

DE LOS ANDES A LA AMAZONÍA UNA REPRESENTACIÓN EVOLUTIVA DEL "OTRO" *

Irène Bellier **

Anne-Marie Hocquenghem ***

Resumen

El "mata indio" representado en la iconografía prehispánica, mencionado en los textos de los cronistas de los siglos 16 y 17, citado en un pleito del siglo 18, personaje central de numerosos relatos modernos que provienen de los Andes y de la Amazonía, es considerado como una representación evolutiva del "Otro".

Palabras claves: *Andes, Amazonía, época prehispánica, tiempos modernos, "Mata indio", "Otro".*

Résumé

DES ANDES À L'AMAZONIE. UNE REPRÉSENTATION ÉVOLUTIVE DE L' "AUTRE"

Le "tueur d'indien" représenté dans l' iconographie préhispanique, mentionné dans les textes des chroniqueurs des 16ème et 17ème siècles, cité dans un procès du 18ème siècle, personnage central de nombreux récits modernes provenant des Andes et de l'Amazonie, est considéré comme une représentation évolutive de l'"Autre".

Mots clés : *Andes, Amazonie, époque préhispanique, temps modernes, "tueur d'indien", "Autre".*

* Este trabajo es la continuación de dos comunicaciones presentadas, una en compañía de los artículos de G. Taylor y J.P. Razon en Manchester en 1982, en el XLIII Congreso Internacional de Americanistas, otra en París en 1985, en la mesa redonda organizada por la RCP Amazand.

** IRESO - 59-61, rue Pouchet - 75849 Paris Cedex 17.

*** Proyecto Franco Aleman CNRS, DFG, IFEA, Casilla 782, Piura, Perú.

Abstract**FROM ANDES TO AMAZONIA. AN EVOLUTIVE REPRESENTATION OF THE "OTHER ONE"**

The "indian killer" represented in the prehispanic iconography, mentioned by the 16 and 17 century chronicles, cited during a 18 century case, central figure of many stories from the Andes to the Amazonia, is considered as an evolutive representation of the "Other one".

Key words : *Andes, Amazonia, prehispanic and modern times, "indian killer", "Other One".*

De los Andes a la Amazonía, son numerosos aquellos que han escuchado hablar de un personaje conocido bajo los nombres de *pishtaco*, *ñak'aq*, degollador, pela-cara, términos que remiten a la idea de descuartizar, degollar o desollar (1). Este "victimario" figura en la iconografía prehispánica, es mencionado en los textos de los cronistas del siglo XVI y del siglo XVII, es citado en un proceso en el siglo XVIII y aparece en los relatos modernos. Este "victimario de indio" que se puede considerar como una representación evolutiva del "Otro", el que amenaza, aparece sobre un amplio territorio y bajo rasgos recurrentes.

El *pishtaco* y su víctima están en una relación de fuerza de tipo dominante/ dominado cuyos términos evolucionan con el transcurso de los siglos. Dualista en los Andes en donde la relación agresor/agredido cubre una oposición Blancos/ Indios, la relación se vuelve tripartita en la Amazonía en la que la relación agresor/agredido pone en juego a los Blancos, los Mestizos y los Indios. Retrocediendo en el transcurso de la historia, localizamos los grandes momentos de la transformación de esta relación de fuerza que nos permite captar la racionalidad subyacente de esta creencia.

LAS IMÁGENES**El "victimario" en la época prehispánica**

El material prehispánico que proviene de los sitios de los Andes y de la Costa Pacífica nos ofrece en abundancia representaciones de degolladores, de desolladores y de descuartizadores. La iconografía mochica, que dataría entre 200 años después de J.C. y 700 años después de J.C., presenta sin duda los ejemplos más realistas de estos personajes (ver figuras 1, 2 y Hocquenghem, 1987: fig. 97-107, 29-33).

El "victimario" prehispánico no es un hombre, sino un ancestro mítico antropomorfo, o uno de sus asistentes, un ancestro mítico zoomorfo: buho, murciélago, felino, animal nocturno o monstruo marino. Este "victimario" utiliza el arma reservada a los ancestros míticos, el *tumi*, un cuchillo en forma de tajadera. La degollación se practica sobre hombres, prisioneros capturados en un combate ritual,

(1) Para más precisiones, ver los comentarios etnolingüísticos de G. Taylor.



Fig. 1a.- Ancestro mítico zoomorfo cortando el cuello de un prisionero sacrificado (museo de etnografía de Berlín - VA 18096).



Fig. 1b.- Detalle que muestra el cuchillo ceremonial: el tumi (museo de Etnografía de Berlín - VA 18096).

que son presentados desnudos, las manos amarradas en la espalda, la soga en el cuello. La sangre, recogida en un cubilete en forma de cáliz, es presentada a los ancestros míticos antropomorfos. Algunos prisioneros degollados son transportados a las islas guaneras por los ancestros míticos, otros son descuartizados allí mismo. Tanto hombres como mujeres son desollados. Están desnudos, amarrados a la picota, la piel de la cara y de la espalda arrancada, son entregados a los buitres, lapidados y descuartizados (Fig. 3).

Existen representaciones de "pieles de cara" perforadas de huecos, lo que haría suponer que se utilizaban como máscaras (Hocquenghem, 1987: Fig. 32; Fig. 3 y 4 de este texto). Según las escenas pintadas o moldeadas, descuartizar los cuerpos parece ser el acto final de todas las ofrendas de adultos, degollar y desollar son dos formas de matar practicadas con ocasión de ceremonias diferentes.

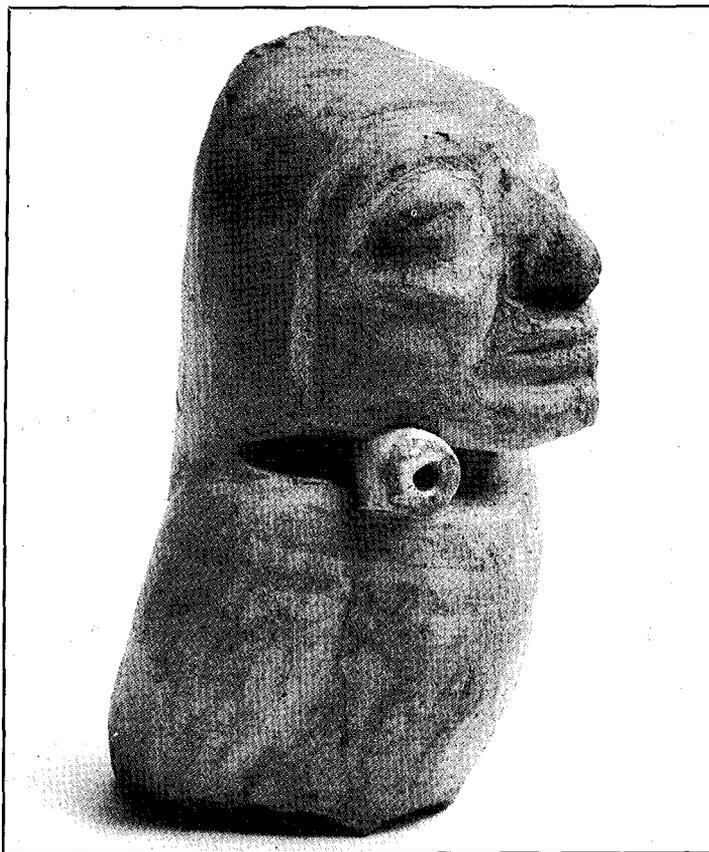


Fig. 2.- Prisionero. Las manos atadas, el cuello cortado, orificio por donde chorea la sangre (Museo de Etnografía de Berlín - Bajo número).

Estas imágenes evocan mitos y ritos e ilustran el calendario ceremonial andino (Hocquenghem, 1987). Las escenas de degollación representan un rito propiciatorio que permite recibir el agua necesaria para la agricultura, en intercambio de la sangre vertida a los ancestros míticos (Hocquenghem, 1987: capítulo 6). Las escenas de desolladura representan un rito expiatorio que tiende a eliminar a los transgresores del orden (Hocquenghem, 1987: capítulo 2).

El "victimario" prehispánico es el sacrificador, el que tiene por función dar la muerte ritualmente.

El lugar del "victimario" prehispánico

Entre los agricultores y los pastores andinos, los ancestros míticos forman el polo dominante de la sociedad y manifiestan su poder por intermedio de una élite política y religiosa.



Fig. 3.- Ajusticiado por los buitres, la piel de la cara está arrancada (según Hocquenghem, 1987: Fig. 31).

La comunidad, que constituye el polo dominado, produce un excedente percibido en forma de tributo por la élite, que lo utiliza y lo redistribuye parcialmente en caso de necesidad entre dos cosechas. La élite detentora del poder político y económico es también titular de los cargos ceremoniales. Es así que la élite está investida del poder simbólico de contacto y de negociación con los ancestros míticos quienes detentan el poder de animar a los seres, transmitiendo la fuerza vital, el *camac* (a propósito de *camac*, ver Taylor, 1974-1976). Parte de la élite, investido del todo poderío de los ancestros míticos, el sacrificador es temido y venerado por la comunidad. Su poder mortífero sirve para garantizar la reproducción del grupo y para mantener el orden social, en el marco de los ritos propiciatorios y expiatorios. Actúa en nombre y en lugar de los ancestros míticos cuyos rasgos toma: no tiene nunca figura humana.

A nombre del grupo social en su conjunto, los sacrificados -que forman igualmente parte de la élite- son ofrecidos a los ancestros. En este sistema, la élite es

verdaderamente la única intermediaria entre los hombres y los ancestros, en posición de control de la fuerza vital. Da su carne y su sangre en intercambio de los poderes reales y simbólicos que los ancestros míticos le otorgan. El intercambio es desigual en la medida en que los ancestros dominan a los vivos y en el que la élite manipula a la comunidad.

Los ritos de propiciación y de expiación adquieren toda su importancia en un contexto conflictual en el que las relaciones de fuerza entre las comunidades se traducen por relaciones de fuerzas entre los ancestros. Estamos en presencia de una simetría entre la jerarquía simbólica y la jerarquía social. La élite usa el temor que el poder de los ancestros inspira a los miembros de la comunidad para imponer su orden. El sacrificador y el sacrificado, intermediarios entre el mundo de los ancestros y sus descendientes, heredan una valorización específica: uno está dotado del poder de muerte, terrible potencia, el otro es llevado a mostrar un abandono total. Si la iconografía presenta el sacrificador en el cumplimiento de los actos necesarios para la reproducción de su grupo, es verosímil que este personaje podía ejercer su poder en sentido contrario, conjugando en su persona el doble potencial de curandero y de brujo.



Fig. 4.- Danza ritual con máscara de piel (según Hocquenghem, 1987: Fig. 164).

LOS TEXTOS

El pishtaco y el ñak'aq en la época colonial

Para los siglos XVI y XVII disponemos de las informaciones transmitidas por los cronistas españoles, mestizos o indios hispanizados y por los extirpadores de idolatrías confrontados a una realidad que comprendían mal con frecuencia o de la que tenían dificultades en exponer.

La primera mención de un "victimario" tomador de grasa figura en el relato de Cristobal de Molina (1943 [1574]: 79) a propósito del *Taqui Oncoy*, movimiento de

resistencia india. Los indios hacían correr el rumor que los españoles habían venido a buscar su grasa para hacer remedios contra enfermedades occidentales.

El término *ñak'aq* -uno de los nombres que sirven hoy para designar al "victimario"- es citado en un texto anónimo de comienzos del siglo XVII: él es el sacrificador que mata y descuartiza a los animales dentro del marco ceremonial (Relación anónima 1879: 170). Para los españoles, la manera del *ñak'aq* de matar a los animales era parecida a la de los moros, haciendo pensar en la alquibla (Acosta, 1979: 264-265 y Cobo, 1890 - 1893 [1653], T. IV: 80-81).

La práctica de sacrificios humanos, de niños o de adultos, está certificada por Molina (1943 [1574]: 75-77), Polo de Ondegardo (1916 [1571]: 37), Betanzos (1880 [hacia 1550]: 123-125), Hernández Príncipe (1923 [1622]), Guamán Poma de Ayala (1936 [hacia 1613]: 246 - 247 - 257 - 259 - 278), Cobo (1890-1893 [1653]: 79), Acosta (1979 [1607]: 264-265), Avila (1980 [1610]: 69-73). Por otro lado, es mencionada la costumbre de hacer incisiones, con la ayuda de sílex, en las sienes, en la nariz y en los tobillos, para ofrecer la sangre recogida a los ancestros, las *huacas* (los sagrados) (Polo de Ondegardo, 1916 [1571]: 40; Albornoz, ed. Duviols, 1976 [1582]: 25). También podían ser sacrificados animales domésticos (llamas, perros), su sangre y grasa eran ofrecidas a los ancestros (Idolatrías de Concepción de Chupas, 1614, ed. Duviols, 1966: 501, 504, 505 e Idolatrías de los Indios de Wancas, ed. 1923: 659-661, 664). Estas mismas materias entraban en la composición de una pasta, el *sanco*, que servía para revitalizar a los enfermos y a las *huacas*, y para purificar el medio ambiente. Esta pasta era utilizada, entre otras, en el marco de los ritos de purificación, durante la ceremonia de la *citua* practicada en el momento del equinoccio de la estación seca (Molina, 1943 [1574]: 33, 37, 81; Cobo, 1890-1893 [1653]: 83; Hocquenghem, 1987: cap. 1).

Durante el período colonial, la grasa era un ingrediente básico en las prácticas de brujería. En su capítulo sobre "Lo que los Indios ofrecen en sacrificio" Pablo Joseph de Arriaga (1920 [1621]: 45) nota la utilización de la grasa con el objetivo de dañar o de curar: la grasa era quemada frente a las *huacas* y servía para confeccionar figurillas que representaban a las futuras víctimas. Cuando estas figurillas eran quemadas, las personas embrujadas perdían "la razón y el corazón": su alma se consumía. La grasa de chanco y harina de trigo permitían dañar a los españoles, mientras que la grasa de llama y harina de maíz estaban reservadas a los indios. Guamán Poma de Ayala (1936 [hacia 1613]: 274) confirma el uso de grasa con fines de brujería y de maleficios amorosos. Los procesos de idolatrías instruidos por el visitador Bernardo de Noboa en el Alto Pativilca, provincia de Cajatambo, entre 1656 y 1663 (ed. Duviols, 1978, Taylor, 1980b) dan testimonio del uso de la grasa, no solamente en las prácticas de los brujos para separar el alma del cuerpo, sino también en las prácticas de los curanderos para reintegrar el alma dentro del cuerpo. Brujos y curanderos comparten un poder ambivalente que permite hacer el bien y el mal, se diferencian por los objetivos que persiguen, pero recurren a los mismos métodos.

En el sistema de pensamiento simbólico andino, la sangre y la grasa son representaciones metonímicas, la primera de la fuerza vital (*camac*), la segunda de la fuerza intelectual (*callpa*): sus manipulaciones tienen efectos directos sobre las

capacidades de reproducción del grupo y sobre su percepción del mundo. La piel representa el tercer término de la fuerza, a saber la valentía o la fuerza del guerrero expresada en el término *sinchi* (Hocquenghem y Sandor, 1981; Taylor, 1974-76; 1987: 24-27). El manuscrito de Huarochirí describe la costumbre de recortar la piel de la cara de los ancestros y de los grandes guerreros para hacer máscaras (*huayos*). "Si en el transcurso de una batalla, capturaban (a un enemigo), le recortaban la cara y habiéndola transformado en máscara, se la ponían cuando bailaban, porque creían que eso era la fuente de su fuerza" (Taylor, 1980a: 167). Estas máscaras de piel humana, llevadas por los bailarines en el momento del ritual de cosecha del maíz, pueden pues ser consideradas como una representación de la fuerza física, de la valentía (ver figura 4 y Hocquenghem, 1987: cap. 9).

En el siglo XVII en la región de Chancay, G. Tranchant (1982 y com. pers.) señala que en 1783 unos jornaleros acusaron de *pishtaco* a un antiguo cacique llamado Pedro Simbrón, quien desde que perdió su cargo se convirtió en comerciante de chocolate y maíz.

"Un día, un hombre vino a la hacienda, hacía muchas preguntas sobre el nombre de la gente, sobre su número y parecía conocer los alrededores, en particular los senderos aislados y sabía que había una gruta suficientemente grande como para albergar a varias personas. El foráneo hacía tantas preguntas que el jornalero le preguntó si no sería un *pishtaco*, uno de esos que matan a los indios. El hombre respondió que "sí porque el Rey tenía necesidad de mucha grasa".

Según lo que sabemos, es la primera vez que es empleado el término de *pishtaco* para designar a un indio sospechoso de matar a sus congéneres. Hay que notar que esta acusación es utilizada por los españoles, para librarse de un cacique en un contexto particular: la época de las rebeliones conducidas entre 1780 y 1781 por Tupac Amaru en el antiguo Alto Perú, y en 1783 por Felipe Velasco en la antigua provincia de Huarochirí.

El *pishtaco*, un avatar del brujo curandero

En la época colonial, el poderío de muerte del español se acompaña de la destrucción de las *huacas* y de la extirpación de las idolatrías lo que como consecuencia da pie a movimientos de defensa de la identidad colectiva. Esto aparece con el movimiento del Taqui onqoy que se desarrolla en las regiones ocupadas por los españoles en el momento en que los incas atrincherados en Vilcabamba se defienden con las armas. Este movimiento, idólatra para los españoles, agrupa los actos rituales destinados a ahuyentar el mal, a reforzar el poder de la *huacas* y la cohesión del grupo: purificar a la tierra y a los hombres (*coyaraimi*), expiar las culpas (*omaraimi*), reanudar el contacto con los ancestros y practicar ritos de iniciación (*ayamarcaraimi*) (Hocquenghem, 1987: 45-99). Los indios suponen que los españoles están organizados de la misma manera que ellos y dan cabida a un brujo-curandero. Los personajes investidos de funciones civiles y religiosas que atacan las costumbres y creencias indígenas son los primeros en ser considerados por los indios como

brujos enemigos. Su poder emana de la *huaca*-Dios cuyo dominio tratan de imponer. La idea de que los españoles utilizan la grasa con fines opuestos al interés de la sociedad india, remite a las prácticas de brujería a distancia en la que la punción de grasa se asimila a una influencia sobre el saber, induciendo a una pérdida de conocimiento. Esto se combina con una necesidad real de grasa que manifiestan los españoles, detentores de armas y de máquinas (molino, rodaje, eje...) símbolos del poder frente al cual los indios deben inclinarse.

Los caciques tienen un rol seguro en la difusión de estas representaciones. Hacen creer en la idea que la victoria de los españoles ha sido permitida por la derrota de las *huacas* cuya debilidad proviene de la culpa colectiva. Afirmando que las *huacas* buscan vengarse, incitan a los indios a ponerse al servicio de sus caciques y a abandonar a los Españoles. Decretando que el español-tomador de grasa actúa como el brujo enemigo, incitan a la comunidad a reunirse en torno a ellos.

En el siglo XVIII, se observa una doble manipulación del personaje del *pishtaco*: por los caciques contra el Extranjero-Español, por los españoles para desacreditar al cacique. Los sacrificadores, los brujos y los curanderos están presentes en las comunidades indias y, durante el período colonial es la imagen del brujo la que da nacimiento al avatar español del tomador de grasa.

LOS RELATOS

Pishtaco, ñak'aq, degollador, pela-cara en el siglo XX

El "victimario" tiene signos distintivos muy precisos, constantes y recurrentes de los Andes a la Amazonía.

En los Andes

El "victimario" es extranjero a la comunidad, puede ser un gringo, efectúa diversos oficios especializados, actúa aisladamente, en la noche, ataca al indio pobre y sin defensa, con la ayuda de un alambre o de un cuchillo, como un sable curvo con el cual corta la cabeza y los miembros de la víctima para echarlos al agua. Mata a los hombres y viola a las mujeres. Suspendiendo el cuerpo de la víctima o calentándolo a fuego lento, recoge la grasa india que se dice sirven para lubricar los ejes y los rodajes de todo tipo de máquinas o que entra en la composición de los cosméticos y de los medicamentos.

Las víctimas potenciales están como hipnotizadas pero, a veces, pueden tratar de precaverse gracias a una magia de defensa: así el hecho de mojar su poncho en el agua bajo la mirada del "victimario", de invitar coca, de mostrar una cabeza de ajo atravesada por una aguja o comer tierra sería de cierta eficacia. Este personaje ha sido descrito por numerosos folkloristas y etnólogos, tales como , Arguedas (1953), Ansion (1989), Barrionuevo de Morote (1944), Cáceres (1942), Casaverde Rojas (1970), Favre (1967), Franco Inojosa (1954), Larouche (1981), Manya (1969), Morote Best (1951, 1952, 1956), Mostajo (1952), Núñez del Prado (1970), Ortiz Rescaniere (1973), Quijada Jara, (1958), Szeminsky y Ansión (1982), Valcárcel (1959), Valle y Palomino Flores (1973).

Hay que notar que en algunas comunidades de la región de Ayacucho que han conservado sus tradiciones, el término *ñak'aq* sigue siendo empleado para designar a un indio encargado de las funciones de sacrificador. El mismo término designa en esta región a los ancestros míticos. Dos entidades -el sacrificador y el beneficiario- son pues designados de la misma manera.

Hasta nuestros días siguen necesarios sacrificios para mantener la cohesión social en momentos particularmente graves tales como inundación, sequía o con ocasión de importantes trabajos como la construcción de una carretera, de un puente o de una iglesia o la apertura de una mina. Las ofrendas de sangre tienen por objetivo apaciguar a los ancestros en el caso de perturbaciones del orden (ver Valle y Palomino, 1973; Favre, 1967) y la sangre de los combates rituales que se practican aún es ofrecida a los ancestros en intercambio del agua, garantía de la fertilidad de la tierra.

Los sacrificios de animales son también muy frecuentes. Las llamas son degolladas ritualmente: la grasa es quemada y la sangre es derramada en ofrenda a la *Pachamama* (Tierra) y a los ancestros míticos (cerros). Estas materias permiten, en unción, revitalizar las *illas* (figurillas de piedra que representan a los ancestros de los animales domésticos y de las plantas cultivadas) y las imágenes de los santos.

Finalmente, la grasa es usada siempre con fines terapéuticos o maléficos, directamente o a través de la confección de estatuillas que representan a las víctimas (Frisancho Pineda, 1973; Cayon Armelia, 1971; Aranguren Paz, 1975; Nachtigall, 1976; Flores Ochoa, 1974-1976).

En la Amazonía

En el siglo XX el personaje del "victimario" hace su aparición bajo los nombres de *pishtaco* y *pela-cara*. Unos *pishtaco* habrían hecho estragos en los años sesenta pero no hemos recogido ninguna descripción precisa de los hechos. En cambio, numerosos investigadores que trabajan en las regiones del Napo, del Ampiyacu y del Ucayali, han sido implicados en un rumor persistente o han tenido conocimiento del fenómeno entre 1979 y 1980 (com. pers.: Bellier, Chaumeil, Chirif, Razon, Tournon). En los años posteriores el miedo y su cortejo de acusaciones habían desaparecido totalmente, lo que revela lo lábil del fenómeno.

De gran precisión, las descripciones modernas no se refieren nunca a situaciones vividas pero son siempre llamadas verídicas. Los relatos se desarrollan en el presente o en un pasado muy cercano; ayer o antes de ayer. El relato directo es imposible en la medida en la que el encuentro no puede ser sino fatal, pero el rumor se propaga a gran velocidad.

Este personaje tiene como característica ser un occidental (gringo) generalmente barbudo, cargado de material ultra moderno. Aquí también actúa aisladamente, en la noche, llegando subrepticamente del interior de la Selva o del río, en zodiac o en submarino. Aunque tenga la reputación de matar a los indios "salvajes" (*indios bravos*), los mestizos ribereños se sienten igualmente amenazados. La grasa (manteca) que extrae de los cuerpos - indios de preferencia - gracias a una

máquina sofisticada, sirve para lubricar los motores de avión, de cohetes o incluso de satélites... de los blancos. Como las víctimas potenciales corren el riesgo de sucumbir a la agresión del victimario al ser tomadas aisladamente, se crean movimientos de defensa tanto del lado indígena como mestizo: batidas colectivas, reunión de las mujeres y de los niños para dormir, homicidios de occidentales sin notificación...

El Origen del *pishtaco* en la Amazonía

La ocurrencia tardía del "victimario"-tomador de grasa y de sangre podría, según nosotras, provenir del encuentro de dos culturas, una amazónica (Tupi), otra andina (Quechua).

Los Omagua de lengua Tupi, conocidos por su belicosidad y su costumbre de beber en el cráneo de los enemigos matados (Chaumeil & Fraysse-Chaumeil, 1981: 80) están presentes desde el siglo XVI en la región del Amazonas, del Coca y del Napo. Están emparentados con los grupos de los cuales Claude d'Abbeville y André Thévet nos han dejado excelentes descripciones, en particular en lo que concierne a la práctica del canibalismo:

"Él, el "matador", le rompe la cabeza, la sangre de la cual, y todo lo que cae del seso no se queda mucho tiempo en la tierra, es inmediatamente recogido por una vieja, la cual lo recoge en una vieja calabaza, la cual después de haber retirado la arena, lo bebió todo crudo. Después que fue muerto, hubo una vieja, la cual le puso un tizón en el trasero, de miedo de perder algo, e inmediatamente lo llevaron sobre un gran fuego, el cual está preparado delante de su muerte, con el fin de pelarlo.

... Ellas lamían la grasa que corría por los leños del fuego. Algunas mujeres hasta se untaban la cara, la boca y las manos con la grasa del muerto y lamían toda la sangre que encontraban..." (Métraux, 1966: 506).

La región donde se encuentran estos Omagua está ocupada en la misma época por Encabellados, poblaciones de lengua tukano, y por Avijiras, Zaparos y Yameos (Taylor-Descola, 1986: 310-320), ancestros de una parte de los grupos que tienen actualmente conocimiento del *pishtaco*.

La misma zona está actualmente influenciada por las poblaciones de lengua quechua y colonizada por mestizos oriundos del piemonte andino y de las tierras altas, necesariamente con su cultura y su sistema de creencia.

Se constata que el tema del *pishtaco* se difunde descendiendo los ríos desde el piemonte andino, en un perímetro relativamente cercano a las comunidades quechuahablantes. No está confirmado en las comunidades yagua, ticuna, mayoruna ni en Colombia o en el Brasil, grupos y regiones que conocieron en el pasado las migraciones tupi pero que están actualmente fuera del área de influencia del quechua. El *pishtaco* es igualmente conocido en la región del Ucayali por las poblaciones de lengua pano, quienes por tener desde hace tiempo contactos con el piemonte andino, tienen representaciones del Inca, conocimiento de la lengua quechua y de las prácticas sacrificiales andinas.

Un conjunto de factores puede explicar, en una cultura dada, la influencia de la creencia en el *pishtaco* pero su difusión está eminentemente ligada a la proximidad de poblaciones quechuas y a la presencia de mestizos que ocupan, éstos, una posición social inestable por razón de su desarraigo geográfico y cultural. La ciudad, Iquitos o Pucallpa, hace eco a los rumores: la radio, muy apreciada en la selva, multiplica las emisiones sobre este tema y las hojas de la prensa local se llenan de sucesos imputados al *pishtaco*. La vía de las ondas y de la prensa tiene por efecto ampliar el área de difusión de las historias de *pishtaco* sin necesariamente fomentar un terreno de creencia. Así los Yaguas de la región de Caballococha, al noreste de la Amazonía peruana, no temen a este personaje del cual han escuchado hablar y cuya acción, según ellos, se detiene en la confluencia del Napo con el Amazonas (Chaumeil, com. pers.).

El *pishtaco* en la Amazonía no tiene la misma densidad que el *pishtaco* andino. Si el "sacrificador" no es una figura institucional en las tierras bajas, uno puede interesarse en las manipulaciones que hacen las sociedades amazónicas de la sangre y de la grasa y tal vez encontrar bajo los rasgos del *pishtaco* una representación del enemigo caníbal.

La sangre de los enemigos podía ser bebida por diversas razones, mal comprendidas en la época en que son hechas algunas descripciones, y esta práctica está ligada al canibalismo como lo describe el padre Magnin a propósito de los indios murciélagos de la región del Putumayo, en el siglo XVIII:

"Hacen engordar a la víctima, luego hacen incisiones en el cuerpo y lo raspan con una concha hasta que salga la sangre. El cuerpo suspendido a un poste por los cabellos, cada uno se adelanta para chupar la sangre hasta que esté todo limpio. El paciente debe permanecer vivo. Luego lo cortan en pedazos y lo comen asado. El curaca no come otra cosa que no sea la carne de niños pequeños que cazan en la selva como otros cazarían animales salvajes" (Magnin, 1740: f 12).

Sin poder confirmar la veracidad de estos decires, guardemos en la memoria que el *curaca* goza de privilegios particulares, como si la posición de jefe de unos diera derecho sobre la carne de otro.

El canibalismo que se practicaba aún en esa época, al parecer en la región Napo-Amazonas-Ucayali (Yxinuri, Yquito, Yahua, Pyro), implicaba enemigos, guerreros vencidos en el combate (Roamaynas por ejemplo in: Magnin, 1740: f. 12), o bien españoles (Icaguate in: Jouanen, 1941-1942: 445). Los estudios actuales sobre el canibalismo muestran que esta práctica permitía generalmente a un grupo de apropiarse de la fuerza de otro y de fortalecer una parte de su identidad en una dinámica indispensable para la reproducción social. Así según A. Métraux "... los indios, al devorar el cadáver del sacrificado, beneficiarían de las cualidades propias de la víctima, insufladas por el espíritu al que el sacrificio estaba destinado (Métraux, 1966: 510). Este rol del canibalismo sacrificial se comprende en una dinámica intercambista: "no eran pues las energías del prisionero sino la substancia del pariente comido por él la que se buscaba apropiar" (Métraux, 1966: 510). Retengamos

la idea que la sangre puede alimentar en fuerza, realmente o simbólicamente, a un grupo enemigo, mientras que el consumo de la carne está ligado a la toma de un potencial necesario para la reproducción social.

Buscada por las "almas" de los muertos (en los Yagua), por las flechitas de los chamanes agresivos (en los Achuar), la sangre entra en la simbólica de los intercambios que los hombres establecen con las madres de los animales, de las plantas o de los huertos (Chaumeil, 1983; Descola, 1986). La sangre es la fuerza animadora, el soporte de la vitalidad: es lo que deja entender el origen de los animales mai huna brotando en centellas de la sangre de su ancestro muerto (Bellier, 1986).

El tratamiento de la sangre permite medir, en el plano simbólico o real, las relaciones entre individuos de estatutos diferentes: vivos/muertos, humanos/esíritus, enemigos opuestos por la guerra o por el chamanismo agresivo.

La manera según la cual el *pishtaco* tiene la reputación de recoger la grasa de sus víctimas -gota a gota, chorrea del cuerpo suspendido por las extremidades cortadas- hace pensar que se representa como fluído otro soporte de la fuerza vital. No se dice en ninguna parte (en la Amazonía) que el cuerpo es calentado o la carne ahumada, pero es raro que un cuerpo frío, crudo, deje correr grasa excepto si está muerto. Además, los Blancos que poseen el hierro y el fuego son tachados también de canibalismo por los indios. La relación entre el blanco, el indio y la grasa se expresa claramente en una creencia de los Mai huna -grupo tukano occidental de la Amazonía peruana-: "las latas de atún o de sardinas en aceite son la comida preferida de los Blancos en la selva porque contienen carne india" (Bellier, 1986). La grasa, animal o vegetal, está cargada de un simbolismo ambivalente. Por un lado, es un potencial de vitalidad destinado al consumo del grupo y a fines estéticos o cosméticos, un medio de reforzar la cohesión social. Por otro lado, la grasa de algunos animales, como el delfín, es usada por los mestizos contra los indios con fines maléficis, de embrujamiento en particular. La grasa puede estar también en relación con las facultades intelectuales, como en el caso de los Mai huna (tukano occidentales) donde el consumo abusivo de grasa tiene la reputación de llevar a la locura (Bellier, 1986).

Según el uso que se le dé, personal o colectivo, benevolente o malevolente, la grasa puede revitalizar - personas o relaciones -, ayudar a la reproducción social o destruir.

El delfín no tiene un rol inofensivo porque en esta parte de la selva amazónica es una representación del blanco, seductor entre los Mai huna, raptor en el Ucayali (Reátegui, 1980), y fundamentalmente ambivalente: atractivo y repulsivo, benéfico y maléfico. Si da suerte al cazador para la cacería, puede volver locos simultáneamente a la mujer y a los hijos de éste. Volver loco, es en este caso y para los Mai huna, atraer invenciblemente al otro a su dominio; ¿el agua del cetáceo o la casa del Blanco? (2) Sea cual fuera la respuesta, la presencia real del Blanco o la acción

(2) En varias mitologías amazónicas (tukano occidental, shuar, yagua por ejemplo) los Blancos, o seres blancos de piel, ocupan el dominio del agua y viven en ciudades subacuáticas muy modernas. El delfín desempeña el rol de la sirena para los Mai huna. Encantador toda la noche y buen bailarín, al amanecer debe regresar a su dominio. El sombrero y los zapatos del bailarín nocturno se convierten respectivamente en la raya y en el pez carachama.

simbólica del delfín induce, para la sociedad india, a una pérdida de fuerza vital, física o síquica.

La historia de la colonización es rica en masacres y en veleidades de conversión de las almas indias en beneficio de los Blancos.

En la región del Napo, el personaje del victimario es más frecuentemente llamado *pela cara*, "el que pela la cara", lo que nos conduce a interrogarnos sobre el significado de la piel. Los adornos, las pinturas corporales y faciales, los tatuajes, exponen a los ojos de todos la identidad del que los lleva (Levi-Strauss, 1974: 288, y para los Bororo, Crocker, 1979: 167). Las escarificaciones son con frecuencia las marcas de las cualidades, de la fuerza y del valor (Métraux, 1966: 518). Sin necesariamente tomar la piel de sus enemigos para hacer ésto, son numerosos los grupos que utilizan máscaras rituales encargadas de representar (personas, espíritus, potencias), de diferenciar (categorías sociales, pueblos), de identificar (Levi-Strauss, 1979). La piel, sus decoraciones y sus substitutos, son medios paralingüísticos que permiten expresar la identidad individual, social, religiosa, étnica.

El simbolismo de la sangre, de la grasa y de la piel que hemos evocado, para la Amazonía, la relación con la noción de transmisión de las fuerzas vitales, constituye un mantillo fértil para el arraigo de una representación venida de otro sitio.

El *pishtaco*, una representación del "Otro"

Con la figura del gringo que posee la tecnología, las herramientas, el control de los medios de producción, y quien, de esta manera, esclaviza la fuerza de trabajo comunitario y se reserva el uso del beneficio, el personaje del *pishtaco* adquiere una nueva dimensión. El avatar del brujo evoluciona hacia una representación del explotador.

Altamente situado en la jerarquía blanca - los indios hablan siempre de las autorizaciones que posee para matar - el *pishtaco* conserva las características del brujo: actúa aisladamente, de noche, silenciosamente, se desplaza de manera diferente de los seres ordinarios, rodeado de una especie de aura mágica (pólvora, rayo laser).

El *pishtaco* nunca es acusado de emplear el fusil que es el símbolo más evidente de la fuerza de los Blancos. Este rasgo indica que los indios se sitúan en el terreno de las representaciones del poder y no en el análisis del poder en sí. La máquina que extrae la grasa gota a gota en la Amazonía recuerda el procedimiento de extracción del caucho por los *seringueiros*, y por la vía del símbolo evoca una de las explotaciones más mortíferas de los indios por los Blancos, en esta región de la Amazonía (Hardenburg, 1912). Los Mai huna cuentan que en esa época (1890-1920) los "patrones" se divertían suspendiendo los cuerpos por las manos para balancearlos en el vacío con la punta del machete... Estas imágenes como tantas otras, aún vivas en las memorias indias (a propósito de los Bora del Ampiyacu, J.P. Razon, 1984) muestran claramente de qué manera los indios se representan las conductas de los Blancos.

El *pishtaco* actual ocupa una posición intermediaria entre la antigua figura del brujo, la representación del enemigo caníbal y vampiro y la figura moderna del

explotador. Compromete de manera diferente la reproducción del grupo según mate a los hombres o viole a las mujeres. Su ambivalencia, de la que seguimos la huella desde la época mochica, reaparece bajo la doble figura del Blanco, seductor o amenazador, asesino o sembrador de bastardos. *Pishtaco* o delfín, el primero crea una relación de fuerza violenta armada, el segundo una relación de brujería. Las prácticas de defensa tienen en cuenta este doble aspecto, combinando la magia y la violencia armada.

La punción de la fuerza vital y de la razón encarnadas en la grasa del grupo dominado es concebida como el medio de satisfacer las necesidades siempre mayores del grupo dominante. La desolladura de la cara marca la toma de la identidad del indio y representa la privación del estatuto anterior (libertad, autonomía). El *pishtaco* - representación del Blanco explotador - se apodera de la fuerza física y mental del indio.

Dicho ésto, y ahora que los Blancos no se entregan más a una explotación tan abiertamente abusiva como antes, conviene interrogarse sobre las idas y venidas intempestivas del *pishtaco*. Es fundamental tomar en cuenta las manipulaciones que hacen de este personaje las personalidades que ocupan cargos civiles o religiosos o funciones de intermediarios con la sociedad nacional. Según sus propios intereses la llegada de un extranjero es más o menos bien-aceptada.

En el Perú, el personal del organismo del Estado "Sinamos" (3), que actuaba dentro del marco de la reforma agraria en los años setenta, fue llamado *pishtaco* (A. Chirif, com. pers.). En la Amazonía, los investigadores sociales y las personas que hurgan demasiado sobre actuaciones más o menos dudosas de los pequeños patrones locales son acusadas de idéntica manera. Las epidemias de miedo se desarrollan en el momento de las campañas electorales y de evangelización (tales como la que lleva a cabo el Instituto Lingüístico de Verano (4)), en el momento de las prospecciones petroleras, o cuando llega un equipo de investigadores cuyos objetivos no son comprendidos o son rechazados por las poblaciones locales. Puede ser también en el momento en que un cineasta alemán hace revivir a un gran barón del caucho, Fitz carrald (W. Herzog en 1979-1980).

En los Andes como en la Amazonía, el *pishtaco* permite restaurar la cohesión de la comunidad y desechar las *ingerencias* exteriores, extranjeras, percibidas como amenazadoras. En un contexto de desestructuración cultural, de alienación, el miedo inspirado por este personaje puede ser utilizado por todos, incluso por los Blancos para esconder las culpabilidades reales designando un enemigo mítico unificador. La configuración general en la cual se inscribe el mito del "victimario de indio", el *pishtaco*, es la de una representación del Otro todopoderoso que la ambivalencia de sus poderes hace temer.

(3) SINAMOS: Sistema Nacional de Apoyo a la Movilización Social, establecido por el gobierno del general Velasco en 1972.

(4) Organismo confesional de origen norteamericano que se ha trazado por objetivo evangelizar a los indios en su lengua, estableciendo un sistema de educación bilingüe que niega generalmente su concepción del mundo en beneficio de la visión bíblica.

La potencia extrema del personaje aparece en la forma del *pishtaco*/ancestro mítico. Este poder de muerte, intrínsecamente ligado a la cuestión de la perpetuación de la sociedad, continúa a través de los siglos a dar fuerza a los numerosos avatares y encarnaciones sucesivas del brujo-enemigo, del español-opresor, del Blanco-explotador.

La fuerza brutal que opone al *pishtaco* con su víctima plantea la cuestión de la alienación y del no reconocimiento del Ser Indio por el Otro-Extranjero.

Referencias citadas

- ACOSTA, J., ed. 1979 [1607].- *Historia Natural y Moral de las Indias*. Traduction de J. Remy - Zephir : Histoire naturelle et morale des Indes occidentales, Paris.
- ALENCASTRE, A. & DUMEZIL, G., 1953.- Fêtes et usages des Indiens de Langui. *Journal de la société des américanistes*, T.XII: 22-118, Paris.
- ANÓNIMO, 1923.- Idolatrias de los Indios Wankas. *Inca* I(3): 651-667, Lima.
- ANSION, J., 1989.- *Pishtaco de verdugos a sacaojos*, 195p., Ed. Juan Ansión, Lima: Tarea.
- ARANGUREN PAZ, A., 1975.- Las creencias y ritos magico-religiosos de los pastores puneños. *Allpanchis*, VIII: 103-140, Cusco.
- ARGUEDAS, J. M., 1953.- Folklore del valle del Mantaro. Provincia de Jauja y Concepción. Cuentos magico-realistas y canciones de fiestas tradicionales. *Folklore Americano*, I (1): 101-293, Lima.
- ARRIAGA, P. J., ed. 1920 [1621].- *La extirpación de la idolatría en el Perú*, Lima.
- ÁVILA, F., ed. 1980.- (voir Taylor 1980)
- BARRIONUEVO DE MOROTE, L., 1944.- Un cuento del folklore cusqueño. *Waman Puma*, Año IV, III (16): 88-89; Cusco.
- BELLIER, I., 1986.- La Part des Femmes: Essai sur les rapports entre les hommes et les femmes Mai huna (Amazonie péruvienne). Thèse de Doctorat, EHESS, Paris, 672p.
- BETANZOS, J., 1886 [1551?].- *Suma y narración de los Incas*, Madrid.
- CACERES, J., 1942.- El nakacc. *Waman Puma*. Año II, II (5-9): 23-24; Cusco.
- CASAVARDE ROJAS, J., 1970.- El mundo sobrenatural en una comunidad. *Allpanchis* II: 121-243; Cusco.
- CAYON ARMELIA, E., 1971.- El hombre y los animales en la cultura quechua. *Allpanchis*. III: 135-162, Cusco.
- CHAUMEIL, J. P., 1983.- *Voir, Savoir, Pouvoir*. Le chamanisme chez les Yagua du Nord-est péruvien, 352p., Paris: ed. de l'EHESS.
- CHAUMEIL, J. P. & FRAYSE CHAUMEIL, J., 1981.- La Canela y el Dorado: les indigènes du Napo et du haut-Amazone - au XVI s. *Bulletin de l'Institut Français d'Etudes Andines*, X(3-4): 55-86.
- COBO, B., ed. 1890-1895 [1653].- *Historia del Nuevo Mundo*, Sevilla.
- CROCKER, C., 1979.- Les réflexions du soi, *Séminaire de Levi-Strauss sur l'identité*: 157-183, Paris: Grasset.
- DELGADO ARAGÓN, J., 1971.- El señalakuy. *Allpanchis*, III: 185-197, Cusco.
- DESCOLA, PH., 1986.- *La nature domestique. Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*. Fondation Singer Polignac, Paris: ed. de l'EHESS.
- DUVIOLS, P., 1966.- La visite de idolatrias de Concepción de Chupas. *Journal de la Société des Américanistes* LV(2): 497-510.

- DUVIOLS, P., 1967.- Un inédit de Cristobal de Albornoz. *Journal de la Société des Américanistes*, 56(1): 7-39.
- DUVIOLS, P., 1978.- Camaquen, upani: Un concept animiste des anciens Péruviens. *Estudios Américanistas I*, vol.20 : 131-144, R. Hartmann, V. Oberem (eds) Coll. Inst. Antropos , St. Augustín.
- FAVRE, H., 1967.- Tayta Wamani. Le culte des montagnes dans le centre sud des Andes péruviennes. in : *Colloque d'études péruviennes*, T. LXIII : 245-262, Université d' Aix en Provence.
- FLORES OCHOA, J., 1974-76.- Enqa, Enqaychuillay Khuya Rumi. Aspectos mágico-religiosos entre pastores. *Journal de la Société des Américanistes*, LXIII: p. 245-262.
- FRANCO INOJOSA, M., 1954.- El último Likichiri. *Revista del Instituto Americano de Arte*, Año VII, II(7): 261-265, Cusco.
- FRISANCHO PINEDA, D., 1971.- Medicina indígena y popular, 122p. Lima: Ed. J. Mejía Baca.
- GUAMÁN POMA DE AYALA, F., 1936 [1616?].- *Nueva coronica y buen gobierno*, Paris.
- HARDENBURG, W. E., 1912.- *The Putumayo, the devil's paradise; travels in the peruvian Amazon and an account of the atrocities committed upon the Indians therein*, London.
- HERNÁNDEZ PRÍNCIPE, R., 1923 [1622].- Idolatrías en Recuay in: *Mitologías Andinas*. INCA, I(1): 25-68, Lima: ed. Romero.
- HOCQUENGHEM, A. M., 1987.- *Iconografía Mochica*, 280p., Lima.
- HOCQUENGHEM, A. M. & SANDOR, A., 1981.- Metonymy over metaphor: interpretation of moche humming birds. *Andine archaeologie - Arqueología andina*: 353-370, ed: A. M. Hocquenghem, S. Monzon. Berlin: Lateinamerika-Institut der Freien Universität Berlin.
- JOUANEN, J., 1941-1942.- *Historia de la compañía de Jesús en la antigua provincia de Quito: 1570-1774*. Quito: ed: Ecuatoriana.
- LAROUCHE, C., 1981.- Le mythe du Ñakaq. *Recherches Amérindiennes au Québec*, XI (1): 83-90, Montréal.
- LEVI-STRAUSS, C., 1973.- *Anthropologie structurale*. 2, 450p., Paris: Plon.
- LEVI-STRAUSS, C., 1975.- *La voie des masques*, 2 tomes, 288p., Paris: Plon.
- MAGNIN, P. J. 1740.- *Breve descripción de la Provincia de Quito y de las misiones de Sucumbios, de religiosos de San Francisco y de Mainas de Cía. de Jesús*: 22 ff; Madrid: Archivo Histórico Nacional.
- MANYA, J. A., 1969.- Temible ñakaq? *Allpanchis Phuturinga*, I (1): 135-138, Cusco.
- MÉTRAUX, A., 1966.- L'anthropophagie rituelle des Tupinamba. *Les Temps Modernes*, 224: 482-519.
- MOLINA, C., 1943 [1574].- Fabulas y ritos de los Incas. *Las crónicas de los Molina*, Lima.
- MOROTE BEST, E., 1952.- El degollador. *Letras peruanas II (7)*: 67-68, Lima.
- MOROTE BEST, E., 1956.- El degollador (ñakaq). *Tradición*, año, II, IV (2): 67-91, Cusco.
- MOROTE BEST E., 1956.- Los pishtacos de Pomamayo. *Caxatambo Año I*, I(1): 5-7.
- MOSTAJO, F., 1952.- El carisiri o kari-kjari aimara, el ñacac o ñacaco quechua y el catecate y otros mitos y supersticiones hancaneños. *Perú Indígena*, III (7-6): 170-183, Lima.
- NACHTIGALL, H., 1976.- Ofrendas de llama en la vida ceremonial de los pastores. *Allpanchis*, VIII: 133-140, Cusco.
- NÚÑEZ DEL PRADO, J. V., 1970.- El mundo sobrenatural de los quechuas del sur del Perú, a través de la comunidad de Qotobamba. *Allpanchis*, II: 57-119, Cusco.
- ORTIZ RESCANIERE, A., 1973.- *De Adaneva a inkarri una visión indígena del Perú*, 189p., Lima.
- POLO DE ONDEGARDO, J., 1916 [1571].- *Los errores y supersticiones de los Indios sacados del tratado y averiguaciones que hizo el licenciado Polo*, Lima.
- QUIJADA JARA, S., 1958.- Pishtaco ó nuna chipico. *Perú Indígena*, VII (16-17): 99-104, Lima.
- REÁTEGUI, U., 1980.- *Cushushca Yushin*. Bufe Colorado, Pucallpa.
- RELACION ANÓNIMA, 1879.- Relación de las costumbres antiguas de los naturales del Perú. *Tres relaciones de antigüedades peruanas*, ed: Jimenez de la Espada.
- RAZON, J. P., 1984.- Les Bora et le caoutchouc. *Mémoire de L'EHESS*.
- RENARD-CASEVITZ, F. M., SAIGNES, T., & TAYLOR-DESCOLA, A. C., 1986.- *L'Inca, l'Espagnol et les Sauvages*, 411p., Paris: ed. Recherches sur les civilisations.
- SZEMINSKI, J., & ANSION, J., 1982.- Dioses y hombres de Huamanga. *Allpanchis*, XVI (19): 187-233, Cusco.

- TAYLOR, G., 1974-1976.- Camay, Camac et Camasca dans le manuscrit quechua de Huarochiri. *Journal de la société des américanistes*, T.LXIII: 231-244, Paris.
- TAYLOR, G., 1980a.- *Rites et traditions de Huarochiri*. Texte quechua, établi et traduit par Taylor, 243p., Paris: L'Harmattan.
- TAYLOR, G., 1980b.- Supay. *Amerindia revue d'ethnolinguistique amérindienne*, 5: 47-63, Paris.
- TAYLOR, G., 1987.- *Ritos y tradiciones de Huarochiri del siglo XVII*, 616p., Lima : ed. IFEA/IEP.
- TAYLOR-DESCOLA, A.C., 1986.- Les versants orientaux des Andes Septentrionales: des bracamoros aux quijos in: Renard Casevitz, F.M.; Saigues, T. & Taylor-Descola, A.C.: *L'inca, L'espagnol et les Sauvages* (ed. Recherches sur les Civilisations): 215-339.
- TRANCHAND, C., 1982.- Le Cacicazgo de Checras à la fin du XVIII ème siècle: le cas de Pedro Simbrón. *Mémoire de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales*, Paris.
- VALCÁRCEL, L., 1959.- Símbolos mágicos-religiosos en la cultura andina. *Revista del Museo Nacional*, T XXVIII: 3-18, Lima.
- VALLÉE, L., & PALOMINO FLORES, S., 1973.- Quelques éléments d'ethnographie du "Nakaq". *Bulletin de l'Institut Français d'Etudes Andines*, T.II (4): 2-20, Lima.