* 57 (57), pp. 233-256.

Santos Granero, F. (1988). Templos y herrerías: utopía y recreación cultural en la Amazonía peruana, siglo XVIII. En *Bulletin de l'Institut Français d'Etudes Andines* 17 (3-4), pp. 1-22.

—. (1993). Anticolonialismo, mesianismo y utopía en la sublevación de Juan Santos Atahuallpa, siglo XVIII. *Data, Revista del Instituto de Estudios Andinos y Amazónicos* 4, pp. 133-52. La Paz.

—. (1994). *El poder del amor: el uso moral del conocimiento entre los Amuesha del Perú Central*. Quito: Abya-Yala, CAAAP

Stern, Steve J. (1990). La era de la insurrecion andina, 1742-1782. En Stern, S. J. (comp.), *Resistencia, rebelión y conciencia campesina en los Andes, siglos XVIII al XX*, pp. 50-96. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Torres Saldamando, E. (1882). *Los antiguos jesuitas del Perú*. Lima: Imprenta Liberal.

Valcárcel, D. (1946). *Rebeliones indígenas*. Lima: Editorial PTCM.

Vallejo García-Hevia, J. M. (2022). Carlos III. En: Real Academia de la Historia, *Diccionario Biográfico Electrónico*. https://www.nubeluz.es/borbones/carlosIII.html

Varese, S. (1973). *La sal de los cerros: una aproximación al mundo campa*. Lima: Retablo de Papel Ediciones.

Vargas Ugarte, R. (1930). *Jesuitas peruanos desterrados a Italia*. Lima.

Zarzar, A. (1989). *"Apo Capac Huayna, Jesús Sacramentado": mito, utopía y milenarismo en el pensamiento de Juan Santos Atahualpa*. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.

Carta N.° 999 de Manuel de Amat y Junyent, Virrey de Perú, a Julián de Arriaga, Secretario de Marina e Indias; Lima, 21 de Julio de 1774. [AGI: Lima 653, N.°11]

[f. 1] El Virrey del Perú

Exmo. Señor

[*Al margen*: Informa lo que le parece sobre las noticias remitidas al Rey por su Ministro de Genova que tratan de las Yslas de Chiloe, tierras Patagonicas, Paraguai, y fronteras de Tarma, que se le dirigieron con Real orden del 1 de Febrero de 1774.] Las noticias que se remitieron al Rey, por su Ministro de Genova D. Juan Cornejo que de su Real orden me dirige V.E. con fecha 1 de Febrero de 1774 son pertenecientes a dos clases: Las unas que miran a los dos Yngleses, y Prusiano expulsos que fueron de la Religion extinguida de la Compañia fundada en la Provincia de Paraguai y las otras referentes al otro expulso que fue del Colegio de Arequipa en esta Provincia del Perú: Y desde luego las primeras que comprehenden las tierras Patagonicas, Yslas de Chiloe, y terreno del Paraguai, cuia debilidad se acredita, por lo vasto, y casi inmenso [f. 1v] del recinto que abrazan, no merecen en mi concepto otro aprecio, que el de ser expresiones de unos Hombres despechados, y resentidos del extrañamiento: Y que la ydoneidad que se atribuien para espiar a conductores en caso de rompimiento, la tienen otros muchos seculares de los que furtivamente ó por acaso an internado aquellos Payses, como se puede ver en las ediciones al viage de Jorge Anson, que andan ya traducidas en nuestro ydioma de tres años a esta parte: aunque no por eso dejaré de tener por congruente que los Governadores de Buenos Ayres esten a la mira en cualquier lance.

Las segundas que tienen por objeto a los Yndios alzados de las fronteras de [f. 2] Tarma, ahora ni nunca me han merecido un total desprecio: Porque aunque en realidad desde mi ingreso a este Gobierno no he cesado de examinar por varios medios la existencia y duracion de aquel primer levantado, sin que aya podido alcanzar noticia segura alguna de su permanencia, antes si en el concepto comun se supone extinguido por no haver respirado años hace algun indicante que lo suponga vibo: Con todo a los Governadores de Tarma y Jauja les tengo hechos mui particulares encargos que belen sobre las fronteras, en que mantengo la Guarnizion y tropa, de que he tratado en varias ocasiones: Y en la presente repetiré las ordenes, y

excitaré a los Misioneros Franciscanos del Colegio de Ocopa, Huanuco, y [f. 2v] Cajamarquilla, a que apuren las inbestigaciones concernientes a descubrir la realidad y estado actual de estos figurados enemigos, y con lo que resultare tomadas las providencias necesarias daré cuenta.

Nuestro Señor guarde a V.E. muchos años.

Lima, 21 de Julio de 1774.

[Firma de Manuel de Amat]

Carta No. 1081 de Manuel de Amat y Junyent, Virrey del Perú, á Julián de Arriaga, Secretario de Marina e Indias; Lima, 24 de enero de 1775. [AGI: Lima 653, N.95]

[f. 1] El Virrey del Perú.

Exmo. Señor

[*Al margen*: Acompaña copia de la carta que le escribe el Gobernador de la Provincia de Xauja, sobre la existencia del Yndio lebantado que se supuso en el retiro de aquellas montañas circunvecinas, y expone lo que le parece en el asunto.] Contestando el Real orden de 1 de Febrero de 1774 con la qual se acompañó la copia de noticias remitidas al Rey por su Ministro en Genova, respectivas á las Yslas de Chiloe, tierras Patagonicas, Provincia de Paraguai, e idéa de los Yndios alsados de las fronteras de Tarma, respondi sobre ambos asuntos en Carta de 21 de Julio de 1774 No. 999, expresando lo que me parecia y juzgaba del uno y del otro punto de la delacion, caracterisando el primero de inverosimil, principalmente si se tomaba en Globo, y con la generalidad que aparece, y no despreciando el segundo, que siempre me ha debido, y hasta á hora me debe algun cuidado, en cuya virtud hé tomado [f. 1v] desde mi ingreso á este mando las medidas que alli significo.

Pero deseando con motivo de aquella insitativa instruirme mas á fondo de la realidad del objeto que registro por uno de los mas importantes, escribi entre otras cosas al Gobernador de Xauja el capitulo de carta reservada, cuya copia va por cabeza del documento que acompaño, al que sigue la respuesta que me dio dicho Gobernador en 7 de este mes y año, significando el juicio que le debe este negocio, las dificultades que concibe en la practica de algun insulto, y las pocas, ó ningunas proporciones que considera de parte de aquellas Naciones para unirse y fraguar alguna perjudicial irrupcion.

Mas con todo, yo le reitero mis [f. 2] instancias á que vele, e inculque con mayor proligidad lo que da merito á este vulgar concepto, y verdadero, ó imaginario receptaculo que se figuran los Yndios, principalmente comarcanos para un seguro retiro, con que amenasan cuando son, ó se creen hostilisados y perseguidos. Porque no considero notable imposibilidad de que oculte aquel subsidio una Nacion, cuyo carácter, es el disimulo, y el de guardar inviolable secreto en lo que les importa reservar del Español, como aunque no lo acreditara la historia, nos lo hacen ver diarias experiencias.

Ello sea lo que se fuere por de contado es un Padrastro fatal, y la relación del exJesuita no esta destituida de [f. 2v] probabilidad, y siempre recelaré, que aquellos, aunque deviles y vagantes avitadores, cuyo numero y extencion se ignora, y se ha ocultado por mas de docientos años al conocimiento, si fueren inducidos por el lado contrapuesto de alguna extraña Nacion que los impela, pueden dar algun cuidado por lo que siempre debe mantenerse guarnecida aquella frontera, y con este pensamiento quedo facilitando la entrada de algunos misioneros franciscanos que la solicitan, de que dare cuenta con Autos, quando se concluya la sustanciacion en que estoi entendiendo.

Nuestro Señor guarde á V.E. muchos años. Lima, 24 de Enero de 1775.

[Firma de Manuel de Amat]

[f. 3] Y con esta ocasion aprobechandose de la que es regular que le ministren las diligencias que practicare, le encargo separadamente y con la maior reserba que inculque y averigue que noticias ay ciertas ó probables de la existencia de aquel Yndio, ó Mestizo lebantado que intoduciendose el año 40 en la montaña usurpó el título de Regulo ó Mandon que tanto ruido hizo en aquellos tiempos, y despues aca se ha silenciado en tanto extremo que no se toma en voca ni por los Misioneros, ni por los havitadores de las Provincias confinantes creyendo muchos su total extincion, y acabamiento de aquella especie de gobierno que se figuraba: Pero haviendo llegado á oydos de S.M. una que ha parecido segura denuncia de su existencia, y oculto comercio que mantiene mediante el qual no cesa de hacer él ó su heredero secreta provisión de Armas por unos medios que acreditan bastante sagacidad, y disimulo, me manda novisimamente que lo averigue y ocurra remitiendome para ello los documentos justificativos, y que le dé cuenta en primera oportunidad: Y considerando ser este uno de los negocios mas graves e importantes que no se pueden dar á otro que no sea un oficial de conducta, que lo govierne con todo el pulso que demanda su entidad lo cometo á V.M. para que lo desempeñe con toda la eficacia, y actividad, pero con la reserva que pide su naturaleza, y circunstancias, informandome con solidez y certeza separadamente del asunto contenido en la primera parte de esta carta, cuio rezivo, y contestacion espero. Dios guarde á V.M. mucho años, Lima 27 de Agosto de 1774. Dn. Manuel de Amat = al Governador de Jauja

Exmo. Sr. = Sr. con fecha de 27 de Agosto de este año se sirve V.M. ordenarme que con la mayor reserva inculque [f. 3v] y averigue que noticias

ay ciertas, ó probables de la existencia de aquel Yndio ó Mestizo levantado que introduciendose el año de quarenta en la montaña usurpó el titulo de Regulo, ó Mandon, que tanto ruido hizo en aquellos tiempos, y despues se ha silenciado, é tanto extremo que no se toma en voca, ni por los Misioneros, ni por los habitadores de las Provincias confinantes, creyendo muchos su total extincion y acabamiento de aquella especie de gobierno que se figuraba. Pero haviendo llegado á oydos de Su Magestad una que ha parecido verdadera denuncia de su existencia, y oculto comercio mantiene mediante el qual no cesa, él ó su heredero, de hacer secreta provision de armas, por unos medios que acreditan bastante sagacidad, y disimulo, manda Su Magestad á V.E. novisimamente que lo averigue y ocurra, remitiendole para ello á V.E. los documentos justificativos, y que le de cuenta á S.M. en primera ocasión. Y considerando V.E. ser este uno de los negocios mas graves e importantes, que no se pueden dar á otro, que no sea un oficial de conducta que lo govierne con todo el pulso que demanda su entidad, me lo comete V.E. para que yo lo desempeñe con toda eficacia, y actividad, pero con la reserva que pide su naturaleza y circunstancas, informando á V.E. con solidez y certeza.= Para satisfacer devidamente á V.E. puse por obra quanta diligencia me fue posible en un asunpto por su naturaleza y circunstancias tan dificultoso cortada tanto tiempo hace la comunicazion entre la sierra y la montaña, y sin facultad para exploradores por cuio medio se consiguiese acaso la deseada certeza, y solidez, que de otro modo no se encuentra.= Lo que entre bariedad de opiniones, pareze mas probable es que el Regulo, ó Mandon Juan Santos llamado bulgarmente el Rebelde ha muerto veneno, no siendo despreciable prueba de la certeza de su muerte la substancial [f. 4] uniformidad con que se cuenta entre Christianos, y Gentiles á muchisima distancia de Manta contaron á su Apostol el R.P. Predicador Fr. Francisco de San Jose, que havia muerto sin previa enfermedad rebentando con ruido. Aquí vive una muger á quien un Hermano ausente contó barias vezes, que un Yndio llamado Cutulomillo prisionero del Chuncho tubo permiso de salir de la montaña, prometiendo volver; y haviendo cumplido su palabra entro y salio quantas vezes quiso, y en la ultima salida dio noticia, que se tubo, y aun tiene por segura, de que el Rebelde havia muerto, y el tal Cutulumillo [sic] no repitio mas sus entradas, y ha poco tiempo que murio. No falta tal qual que aun considera vivo al Rebelde, pero sin apoyar su opinion con fundamento solido.= Lo de estar actualmente el Rebelde ó su heredero juntando armas por unos medios que acreditan bastante sagacidad, y disimulo, es totalmente inverosimil en esta Provincia, y lo mismo juzgo de las inmediatas; porque es constante que en

esta no ai mercaderia peor que menos consumo tengan, y que con menos facilidad y ganancia se venda que las Armas: fuera de que los Chunchos no tienen metales; y dado caso que despues de la revelion, los muchos nuestros que en ella se les pasaron deseosos de mando y de una crimiosa libertad les hubiesen enseñado á buscar, conocer, y sacar metales, y á beneficiarlos; no hallarian en tan ardiente clima otro alguno precioso, sino el oro; pero no ay cosa que mas escuse en esta provincia que el oro en polvo, ó pasta; con que no viniendo este metal en trueque de Armas solo se les conocen á los Chunchos por generos unicos para cambiar por ellas, algunas pocas mantas de algodón, algunos Papagaios y muchos monos; y nada de esto se ve tampoco en esta provincia; si solo algunas reliquias mui biejas mantas ó carpetas del tiempo anterior á la rebelion, las quales por su texido extraño se conocen mui bien.= Tambien se asegura generalmente que no dejo el Rebelde succesion porque uno de sus adbitrios, para acreditar, como les decia la Santisima [f. 4v] Trinidad, fue el no usar de mugeres. Dicen algunos que un mestizo de esta provincia llamado Luxan, y un Clerigo de menores de la de Guanta quedaron con la autoridad; pero en la considerazion mas cuerda se reduce esta autoridad al natural respeto que suele grangearse la superioridad de luces, sin otro dominio. Otros afirman que el Rebelde en vida tenia designado sucesor á un Yndio de Tarma llamado Gasparillo, casado con una muger Ede, Guanuco, llamada Narcisa, celebre por su hermosura, y color blanco, y por haver sido prisionera por los nuestros en tiempo de la rebelion (con un hijo suio de color rubio, habido en la montaña) y presentada al Virrey, y por haver echo despues de restituida á los Chunchos señalados y concertados servicios á los nuestros que los frustraron todos estaba tan echa á la sencillez, y pobreza de los Chunchos que desprecio la mucha ropa y plata con que la combidaba Virrey y haviendo tomado la ropa finalmente y quinientos pesos por pura condescendencia; dio luego á su conductor toda la plata, y tambien despues toda la ropa quando de el se despidio para entrar en la montaña quedandose con sola su camiseta del algodón.

Pero la muerte ó existencia del expresado Mandon ó su heredero, ni su diligencia, ó negligencia en pertrecharse de armas no parece debe causarnos cuidado alguno. Nunca sera capaz de invadirnos: asi por no ser regular, que las naciones calientes conquisten á las frias, como por la poca gente de estas diversas y desunidas Behetrias de que se supone Xefe. Dn. Juan Francisco Quesada que se hallo de soldado de Caballeria en dicha guerra Ede, la revelion, y oy vive en este Pueblo de Atunxauxa con con [sic] general

estimazion por su realidad, y buen juicio asegura haverse admirado en los padrones de los combersores tan poca jente en tan ancho pais: comprehenden estos Padrones desde Tar- [f. 5] ma á Jesus-Maria, que es la mitad ó mas de quanto los Misioneros reduxeron, y perdieron con la rebelion; y solo contenian novecientas almas. Preguntado, por mi, habra tres años, el P. Fr. Francisco Suarez misionero lego y de los mas practicos en la montaña, sobre numero de almas de otras perdidas conversiones me respondio, si mal no me acuerdo, que siempre se habia reputado de dos mil, lo que se ajusta mui bien con la relacion de Quesada. Agregase la rudeza, pobreza y desavio, la desnudez, y falta de orden y lo que es mas, que saliendo del intensisimo calor de su hondo pais, no pueden tolerar su complexion y desnudez el fresco de la sierra, quanto mas la inclemencia del perene frio, rigido yelo, y eterna nieve de las codilleras intermedias, por lo qual y por la penuria de los alimentos y por su diversidad, mueren muchos: los prisioneros que por nuestra parte se recogieron en dicha guerra, aunque cuidados por sus amos, casi todos murieron luego. Tambien sus Armas se inutilizan; porque con la extrema sequedad de la sierra pierden las cuerdas de sus arcos la humedad ó jugo que las hace correosas, y se *rompan* al disparar, de que ai experiencia.

Por todo lo qual la corta guarnizion, que con prudente acuerdo mantiene V.E. en estas fronteras, contrarresta suficientemente el riesgo remoto de semejantes inbasiones. Algunas que intentaron tubieron particular motivo que oi no existe. Los nuestros que con la ocasión, y con la esperanza de mandar y ser alla lo que acaso podian, se pasaron á los chunchos les sirvieron de consegeros y de Guias: otros dicen que la expresada Narcisa, segun concertó con el Virrey instó al Rebelde á otras invasiones; para facilitar á los nuestros el premeditado proyecto de cortarle y cogerle. Dos ó tres vezes le hizo repetir por distintos [f. 5v] parages la invasion; y otras tantas frustraron los nuestros el proyecto prevaricando cada uno por termino diverso, con tormento y desesperacion de los buenos, que algunos hubo, y hasta oy traman, tanto, y tan interesado desatino: todo procedido de causas que en otra parte con igual fecha apunto á V.E. y tal bez de que su practico conocimiento les hacia que repugnasen la reconquista mejor instruidos de su entidad, objeto, y circunstancias en el ultimo termino de una de estas invasiones irigida al fuerte de Paucartambo frontera de Tarma, en llegando los Chunchos á un parage nombrado Magorma, mucho antes de la Cordillera, sintieron tanto frio, que como marchan sin tiendas ni bagage tubieron que hacer casas de piedra que cubrieron con paja y palitos de los pocos arboles

que ya alli se encuentran, los quales cesan del todo mas arriba: cuentalo Dn. Pedro Herranz Alferez de esta compañía, que mandaba el Fuerte y con motibo de socorrer un destacamento que faltando á lo concertado espantó á los Chunchos, y por milagro se desenrredó de ellos perdiendo un hombre, se halló á dos leguas del pueblo que formaron con dicho campamento. Un poco mas arriba, ni ramas con que cubrir su alojamiento hubieran hallado los Chunchos. En todas las expresadas tentativas sin embargo de nuestro desgreño, y de no haber llegado los chunchos á la cordillera retrocedieron tan mal parados, que ni repitieron la expedicion, ni se teme que la repitan facilmente, y menos si continuando la interrupcion de correspondencia entre ellos y nosotros, les cesan las reclutas de Generales que les iban de nuestros perdidos, libertinos, y facinerosos, los quales, como queda dicho, les servian de Consejeros, de Guias, y de Caudillos pues los Chunchos por si solo son incapazes de moverse á tales trabajos y riesgos.

Defendiendo sus tierras los Chunchos contra nuestras expediciones tampoco pareze que nos perjudica este mandón: porque como la defensa de los Chunchos es huir, fiando nuestro daño á la [f. 6] intemperie, aspereza, precipicios, incomodidades, hambre, y Pobreza de la tierra, y á su crueldad con el que encuentran rezagados ó indefensos poca bentaja sacan de la conducta ó disposiciones de un General. Mui lejos de sernos perjudicial un Xefe de los Chunchos, creo nos seria mui util asi porque cesaria uno de los maiores inconvenientes de esta conquista que es la desunion y division de sus parcialidades y dehetrias [sic] de suerte que la sugecion de una nada influie en la reduccion de otra, y es menester nueva expedicion para cada una; como porque siendo menor la repugnancia á la obediencia en los que ya la conocieron, un caudillo semejante seria un oportuno precursor del Rey Nuestro Señor, á cuio trono habria allanado el camino acostumbrando á yugo aquellas indomitas cervices. En este continente dilatado conquistaron nuestras armas quanto hallaron sugeto y obediente, como Mexico á Motezuma, y el Peru á los Yncas; lo que hallaron sin Señor como se estaba se esta, sin envargo de muchas tentativas en contrario.

Lo sensible en mi concepto es y fue que los Chunchos ni tienen ni tubieron lejitimo ó verdadero Xefe. Obedecieron al finjido Ynca Juan Santos aparentemente no mas: admitieron con simulada docilidad sus ridiculos embustes, le sirvieron, y obedecieron, pero fue solo por que les mandaba lo que ellos querian: es á saber holgar, bagar, huir del enemigo, y matarle sin piedad á traicion, no les mandaba trabajar ni tributar; antes el trabajava para

ellos en el oficio de herrero que sabia, y de los fusiles perdidos ó abandonados por los españoles les forjaba machetes. Deciales que era la Santisima Trinidad. No se embarazaban en ello los Chunchos, porque ni los apremiaba á que tomasen de memoria las circunstancias de tan extrabagante y ridicula doctrina, ni atormentaba su natural y pueril viveza haciendolos permancer de [f. 6v] rodillas mucho tiempo, ni fatigaba su memoria indomita, y cerril con retencion literal de catezismos y oraziones; antes acaudillando, ó figurando acaudillar su rebelion contra los Christianos, les serbia á los Chunchos de comodisima pantalla contra tan sagradas luces. Era para ellos una Madre indolente de una condescendencia excesiva y criminal. Adorabanle como á estatua, á las que son extremamente aficionados todos los Yndios, no tanto, por idolatria, quanto por que nada les mandan, ni los obligan á trabajar; pero en el instante que su adorado Ynca fuese rendido ó preso, le abandonarian seguramente sin soñar en su rescate ó imitacion, y nada influiria este suceso (que tan deseado fue) en la felicidad de nuestra empresa; huirian y matarian á traizion, lo mismo que antes quedando intacta la dificultad.

Ni á Christianos ni á Chunchos sirvio jamas de estorbo la autoridad de este ridiculo Caudillo; lo que estorvó siempre á los primeros esta conquista desde su entrada en estos reinos fue unicamente la maleza, aspereza, precipicios, instabilidad, derrumbos ó desgajamientos repentinos de laderas y cerros que cortan caminos y rios y destruien haciendas y pueblos, las incomodidades y miserias innumerables de sabandijas ponzoñosas, que destruien las pocas mieses, la intemperie, y despoblacion de este infelicisimo terreno, donde aun sus naturales viven poco. Los Yncas conquistadores por constitucion, que conquistaron personalmente hasta Quito, hasta el Tucuman, hasta Chile, millares de leguas dejaron este anchisimo pais que empieza á 20 leguas de su insigne Capital. Ni tentaron nuestros primeros conquistadores esta empresa, con ser que su ambicion gloriosa los llevó á las conquistas mas remotas, y arriesgadas; pero el metodo de los adelantados no estaba sujeto á error ni engaño: veian y no escuchavan rela- [f. 7] ciones, distantes, y obraban como en cosa propia.

En las lastimosas y repetidas desgracias de nuestras recientes empresas á la montaña tubo Juan Santos mui poca ó ninguna parte en mi concepto; tubieron mucha las contrarias calidades del terreno, y los ociosos nuestros que con la ocasión se le agregaron de varias castas, y estados; y tubieron mucha mas las lentitudes y tibiezas, las discordias intestinas circunspecciones, y contemporizaciones de nuestros combatientes. Se atribuie el motibo de

las primeras á la natural retardacion de providencias de Real Acuerdo de Lima que governaba una Guerra que no veia, estaba lejos, y cuio estado, ó progreso le venia en relaciones imperfectas, quando no viciadas; y el motibo de las ultimas al disgusto general, ó casi general que ocasionaba la prevision cuerda del fin, y sus consequencias y la autoridad, intervencion, sencillez y santa ignorancia de mundo, y mas de Guerra de los Reverendos Padres Misioneros de Ocopa á quienes se procuraba agradar por la maior parte considerandolos como dueños y arbitros de la expedicion.= Nuestro Señor guarde la importante salud de V.E. muchos años. Xauja y Diziembre 15 de 1774. Exmo. Sr. Luis [FS Enriquez] de Lorenzana. Exmo. Sr. Virrey y Capitan General Dn. Manuel de Amat y Junient. Lima 7 de Enero de 1775.= Saquese copia del respectivo Capitulo de Carta escrita al Governador de Jauja y de la que á su contestazion responde.= una rubrica de S.E..= Sanz = otra rubrica – Es copia de su original. Lima 8 de Enero de 1775

[Firma de Josef de Garmendia]

Amazonía Peruana, Volumen XVIII, Nº 35, 2022; pp. 187-190

RESEÑAS

Pariona Medina, Ronny E. (Ed.) *Las rutas del caucho: Planos y croquis de la Amazonía 1880-1930*. Lima: Archivo General de la Nación, 2021.

La presente publicación, editada por el Archivo General de la Nación (AGN), reproduce un conjunto de croquis y planos de "denuncios de tierras" amazónicas, durante el llamado período cauchero. Ubicados en la serie Tierras de Montaña del fondo del Ministerio de Fomento, este conjunto gráfico se incorporaba como anexo a las solicitudes de particulares, nacionales y extranjeros, que reclamaban la posesión o usufructo de terrenos del Estado.

Este material documental tiene su origen en la administración ministerial referida a la colonización y articulación de los territorios orientales. Funciones que, originalmente, correspondió al Ministerio de Gobierno y Obras Públicas y, más adelante (desde 1896), al Ministerio de Fomento, creado durante el régimen pierolista. Si bien la mayor parte de los documentos que se acopian en esta serie tratan sobre solicitudes de propiedad y usufructo de terrenos, también podemos encontrar otros referidos a proyectos de colonización planificada, construcción y mejoramiento de caminos, puentes y tambos; incluso, algunos referidos a la administración estatal en la frontera: servicio de telegrafía, correos, navegación, abastecimiento de tropas, entre otros.

Como se señala en el texto introductorio de Ronny Pariona Medina, gran parte de estas solicitudes parten de la ley del 6 de

mayo de 1899 sobre tierras amazónicas, que buscó ordenar el proceso de ocupación de terrenos en las principales subregiones de la Amazonía, en especial aquellas que se vincularon a la negociación del caucho, Iquitos y su *hinterland*; así como la selva central, donde desde la década de 1880 se venían haciendo importantes esfuerzos por articular las zonas productivas de caña de azúcar y café a los mercados internacionales.

El contexto en el que se producen estos documentos es especialmente valioso para entender, no solo las políticas gubernamentales en relación a los usos del territorio, sino también expectativas que las elites modernizadoras de la República Oligárquica construyeron sobre el destino de las regiones de la montaña y su necesaria integración al resto del territorio nacional, como fue la creación de la Junta de Vías Fluviales, con el objetivo de explorar los territorios menos conocidos de la región, especialmente en la sierra sur; o la apertura de la Vía del Pichis, el primer camino transoceánico construido por el Estado republicano.

El cuerpo de esta publicación contiene un conjunto de croquis y de mapas extraídos de los expedientes, con especial énfasis en los denuncios caucheros. Hay un esfuerzo de edición por presentarnos de manera atractiva las imágenes, las que han sido corregidas a fin de ofrecer adecuadamente los detalles, además de una pequeña nota descriptiva de cada una de ellas, con información que proviene de los propios expedientes. En su revisión, el lector deberá acostumbrarse al uso de una nomenclatura propia de la imaginación geográfica de la época: "terrenos baldíos", "tahuampas", "inundable" o "montaña baldía", al tiempo que deberá reconocer los diversos procesos que los interesados solicitaron ante los funcionarios del ministerio: denuncios, adjudicación gratuita, compra, ampliación, dominio perpetuo o posesión definitiva. Ahora, la calidad del detalle de los mapas es bastante heterogéneo. Mientras que algunas imágenes no pasan de algunas líneas rectas que marcan los límites entre un denuncio y otro o su ubicación al margen de un río, otros croquis son muy detallados y elaborados, lo que refleja los recursos y el poder de algunos actores, como los empresarios vinculados a la Amazon Rubber Co., en el Putumayo o la Para Rubber Co., en el Madre de Dios.

Una pregunta surge de la revisión de estos materiales gráficos ¿Quién o quiénes son los dibujantes de estos mapas? Dado que, según la ley 1220 de 1909 referida a Tierras de Montaña, las solicitudes debían elevarse ante la autoridad prefectural, es entendible que al menos en el caso de Loreto, existiera una oficina de agrimensura que se encargara de elaborar los croquis que acompañaban las solicitudes que luego eran elevadas a la Dirección de Fomento. Conocemos a algunos de estos peritos, como fue el caso del alemán Jorge Von Hassel, uno de los primeros "expertos" en temas amazónicos en el Perú de inicios del siglo XX, o los ingenieros Germán Klinge y Víctor Isla, ambos activos en Iquitos en la década de 1910. En este sentido, estos mapas y croquis evidencian el esfuerzo de territorialización del espacio interior, misión científica (y patriótica) llevada adelante por ingenieros, cartógrafos y agrimensores que fueron comisionados a estos territorios de frontera.

Acorde al discurso de la época, estos documentos evidencian también la absoluta invisibilización de la población originaria al momento de pensar el uso y definición de los territorios amazónicos. Situación que recién empezó a cambiar a mediados del siglo pasado, con la creación de las primeras "reservas indígenas" en la región. El libro es la evidencia fáctica este hecho. Las políticas y el discurso de la época no terminaron de reconocer la participación indígena en la nacionalización del territorio. Empero, para los historiadores interesados en el proceso, estos croquis nos permiten, a partir de historias orales y ejercicios de memoria, reconocer la manera en que la creación de las unidades territoriales significó la "fijación" de los grupos familiares indígenas, así como los espacios de poder de determinados líderes indígenas que establecieron alianzas con los patrones. Por ejemplo, en el mapa tomado de los terrenos arrendados a Gonzalo Pineda Iglesias y Pedro José Ruiz para la extracción del caucho (1901), en la margen derecha del río Apurímac, se señala la existencia de "indios catongos", "indios camaticas", para referirse a familias arawak, de las etnias asháninka y notmatsigenga.

Estos croquis y documentos referidos a denuncios permiten también reconstruir el "giro" que muchos de estos "hacendados caucheros" dieron hacia otros sectores extractivos y productivos, una vez

que la debacle del precio del caucho en los mercados mundiales, a mediados de la década de 1910, originara una reconfiguración del sistema de patronazgos en la región.

Acorde al debate abierto en la última década con motivo del centenario de los "Crímenes del Putumayo", el ejercicio de selección de casos planteado por el editor del libro insiste en resaltar la importancia de las caucherías en la región fronteriza del Putumayo, sin considerar que, entre las décadas de 1890 y 1920 fue la selva central el epicentro de las iniciativas de dominio interno del Estado, hecho que se evidencia en el alto número de denuncios referidos a las zonas de colonización que se abrieron en esta región, especialmente alrededor de la que fuera la primera vía de interconexión transatlántica: La Vía del Pichis. Los lectores que tengan oportunidad de recorrer estos fondos en el AGN podrán encontrar una significativa cantidad de denuncios en las regiones de colonización en el Chanchamayo y el camino del Pichis.

Por último, solo queda felicitar al editor, Ronny Pariona, y a todos los funcionarios del AGN involucrados en esta feliz iniciativa que logra poner en valor los materiales amazónicos que la institución acopia.

Juan Carlos La Serna
Universidad Nacional Mayor de San Marcos
Ministerio de Cultura
https://orcid.org/0000-0002-0350-3709

Amazonía Peruana, Volumen XVIII, Nº 35, 2022; pp. 191-192

MEMORIA

Cardenal Claudio Hummes
(1935-2022)



© REPAM

Falleció el cardenal Claudio Hummes, OFM arzobispo emérito de São Paulo a los 87 años, conocido por su apoyo y cercanía con los menos favorecidos -en especial con las comunidades indígenas de la Amazoonía. Según una comunicación de los obispos peruanos: "dedicó los últimos años de su vida a la defensa de la Amazonía y de sus pueblos originarios, recorriendo muchas de las iglesias locales de la región y siendo siempre una voz en defensa de los más vulnerables. No dudó en denunciar la deforestación, los megaproyectos depredadores y las enfermedades de la tierra y de los pueblos". Don Cláudio será recordado por haber sido presidente de la Red Eclesial de Panamazónica (REPAM) y relator general del Sínodo para la Amazonía.

Amazonía Peruana, Volumen XVIII, Nº 35, 2022; pp. 193-196

NOTA SOBRE LOS AUTORES

Jaime Regan

Magíster en antropología de la New School University, New York, Doctor Honoris Causa de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos y profesor de la misma universidad durante 25 años, profesor visitante en el Posgrado de la Facultad de Biología de la Universidad Nacional de la Amazonía Peruana en Iquitos. Es investigador principal del CAAAP y actualmente está estudiando la gramática awajún e historia del pueblo kokama. Es autor de Hacia la Tierra Sin Mal: la Religión Pueblo en la Amazonía (3ª edición) y de más de 40 artículos sobre Amazonía.

Bernd Brabec de Mori

Bernd Brabec de Mori es un etnomusicólogo especializado en la música indígena del valle de Ucayali, en el este de Perú. Pasó cinco años en el campo con los shipibo-konibo. Se doctoró en la Universidad de Viena, ha trabajado repetidamente para el Archivo Audiovisual de la Academia Austriaca de Ciencias y actualmente trabaja como profesor asistente en la universidad de Innsbruck, Austria. Sus publicaciones abordan la música, las artes y la historia de los indígenas de la Amazonía occidental, así como el complejo de la música, el ritual y los estados alterados.

David W. Fleck

Doctorado y magister en lingüística (Rice University, Houston), Magister en zoología (Ohio State University). Desde 1994 hasta el presente, ha realizado estudios en mastozoología, etnobiología, lingüística, etnografía, y etnohistoria bajo el tutelaje de sabios de la etnia matsés. Actualmente trabaja en la ONG Acate Amazon Conservación realizando proyectos de conservación ecológica, preservación cultural, y educación bilingüe con los matsés. Nació en Lima, creció en los Estados Unidos, y ahora vive en Loreto.

Roxani Rivas Ruiz

Es docente investigadora en la Universidad Nacional de la Amazonía Peruana, Unap, Iquitos. Sus temas de investigación se centran en educación intercultural, aspectos socioculturales y ambientales de desarrollo en pueblos indígenas de la Región de Loreto, en especial entre los Kukama-Kukamiria de la Amazonía peruana.

Meredith Cristina Castro Ríos

Licenciada en Antropología por la Pontificia Universidad Católica del Perú. Actualmente está estudiando la Maestría de Investigación en Antropología en la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO) - Sede Ecuador. Luego de sustentar su tesis de licenciatura, se ha dedicado a trabajar con pueblos indígenas amazónicos, tanto como docente, consultora e investigadora. Pertenece al Grupo de Antropología Amazónica (GAA - PUCP).

Fernando Santos-Granero

Obtuvo su Licenciatura en Antropología de la Pontificia Universidad Católica del Perú (1980) y el Doctorado en Antropología Social de la London School of Economics and Political Science (1986). Ha realizado trabajo de campo extensivo entre los Yanesha de la Selva Central del Perú e investigaciones históricas sobre las sociedades indígenas y las economías regionales de la alta Amazonía. Ha publicado y editado libros sobre filosofías de poder yanesha, economías regionales amazónicas, estudios comparativos arahuacos, formas indígenas de esclavitud, la vida oculta de las cosas y nociones indígenas de riqueza y bienestar. También ha hecho contribuciones

importantes a los temas de liderazgo y poder, paisaje e historia, fabricación de personas y paisajes corporales, cultura y lenguaje, parentesco y amistad, conocimiento y corporeidad, y hechicería y modernidad. Sus libros más recientes son *Esclavitud y utopía: las guerras y sueños de un transformador del mundo asháninka* (2020) y *Vientos de un pueblo: historia y etnografía yánesha* (2021).

Mauricio Zavaleta

Politólogo por la Pontificia Universidad Católica del Perú. Ha publicado los libros Coaliciones de independientes: *las reglas no escritas de la política electoral (*IEP, 2014) y *¿Por qué no hay partidos políticos en el Perú?* (Planeta, 2019), con Steven Levitsky, así como artículos y capítulos sobre política subnacional, conflicto social y consulta previa a los pueblos indígenas. Ha sido Coordinador General del Lugar de la Memoria (LUM) y asesor en los ministerios de Cultura, y Economía y Finanzas. En el Viceministerio de Interculturalidad fue responsable de procesos vinculados a consulta previa, pueblos en aislamiento, participación política indígena y lucha contra la discriminación racial. Actualmente, es estudiante doctoral en la Universidad de Pittsburgh.

Jaime Regan	El Mito del Origen de la Noche entre los Shawi
Bernd Brabec de Mori	Sobre el canto mágico, las perspectivas sonoras, las multinaturas ambientales y la experiencia consciente
David W. Fleck	Homonimia de etnónimos en la familia Pano
Roxani Rivas Ruiz	Reconociendo al río: Gran Serpiente acuática como ser vivo en la cosmología animista kukama-kukamiria de la Amazonía peruana
Meredith Cristina Castro Rios	Del ocultamiento a la afirmación étnica: cómo ser kukama es cada vez más un motivo de orgullo
Mauricio Zavaleta	Contra el pensamiento linear: ecología y civilización en la Amazonía peruana
Fernando Santos Granero	Juan Santos Atahuallpa: herrero, Inca rebelde y pesadilla de la Corona española