

LO RELIGIOSO Y LO POLÍTICO:

Transformaciones cosmológicas en el pueblo yánesha (1958-1980)

—CARLOS ANDRÉ NARRO
ESTUDIANTE DE ANTROPOLOGÍA (PUCP)

LAS PRÁCTICAS RELIGIOSAS Y POLÍTICAS NO SE DIFERENCIABAN PARA GRAN PARTE DE LOS YÁNESHA HASTA MEDIADOS DEL SIGLO XX. EN SUS DESPLIEGUES, LA FIGURA SACERDOTAL DEL CORNESA' TENÍA UN LUGAR PRIVILEGIADO COMO MEDIADOR EN LOS COLECTIVOS DE DIVINIDADES, HUMANOS Y NO HUMANOS. EL TRABAJO DE EDUCACIÓN Y EVANGELIZACIÓN DEL INSTITUTO LINGÜÍSTICO DE VERANO, ENTRE OTROS, PRODUJO TRANSFORMACIONES EN ESTE ORDEN INMEDIATAMENTE DESPUÉS QUE LA ÚLTIMA DE ESTAS FIGURAS DESAPARECÍA HACIA FINES DE LOS DÉCADA DE 1950. ESTE ENSAYO PROPONE COMPRENDER EL PROCESO DE SEPARACIÓN DEL CAMPO RELIGIOSO Y, POR CONSECUENCIA, LAS TRANSFORMACIONES EN EL CAMPO POLÍTICO DE ESTE PUEBLO. POLÍTICA, RELIGIÓN Y EDUCACIÓN CONSTITUYEN EL ENTRAMADO DE RELACIONES QUE PERMITEN COMPRENDER LOS CAMBIOS COSMOLÓGICOS QUE EL PUEBLO YÁNESHA VIVIÓ DURANTE 3 DÉCADAS.

I

EL CORNESA' ES PROBABLEMENTE UNO DE LOS PERSONAJES MÁS IMPORTANTES EN LA LITERATURA ETNOGRÁFICA SOBRE LOS YÁNESHA. ES EVOCADO PARA REFERIRSE A LA FIGURA POLÍTICO-RELIGIOSA QUE EMERGIÓ EN ALGÚN MOMENTO LUEGO DE LA REVOLUCIÓN DE JUAN SANTOS ATAHUALPA EN 1742 Y QUE VIO SU OCASO CUANDO EL ÚLTIMO DE ESTOS LÍDERES CUASI SACERDOTALES FALLECIÓ EN 1956 (SANTOS GRANERO 1993 Y 1994). SIN EMBARGO, SE DEJA DE LADO EL HECHO QUE EL CONGRESO AMUESHA, LA FEDERACIÓN DE COMUNIDADES NATIVAS YÁNESHA (FECONAYA) Y LA UNIÓN DE NACIONALIDADES ASHÁNINKA Y YÁNESHA (UNAY), ES DECIR, TODAS LAS ORGANIZACIONES POLÍTICAS YÁNESHA QUE HAN EXISTIDO EN LA HISTORIA RECIENTE, DEN AL CARGO MÁS ALTO DE SUS JERARQUÍAS EL MISMO NOMBRE.

Esto sobre todo en el campo de la política donde no se ha intentado penetrar en ese espacio esotérico que existiría entre aquel líder político-religioso y esta figura más reciente que, llevando su mismo nombre, se encuentra a la cabeza de las organizaciones políticas de los yánesha. El análisis de esa relación, de existir, es todavía un trabajo por hacer; no obstante, hay que recordar que aquella se produciría como parte de una red que une política y religión con otros campos, como la educación, los cuales a lo largo de los años han vivido importantes transformaciones. Es sobre esas transformaciones que este ensayo trata. Puntualmente se centra en aquellas concernientes a la religión practicada por las personas del pueblo

yánsha en el periodo inmediato a la desaparición de los sacerdotes *cornesha'* y durante toda la década de 1970. Al abordar estas transformaciones en el campo religioso se busca también dar luz, por diferencia, a aquellas vividas en el campo de la política. Para ello, se utilizan principalmente las notas de campo de Richard Chase Smith, antropólogo norteamericano que trabaja con los yánsha desde 1966, publicadas en un artículo de 1981. En primer lugar, se describe el rol del sacerdote *cornesha'* en la sociedad yánsha antes de su desaparición; luego, usando las notas mencionadas, serán presentadas y analizadas las principales transformaciones en el campo religioso; cerrando el ensayo, las reflexiones finales serán presentadas dejando lugar a preguntas aún por responder

II

Tanto Santos Granero como Smith coinciden en que el *cornesha'* fue un tipo de sacerdote que se desempeñaba como líder político-religioso (Smith 1977; Santos Granero 1994). Esta figura surgió, según Santos Granero (1993), como un tipo de profeta mesiánico debido a la influencia que tuvo entre los Yánsha el trabajo de los misioneros franciscanos durante los siglos XVII y XVIII, así como la determinante imagen de Juan Santos Atahualpa, quien se levantó en el año 1742 contra los españoles por medio de una alianza interétnica en la Selva Central. Desde ese año y durante un siglo, esta zona estará libre de colonos constituyendo el periodo en que los *cornesha'* proliferarían.

Estos sacerdotes vivían en templos-herrerías ubicados en los intersticios del territorio yánsha¹, entre los dispersos asentamientos, los cuales estaban compuestos comúnmente por no más de 3 familias extendidas bajo el liderazgo de un jefe (Santos Granero 1994). En cada uno de estos asentamientos casi siempre se encontraba un *paller*, o shamán, que principalmente se encargaba de “curar” de

los males a los yánsha así como proteger los asentamientos de los espíritus malignos y los efectos de la brujería externa. De igual forma, cuando se desataba un conflicto violento, emergían líderes guerreros cuyo poder se difuminaba una vez se reestablecía la paz. Los *cornesha'* diferían de todos estos personajes por su carácter supralocal, de modo que escapaban de los conflictos propios de la vida cotidiana. Además, se caracterizaban por establecer comunicación con las divinidades más altas del panteón yánsha: aquellas de la categoría *Yato* (Nuestro abuelo) y *Yompor* (Nuestro Padre) (Smith 1982). Los *paller* por su parte también se comunicaban con seres divinos pero de la categoría de “Nuestros Hermanos” como, por ejemplo, las Madres de los animales y las plantas. De estas comunicaciones, ambos obtenían saberes místicos que eran empleados para dar vida y mantener la reproducción y el orden biológico, social y cosmológico; sin embargo, el *paller* también podía quitar la vida siendo esta ambigüedad la razón por la que su posición no era equiparable a la del *cornesha'*. Este último siempre empleaba sus conocimientos siguiendo los preceptos morales de los yánsha que imponían la generosidad y el despliegue del amor en las relaciones sociales (Santos Granero 1994).

En este escenario, el *cornesha'* cumplía tres funciones principales: en primer lugar, mantenía el orden y la armonía interna; segundo, hacía lo mismo en relación a la independencia externa; finalmente, se encargaba del éxito de las empresas productivas y reproductivas de su entorno político (Santos Granero 1993). Desde sus templos-herrerías, convocaban ceremonias para los dioses. Como se dijo, los *cornesha'* habitan en los intersticios y es a esas zonas donde acudían sus seguidores, los cuales elegían a que sacerdote seguir de acuerdo al prestigio que cada uno de estos tuviera; no se podía asistir a ceremonias de dos *cornesha'* a menos que se tenga su autorización. Este grupo de seguidores, en estos términos, se afiliaba políticamente a esta figura. Aquellos llevaban alimentos y ofrendas

¹ Actualmente la gran mayoría de personas yánsha viven en comunidades nativas ubicadas en las provincias de Puerto Inca (Huánuco), Chanchamayo (Junín) y Oxapampa (Pasco). Acerca del territorio ancestral ocupado por el pueblo Yánsha consultar Smith (2008) y Santos Granero (1998 y 2006).

que eran entregadas al sacerdote; él, luego de transmitir las a los dioses, las devolvía en los días siguientes de forma que todos pudieran obtener alimentos durante la celebración (Santos Granero 2006). De igual modo, si era necesario, designaba tareas de producción a fin de tener los recursos requeridos. Además, preparaba un tipo de masato especial que era dejado en el segundo piso del templo o en un altar para que *Yompor Ror* (Nuestro Padre Sol) le infundiera su fuerza vital a través de su sopro. Ese masato era consumido al día siguiente en medio de los cantos *coshamñats* que eran revelados a los *cornesha'* por los dioses (Smith 1982). Tanto los cantos como los “sermones”, es decir todas las palabras que el *cornesha'* daba a sus seguidores, se referían a la armonía y la correcta moral que debían mantener sus seguidores ya que el fin del mundo y el regreso de *Yompor Ror* era inminente, lo que significaría que los *yánesha* podrían acceder al mundo de las divinidades una última vez. En este sentido, el discurso del *cornesha'* se centraba en la paz y orden a todo nivel de relación para los *yánesha*; además, nunca era una palabra de mando pero sí de sugerencia y permiso. Esta solo tomaba el tono de orden cuando eran tiempos de guerra debiendo el *cornesha'* elegir a los líderes guerreros. Por todo lo mencionado, a primera vista parece que esta figura se aproxima a la del jefe amerindio de Clastres (2010); no obstante, mantiene sus diferencias. Siguiendo a Santos Granero (1993) la función de hacedor de paz sí es cumplida, al igual que su don de generosidad y de palabra; sin embargo, los *cornesha'* no gozaban del privilegio de la poliginia tal como señala Clastres. Además, Santos Granero sostiene que estos entregarían más al emplear sus *conocimientos místicos* para la producción y reproducción de la sociedad de los *yánesha*. De esta forma, la balanza se inclinaría hacia un líder político-religioso que da más de lo que recibe; este aspecto contrasta con lo que Clastres propone. Sumado a ello estaría que la palabra del *cornesha'* sí es escuchada por sus seguidores pero no toma el carácter de orden como aquella de los profetas tupí-guaraníes del siglo XVIII que Clastres menciona (2010).

Por estas razones Santos Granero ubica al *cornesha'* dentro del tipo de líderes que poseen el monopolio

de los medios místicos de reproducción, es decir, de los saberes rituales y místicos necesarios para asegurar la reproducción material o simbólica del grupo al que pertenecen (1986). Estos solo detentan poder político en las sociedades en que no hay un órgano político establecido y la ideología social demanda, al mismo tiempo que reconoce como legítimos, los saberes místicos y ceremoniales para mantener la existencia. Así, el *cornesha'* es una figura más próxima a los shamanes que al mismo tiempo ejercen poder político que al jefe sin poder de Clastres (Sztutman 2005). En ese sentido, se puede afirmar que política y religión para los *yánesha*, tal como Santos Granero y Smith lograron reconstruirlas para el periodo de 200 años posterior al levantamiento de Juan Santos Atahualpa, no se separan y tampoco tienen exactamente los mismos sentidos históricos que en las sociedades occidentales. De esta manera, en el continuo de relaciones sociales que incluyen humanos y no humanos, los poderosos sienten un amor asimétrico hacia sus protegidos: divinidades hacia humanos; *Cornesha'* hacia sus seguidores; padres (reales o clasificatorios) hacia sus hijos (reales o clasificatorios) siendo el lenguaje de la relación padre-hijo la base de las relaciones de poder (Santos Granero 1994). Como complemento de este amor asimétrico, existe un amor horizontal que se expresa en la reciprocidad y generosidad entre humanos siendo la articuladora de la sociedad (Smith 1982).

Así, se tiene que el *cornesha'* es la figura político-religiosa que durante dos siglos se mantuvo en plena vigencia. Santos Granero (1993) señala que la posición de estos entre los *yánesha* dependía de su prestigio en relación a las 3 funciones mencionadas y que este llegaba al paroxismo en épocas de crisis en donde su discurso mesiánico calaba con mayor profundidad en sus seguidores: Juan Santos Atahualpa podría ser un caso paradigmático. Sin embargo, la crisis vivida por los *yánesha* hacia mediados del siglo XX fue tan grande que las epidemias arrasaron con los transmisores del discurso mesiánico terminando casi definitivamente con este tipo de relación entre política y religión.

III

Luego de un siglo de aislamiento, a partir de 1850 el naciente Estado peruano luchará por la “reconquista” de la Selva Central y permitirá el ingreso de colonos, misioneros, empresas privadas, militares, entre otros, en los territorios de los pueblos yánesha y asháninka (Barclay y Santos Granero 1980). Dos de los resultados más importantes de esta fuerte corriente colonizadora fueron la fragmentación del territorio yánesha en islas de asentamientos en medio de un mar colono y la fuerte reducción demográfica de este pueblo producto de las nuevas epidemias. Si bien fue un siglo que compartieron estos hechos con las prácticas de los últimos *cornesha'*, y a pesar de la importancia de estos en los colectivos yánesha, no se ha dedicado mucha atención a su proceso de desaparición. Se podría asumir que aquellos líderes guerreros seleccionados por los *cornesha'* tenían como misión precisamente resistir las penetraciones y abusos de los colonos pero, más allá de una ligera mención, no se cuenta con evidencia amplia que la sustente. Lo que sí es un hecho es que, dos años después de fallecer el último *cornesha'* efectivo, en 1958 comienzan las labores del Instituto Lingüístico de Verano (ILV) entre los yánesha (Smith 1981). Si bien ya existían algunas misiones católicas y adventistas trabajando en el interior del territorio de este pueblo, el esfuerzo evangélico del ILV cambiará de forma determinante el rostro de la religión yánesha y, por consecuencia, la política.

Richard Chase Smith comenzó a trabajar con los yánesha hacia 1966 y durante la década de 1970 fue testigo incómodo del proceso por el cual los dioses de este pueblo se mezclaban con un solo Dios y su hijo Jesús o iban diluyéndose conforme los últimos ancianos terminaban su paso por este mundo. Por fines de claridad, este periodo será descompuesto en tres líneas de hechos, las cuales no se excluyen sino que configuran las condiciones y

transformaciones vividas por los yánesha entre los años 1958 y 1980: el primer grupo se concentrará en las labores lingüísticas del ILV; el segundo, en las educativas; y, finalmente, en las evangélicas.

Desde 1945 el ILV trabajó en la Amazonía peruana bajo convenio con el Ministerio de Educación. Este suscribía que el primero llevaría programas de educación bilingüe que comenzarían por la educación elemental en la lengua materna para luego introducir progresivamente el castellano. En este marco, lingüistas norteamericanos vivirían entre los indígenas para estudiar sus lenguas y diseñar los materiales de enseñanza al mismo tiempo que traducen el Nuevo Testamento. Esta segunda obra, la traducción, es la que acá posee mayor importancia. Ese Nuevo Testamento fue escrito utilizando las categorías del panteón yánesha y esos materiales apuntaban a la producción de una epistemología naturalista. Por ejemplo, *Yato Yos* (Nuestro Abuelo Dios), el creador del mundo que habitan los yánesha tal como la mitología de este pueblo lo recuerda, no es relacionado ni homologado al Dios cristiano; simplemente no es mencionado. *Su hijo*, *Yompór Ror* (Nuestro Padre Sol), que fue enviado a esta tierra para crear un nuevo orden social y destituir a la antigua divinidad solar que tenía como principal placer la eliminación de los yánesha, es dividido en dos: cuando hace referencia al sol será llamado *atsne* (calor) en los materiales de enseñanza mientras que al mismo tiempo *Yompór* es el nuevo nombre en la Biblia para Dios. Ambas figuras, que son centrales en la mitología y en la religión yánesha tal como se puede ver a través de las ceremonias que los *cornesha'* realizaban con sus seguidores, pierden su estatuto de divinidad, uno por borradura y otro por naturalización; como complemento, el significante, es decir, la palabra, es dislocada hacia un nuevo referente: *Yompór* ahora es Dios y Jesús, y ya no hace referencia a una de las categorías de divinidad². Efecto de esto que *Yompór* (Nuestro Padre) pueda también ser “nuestro

² De acuerdo con Smith (1982), el panteón yánesha se divide en tres grupos de jerárquicos cuya denominación sigue la lógica de un modelo de parentesco de tres generaciones. Para ego masculino: *Yato* (Nuestro Abuelo); *Yompór* (Nuestro Padre) y *Yachor* (Nuestra Madre); y *Yemona'shen* (Nuestro Hermano) y *Yo'CH* (Nuestra Hermana).

hermano”, cuestión imposible para las categorías de parentesco y clasificación divina de los yánesha.

En relación a este primer trabajo lingüístico, está el de educación. Este tuvo como fin producir indígenas bilingües con manejo de habilidades de lectoescritura. En razón de esto, muchos jóvenes yáneshas elegidos por los misioneros y lingüistas³ acudían a las oficinas del ILV en Yarinacocha donde recibían formación para profesores. Una vez concluidos los meses de formación, retornaban a sus comunidades para impartir lecciones en las escuelas que el mismo ILV construía. Estos nuevos profesores indígenas estaban a cargo de la educación de los niños que, como se vio en el ejemplo de *Yompor Ror*, anulaba muchas de las categorías que los yánesha todavía utilizaban. El caso de la divinidad solar y su traducción al “calor” del sol dice mucho más de lo que parece. El ILV y sus materiales reproducían una ontología naturalista (Descola 2004) en que un dios distante era el creador de un mundo que seguía las reglas trascendentes que las ciencias descubrían. En esa creación había una naturaleza alejada y diametralmente opuesta a la humanidad: el sol era una estrella lejana que no tiene nada de sagrado. Las nuevas generaciones de yánesha en esas décadas vivirán entre prácticas de comunicación con las divinidades, por ejemplo con *Yompor Yomper*, aquella roca que es hermano de *Yompor Ror* y que obtuvo su forma actual al ser castigado largo tiempo atrás, y prácticas de purificación (Latour 2012) que son parte de la educación que el Estado peruano promovía.

Finalmente, dentro de la evangelización se encuentran interrelacionados ambos hechos de traducción y educación. Pero la fuerza de la evangelización y su extensión en la vida cotidiana la marcan como el principal conjunto de prácticas que minan la religión yánesha y llevan a sus divinidades al olvido. Si bien el ILV perseguía objetivos educativos y lingüísticos, también funcionó como el principal agente evangelizador en la Amazonía. Los profesores indígenas eran los encargados de esto e incluso ellos mismos oficiaban las misas y servicios. La escuela podía funcionar

como local de las ceremonias, como en el caso de la comunidad de Miraflores donde Smith vivió varios años. No obstante, centrarse en los espacios formales de difusión de la palabra, por más fuerte que esta sea, es dejar de lado la verdadera fuerza de la acción evangelizadora. En las notas de campo de Smith se puede apreciar la vigilancia ejercida no solo por los profesores o misioneros sino también por los mismo yánesha e incluso por cada persona sobre sí misma: elocuente es el caso de un padre, de los más ancianos de su comunidad, reprendido por su hijo, un profesor bilingüe, al beber masato y masticar coca. El masato, la caza, la coca, las plantas que el *paller*, chamán, conocía y demás alimentos fueron proscritos. Los cantos que los yánesha hacían en las mañanas y al anochecer para solicitar a sus dioses protección dejaron lugar a las canciones evangélicas. Muchas veces cuando estos cantos eran emitidos, las personas eran puntos de burlas e incluso de condenas ya que “solo el demonio puede enseñar esas cosas”. Además, el miedo era uno de los factores que impedían a los adultos yánesha actuar como antes lo hacían. Smith señala que es un miedo al castigo de Dios, uno que está ya en el interior de sus nuevos conversos. Todos estos efectos negativos⁴ de la evangelización se daban al mismo momento que los niños y jóvenes aprendían que el Sol ya no era una “divinidad padre” sino un astro lejano creado por Dios y solo entendible por la ciencia. Por si fuera poco, la evangelización penetró en los gustos de los jóvenes y niños: los funcionarios del ILV repartían radiograbadoras y cassettes que contenían melodías americanas con letras evangélicas en yánesha. Estos hechos relacionados produjeron que hacia fines de la década de 1970, el 60% de la población yánesha se reconocía evangélica.

Algo que Smith resalta es que los yánesha continúan siendo igual de religioso que cuando existían los *cornesha*⁷. Sin embargo, ahora es el evangelismo el que rige sus creencias. Si bien esto es cierto en parte, es tanto en las creencias como en las prácticas en donde se encuentran estas

³ Smith indica que es una elección arbitraria y no regresa al tema.

⁴ Con esto se hace referencia no a un juicio de valor sino a los efectos indirectos que la evangelización producía.

transformaciones y diferencias. Ya decía Viveiros de Castro que los primeros misioneros en el continente fallaron al querer cambiar las creencias y los espíritus antes que los cuerpos de los indígenas, es decir, el habitus entendido como un manierismo corporal en el despliegue de las prácticas (2004). Análogamente, si bien el trabajo de traducción de la Biblia y la resignificación de las categorías religiosas son parte fundamental en el proceso de evangelización, también lo son la educación y los medios mismos que encauzan el campo de la religión. Así, el hecho de que no se pueda beber masato, cantar o consumir algunas plantas es negar la comunicación con las divinidades y las madres de las especies, por decir lo menos. Mientras que asistir a la escuela, aprender castellano, seguir los diseños de la moral evangélica, rezar, confesarse, entre otras prácticas, es participar de un orden con Dios y las ciencias que no incluye a estos seres que poblaban el mundo de los yánesha. En el medio, Smith encuentra personas mayores que junto con sus hijos y nietos cantan *coshamñats*, visitan lugares sagrados y entregan ofrendas a los dioses. Este es el escenario de las décadas de 1960 y 1970 para los yánesha. Se vive la transformación de un campo político-religioso, que incluía humanos y no humanos en comunicación cotidiana, hacia un campo religioso en donde Dios es el creador de un orden natural y a la vez habita en la conciencia de los yánesha. Si se utilizan las categorías de Descola, parece ser una naturalización de una ontología animista. Sin embargo, lejos de ser un proceso claro y continuo de transición entre dos tipos ideales de ontologías, es un campo con productos diversos en una escala mucho más fina. Se trata pues de personas que practican el evangelismo, otras que practican la comunicación con las divinidades yánesha y en el medio algunas que en orden con las circunstancias despliegan unas u otras prácticas⁵.

Las divisiones se crean: evangelistas discriminan a no evangelistas; yáneshas mayores se alejan de sus comunidades recién nacidas al no poder soportar la traición hacia lo que ellos han sido; comunidades mismas se dividen siguiendo la intolerancia mutua entre evangelistas y adventistas. Encerrados bajo un halo de naciente naturalismo se encuentra el evangelismo y el mundo sin divinidades más que Dios: la religión en su campo de gobierno de las almas; de otro lado, bajo el cuidado de *Yompor Ror* se ubica el mundo de los últimos yánesha que esperan ascender al lado de su padre protector y vivir en armonía eterna con él y las demás divinidades. Esto sin olvidar los acelerados cambios legislativos, económicos y políticos que penetran esta sociedad creando y fortaleciendo las redes de los yánesha, como pueblo indígena y de las personas en un su interior, con infinitos agentes.

IV

Durante la década de 1970 la religión parece separarse de la política para un grupo importante de yáneshas. Por consecuencia, las divinidades ya no participan de estas acciones políticas. Para aquel grupo de personas se tiene un campo de la religión, su dios, sus misioneros y su pueblo; por otro lado, la creación de dios, la naturaleza y los saberes que desvelan sus misterios, las ciencias; finalmente, por diferencia como se dijo al inicio, se puede concluir que se tendrá un campo de la política propiamente dicho. Esto en un escenario en que el Estado comienza a mirar hacia la Amazonía con mayor interés. No hay que olvidar que un grupo importante, por el cual continúan discuriendo los años, se comunica con *Yompor Ror* y lamenta la traición de sus hermanos yánesha. Menos aún hay que olvidar a aquellos

⁵ Si bien no es el objetivo de este artículo, en este punto es pertinente preguntarse por qué algunos yánesha optaron por una u otra alternativa. Santos Granero (2009) plantea que siguiendo una práctica común en los pueblos indígenas de la Amazonía, los yánesha incorporaron a través su vestimenta y hábitos alimenticios, es decir, a través de sus cuerpos, ciertos atributos de su Otro radical, los mestizos y los blancos (ocanesha); en este proceso siempre inacabado de convertirse en el Otro, los yánesha evidencian su agencia histórica y la importancia de los cuerpos en la constitución de su identidad, siempre en relación con Otro. Sin embargo, lejos de ser un debate zanjado, convendría profundizar en la comprensión de las condiciones y límites de esa apertura reconocida a los colectivos amazónicos ya que, como las notas de campo de Smith muestran, las reacciones fueron muy diversas al igual que los resultados.

que formados en ambos senos siguen el orden de las condiciones produciendo quizá disposiciones distintas a aquellas que permitieron su emergencia. El ILV y su labor evangelizadora fueron las fuerzas determinantes en la configuración de estas transformaciones: ellos formaron yáneshas a su imagen y semejanza liberando las fuerzas y contrafuerzas que dieron la forma actual a esta sociedad. Decir que la religión está separada de lo político es impreciso; más acertado es reconocer que hay personas practicando la separación como otras manteniéndola bajo formas que ya no son aquellas de las épocas de los sacerdotes *cornesha'*.

Y si hemos de confiar en los antropólogos y reconocer que en gran medida fue el *cornesha'*, a través de los medios místicos de reproducción, es decir, el saber dado por las divinidades superiores, quien ordenaba los aspectos político-religiosos del mundo yánesha, surge la pregunta sobre cómo negociaron los mismos yánesha, durante el periodo aquí señalado, 1958 a 1980, las relaciones con

misioneros, militares, colonos, el Estado, ONGs, etc. Si en tiempos de los sacerdotes *cornesha'*, y también para un grupo en detrimento durante el periodo analizado, era el saber místico, como lo llamaría Santos Granero, el que brindaba poder político y prestigio permitiendo movilizar a las divinidades y los humanos, ¿qué saberes serán los que ahora informen el poder político para los yánesha sabiendo que Dios y la ciencia no necesariamente caminan hacia el mismo rumbo? En otras palabras, qué significa hacer política para aquellos yánesha que dejaron de comunicarse con las divinidades y dieron a la religión un campo ajeno, pero complementario, al de la ciencia y al de la política también. Sabiendo que religión y política no son ya lo mismo ni se comunican de igual forma para gran número de yáneshas, emerge, a lo largo de este ensayo, esta nueva pregunta siendo quizá la figura del *cornesha'* el hilo de Ariadna que se deba seguir hacia la comprensión de todas estas transformaciones. ■

BIBLIOGRAFÍA

BARCLAY, Frederica y Fernando SANTOS GRANERO

1980. "La conformación de las comunidades Amuesha (La legalización de un despojo territorial)". Amazonía Peruana. Lima, volumen 3, número 5, pp. 43-74.

CLASTRES, Pierre

2010. *La sociedad contra el Estado*. Barcelona: Virus.

DESCOLA, Philippe

2004. "Las cosmologías indígenas de la Amazonía". En SURRELLÉS, Alexandre y Pedro GARCÍA HIERRO. *Tierra Adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*. Copenhague: IWGIA, pp. 25-35.

LATOUR, Bruno

2012. "Nunca fuimos modernos. Ensayos de antropología simétrica". Buenos Aires: Siglo XXI.

SANTOS-GRANERO, Fernando

2009. "Hybrid Bodyscapes. A Visual History of Yaneshá Patterns of Cultural Change". *Current Anthropology*. Volumen 50, número 4, pp. 477-512.
2006. "Paisajes sagrados arahuacos: Nociones indígenas del territorio en tiempos de cambio y modernidad". *Revista Andina*. Número 42, pp. 99-124.
1998. "Writing History into the Landscape: Space, Myth, and Ritual in Contemporary Amazonia". *American Ethnologist*. Volumen 25, número 2, pp. 128-148.
1994. *El poder del Amor: poder, conocimiento y moralidad entre los Amuesha de la Selva Central del Perú*. Quito: Abya-Yala.
1993. "From prisoner of the group to darling of the gods: an approach to the issue of power in lowland South America". *L'Homme*. Año 33, número 126-128, pp. 213-230.
1986. "Power, Ideology and the Ritual of Production in Lowland South America". *Man*. Volumen 21, número 24, pp. 657-679.

SMITH, Richard Chase

2008. "Por donde caminaron nuestros ancestros: territorialidad y paisaje sagrado en la Amazonía Andina del Perú central". En ARAUJO, Hilda. *Los Andes y las poblaciones altoandinas en la Agenda de la Regionalización y la Descentralización*. Lima: Concytec, pp. 67-82.
1993. "The Amuesha Cornesha: time for rediscovery". *State of the peoples report*. Boston: Little, Brown and Co.
1982. "Muerte y Caos / Salvación y Orden. Un análisis filosófico acerca de la música y los rituales amuesha". *América Indígena*. Volumen XLII, número 4, pp. 651-686.
1981. "The Summer Institute of Linguistics: Ethnocide Disguised as a Blessing". En HVALKOF, Soren y Peter Aaby. *Is God an American? An anthropological perspective on the missionary work of the Summer Institute of Linguistics*. Copenhagen: IWGIA, Survival International, pp. 120-132.
1977. *Deliverance from Chaos for a Song: A Social and Religious Interpretations of the Ritual Performance of Amuesha Music*. Tesis de Doctorado. Ithaca: Cornell University.

SZTUTMAN, Renato

2005. *O profeta e o principal. A ação política ameríndia e seus personagens*. Tesis de doctorado en Antropología Social. São Paulo: Universidade de São Paulo, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo

2004. "Perspectivismo y Multinaturalismo en la América Indígena". En SURRELLÉS, Alexandre y Pedro GARCÍA HIERRO. *Tierra Adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*. Copenhagen: IWGIA, pp. 37-80.