

## RESEÑAS



## NAISSANCE DE L'ETHNOLOGIE?: ANTHROPOLOGIE ET MISSIONS EN AMÉRIQUE, XVIIE- XVIIIE SIÈCLE

Claude Blanckaert

Paris, 1985. Les Éditions du Cerf. Textes rassemblés et présentés par

Una ventaja académica del V Centenario ha sido la publicación, no solo este año jubilar sino en los anteriores y a no dudar en los siguientes, de muchas obras sobre el descubrimiento español de América y sobre las consecuencias del mismo en el encuentro y desencuentro de ambos mundos. En las editoriales europeas y americanas han aparecido reediciones de viejas crónicas, ediciones de crónicas olvidadas y, sobre todo, nuevas interpretaciones de la transformación del mundo americano en su doble dimensión de proceso colonial y religioso. La obra editada por Blanckaert que reseño se inscribe en el último campo. Analiza, como fruto de un seminario en 1983 de un grupo de estudiosos, asociados al Instituto de investigación de historia del conocimiento, de las ideas y de las mentalidades de la Universidad de París XII, la pregunta sobre el influjo de las misiones en el nacimiento de la antropología.

Es sabido que hay una corriente de autores anglosajones que niegan el valor antropológico de la crónica ibero-americana, misionera o no. Así Kluckhohn (1949) sostiene que "por útiles que sean los escritos de este período (por ejemplo las descripciones de viajes de Pedro Mártir) no pueden considerarse como documentos científicos...Ni los autores, ni los observadores tenían una instrucción especial para registrar e interpretar lo que veían. Contemplaban a otros pueblos y sus costumbres a través de lentes toscos y deformadores, fabricados con todos los prejuicios y todas las ideas preconcebidas de los europeos cristianos. No fue sino a fines del siglo XVIII y comienzo del XIX, cuando comenzó a desarrollarse una antropología científica" (1965:13). En cambio, hay otros autores con una visión más positiva, como Rowe (1960), que utiliza profusamente la crónica misionera, sobre todo a Cobo (1653) en sus estudios de etnohistoria andina y sostiene que Acosta en el proemio del *De procuranda* (1588) hizo una primera formulación de la teoría del evolucionismo cultural.

Blanckaert tiene esta valoración más positiva. En su introducción bajo el título de “Unidad y alteridad: la palabra confiscada”, dice: “el papel de los misioneros en la genealogía de un saber antropológico puede ser globalmente discutido, por no decir considerado sospechoso, por cuanto el proselitismo se aleja, en su objetivo y modalidades, del espíritu científico de los etnólogos de campo. Sin embargo, los agentes de la deculturación, esos ‘obreros evangélicos’, fueron los primeros en practicar, y con más profundidad que los viajeros, una ‘observación participante’ preciosa por más de un título para los sabios de gabinete y los compiladores que les relevaron. Aunque fueron en conjunto incapaces de descifrar el código cultural de los pueblos con los que ejercieron un ministerio bastante difícil, la mayoría de los misioneros contribuyó al conocimiento de la cultura material y sobre todo al de las lenguas exóticas. Más aún, se atribuyó a los jesuitas en el siglo XVIII un talento tal en el conocimiento de los ‘salvajes’, que no se dudó en convertirlos, de inspiradores de una política de ‘civilización’, en instrumento de esta política en los informes confidenciales de los administradores coloniales” (1985:12-13).

Esta obra recoge una reflexión sobre antropología y misión, que no se limita a las misiones francesas de Nueva Francia y las Antillas, sino que habla también de las españolas y portuguesas. Ni estudia sólo a los grandes misioneros-etnólogos franceses como al jesuita J.L.Lafiteau, autor de *Las costumbres de los salvajes americanos en comparación con las costumbres de los primeros tiempos* (Paris, 1724), que fue utilizada por los enciclopedistas en su análisis del hombre natural. También estudia a grandes misioneros españoles, como el franciscano Sahagún, que en su *Historia* (1582?) practicó los métodos de trabajo etnográfico que Malinowski inventó casi cuatro siglos después, o como el jesuita Acosta, cuyo *De procuranda* ejerció más influjo que ninguna otra obra en la evangelización americana, y cuya *Historia* se convirtió en la gran explicación científica y teológica del descubrimiento de América para los europeos.

Además del artículo de Blanckaert, la obra recoge los siguientes: C. Bénichou, “A propósito de una ‘duda’ metodológica”; F. Weil, “Conversiones y bautismos en Nueva Francia (siglos XVII-XVIII). Principios, métodos, resultados”; M. de Certeau, “Historia y antropología en Lafiteau”; J.L. Fischer, “Lafiteau y el acéfalo: una prueba ‘teratológica’ del monogenismo”; S. Auroux y F. Queixalos, “La primera descripción lingüística de las Antillas francesas: el P. Raymond Breton (1609-1679)”; B. Rupp-Eisenreich, “Los hermanos moravos, ¿etnólogos de la esclavitud? (Islas Vírgenes, pequeñas Antillas, 1731-1768)”; P. Menget, “Notas sobre la etnografía jesuítica de la Amazonía portuguesa (1653-1759)”; y T. Saignes, “Chiriguano, jesuitas y franciscanos: genealogía de una mirada misionera”.

Se trata de un conjunto de artículos con rica información sobre las sociedades indígenas americanas y con sugerentes análisis desde distintos enfoques teóricos, que seguirán leyéndose cuando pase la coyuntura del V Centenario. Quizás a mí me han interesado más por su cercanía y aplicabilidad a mi actual investigación, una antología en dos tomos sobre los jesuitas-cronistas de la América colonial, que recoge textos significativos de unas 50 crónicas y que trata de analizar el tipo de evangelización, de alternativa al sistema colonial y de descubrimiento del otro que promovieron las misiones jesuitas. Dicha antología será publicada como *La utopía posible* y su primer volumen sobre los cronistas de Brasil, Perú, Paraguay y Nuevo Reino ya ha aparecido en el Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica.



## BIBLIOGRAFIA

ACOSTA, José

1588 *De procuranda indorum salute*, Madrid, 2 tomos, 1984 y 1987, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, edición bilingüe.

1590 *Historia natural y moral de las Indias*, México, 1979, Fondo de Cultura, edición de Edmundo O'Gorman.

COBO, Bernabé

1953 *Historia del Nuevo Mundo*, en *Obras*, Madrid, 1964, Biblioteca de Autores Españoles, 2 tomos.

KLUCKJOHN, Clyde

1949 *Antropología*, México, 1965, Fondo de Cultura.

ROWE, John

1960 "Ethnography and Ethnology in the Sixteenth Century" en *Kroeber Anthropological Society*, Berkeley, n. 30.

SAHAGUN, Bernardino

1582? *Historia de las cosas de la Nueva España*, México, 1956, Porrúa, 4 tomos.

Manuel M. Marzal



**WAR OF SHADOWS.  
THE STRUGGLE FOR UTOPIA IN THE PERUVIAN AMAZON.**

Michael Brown and Eduardo Fernández.

University of California Press, Berkeley-Los Angeles-Oxford, 1991, 281p.

En las diferentes lecturas realizadas acerca del largo proceso de ocupación del espacio amazónico, los miembros del grupo Campa Asháninka, sociedad indígena amazónica de la selva central peruana, aparecen generalmente como una comparsa atraída por el discurso de diferentes personajes foráneos al mundo amazónico que aparecieran en sus fronteras en diversas etapas de dicho proceso. Representantes unos, rebeldes otros, del orden en términos del cual se establecían relaciones de nuevo tipo en dicho espacio amazónico, M.F. Brown y E. Fernández realizan en esta obra un gran esfuerzo por rebasar esta forma de acercamiento y aproximarse a la lectura que del discurso de estos personajes los miembros del grupo Asháninka realizaran en diversas etapas del proceso de contacto, con la finalidad de entender la participación de los Asháninka en eventos dentro de su territorio en un periodo en especial: la aparición de la guerrilla del MIR en los años 60. Así, nos muestran a través del análisis de los testimonios escritos de las diferentes etapas que van del siglo XVII al XX así como de testimonios orales sobre este último siglo, el lugar que las creencias mesiánicas asháninka ocuparan en la definición de la actitud de los miembros de este grupo hacia dichos personajes foráneos. La tradición milenarista de la sociedad Asháninka provee el marco categorial a la luz del cual los discursos de Juan Santos Atahualpa en el periodo de las entradas misionales, Fitzcarrald en la época del caucho, el misionero Fernando Stahl en los años 20 del presente siglo, y el misionero Pent y la guerrilla del MIR en los años 60 son interpretados por los miembros de la sociedad Asháninka. Dicha concepción milenarista constituiría el marco a partir del cual en las diferentes etapas del proceso de contacto los asháninka definirían sus respuestas a la aparición dentro de sus fronteras de dichos personajes, entendidos sucesivamente como el Rey Inca en su retorno, itomi pavá, el Hijo del Sol, o amachenka, seres venidos de lo alto, con ayuda de los cuales realizarían la transformación de una realidad de opresión.

El libro “War of Shadows” es escrito en un momento en que el territorio del grupo Asháninka ha sido convertido en un campo de batalla entre las fuerzas del Estado y los seguidores de Sendero Luminoso. De manera análoga a los análisis de la relación entre las creencias mesiánicas de los campesinos andinos y el discurso de Sendero Luminoso desarrollados por antropólogos en los 80, el estudio que M. Brown y E. Fernandez nos brinda elemento para futuros análisis de las posibles respuestas de los Campa Asháninka frente a este movimiento.

Enrique Rojas Zolezzi

## POBREZA URBANA RELACIONES ECONÓMICAS Y MARGINALIDAD RELIGIOSA.

Varios autores

Editor: Marcel Válcárcel. Pontificia Universidad Católica del Perú.  
Facultad de Ciencias Sociales. Lima, 1990. 201 páginas.

El libro reúne una serie de investigaciones que con apoyo económico de la Fundación Ford realizó un grupo de profesores de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Católica del Perú. Los trabajos giran en torno al tema de la pobreza urbana: *Notas sobre desempleo y pobreza en Lima Metropolitana* de Oscar Dancourt, *Las interpretaciones entre los sectores formal e informal en Lima Metropolitana: el caso de la Industria* por Janina León C. y Rodolfo Cermeño B., *La Misión Israelita del Nuevo Pacto Universal y su composición social*, por Juan Ossio A., y *Expresiones religiosas marginales: el caso de Sarita Colonia* de Alejandro Ortiz Rescaniere. Sobre estos trabajos tenemos una crítica —leída por A. Ortiz Rescaniere cuando se presentó el libro— que si bien atañe a su investigación puede tener un valor crítico sobre ciertos aspectos generales de los estudios del tipo que recoge este libro:

En los años ochenta percibimos unas manifestaciones religiosas particulares que entonces nos parecieron ser fruto o expresión de una marginalidad sociocultural. Los migrantes más pobres, con más problemas de adaptación, reformulaban o expresaban su religiosidad de manera concordante con su marginalidad y desadaptación. Ahora estamos casi convencidos que esa apreciación nuestra era prejuiciosa; que falseaba y empobreció el análisis más que aclararlo. En lo que sí me parece que estuvimos acertados fue en la sospecha que esos comportamientos religiosos indican o sugieren la gestación de una gran inquietud socio-religiosa: tal parece que ahora se confirma con la proliferación de vírgenes que lloran, con los movimientos político-religiosos, o religiosos a secas que proliferan. Pero detengámonos en la crítica o autocrítica: quisiera llamar la atención sobre las nociones claves en las que reposa nuestro conjunto de investigaciones:

1. Migración, pobreza urbana, marginalidad social, marginalidad religiosa.
2. Unas interconexiones entre esos términos.

Revisemos brevemente tales ideas:

1. Hemos usado esas nociones —por lo menos yo— con cierto desenfado, sin someterlas a una previa crítica. Apenas si reparamos que son términos por un lado muy cercanos a la lengua natural, y por otro, ligados a unas ideologías intelectuales.

—En efecto, y para referirnos a la relación de esas nociones con la lengua natural, *migración, pobreza, pobreza urbana, marginalidad*, son términos dados por nuestra lengua y cultura: delimitan, definen, califican, la realidad de una cierta manera. No son pues patrones confiables para la ciencia y no las deberíamos confundir, como entonces lo hicimos, con la realidad misma (más aún los antropólogos que trabajamos con sistemas cognoscitivos que operan la realidad de diferentes maneras). Mis parámetros socio-culturales me informan, me predefinen, me prejuzgan, que la gente que vive en tales barrios y de tal manera son *pobres* (y con ese apelativo van unas informaciones, valoraciones, sentimientos, voliciones que *me proporciona mi cultura y que tiende a imponerse a mis observaciones de intención científica*).

—Cuando tomé contacto con las peregrinaciones a la supuesta tumba de Sarita Colonia, sentí —casi automáticamente— que estaba ante un culto religioso católico pero marginal. Esa definición que se me imponía venía en verdad de mis propios parámetros: como profesor de esta universidad y teniendo un cierto tipo y estilo de adscripción personal a la Iglesia, no podía ver la devoción a Sarita Colonia como formando parte del meollo, del centro de la Iglesia; la marginalidad religiosa la puse yo y gente como yo, y no sus devotos.

2. Tan predefinitorias como los términos empleados son las interconexiones que establecimos entre los términos. Esas relaciones son también fruto de una experiencia cultural que precede y hasta domina la observación y el análisis de vocación científica.

—Supongamos que haya *pobreza urbana, marginalidad religiosa, etc.*, independientemente de nuestras valoraciones y categorías: ¿por qué los supuestos migrantes en la ciudad tienen que ser pobres urbanos, marginales y tener una religiosidad marginal? ¿Esas conexiones las detectamos, las descubrimos a pesar de las apariencias o se nos imponen así porque estamos predisuestos a ver las cosas así?

3. Como todos sabemos los términos de uso corriente pueden ser redefinidos o definidos en función de un trabajo académico. Esta es la salida normal. Pero si revisamos esas redefiniciones en antropología advertiremos que lo que normalmente hacen es constreñir o bien darle un carácter más general al término común. El núcleo significativo sigue “pegado” al lenguaje natural, es decir, a la predefinición cultural.

4. En cuanto a las conexiones entre nociones —y correlativos supuestos fenómenos— la solución en antropología ha sido buscar relaciones, lazos entre fenómenos más allá de las apariencias y de lo que los actores sociales afirman. Sin embargo el investigador tiende siempre a privilegiar, a darle un peso probatorio a la versión expresa de los actores sociales en detrimento de aquellas manifestaciones que pueden sugerir otras relaciones no manifiestas. Por lo demás los propios actores sociales suelen proclamar como ciertos las definiciones y los lazos que sobre ellos mismos establecen los encuestadores, los investigadores y su cadena difusora: la radio y la televisión. Así, al escuchar a un pescador chalaco decir que es devoto de Sarita Colonia porque es pobre, porque no tiene instrucción y vive en los Barracones, estamos escuchando a través de él lo que dijeron nuestros académicos y repiten los medios de educación masiva; no es entonces una afirmación explicativa sino un eco de nuestros propios juicios.

5. ¿Y si volviéramos a empezar una investigación sobre estos mismos temas? Sería bueno plantearnos definiciones, conexiones posibles mas no evidentes: entre la devoción de los delincuentes y otros desesperados a Sarita Colonia (o a las vírgenes que lloran) y por ejemplo la rebeldía agónica de las camarillas violentistas políticas, ¿hay nexos, qué posibles continuidades? ¿a qué posible común energía obedecen? Y si la devoción a una Sarita de un tercer mundo responde o es una afloración de una vieja y fundamental corriente del catolicismo? O acaso también podemos advertir formas de la antigua religiosidad prehispánica? ¿Y cuál es su significado con relación a la televisión (tiene acaso algo de reinención televisiva —o es una simple “manipulación” para mejorar la captación comercial o para distraer la atención de un pueblo con problemas más urgentes y concretos—; hasta qué punto sabe recoger y da un espacio a un sentir popular)? Creo que una actitud más ecléctica, es decir, más libre frente a nuestros moldes (clasificatorios, conceptuales) más tradicionales, nos posibilitarían una lectura más osada y rica de fenómenos como la devoción delincuencial a Sarita Colonia.

En todo caso, concluir que el culto a Sarita Colonia es una manifestación de una religiosidad marginal, de migrantes, marginales y pobres (pero que ven

televisión) no constituye ninguna sorpresa pues sólo repite y confirma el discursar intelectual, ideológico de nosotros mismos, los académicos de la Universidad Católica, sobre los otros. Y no es hacer ciencia, y menos antropología, el repetir hasta la autocomplacencia nuestro propio discurso so pretexto de escuchar y de observar a los otros.

Tal es mi autocrítica y sugerencia. Gracias.

A.O.R.

## RELIGIONES LATINOAMERICANAS.

Revista de la Asociación Latinoamericana de Estudios de la Religión (ALER)  
y auspiciada por el Centro Alternativa Antropológica Latinoamericano  
(CAALAC). México, 1991. 173 pp.

Este primer número está dedicado a los problemas teóricos y metodológicos que plantea el estudio sociológico de las religiones. Los artículos que contiene: «Orientaciones de cambio en la sociología de la religión» de Nikos Kokosalakis, revisa las principales posturas teóricas de la sociología de la religión y plantea una crítica sobre los límites de los conceptos de religión y de la trascendencia en las sociedades modernas; “Los estudios de la religión-religiosidad popular en Alemania”, de Peter Antes, trata de la sociología de la religión y de la complejidad de los fenómenos correspondientes en Alemania; “Nuevos movimientos y tendencias religiosas en América Latina”, de Elio Masferer, constituye una aproximación y ordenamiento de los principales procesos de transformación religiosa que se operan en México y en el resto de Latinoamérica. Tiene el valor de ser una aproximación y una lectura antropológica que trata de rescatar la perspectiva de los mismos creyentes.



## LOS DANSAQ.

Lucy Núñez

Este excelente trabajo de la antropóloga Lucy Nuñez ha sido hecho con sabiduría y cariño. El prolijo cuidado de la científica social se une a la convicción de que *La danza de las Tijeras* es parte de la lucha por la vida, por la justicia social y la equidad cultural.

La danza de las Tijeras es expresión importante de una larga historia de resistencia del pueblo peruano que, desplegando su creatividad, construye en cada producto artístico la identidad psicosocial necesaria para continuar batallando.

El título del libro, *Los Dansaq*, es decir “Los Danzantes”, (los que tienen la danza), expresa el interés y la preocupación de la investigadora por los cultores como *trabajadores del arte*, no por el arte en sí mismo abstrayéndolo de su realidad: nos aclara también significados socioculturales y contenidos simbólicos que nos involucran a todos.

### *TAKY ONQOY Y EL ARTE SUBVERSIVO*

Uno de los momentos más importantes en la historia de la danza en el Perú es sin duda el TAKY ONQOY, momento en el que la danza fue bailada ante las Huacas, para que los Huamanis y los Apus ayudasen a superar todos los males materiales y sociales de la conquista española.

La danza entonces se torna en un movimiento subversivo contra el dominio colonial. (“subvertir” en el mejor sentido del término: transformar, superar, cambiar el orden... o desorden imperante). Nuñez sostiene la tesis de que la Danza de las Tijeras actual se origina en el Taky Onqoy.

La danza ha tenido continuidad en el campo, especialmente en comuni-

dades campesinas donde *los Dansaq* vienen a ser mediadores entre las fuerzas de la naturaleza, es decir los Huamanis o Apus y la población campesina.

Esta danza, aprendida de generación en generación, tiene la fuerza simbólica que comunica a los grupos humanos con sus dioses. Los *dansaq* reciben la protección de los Huamanis, quienes les otorgan poderes especiales para dar continuidad a esa fuerza, para seguir reproduciendo la vida, la energía, la producción material y la reproducción sociocultural en general.

Los *dansaq* “tienen pacto con el diablo”, que en el pensamiento andino quechua es también fuerza vital de los cerros y no solamente fuerza maligna.

Así la danza se realiza, por ejemplo, al lado del puquial de una montaña, justamente donde sale el agua —la sangre del cerro—. El baile constituye la mejor y especial ofrenda u oración a los dioses, quienes tendrán que *retribuir* con una buena cosecha.

La danza se desarrolla entonces como parte de la concepción integral de la vida campesina, donde el trabajo humano, la organización social para hacer producir la tierra, la búsqueda de equilibrio entre lo individual y lo colectivo, la relación de interdependencia con la naturaleza y la relación con la energía vital de la misma se asumen como un todo de múltiples relaciones en movimiento.

#### *EL ARTE: TRABAJO SOCIAL QUE POSIBILITA IDENTIDAD CULTURAL*

Lo que aparece en el campo como una expresión inequívoca de identidad cultural, social y religiosa se transforma en las ciudades con la migración de sus cultores.

¿De qué manera una práctica de origen campesino, ligada a concepciones profundas sobre la tierra, los Apus y los Huamanis, puede constituirse en *continuidad cultural* y *ser portadora de identidad* en las ciudades, fuera de su contexto original, cumpliendo otras funciones sociales?

¿De qué manera se produce esta resistencia cultural y cómo se trabaja en los niveles psicosociales y afectivos los contenidos de identidad y afirmación en el nuevo contexto capitalino?

Ahora que tanto se debate sobre identidad cultural, sobre resistencia de 500 años, sobre las reales o ficticias contradicciones entre la llamada “tradicción” y la llamada “modernidad”, el trabajo de Lucy Nuñez nos suscita a la reflexión sobre identidad y alienación, posibilita encontrar respuestas a mu-

chas interrogantes y abre el debate sobre las posibilidades de desarrollo de expresiones artísticas que de un contexto tradicional-campesino pasan a relaciones de producción distintas en las ciudades.

La danza siendo trabajo social, identifica al sector o grupo humano que lo hace, porque constituye una forma de *propiedad social de un grupo humano al ser elaborado por dicho grupo a través del tiempo*, a través de su historia, como resultado del trabajo práctico de muchos sujetos; este es el primer factor de identidad.

Otro factor de identidad es el reconocimiento de la diferencia frente a los otros; así, las características artísticas concretas, —forma, coreografía, música, etc.— identificarán a un grupo humano en la medida que se diferencie de otro.

Considerando solamente estos dos factores podemos decir que la danza es sumamente importante como portadora de identidad cultural, especialmente de los departamentos de Ayacucho, Huancavelica y Apurímac, la zona Chanka que originó y desarrolló la danza.

Al ubicar la danza en Lima, nos involucra como espectadores de la misma. El lector termina entonces preguntándose: ¿Y ahora que la danza está aquí y que la podemos disfrutar, admirándola en escenarios, y podemos gustar de la competencia, de su vitalidad, de su fuerza, de su belleza, ¿qué puede significar para nosotros, para los ciudadanos, ya no campesinos, en estas ciudades costeras?

¿Significaría solamente una diversión —válida, por otra parte— solamente un goce estético... o algo más que eso?

¿Qué significa la difusión de esta danza en ambientes donde la hegemonía cultural la ejercen otras manos, otras cabezas, con otros valores, ...?

¿Qué valores contraponen esta danza frente a otros que son abierta y descaradamente alienantes y manipuladores?

Y recordando su origen en el Taky Onqoy, saltando en el tiempo nos podemos hacer la pregunta: ¿qué tan subversiva puede resultar una danza o una expresión artística para el momento en que vivimos?

Señala entonces Lucy Nuñez que en la capital se observan dos vías de transformación: aquella que transforma empobreciendo y tergiversando los va-

lores originales, una vía en que priman los valores de la comercialización capitalista, y la otra vía también desarrollándose en Lima, cual es la vía no oficial -la marginal, que congrega migrantes, que reproduce festividades y que aún con todas las transformaciones continúan desarrollándose valores como la reciprocidad, la solidaridad, la competencia emulativa, que posibilitan gestar un tipo de identidad popular que va transformando la sociedad.

Es evidente que la danza de las Tijeras como todas las expresiones artísticas andinas está atravesando un período crítico, al cambiar de contexto y de funciones sociales. El cambio implica la transformación también de los contenidos ideológicos y de las propias estructuras artísticas.

El choque que se produce entre diferentes formas de producción artística (una campesina /no capitalista y otra comercial capitalista) no encuentra una solución fácil ni mecánica.

Lucy Nuñez sostiene que en la nueva situación se salta "*de lo ritual/mágico a propuestas alternativas de lo popular-universal*"; aquí germinan formas, expresiones sociales y culturales que bien podrían constituirse en los gérmenes de una sociedad con justicia, con auténtico y pleno desarrollo socioeconómico y cultural.

¿Qué tanto es posible un desarrollo en el que no se pierda la personalidad, ni se pierdan los contenidos que defienden la vida, la cultura, la solidaridad?

Quizás partiendo de antiguos valores, del respeto a la naturaleza, a la vida, con conceptos de justicia y libertad asumidos en la vida cotidiana, quizás podríamos estar imaginando para el futuro, el socialismo andino que nos hace falta.

Ahora que se enarbola el individualismo como necesidad imprescindible de la libertad, y que la libertad se ha convertido en el ejercicio del egoísmo; ahora que se destruye la tierra y los seres humanos con la impunidad y el descaro prepotente de los amos, ahora, los valores como la solidaridad, la reciprocidad, la ayuda mutua, la honradez, la verdad, la ternura, la belleza, la justicia, el respeto a la naturaleza, el respeto a la vida, son actos subversivos, absolutamente necesarios y que deben ser nuestras herramientas.

Aplaudimos a Lucy Nuñez por su excelente trabajo y le agradecemos su vitalidad, su sinceridad; ella resulta ser una excelente mediadora entre la cul-

tura andina y la población peruana, y ha realizado un importante trabajo científico que constituye un aporte en la construcción de nuestra identidad intelectual y afectiva.

Chalena Vásquez R.



## LOS GUAYACUNDOS DE CAXAS Y LA SIERRA PIURANA: SIGLOS XV Y XVI

Anne-Marie Hocquenghem

Lima, CIPCA - IFEA. 1989. 200 PP.

La publicación de este libro amplía el conocimiento del panorama étnico de Piura. En él aparecen, junto a los Tallanes - sempiternos protagonistas de la historia de esa región, otras naciones poco conocidas como los Guayacundos, Guancabambas, Tabaconas, Penachis, Huambos etc., que de hecho nos acercan con más claridad y precisión a los hombres que cimentaron las matrices de las identidades regionales.

Respecto a los Guayacundos, si bien se conocían gracias a las crónicas y relaciones geográficas coloniales así como los artículos publicados por Waldemar Espinoza (quien los ubica en Quito y Cajabamba en condición de mitmas), poco se sabía que su asentamiento y jurisdicción inicial se encontraba en las provincias de Caxas, Ayabaca y Calva, donde moraron “antes y después de que los incas los sujetassen” dispersos en un espacio comprendido entre los 4,000 a 1,000 metros de altitud, es decir con un dominio de varios pisos ecológicos. Además, Anne-Marie Hocquenghem recalca la vieja filación jívara, no sólo de los Guayacundos, sino también de Bracamoros, Paltas y Malacatos, adicionando argumentos a la hipótesis los que señalan que tanto el genotipo como el supradialecto trascienden las fronteras étnicas.

El análisis que hace de los Guayacundos es diacrónico, por lo que ha tenido que recurrir a los aportes de la arqueología comprobando constantes “rupturas y continuidades” en la historia tanto de los Guayacundos como de otras nacionalidades; para explicar esa dialéctica, añade a las variables de carácter social dos de connotación natural, las grandes lluvias o Niños y las sequías, fenómenos cíclicos en esta parte del territorio andino. Esto es de suma importancia para entender las causas que impulsaron a los hombres a un secular desplazamiento.

En el tercer capítulo del libro “Los Guayacundos de Caxas y la dominación Incaica”, la autora muestra las contradicciones interétnicas: mientras que los Guancabambas aceptan sin oposición alguna la imposición cuzqueña, los Guayacundos de Caxas, Ayabaca y Calvas se confederan y se oponen tenazmente a los cuzqueños quienes a la postre triunfan y aplican coercitivamente la política de dispersión de la macroetnia enviándolos a Quito, Chimbo, Cajamarca, Cajabamba, Huamachuco, Huamanga y posiblemente a otros sitios más. Falta conocer a los grupos que fueron alojados en los espacios dejados por los Guayacundos, pero de hecho esa política de dispersión étnica convierte a esas provincias en poliétnicas, lo que a la postre fue un arma de doble filo que facilitó la intromisión hispana al suelo andino.

En el capítulo “Los Guayacundos bajo la dominación española”, analiza con minuciosidad lo siguiente: a) La fundación de la ciudad de San Miguel de Piura en 1532; b) Los repartimientos de indios o encomiendas; y c) La tardía -cuarenta años después de la fundación de la ciudad de San Miguel de Piura - fundación de pueblos de indios o reducciones. Estos tres hechos rompieron el viejo orden andino. Los Guayacundos de Caxas fueron divididos en tres encomiendas produciéndose una perturbación tanto en la élite indígena como en la población misma. La mayor conmoción se nota con la creación de las reducciones, en que muchas veces pueblos gentílicos de gran importancia como lo fue Caxas son dejados de lado, apareciendo otros en la sierra piurana. Producto de esta política son los pueblos de Frías, Ayabaca y Huancabamba. En este capítulo se demuestra que las reducciones, aunque tardías, fueron el factor principal de la desestructuración andina. En este capítulo se periodifica la forma de acumulación del excedente social a través del tributo, planteando las siguientes fases: a) Tributación compulsiva 1532-1548; b) Tasación del tributo, 1548-1569; y, c) Monetización del tributo, 1569-1613.

Por todo eso y lo expuesto en los capítulos: VI en que se explica la filiación jívara de los Guayacundos; y el VII, referente a las Fronteras Culturales en Piura; el libro resulta sumamente interesante. Creo que Anne-Marie Hocquenghem aún tiene muchas interrogantes que la impulsan al estudio de las etnias circunvecinas.

Lorenzo Huertas V.

## EXODO PERUANOS EN EL EXTERIOR.

Teófilo Altamirano

Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial Lima, 1992. 224 pp.

En los últimos diez años, los peruanos que abandonaron el país superaron en número no solamente a los inmigrantes que llegaron desde hace quinientos años, sino también a los emigrantes en toda nuestra historia republicana. Aproximadamente un millón cien mil peruanos en el exterior amerita un estudio como es el que presenta Altamirano en este libro. Para mostrar las implicancias demográficas, sociales, culturales y económicas de este nuevo fenómeno tanto para el Perú como para los países de destino, el autor sostiene cuatro tesis:

1. Dentro de las áreas culturales de migración internacional en América Latina, la andina (Ecuador, Perú y Bolivia) es el nuevo foco de emigración. Las metas se han ampliado de EEUU y ciertos países latinoamericanos a Europa occidental y al Japón.
2. En los últimos cinco años ciertos emigrantes peruanos pueden ser definidos como “refugiados económicos”, “refugiados políticos o académicos” por las nuevas características que está adquiriendo este fenómeno.
3. Que el peruano tiende a seguir siendo culturalmente peruano cualquiera fuese el país de destino. Este proceso puede manifestarse hasta en la segunda generación.
4. Hay una tendencia entre los emigrantes al no retorno, además a destinar parte de sus salarios para aliviar la difícil situación económica de sus familiares.

Este libro del profesor Altamirano es una muestra de una investigación sobre los fenómenos de migración internacional que viene estudiando el autor desde hace cuatro años.



**PARENTESCO, RECIPROCIDAD Y JERARQUÍA EN LOS ANDES  
UNA APROXIMACIÓN A LA ORGANIZACIÓN SOCIAL  
DE LA COMUNIDAD DE ANDAMARCA.**

Juan M. Ossio Acuña

Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial. Lima, 1992. 407 pp.

El propósito central de este libro es entender la naturaleza del sistema de relaciones que configura la organización social de una comunidad andina a partir de una observación detallada del comportamiento de los actores sociales y de sus representaciones colectivas. Profundizando en la composición social de las unidades residenciales, áreas productivas, algunos rituales, la transmisión de la propiedad y otros aspectos culturales se demuestra que la relación social más significativa es aquella basada en el parentesco. Dada su importancia, sus características son examinadas exhaustivamente a través de distintos contextos como la terminología quechua utilizada por los actores sociales, los diferentes grupos que los aglutinan, las actividades rituales y laborales, el matrimonio y muy particularmente el parentesco ceremonial. Todo este material conforma la segunda parte del libro y provee el medio para entender la naturaleza de la reciprocidad andina. Juan Ossio demuestra que la reciprocidad, basada en el parentesco, es el fundamento principal de las relaciones sociales y de la solidaridad que sustenta al orden comunal; la consecución de la unidad e identidad de este cuerpo social requiere de un principio adicional donde los valores colectivos y la simultaneidad ceden paso a favor del individuo y de la temporalidad de un proceso socializador. Este principio es de naturaleza jerárquica, que sin estar ausente en el parentesco, se expresa principalmente en el sistema de cargos religiosos. Este punto es expuesto minuciosamente en la última parte del libro, cuando el autor trata de la fiesta del agua, de la jerarquía de los santos, de las relaciones interétnicas y la organización dualista. Aunque la realidad escogida para este estudio etnográfico es una comunidad (Andamarca o distrito de Carmen Salcedo, en la provincia de Lucanas, departamento de Ayacucho) no se puede decir que sólo se detenga en sus peculiaridades. Sus alcances en verdad son mucho más vastos. Gracias a un conjunto de comparaciones con evidencias provenientes del pasado prehispano y de

otras comunidades andinas contemporáneas, lo que aflora es que la organización social de Andamarca es parte de una matriz andina que todavía no se resigna a desaparecer aunque cada vez tiene que hacer frente a retos más difíciles.

## LE BANQUET MASQUE UNE MYTHOLOGIE DE L'ÉTRANGER.

France-Marie Renard-Casevitz

Lierre et Coudrier Editeur. París. 1991. 280 pps.

En ese libro y como lo indica el título, France-Marie Renard-Casevitz trata del tema del extranjero tal como lo va descubriendo, y nosotros al mismo tiempo, a través del estudio de la mitología matsiguenga completada, enriquecida por la mitología de otros grupos Arawak.

Recordemos, con la autora, que los Arawak habitan desde hace unos 4.000 años el piedemonte oriental y amazónico de los Andes, a las fronteras de las regiones andinas de Ayacucho y Cuzco. Se distinguen en cinco grupos: los Matsiguenga, Nomatsiguenga y Ashaninka que son muy próximos entre sí por la lengua y la cultura, y los Amuesha y Piro. A lo largo de su historia, tuvieron contactos con sociedades vecinas muy contrastadas: en las alturas andinas donde nacen los ríos unas sociedades jerárquicas y hegemónicas que querían dominarlos; en las bajas tierras amazónicas unas sociedades indivisas como la suya pero presentando particularidades como el canibalismo o un estado permanente de guerra entre sí. Tal vecindad tuvo influencia en las representaciones por las cuales expresan su identidad y su visión de los demás, y esto se refleja en su mitología.

El libro principia con una nota humorística: al final de una graciosa historieta del escritor Cami, un cierto barón de Crac, desangrado por un vampiro y salvado por una transfusión de sangre de cerdo, se siente luego invadido por ideas algo "cochinitas". Esta invasión de uno por el otro ingerido se encuentra con una preocupación constante expresada en los mitos analizados por France-Marie Casevitz: ¿hasta dónde se puede ir sin devenir en el otro? Y también: ¿hasta dónde puede ir la agresividad del otro para apropiarse de uno y qué medios empleará para ese fin?

En las distintas versiones míticas estudiadas, la autora ve "repetirse y obrar una misma lógica y diversos códigos, constituyendo progresivamente un

conjunto semántico: siempre el otro es definido por medio de su alimentación, único elemento que desvela su inquietante extrañeza y es utilizado para establecer una clasificación etnográfica de las sociedades”.

Para la autora, “subyacente a esta definición alimentaria de las sociedades extranjeras en ese pensamiento mítico está el deseo: un deseo canibal a sentido único, del otro hacia uno, testigo pasivo deprovisto de tal deseo. Pues, esas representaciones míticas sacan a la luz la doble expresión del deseo canibal que anima al otro en contra de uno y dejan en la sombra a las relaciones de uno hacia el otro”.

En relación a tal deseo canibal, las sociedades extranjeras están clasificadas en dos bloques:

—en el primero se ubican “unos pueblos que, sintiendo una carencia de cultura e humanidad, desean asimilar al otro para identificarse. Como no pueden ser francamente canibales sin alejarse de su objeto y devenir en animal, mediatizan su “carencia” cualitativa ingiriendo presas que traicionan su pulsión profunda”. —En ese caso, la identidad cultural de los arawak es envidiada y reivindicada. Esos pueblos forman parte de sociedades indivisas, amazónicas.

—en el segundo se ubican “unos pueblos que, sintiendo una carencia de universalidad y de reproducción traducida por un deseo irreprimible de captación-expansión totalitaria -aquí demográfica, desean asimilar al otro para que él se identifique con ellos”. —En ese caso, la identidad cultural de los arawak es negada o ignorada. Tales pueblos forman parte de sociedades de clases, andinas u occidentales.

Esta clasificación es expresada en los mitos por medio de máscaras familiares al hombre matsiguenga o arawak. France-Marie Casevitz se propone de levantar una por una esas máscaras, desconcertantes para el foráneo, y de descubrir así dentro de cada bloque subcategorías más finas y precisas.

Con el fin de facilitar la lectura de los mitos y hacerlos evocadores de la cultura arawak, la traducción trató de restituir el estilo del narrador y la atmósfera en la cual se hizo la narración. Para su estudio la autora realizó, según el caso o el requerimiento, análisis estructurales, semánticos o históricos.

\* \* \*

La exploración de France-Marie Casevitz parte de un relato sobre el descubrimiento del mundo, titulado “Viaje por el mundo”: unos matsiguenga — de antaño— se van de viaje; mucho más tarde, regresan a su tierra. En el curso de su larga peregrinación, se encuentran con varios grupos de extranjeros que les reciben, les invitan de comer y les dan alojamiento. En cada caso, descubren al día siguiente que los alimentos que les ofrecieron no eran para ellos lo que sus comensales dijeron que eran: se trataba de una alimentación inaceptable para unos matsiguenga, para unos humanos. Lo que es más, les provoca un disgusto, un asco creciente conforme se alejan de su tierra, pues los alimentos ingeridos se revelan ser cada vez más opuestos a una comida humana.

En la versión relatada en el libro son cinco los grupos de extranjeros encontrados. Se asemejan a los Matsiguenga en todos los aspectos salvo en su alimentación. El narrador les define por el tipo de presas que comen: serpientes en los dos primeros grupos, murciélagos, bolas de fuego y buitres en los tres siguientes. La autora observa que el relato está construido de manera ordenada: los episodios forman una serie y, aunque varíen en número y en el orden entre una versión y otra, siguen un cierto ritmo. Son más breves conforme se avanza en la narración —y también en el alejamiento— al mismo ritmo de la creciente repugnancia de los viajeros. Es remarcable que siempre, en todas las versiones, el episodio de los que comen buitres difiere en ritmo, forma y contenido de los otros episodios, sean esos anteriores o posteriores, indicando que los viajeros han llegado al punto más alejado de las tierras matsiguenga; y es también allí donde su repugnancia ante la alimentación de los extranjeros alcanza el más alto grado.

Los extranjeros ven y nombran a sus alimentos; ‘pescado’, ‘paca’ (gran roedor), ‘tangara’ (pajaritos de lindos colores), ‘aras macao’ (papagayo de plumas rojas y azules) y, en el último grupo, ‘pavas’ (pájaro negro y azul, de carne muy fina) y un bello género de ‘ciervo’. Pero, como se dijo, los viajeros ven y nombran a esas presas de otro modo y esas no pueden ser alimentos para ellos. Entonces, tal diferencia en la percepción y la denominación revela que extranjeros y viajeros no tienen la misma naturaleza. La suerte de presas que son el alimento de los grupos de extranjeros encontrados es el indicador de su verdadera naturaleza. También lo es en menor grado el nombre con el cual cada presa es presentada a los viajeros (la máscara).

En los capítulos siguientes, la autora desvela la tipología de los grupos extranjeros definidos en ese género de relato levantando, una por una, esas máscaras, explorando las representaciones míticas de las presas mencionadas.

Los mitos analizados son extensos y hermosos. Informaciones etnográficas variadas y numerosas los enriquecen. Intentamos resumir algunos resultados de esos análisis, a pesar de correr el riesgo de empobrecerlos terriblemente.

Una primera oposición aparece entre los viajeros matsiguenga, más bien vegetarianos, que comen yuca dulce y toman masato, y el conjunto de los extranjeros, que comen carne de presas. Luego, otra oposición se evidencia entre los viajeros, que no son canibales ni comen presas antropófagas, y el conjunto de los extranjeros: los cuatro primeros grupos son adictos a un canibalismo en segundo grado al alimentarse de seres positivamente (serpientes y murciélagos) o negativamente (bolas de fuego que atraen insectos canibales) canibales; desvían así su deseo de anular la diferencia entre el hombre y ellos incorporándolo, asimilándolo. En cuanto al quinto grupo, practica un canibalismo —de cadáveres y de fantasmas— en primer grado; pero su canibalismo es invertido: sus miembros quieren no identificarse al otro sino que ese otro, al ser ingerido —y luego resucitado en la región de las nubes— se identifique a ellos, olvidando su identidad, su procedencia, su diferencia; de esta manera esos miembros del quinto grupo —buitres que comen buitres— se reproducen y multiplican. Una oposición se descubre igualmente entre los viajeros y los cuatro primeros grupos de extranjeros, que usan el fuego y forman sociedades indivisas, amazónicas, por una parte, y el quinto grupo de extranjeros, que no usan el fuego, comen carroña, y conforman una sociedad jerárquica y de clases (un jefe Buitre blanco y su gente Buitres negros) por otra parte.

Según la autora, las regiones transitadas por los viajeros representarían áreas intermedias entre los territorios propiamente humanos —matsiguenga, arawak— y los espacios donde viven pueblos francamente canibales o demoníacos. Esas regiones intermedias serían concebidas como un lugar donde se pasa, poco a poco, de la humanidad a la inhumanidad por medio del consumo de presas cada vez más opuestas a un consumo normal humano (caníbales, canibales y demoníacas, demonios canibales, consumidores de cadáveres y de fantasmas así como de su propia especie) o, en sentido inverso, donde se va, paso a paso, de la inhumanidad a la humanidad por medio de la ingestión de plantas sagradas como la yuca dulce y el ají. Este paso gradual temperaría los cambios demasiado bruscos y definitivos, permitiendo un regreso posible antes de la transformación total en otro.

Varias figuras, encarnaciones del canibalismo, emergen de la exploración sobre los cuatro primeros grupos: un chamán reencarnado en un Aguila gigan-

tesca casada con una humana y padre de una hija, que devora sus parientes y aliados (categoría que incluye de cierta manera al Inca, figura del pasado que residía río arriba, en las altas cimas andinas); unos rojos canibales acuáticos, numerosos como hormigas o avispas, que nacen de las plumas de Aguila, a la muerte de éste (categoría en la cual entran las naciones que provienen del río abajo -como antes los Cashibo); unas Amazonas canibales celestes, ermafroditas, mujeres-lechuzas en la tierra, que nacen de la viuda de Aguila transformada en ermafrodita y renacen en medio de fuertes vientos y de plumas de lechuza (no intervienen en la vida humana). En cuanto a Cometa (Katsiborerini, término que designa a la vez las bolas de fuego o relámpagos en forma de bola y el cometa), es el producto de la transformación de un chamán que incorporó a su hijo y se volvió un quemado que sangra; invirtiendo la conducta de serpientes y murciélagos, hace de sus víctimas otros quemados que sangran, unas bolas de fuego con alas de arañas (el cuarto grupo evoca a un pueblo de brujos que, al alimentarse de esos demonios, es invadido por sus poderes y encamina hacia un mundo de transgresiones, de confusiones y de locura —en esta categoría entraban antes los Piro).

Samponero, el Buitre blanco, tiene en su casa de la región de las nubes una apariencia humana: se le describe como idéntico a unos blancos vestidos de pantalones blancos. Representa el destino posible del hombre, “la amenaza de un destino individual y social de dependencia y alienación, más allá de la muerte”. Pues, arranca el corazón del cadáver y luego, arriba, le resucita ofreciéndole de comer su propia carne; si éste no acepta, el Buitre blanco lo decapita y le vuelve a resucitar; y así hasta que el muerto acepte, ingresando de esta manera en la sociedad de los buitres asujetados a Buitre blanco.

La figura mítica del Buitre blanco es “símbolo de jerarquía social y, a la vez, figura alegórica de la dominación que se realiza en las altas regiones andinas con la llegada del conquistador”. Sin embargo, la autora considera que este modelo, por ser abstracto, no puede por sí solo dar cuenta de la diversidad histórica de las sociedades de clases con las cuales los Matsiguenga estuvieron en contacto. Por lo tanto, cita y analiza “otros mitos que introducen figuras más concretas y hablan de las dos últimas formas de sociedades jerárquicas que conocieron los Matsiguenga: la de los Incas, la de los Occidentales”. Dichos mitos “precisan los caracteres atribuidos a esos jefes y a las sociedades que dirigen; definen en que tanto éstos como éstas son considerados no sólo extraños a la cultura de los arawak sino fenómenos sociales inaceptables categorizados como creaciones demoníacas”.

Un mito introduce una figura alegórica de jefe, en todos puntos opuesta

al género de jefe que los Matsiguenga quieren tener. Es una figura antropomorfa cuyo nombre, Korakonani, proviene del término quechua kuraka que designa al señor de una comunidad andina y aquí significa “Gran Señor”, “Emperador”. Este jefe evoca entonces las tierras altas, cerca de la región de las nubes, desertadas por Aguila y pobladas por los Buitres. Personaje que guarda para él todas las mujeres por medio del embrujo y entonces único reproductor, único y demoníaco jefe, acaba luego de su muerte dominando el mundo subterráneo de los muertos divididos en dos clases. Con esta suerte de mito —histórico-heróico, pues integra acontecimientos recientes: por ejemplo las relaciones que tuvieron los Matsiguenga con ciertos potentados locales surgidos en la época del caucho—, el pensamiento matsiguenga se orienta hacia lo político, conservando al mismo tiempo sus categorías míticas. Luego de reproducir el mito, la autora efectúa “análisis entrecruzados de contenido y de forma para definir la posición de Korakonani a través de sus relaciones con las funciones de un jefe en un nivel socio-cultural, con Buitre blanco y Aguila en un nivel de representaciones”. Tales relaciones de analogías, diferencias y oposiciones entre Korakonani y las otras figuras —evidenciadas con excelencia por los análisis— demuestran hasta que punto la concepción del poder vigente entre los Matsiguenga difiere de la que encarnan Korakonani, Aguila y el Buitre blanco; enriquecen las representaciones del otro, del extranjero maligno que anula el intercambio y la reciprocidad, detallando rasgos, motivos, temas.

Interpretaciones de dos otras versiones míticas dedicadas a los pueblos andinos, al Inca y a los conquistadores confirman y concretizan las configuraciones de las alegorías precedentes. Esos relatos “remodelan el ordenamiento original del mundo, como en el episodio mítico relativo a Buitre blanco; toman por temas acontecimientos históricos pasados y los sitúan en el tiempo de la creación de Buitre blanco y de la aparición de Korakonani...”. Según la autora, relatan la historia de unas relaciones difíciles de vecindad entre los Matsiguenga y los estados andinos, pero lo hacen por medio de categorías y no en forma diacrónica. Los actores históricos son representaciones concretas de esas categorías. La primera versión narra la emergencia en la superficie de la tierra de los Punaruna y de los Viracochas, que salen de un hueco hecho por los Incas en busca de metales preciosos. Punaruna y Viracocha eran demonios en su origen, debajo de la tierra, pero al comer la yuca devinieron en hombres, hombres malos pero ya no demonios. Para situar su emergencia en relación al ordenamiento original del mundo, la autora evoca brevemente el gran mito matsiguenga de creación. La segunda versión relata la creación de Atahualpa por El Todopoderoso Soplo de Abajo, que surca sin cesar las aguas de un lago inmenso, el nacimiento de los Punaruna de pedazos de piedras es-

talladas por obra de Atahualpa. y la llegada al Perú de los Muertos-Vivientes (los conquistadores), sobre sus navíos. Una serie de análisis sigue las narraciones. Hablemos del estatus dado al blanco en la segunda versión: “todo,..., remarca su total exterioridad y de una cierta manera su ilegitimidad. No ha sido creado, su origen no es andino. Ha venido de ultramar en navíos —quizá de este lago del fin del mundo y de ese abismo donde caen los ríos para irrigar el país de los muertos— y luego a caballo”. *Kamaareri* es su nombre matsiguenga: “un muerto que ya no lo es”, uno que viene del país de los muertos. Según la autora, el nuevo llegado se inscribe en la filiación directa del Buitre blanco; aparece como yendo y viniendo entre la vida y la muerte y representando la “posterioridad absoluta y universal”; es a la vez “hombre y buitre, muerto y vivo, dueño de una cosa que habla sin voz (libro), su identidad está hecha de la confusión y del síntesis de los contrarios”; es el agente de las desapariciones étnicas, la amenaza de un futuro de muerte para las sociedades indivisas amazónicas...

En el último capítulo, France-Marie Casevitz se pregunta sobre la percepción de los españoles por los Matsiguenga. Estos últimos hacen un juicio en base a criterios socio y ético culturales, no en relación al color de la piel. Según los criterios mencionados, en primer lugar se identifica o no al extranjero como un humano. Si se le considera un hombre, el color de su piel es entonces percibido como una variación humana y sometido a juicio. A los conquistadores y sucesores les llamaron *Kamaareri*, *Samponero* (buitre blanco) y *Tisoni* (buitre negro); a veces, *kamagarini* (demonio) pero nunca *kītari* (blanco). La concepción de la belleza matsiguenga es fundada en la oposición opacidad ciega / transparencia luminosa más que en el color (anticipando sobre una futura obra, la autora nos transmite un mito-poema sobre lo que debe de ser el bello color del hombre: dorado pero sobre todo radiante). En suma los españoles no fueron juzgados por el color de su piel, sino por sus malos hábitos y su organización social, de no-reciprocidad y de división; fueron percibidos a la imagen de Buitre blanco y representados como Muertos-vivientes. Los negros esclavos ilustraron al buitre negro.

Luego de la mención del mito de Chaingabane, héroe mítico a quien los Muertos-vivientes robaron los conocimientos sobre las técnicas —que venden, “mezquinan”—, el libro finaliza con la reproducción de un canto sobre los primeros contactos entre los Matsiguenga y los Muertos-vivientes; seres de fuego, vegetarianos, consumidores de yuca y masato, los verdaderos hombres reaccionaron al principio con horror, luego se acostumbraron a ver a los Muertos-vivientes.

Marie-France Souffez