



Fronteras de la Historia

ISSN: 2027-4688

ISSN: 2539-4711

Instituto Colombiano de Antropología e Historia

Rubiano Carvajal, Juan Carlos

Chamanismo en mutación: de chamanes a *medicine-man*: el caso panche y pijao a inicios del siglo XVII

Fronteras de la Historia, vol. 27, núm. 2, 2022, Julio-Diciembre, pp. 233-255

Instituto Colombiano de Antropología e Historia

DOI: <https://doi.org/10.22380/20274688.1960>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=83372171010>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en [redalyc.org](https://www.redalyc.org)

UAEH [redalyc.org](https://www.redalyc.org)

Sistema de Información Científica Redalyc

Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Chamanismo en mutación: de chamanes a *medicine-man*: el caso panche y pijao a inicios del siglo XVII

Shamanism in Mutation: from Chamanes To Medicine-Man: the Case of Panche and Pijao in the Early 17th Century

.....

DOI: <https://doi.org/10.22380/20274688.1960>

Recibido: 31 de diciembre de 2020 • Aprobado: 28 de mayo de 2021

Juan Carlos Rubiano Carvajal¹

Investigador independiente

juancarlos.rubiano@yahoo.fr • <https://orcid.org/0000-0002-7013-5619>

Resumen

A partir del análisis del juicio seguido a Pedro Meléndez por envenenamiento con plantas, se busca caracterizar la religión y la medicina tradicional panche y pijao (chamanismo) y los cambios que experimentara a inicios del siglo XVII. Aquel fue un tiempo de cambios rápidos, pero ¿cómo se dio ello en el sistema religioso (chamánico)? Una lectura detallada del documento “De officis de la Real Justicia contra Don Martín, indio del pueblo de Cayma y otros indios e indias por herbolarios”, a la luz de los documentos etnográficos, históricos y teóricos sobre chamanismo y brujería, trae a la luz las transformaciones del sistema religioso y pone en evidencia los nuevos contextos sociales y el surgimiento de un accionar mestizo.

Palabras clave: panche, pijao, chamanismo, hechicería, juicio, siglo XVII, mestizaje

Abstract

Based on the analysis of the trial against Pedro Meléndez for poisoning with plants, the aim is to characterize the religion and the traditional medicine panche y pijao (shamanism) and the changes that it goes through at the beginning of the 17th century. This period was a time of rapid change, but how did this happen in the religious (shamanic) system? A detailed reading of the document “De officis de la Real Justicia contra Don Martín, indio del pueblo de Cayma y otros indios e indias por herbolarios” in the light of the ethnographic, historical and theoretical documents on shamanism

.....

1 Doctor en Antropología del EPHE-Paris, París, Francia. Hizo una maestría en Ciencias Sociales de la Religión y Sistemas de Pensamiento en EPHE-Paris, París, Francia.

and witchcraft, they show the transformations of the religious system, highlighting the new social contexts and the emergence of miscegenation society.

Keywords: panche, pijao, shamanism, sorcery, judgment, 17th century, miscegenation

El presente documento es un ejemplo de análisis de microhistoria, en la cual se sigue el destino de uno o varios individuos representativos y por lo general ejemplarizantes de una sociedad en un determinado periodo histórico (Ginzburg). Se tendrá como punto de partida, primero, que el análisis histórico no es el de la continuidad, sino el del recorte, el del límite y el de las transformaciones. Para dar cuenta de ello se debe encontrar en los enunciados las intenciones del sujeto parlante y el juego inconsciente que se ha transparentado (Foucault). Segundo, para interpretar los documentos del pasado se debe observar y analizar el paisaje presente (Bloch).

El objetivo del estudio es analizar el sistema religioso de las comunidades panche y pijao, que estaban culturalmente relacionadas, específicamente a inicios del siglo XVII, para lo cual se toma como base el documento *De officis de la Real Justicia contra Don Martín, indio del pueblo de Cayma y otros indios e indias por herbolarios (1601)*, transcrito por Susana Matallana, documento que reposa en el Archivo General de la Nación, sección Caciques e Indios, 43 ff. 399 r.-483 v. Se debe señalar que el continente americano es considerado un territorio en el cual el chamanismo encuadra la manera como los individuos se relacionan con su entorno social (incluyendo seres humanos y no humanos²).

Los panches vivían entre los ríos Negro, Guarinó al norte, Coello y Fusagasugá al sur, ocupando diferentes pisos térmicos, lo que les permitía tener variados cultivos (algodón, yuca, maíz, batata). Los grupos se organizaban en clanes exogámicos y cada uno escogía su jefe entre los mejores guerreros (Perdomo).

Los pijaos hacían parte de la familia lingüística karib y conformaban una comunidad de aproximadamente 10000 personas (Lucena) que habitaba tierras llanas a quebradas. La mayor parte de la población se concentraba en las zonas altas y disminuía a medida que se aproximaba al río Magdalena, y había conformado poblados pero también ocupaba viviendas dispersas (Lucena; Tovar). Su territorio comprendía, al norte, desde Caldas por el río Coello hasta el río Cuja en la vertiente occidental de la cordillera Oriental; al oeste, del filo de la cordillera Central del

2 Por no humanos se entiende espíritus, madres/dueños de animales, seres creadores, ancestros, entre otros.

nevado del Huila al páramo de Barragán; Al sur, del nevado del Huila al río de la Plata, hasta su desembocadura en el río Magdalena; y al este, las vertientes bajas occidentales de la cordillera Oriental. Su asentamiento principal se encontraba en el río Amoyá (Cubillos). El matrimonio era endogámico en cuanto al grupo y exogámico en localidad (Cubillos). Cada parcialidad tenía un jefe elegido entre los mejores guerreros o chamanes, los cuales se podían agrupar ante situaciones determinadas (Lucena). En lo relacionado con el sistema religioso, tenían dos seres creadores y una gran cantidad ídolos. Los chamanes predecían el futuro (mediante visiones obtenidas por ayuno), principalmente en época de guerra, y curaban enfermedades (originadas en sueños), además, tenían creencias asociadas con la magia homeopática. Practicaban el canibalismo (Cubillos; Lucena). La agricultura itinerante era la base de su economía, con especialización en la producción según la región. Así, en las márgenes del Magdalena la base fue la pesca y la yuca, en tierras cálidas dependían de los bosques (caza, madera, miel, piña y batata) y en zonas altas del maíz y la caza. Tenían mercados en los que adquirían productos de otras regiones (Cubillos; Tovar).

La conquista en el territorio pijao inició en 1538, con campañas en 1556, 1562, 1580 y 1590. En 1605 el presidente de la Nueva Granada, don Juan de Borja, inició la campaña que terminaría con el sometimiento de los pijaos (Cubillos). Se debe recalcar que en 1559 la región y sus habitantes ya hacían parte del sistema político económico implantado por los españoles (Tovar). Los inicios del siglo XVII se caracterizarían por una fuerte agitación en el territorio pijao; por un lado, los españoles intentaban consolidar el control de la región, y, por el otro, las comunidades nativas pretendían frustrar las intenciones españolas. La lectura del documento “De officis de la Real Justicia contra Don Martín, indio del pueblo de Cayma y otros indios e indias por herbolarios”, a la luz de las teorías del chamanismo, pondrá en evidencia los cambios que el chamanismo pijao y panche tuvo en un lapso de cincuenta años. Se debe tener presente que la acusada principal era de origen pijao y cuatro de los otros inculpados eran panches (“De officis”). El documento ha sido objeto de análisis por parte de Diana Luz Ceballos y Susana Matallana, sin embargo, el presente estudio parte de un punto de vista diferente al de las mencionadas autoras, que busca sacar a la luz nuevos datos sobre los procesos de transformación que venían experimentando las comunidades amerindias desde su contacto con europeos y africanos.

El documento consta de tres partes: en la primera se revisa el contexto del caso, específicamente en lo que atañe a los juicios en torno a la brujería; en la segunda se ponen de relieve los elementos que hacen evidente la presencia de

prácticas chamánicas; y en la tercera se sacan a la luz elementos que muestran la transformación del chamanismo a inicios del siglo XVII en el Tolima.

El contexto del caso (entre brujería y curanderismo)

A raíz de la muerte del hijo del capitán Francisco López Matoso se inició un proceso judicial para determinar quiénes habían sido los asesinos del señor Pedro Meléndez:

En la çiudad de ybague en ocho dias del mes de setiembre de mil y seis cientos y un año Don Joan de Aguilar corregidor de esta ciudad dixo que por quanto a su no[ti]zia a venido que en el rrepartimiyento de yn[dio]s del cap[itan] Fran[cisco] Lopes matoso Vez[ino] de esta çiudad algunas yndias e yndios han usado y husan de erbolarias dando yerbas venenosas para matar como lo hizieron a un hijo del dicho Fran[cisco] Lopes matoso llamado Pedro Melendes de que murió y para aberiguar la verdad y hazer en el caso ju[sti]z[ia] mando se haga ynf[ormaci]on y se de comicion a una persona para que baya al dicho rrepartimiento y demas partes donde conbenga con dias y salarios a hazer la dicha aberiguacion y prenda los culpados [...] (“De officis” 52)

La investigación y el juicio buscaban identificar a las personas que daban yerbas venenosas, y recaían en un sistema jurídico laico, por dos razones: el Tribunal de la Santa Inquisición aún no se implantaba en el Nuevo Reino de Granada (Ceballos)³ y en lo relacionado con la brujería los inicios del siglo XVII se caracterizaron por ser una época de transición, por el desplazamiento del esquema diabólico, pasando de centrarse en el Sabbat a la posesión (Merlin).

A lo largo del documento se mencionan actividades que los españoles del siglo XVII pudieron enmarcar en un juicio de brujería, sin embargo, el caso no se orientaba en ese sentido, lo que podía deberse a que en España la brujería era más un asunto de orden que de religión; adicionalmente, una España multicultural como lo era aquella mostraba mayor tolerancia y permisibilidad en relación con creencias populares y de otros (Ceballos). Es importante tener presente que en lo relacionado con los casos de brujería, desde siglo XVI se buscaba determinar la realidad de los hechos mediante pruebas materiales, es decir, que el contacto con el diablo fuera real y no en sueños o una ilusión, o que la muerte de una persona no se debiera a

3 La actividad inquisitorial del tribunal de Cartagena inicia en 1610 (Álvarez).

una enfermedad preexistente. En aquel momento se concebían dos tipos de magia maléfica, una de carácter individual, mediante sortilegios o con figuras, y otra, la brujería propiamente dicha, de carácter colectivo y asociada con un culto (Caro). Fue la segunda sobre la que centró la atención la Inquisición y, como queda de manifiesto en el documento objeto de estudio, en el Tolima no hubo un culto encaminado a adorar un ser, lo que hacía que el caso tomara caminos seculares. Se debe tener en cuenta que en 1574 apareció el tratado de Lambert-Daneau, el cual estableció que quien practicara la brujería era culpable de quince crímenes: negar a Dios, maldecir y blasfemar, homenajear el demonio, consagrarle sus hijos, asesinarlos antes del bautizo, consagrar a los hijos al demonio antes de su nacimiento, hacer propaganda por la secta, jurar en nombre del diablo, practicar incesto, matar a sus semejantes para hacer cocciones, comer carne humana, matar el ganado, provocar esterilidad, tener relaciones sexuales con el diablo y matar por venenos o hechizos (Caro). De todos estos crímenes que se le atribuyen a un brujo, solamente del último eran acusados los procesados en el caso de estudio, lo que pudo ser determinante para que fueran juzgados por actividades diferentes a la brujería propiamente dicha. A los inculpados se les juzgó por uso de yerbas y otros elementos, a partir de lo cual se construye un caso que permite vislumbrar el estado del sistema religioso de estas comunidades al inicio del siglo XVII.

Para iniciar el proceso, lo primero que intentaría el ente acusador iba a ser poner a Constanza, persona en torno a la cual se construyó el proceso, dentro de una categoría preestablecida, hechicera, que era quien realizaba actos para dominar a otros por medio de brebajes u otro tipo de elementos. Esta categoría era diferente de la de brujo, un individuo que por definición tenía un pacto con el demonio y le rendía culto. El testimonio de Lucía arroja luces sobre ello:

[...] sabe que una yndia llamada constança que esta en la cozina del hato de su amo es hechizera y que esto lo sabe porque una noche [...] vieron que la dicha yndia constança estava soplando a un yndio llamado alonso del repartimiento del dicho su amo que se dezia que estava malo y quando lo curava le vido esta t[estig]o o que le azia siertos ademanes con la mano y de quando en quando le soplava con la boca y tambien porque vido esta t[estig]o que un yndio llamado sebastian vaquero del dicho hato un dia vino con la dicha constança hechizera y le dio el dicho yndio con el pie y en presencia de esta t[estig]o le amenazo la dicha constança que pues le avia dado con el pie que muy presto moriria y asi vido esta t[estig]o que estando bueno y sano por entonces el dicho sebastian dentro de pocos dias

cayo malo y en tres semanas se murió y esta t[estig]o tiene para sí que lo mato la dicha yndia constança con yerbas o con algún mal que le hizo [...] (“De officis” 53)

El 16 de octubre de aquel año el corregidor tomaba confesión a la india Costanza, quien bajo tortura señalaría:

[...] preguntado [...] con quien ablava en la cozina del hato la oyeron hablando y tañendo su calabazo a sus solas [...] dize esta confessante que ella estava curándose la barriga y que ella se curava y la vino a ver el demonio y le sovava la barriga el mismo demonio y que vino en ffigura de persona y que el propio se vino que ella no lo llamo y que el propio le dixo que era el demonio y que se holgo quando lo vido y le dixo que su mal era de la madre que no tubiese pena que luego sanaria y que no viene siempre sino quando esta confesante cae mala que [e]ntonçes viene el demonio a ella y la cura y que a curado a otros y que quando curo a cathalina que [e]s la que esta presa vino el demonio a ella y hablo con ella y le puso tabaco en la boca y con ello le curo preguntada que color tenia el demonio y que figura y la dicha lengua dixo q[ue] dize esta confessante que tiene la figura de ombre y que tiene su carita pequeña y blanca sus manesitas pequeñitas y blancas y los pies chiquitos delgaditos [...] (“De officis” 118-119)

A comienzos del siglo XVII la percepción y el actuar sobre la brujería estaban influidos por el *Malleus maleficarum* (1485). Como lo ha mostrado Mandrou, el diablo impregnaba el imaginario y el actuar de los individuos. En aquel momento histórico imperaba la escolástica, que traía consigo una visión epidemiológica del mal según la cual quien actuaba como brujo no era solo una víctima, sino alguien que había comprometido su voluntad a partir de su libre albedrío, por medio de un pacto con el demonio. El brujo no era una clase de ser, sino el destino de una persona; el cuerpo y el alma tenían una sola existencia, la cual era modificada por la historia espiritual del individuo (Bourreau). Costanza era una hechicera, una yerbatera, una curandera, pero no una bruja; no tenía ningún pacto con el diablo, por ello era investigada y juzgada por homicidio y por dar brebajes.

Los datos dejan entrever informaciones que los miembros del sistema jurídico hubieran podido utilizar para hacer de Costanza una bruja. Sin embargo, no lo hicieron. Como se aprecia en el siguiente testimonio, el desplazamiento del alma o del cuerpo no estaba presente y no se indagaba por un pacto con el demonio. El hecho que se tratara a Costanza como hechicera o yerbatera pone de relieve que el testigo y el escribano no asociaban su actividad con la brujería, como se

entendía en la época medieval y en la moderna. En su testimonio, el indio ladino Lorenzo, natural de Cayma, señaló:

[...] a oydo dezir que una yndia vieja llamada constança que sirve en la cozina del dicho su amo es erbolaria y que [e]s curadora y que este t[estig]o la ha visto curar a un yndio que se llama al[ons]o que tiene su casa en la meseta que [e]s rrepartimiento del dicho su amo y ha visto que otras muchas personas la an llamado para curar y que este test[ig]o la a visto hablar con el demonio en la cozina [...] a la media noche y ffue a la cozina adonde dormia de contino la dicha yndia constança y la oyo que estando ella a solas con un calabacito en la mano que dentro tiene unas ffutitas coloradas y con este aze sonar que los indios le llaman cascabel y ella lo estaba tañiendo y de rrato en rrato parava y ella hablava en su lengua y este testigo oyo que le rrespondia otra boz muy delgada y este oyo [...] ella sola estava en la cocina y por esta rrazon dixo este t[estig]o que la a vido hablar con el demonio preguntado este t[estig]o si sabe o a entendido que la dicha Yndia constança aya dado yervas [a] alguna persona para lo matar dixo que a oydo dezir que la dicha yndia constança dio yervas al dicho pedro melendes para lo matar y esto lo oyo a la mama Ju[an]a que es mujer de J[ua]n pacheco negro esclavo del dicho su amo y ella es mulata [...] ni puede ser otra sino ella porque siempre andava la dicha constança rriñendo con el dicho pedro melendes que como era muchacho le comia algunos pollos y guebos y por esto lo quería muy mal [...] (“De officis” 57-58)

En el testimonio de Lorenzo destaca cómo Costanza era yerbatera-curadora, y su actuar, como también su acción ritual, se asemejaban a las descripciones que normalmente se hacen de las ceremonias chamánicas. Empero ¿era ella un chamán?

Chamanismo entre los pijaos y los panches

El chamán es el mediador entre los poderes “sobrenaturales” y los hombres (Hultkrantz), es el individuo a quien se confía la gestión de las relaciones entre humanos y no humanos (Stépanpff y Zarcone). El chamanismo supone una alianza entre hombres y no humanos, la cual tiene la función de prevenir todo desequilibrio y responder a todo infortunio (Perrin). Ciertamente, en el siglo XVII no se hablaba de chamanismo, sin embargo, Francisco Asencio, indio ladino, presentó una síntesis de una ceremonia chamánica:

[...] ha visto a la dicha yndia costança que de noche a media noche a sus solas estava cantando y aziendo sus serimonias con ademanes y maxcando tabaco que con el tabaco aze sus encantamentos y esto ha visto este t[estig]o mas de tres veces [...] y la via que curava la dicha yndia costança a un yndio llamado sebastian que se murio y para aquello de curar ponía al dicho yndio en el suelo y ella sentada en un banco a cabo del y estando asi asentada le azia sus ademanes con las manos y ablava en su lengua entre dientes y asi lo curava [...] solo lo sabe porque [e] s publico entre los indios que la dicha yndia costança es curadora y que la llaman para curar [...] (“De officis” 65)

Ese mismo día Catalina, india chontal natural de Chumba, daba testimonio sobre el accionar de Costanza, lo que refuerza la información respecto al contacto que esta última tenía con seres no humanos:

[...] a pedro melendes [...] no sabe mas de que delante della le echo maldición y que de yervas no sabe nada preguntada que maldiciones le echo dixo por la dicha lengua que le dezia que la mano con que le daba presto avia de ser tierra y q[ue] no biviria mucho [...] la ha visto cantar muchas veces con un cascabel q[ue] es un calabacito puesto en un palo y dentro unas ffrutitas [...] ella traxo de Tolima aquel cascavel la dicha costança quando vino a esta tierra y que esta t[estig]o no sabe lo que dize quando canta mas de que ella habla y otro la rresponde como persona y que el enffermo que cura quando ella toca el cascabel no la rresponde sino otro que [e]s el demonio y que esta t[estig]o la a visto curara a muchos enfermos quando la llaman y que los cura echando al enfermo en el suelo y ella anda a la rredonda del con el cascabel en la mano y hablando entre si y soplando al enfermo [...] (“De officis” 71-72)

La actividad chamánica de Costanza quedaba en evidencia de diferentes maneras: el canto, el consumo de tabaco, el uso de un banco y una maraca. El tabaco era importante en el chamanismo de tierras bajas, por medio de su consumo se podían cruzar las distintas capas del cosmos; era el ojo por el cual se veían las causas de la enfermedad y se asociaba con la manera de enfriar, manipular y controlar las fuerzas del universo (Hugh-Jones). Los bancos son el soporte del cuerpo, de la casa, del grupo, el estar sentado es tejer el pensamiento y relacionarse con el cosmos (Pineda). Para los tukano tocar la maraca representa un acto creador (la maraca es un útero, el mango un falo y lo que ella contiene un elemento seminal) (Reichel-Dolmatoff). Una de las descripciones del ritual la haría un ladino, es decir,

una persona que tenía compenetración con la cultura española, lo cual muestra que se trataba de personas que conservaban un conocimiento tradicional, y los mestizos conocían y participaban de ceremonias chamánicas.

El conocimiento chamánico y de la medicina tradicional se daba en el interior del grupo familiar, y no fue diferente en el actual Tolima. Catalina expresaba que había aprendido a cantar (a ejercer el chamanismo) por iniciativa de sus padres:

[...] que quando era moça cantava los dichos cantares de mohaneria y esto lo hacia porque se lo mandaban sus padres y despues aca como es cristiana y se confiesa le a mandado los sacerdotes que la doctrina que no cante y por eso ya no canta. (“De officis” 120-122)

El chamanismo era un mecanismo de control social, cuando alguien rompía las normas sociales era atacado por un chamán. De tal manera, este último mantenía un control sobre la colectividad, esto hacía que fuera visto con recelo pero también que se buscara su protección (Rubiano, “L’homme forêt”). Una de las características de los chamanes tradicionales, como también de los especialistas en salud de 1601 en el Tolima, es la ambigüedad: sanan y atacan a las personas de su entorno; por ello son vistos con recelo. Como se deduce de la confesión de Magdalena:

[...] ella lo dixo con la india cathalina y con Ju[a]n en su casa beviendo una botija de chicha que el dicho yndio martin avia muerto al dicho sebastian Eca [...] dixo esta t[estig]o que no sabe que el dicho yndio martin diese yervas a su marido ni que lo matase mas que dixo este que creya que lo avia muerto con yervas el dicho yndio martin a su marido sebastian Eca porque el dicho yndio martin mirava mal a esta t[estig]o y la rriña siempre [...] las yervas son las que hallo Ju[a]n pacheco negro esclavo del capitán ffran[cis]co lopez su amo en un cataure del dicho yndio martin [...] (“De officis” 169).

Magdalena sospechaba que el cacique Martín había asesinado a su marido porque reñían, ello muestra que la comunidad tenía un punto de vista negativo sobre los médicos tradicionales. Las muertes se atribuían a las acciones de personas con conocimiento en la manipulación de seres no humanos y plantas. Esta desconfianza, intrínseca a los sistemas chamánicos, debió de afianzarse con la llegada del cristianismo, en el cual el contacto con seres no humanos (Dios y santos) se puede hacer directamente o por medio de especialistas religiosos que

no ejercen control sobre dichos seres, que por lo tanto no pueden atacar a terceros (enfermarlos o matarlos).

El chamanismo no es estático, no se limita a actuar en el interior de un grupo étnico, por el contrario, es un medio para relacionarse con otros grupos humanos. La confesión de Alonso, hijo de Constanza, deja ver que su madre tenía también como clientela a miembros de otras comunidades amerindias y aun a españoles:

[...] un yndio llamado alonso natural de Cali le dixo a este confesante que pues estaban juntos en una casa que pidiese con su madre constança algunas yervas para que le quiten las calenturas y luego este confesante ffue hablar a la dicha m[adr]e [...] y su madre le dixo a este confesante que ella queria venir a ver el yndio y ella vino al hato de su amo deste confesante porque estava allí el dicho yndio alonso y luego la dicha su madre miro al dicho enffermo y lo atento y dixo que hera baço su mal y que el baço le dava calentura y que ella le daria con que quitarlo y así le dio cogollo de piña y con unos orines desleído[s] a beber y le sobo y lo curo y lo dexo bueno y sano y que despues un moço que se irio en casa de su amo deste confessante llamado pedro rrodriguez le dio a este confessante una manta colorada para que con ella ffuese este confessante a donde estava la dicha su madre a le pedir yervas de bienquerer y ella dixo que no las avia y así este confessante bolvio sin ellas y le bolvio la manta al dicho pedro rrodriguez y que demas desto sabe este testigo confessante q[ue] su ama doña Ju[an]a durango pidio yerbas de bienquerer a su madre deste confessante y que la dicha su madre ffue y le traxo unas yervas y le dixo [“]señora porque me as ynportunado cata aqui la yervas que me pides yo no quiero tu manta guarda tu hazienda solo te las traxe porque as criado mi hijo[”] y este confesante entendio que [e]stas yervas de bienquerer se las pidio otra mujer a la dicha su ama [...] la dicha mujer se quexo con su madre deste confesante que las yervas que avia traydo de bienquerer que no eran ffinas y la dicha constança le rrespondio que porq[ue] no eran ffinas no avia llevado manta ni nada que ella avia dado aq[ue]llas porque no la ynportunasen mas [...] (“De officis” 108-109)

Constanza tenía gran reputación entre los suyos y entre otros grupos por curar enfermos y dar plantas de bienquerer, prácticas que se alejan del chamanismo tradicional y ubican a estas personas en nuevos espacios sociales. El contacto entre diferentes grupos étnicos limita o beneficia la transformación del chamanismo, trayendo consigo nuevos roles para la institución y sus practicantes, en lo cual la habilidad del individuo es importante para negociar dichos nuevos roles

(Langdon). Costanza y otros médicos tradicionales adoptaron nuevos roles y modos de actuar: ya no solo curaban cantando, también lo hacían dando tomas, pero también las daban para modificar el comportamiento de individuos (por pedido de un tercero) o para matar, lo que no entra dentro de los esquemas del chamanismo tradicional y pone a estos individuos en el ámbito del *medicine-man*⁴.

Los cambios del chaman y del chamanismo

Si el actuar de los chamanes se caracteriza por el contacto con no humanos, no por la manipulación de plantas, y el rol “medicinal” del chaman se centra en la negociación y en la guerra con o por medio de seres no humanos, ¿qué nos dice que las actividades de Constanza contemplen un apreciable uso de plantas? Lo primero que se debe tener en cuenta es que los inicios del siglo XVII estuvieron marcados por una importante transformación de las comunidades, y ello queda de manifiesto claramente en el sistema chamánico. Matallana apunta cómo en el momento del contacto con los españoles los grandes líderes de esta comunidad eran también chamanes, pero en 1601 vemos que la actividad era ejercida por un número importante de individuos y aun por mujeres (como no es tradicional en estos sistemas) y que, adicionalmente, tiene como modo de actuar principal la ingestión de plantas.

La presencia de médicos tradicionales a lo largo y ancho del territorio panche y pijao queda puesta en evidencia en el documento cuando se hace referencia al cacique don Martín, a Costanza, a Catalina, a Juan o a un indígena de Tocaima acusado de portar plantas para envenenar. Durante su confesión Juan Pacheco, negro esclavizado del capitán Francisco López, diría:

[...] preguntado [...] que sabe de la muerte de sebastian Eca marido de la dicha yndia madalena dixo este t[estig]o que lo que pasa es que hallo las yervas que dize la dicha yndia cathalina en un cataure y que eran de un yndio de Ortiz vez[in]o de to-cayma [...] le tenían estos otros por ser echizero y erbolario... como sabe que hera herbolario y echizero y de la encomienda de Ortiz dixo este t[estig]o que se lo pregunto a este yndio martin casique al presente esta preso y que ffue que le dixeran a

4 La diferencia entre el chamán y el *medicine-man* radica en que el primero es un mediador entre los seres humanos y los no humanos, mientras que el segundo es un curador de enfermedades por medio de técnicas tradicionales (Hultkrantz).

este t[estig]o que andava por alli un yndio con unas yervas para matar y que estava escondido en un buhio solo y asi este t[estig]o pregunto al dicho yndio martin casique que yervas son aquellas que trae Aquel yndio y le dixo el dicho yndio martin a este t[estig]o que eran malas yervas y para matar y entonces este t[estig]o ffue al dicho yndio de Ortiz y lo prendio y le quito las yervas las quales trahia enbueeltas en un trapode manta y se las quemo [...] [e]stavan echas masa y rrebueeltas con la dicha bixa y estava todo como polvo [...] (“De officis” 171-172)

Se deduce del texto que dicha persona era conocida por sus prácticas de medicina tradicional y que se dudaba de su actuar, en particular por el hecho de utilizar plantas venenosas. En el testimonio de Juana, mulata, mujer de Juan Pacheco, esclavo del capitán Francisco López, ello es diciente:

[...] dixo que Ju[a]n de orjutia vez[in]o de yvague que ya es muerto conto a esta t[estig]o [...] allo el dicho Ju[a]n de orjutia a la dicha yndia constança tañendo su cascabel y ablando con el demonio cantando y q[ue] abia entrado el dicho Ju[a]n de orjutia y la avia açotado como la vido hazer aq[ue]llo [...] dixo que solo a oydo decir que a muerto a un yndio llamado sebastian y a una yndia que no se acuerda como se llamava mas de que servia la dicha yndia a Ju[a]n rrodrigues birviesca mercader que solia estar en yvague y esta yndia dicen que la mato con yervas por zelos y se trajo y abrio e hedio todo el cuerpo como una yuca asada y esto lo dixeran todas las yndias de la cozina que la vieron morir [...] era publico y todas lo dezian y ella propia como estava tan enferma dezia que la dicha yndia constança le avia dado yervas [...] (“De officis” 60-61)

Si bien es cierto que un chamán tradicional puede atacar a una persona por incitación de una tercera persona, no lo hace con bebedizos o tomas a la potencial víctima, sino por medio de espíritus o dardos en ataques chamánicos (Rubiano, “Juegos sociales”). El dar veneno fue una práctica difundida en el siglo XVII (Gutiérrez y Vila), posiblemente ante el debilitamiento del chamanismo tradicional. Esta práctica podría asociarse a la hechicería⁵ y no al chamanismo.

El nuevo rol de los médicos tradicionales se advierte en el uso de plantas de bienquerer, lo que puede relacionarse más con actividades de hechicería que

5 Evans-Pritchard explica la diferencia entre brujo (brujería) y hechicero (hechicería): el primero no celebra ritos, no pronuncia conjuros y no posee medicinas, la brujería está en su interior; el segundo puede hacer enfermar mediante la celebración de ritos mágicos y con medicinas malignas.

de chamanismo. Un cliente busca la ayuda de un médico tradicional para que un individuo (por medio de plantas) haga lo que él quiere, en este caso enamorar (dado que las plantas son de bienquerer). Sobre ello, la india Barbola diría:

[...] le dixo la dicha costança a esta confesante a la misma ora que estava tañendo que sería a media noche poco mas o menos que la dicha mulata era la que avia muerto al dicho yndio con yervas y esta es la verdad [...] y no sabe que tanto ni sabe otra cosa de yervas ni sabe quien las aya dado solo sabe que la dicha yndia costança que [e]sta presa es mohana y que no sabe que aya dado yervas ningunas para matar solo sabe esta confesante que a dado yervas de bienquerer la dicha costança las quales que le dio a esta confesante siendo ella mosa y que le mando que se untase con ellas y asi se hunto con ellas esta confesante [...] (“De officis” 115)

Costanza era reconocida no solo por curar, sino por dar plantas para enamorar y para matar, pero no solo ella era señalada por tales acciones. Durante el proceso fueron acusadas otras personas, como el cacique Martín, y también se mencionó que Costanza y Catalina trabajaban juntas⁶. Juan, indio chontal, declaró:

[...] las yerbas coloradas o moradas son de costança y esto dixo [...] un yndio casi-que que se llama martin viejo que [e]sta alla junto del ható tiene su casa del ható del capitán fran[cis]co lopez su amo y mato el dicho martin y mato a un yndio llamado sebastian que es el contenido que se le pregunta y lo mato con yervas y esto lo oydo deçir este confesante deçir a muchas personas [...] dixo este confesante que su muger es curadora que el no [...] que cura con las yerbas que le an sido mostradas que están en la totumilla y que [e]lla y la costança yndia que [e]ste presa son compañeras en el curar y que entranbas curavan con aquellas yervas [...] dijo este declarante que oyo deçir a su yerno alonso bolo que el hijo de costança avia ydo con dos mantas a comprar yervas y la una manta dexo a la dicha costança su madre [...] y que las yervas que buscavan era destas yervas coloradas que tienen las quales son p[ar]a bienquerer [...] dixo este confesante que las demas que [e]stan en el calabacillo son para matar pescado y las coloradas son para bienquerer [...] (“De officis” 125-126)

6 Los datos no apuntan a que entre las dos mujeres existiera una relación maestro-aprendiz, ni de un poder mayor que el otro, o que curaran diferentes enfermedades (Cayón), ni tampoco con respecto a la especialización de las actividades como entre un paye y un kúmu (véase Reichel-Dolmatoff) o entre un nele y un inatulet (véase Severi).

Una de las características del chamanismo tradicional es el trabajar de manera individual, por la desconfianza entre los chamanes, como también por la manera propia de la acción chamánica, que implica la actividad de un individuo con su familia espiritual. El trabajo en grupo se presenta en nuevos contextos en los cuales se busca minimizar el carácter ambiguo de los chamanes, lo que cobra importancia en el caso de persecuciones externas (Hoppál) o internas (Rubiano, “L’homme forê”). Debido a la llegada del cristianismo, los chamanes se hicieron más sospechosos y por ello buscaron medios para demostrar que su acción no era perjudicial (como trabajar en grupo), pero el éxito de esta estrategia debió de ser mínimo pues las acusaciones contra ellos fueron constantes.

Otro punto para tener en cuenta es que, como lo ha señalado Guillemoz en Co-re-a, a partir del siglo XIV, con la instalación del neoconfusionismo, las actividades chamánicas comenzaron a ser perseguidas, mal vistas y ocultas, pero necesarias para la existencia de la sociedad. Por ello, la práctica chamánica y su demanda se hicieron paulatinamente femeninas, dejaron de lado los grandes rituales colectivos y públicos, y pasaron a una esfera privada (algo que se hace para intentar mantener un sistema que se encuentra muy debilitado). Métraux señala este mismo fenómeno para el continente americano; es muy probable que ello estuviera sucediendo en el actual departamento del Tolima a comienzos del siglo XVII.

Como se ha mostrado en diferentes comunidades amerindias colombianas, entre ellas los cofán (Rubiano, “El territorio de los astros”) y los embera-chamí (Rubiano, “L’homme forê”), el poder de un chamán y su capacidad de chamani-zar recaen en la unión con una esposa no humana, ella es la principal ayudante del chamán y la madre de sus hijos no humanos, que son quienes combatirán en las guerras espirituales de curación. Al tratarse de una mujer chaman esto se dificulta, entre otras razones porque en los sistemas de parentesco patrilaterales la autoridad recae en el padre, en tanto que en los matrilaterales dicha autoridad le corresponde al hermano de la madre; es decir, una mujer no tendrá un control total sobre sus hijos no humanos, lo que hace que la actividad de esta persona sea aún más sospechosa para la sociedad de lo que por lo general lo es, como también que su efectividad en las artes chamánicas se perciba como menor.

Las modificaciones en el chamanismo pueden tomar dos direcciones: la tradición inventa un nuevo término para simbolizar el cambio, sin alterar sus propias condiciones de verdad, o bien el cambio afecta las condiciones de enunciación, caso en el cual el rito pierde autoridad y coherencia (Severi). El pasar a una ejecución por mujeres, desde un punto de vista émico, pudo implicar la pérdida de control de los espíritus y traer consigo un aumento en el temor en quien tiene su manejo.

De ahí la desconfianza sobre dicha persona y sobre una institución, producto de una pérdida de autoridad y coherencia. Lo que se encuentra a inicios del siglo XVII es una sociedad en fuerte cambio y un chamanismo en transformación. Como lo ha señalado Hoppál a propósito de las sociedades en las cuales el chamanismo puede ser visto como una presencia cultural viva, este puede catalogarse dentro de dos categorías: una es chamanismo en sentido tradicional (es decir, donde hay un continuo) y otra en la cual la forma de actividad chamánica es urbana o neochamánica. En el siglo XVII se podría hablar de un chamanismo de la encomienda, en el que una persona curaba por medio de rituales y de plantas a diferentes personas asociadas con la encomienda, sin que estas se encontraran relacionadas necesariamente con su grupo étnico. En tal caso, el especialista en la actividad es más un *medicine-man* que un chamán en *stricto sensu*.

Los ataques de los médicos tradicionales, como los de Costanza, se trataban buscando la ayuda de otros especialistas, como lo dice Isabel, hija de Juana:

[...] no la visto hablar con el demonio [...] ni sabe de persona particular que ella aya muerto mas que un yndio llamado lorenço le dixo a esta t[estig]o y a otras personas que la dicha costança le avia dado a el yerbas de que estava muy malo y asi lo llevo su amo el capitán ffran[cisco] lopez al pueblo a curallo y alla esta el dicho yndio con su amo [...] (“De officis” 67)

A inicios del siglo XVII, los médicos tradicionales indígenas no tenían el monopolio de la curación, miembros de las comunidades negras también eran conocidos por ello. El testimonio de Costanza lo demuestra:

[...] le dixo en su lengua la dicha yndia barbola [...] [“]costança vos no neguéis lo que [e]l corregidor os pregunta pues paso entre nosotras ya sabéis que me dixisteis que la mulata avia muerto al yndio anton[”] y dixo la misma lengua que dezia la dicha costança que es verdad que ella dezia [“]hija no tengáis pena que la mulata catalina lo mato[”]

preguntada que pues que dixo quien lo mato al yndio anton que diga y declare quien se lo dixo a ella y por la dicha lengua rrespondio que el demonio que habla con esta confessante se lo ablo y se lo dixo y que por eso se lo dixo a la dicha barbola [...] (“De officis” 117)

Por su parte, el testimonio de Catalina permite hacer una mejor caracterización de las actividades y prácticas en salud en dicho momento histórico:

[...] no ay ningún echicero ni curador ny ella lo conoce que quando estan malos los yndios los sana y cura el moreno Ju[a]n pacheco preguntada si conoce una totumyta pequeña que le fue mostrada dixo la dicha lengua que diçe esta confesante que conoce la totumyta que le a sido mostrada porque [es] suya [...] la tenya esta confesante dentro en una petaquita y en cama della una manta pintada que agora trae cobijada y la tenya colgada en cama de una barbacoa [...] preguntada si conoce dos guesos pequeños que le fueron mostrados [...] diçe esta confesante que los dichos guesos no son suyos no estaban en su cataure y que [e]lla los bido en manos de una yndia llamada constança que es la que trujeron presa... un gueso dellos es de oso y es para curar desconciertos de braços o piernas quando da alguna cayda alguna persona [...] dixo que la dicha yndia costança curo a una nyeta suya desta confesante llamada Ju[an]a con el dicho gueso un brazo que tenya desconçertado de una cayda de un caballo rraspando el dicho gueso en agua y halándole y sobándole el dicho brazo con ella preguntada de que [e]s el otro gueso [...] es de tiguere y que tambien es p[ar]a curar quebraduras y quebrantamyento del cuerpo y guesos de personas [...]

conoce a la dicha costança por echiçera y curadora mucho tiempo a dende que [e]staban en su tierra porque esta confesante la bia curar cantando en su lengua junto a los que curaba tañendoles con un calabaço y escupiendoles en cama y a los que [e]staban muy malos les deçia que abrían de morir [...] preguntada si conoce unas rrayçes que le fueron mostradas [...] son p[ar]a picaduras de culebras p[ar]a que no mueran quando pican y que son desta confesante y los tenya en su casa [...] preguntada si conoce unas rrayçes [...] dichas rrayçes son suyas y las teya en casa en la petaquilla y que son buenas p[ar]a curar paos de la garganta [...] dice esta confesante que [e]lla misma curo a su ama doña menga hija de su amo fran[cis]co lopez y a una yndia llamada angelina sobrina desta confesante y sanaron de los dichos papos preguntada esta confesante como sabe [...] bio curarse al papo de la garganta a una yndia llamada Beatriz de andres de silva que ya esta muerta

preguntada si conoce unas yerbas moradas [...] son de su marido desta confesante llamado Ju[a]n y que las tenya en su cataure en su casa y que son buenas para matar pescado.

preguntada si conoce una figurita hecha de cera negra fundada sobre unas çerdas blancas [...] la dicha figurilla es de su marido desta confesante y que [e]s p[ar]a matar pescado y que quando lo ban a matar se soban las manos con la dicha figurilla

preguntada si conoce un pedaço de cola de animalejo pequeñito la punta de color castaño y un poquito de cera negra enbuelto un poquito de algodón [...] [e] l capullito es suyo y lo demas que [e]sta dentro no sabe [...] preguntado si conoce un pedaço de resina [...] que lo que le a sido mostrado es piedra y se lo dio su yerno llamado andres y que [e]s buena para curar guardaos [...] (“De officis” 77-80)

Constanza confirma el uso de objetos cargados de connotaciones “mágicas”, del tipo homeopático (ley de semejanza), con base en el principio de contacto, según el cual todo contacto afectará a la persona que tuvo relación con el objeto (Frazer):

[...] qu[an]do alguna persona cay de algùn caballo lo cura esta confesante en agua caliente de berdulaga y así curo a un yndio llamado Lorenço de su amo [...] preguntada que si es berdad que [e]sta confesante solía curar mucho tiempo a en su tierra a los indios e indias que cayan malos dixo [...] berdad que [e]n su tierra curaba y despues vino al hato de su amo no a curado [...] sino que qu[an]do les dolia la barriga se la sobaba y de[spues] que les dolía la cabeça se la apretaba [...] preguntada que hera lo que esta confesante les cantaba a los enfermos que curaba y con quien ablaba esta confesante quando les cantaba [...] diçe esta confesante que lo que les cantaba a los yndios en su tierra quando los curaba se le a olvidado y que lo que ablaba hera con el que estaba malo diciendole que se abrian de morir y que no les tañya con nada y que no sabe que cosa es tañer con calabaço

preguntada si conoce dos gueçesillos pequeños [...] son de oso y que los allo en casa de un yerno suyo llamado sebastian que ya es muerto y que lo tiene esta confesante p[ar]a curar quebrantos porque en si tierra ohia deçir que los guesos de oso buenos para curar y que abiendo muerto un oso curaron con un pedaço del a su yerno [...] (“De officis” 81-83)

En el siglo XVII, en el territorio del actual departamento del Tolima, indios y negros compartían el rol de curar y de atacar, lo que generó, sin lugar a dudas, que los sistemas de “curación” de las dos comunidades se influyeran mutuamente. El indio Juan, marido de Catalina, a quien ella había mencionado como poseedor de objetos “mágicos”, diría:

[...] preguntado si conoçe una figurita vieja de cera negra fundida sobre unas cerdas blancas y liadas con hilo de algodón que [e]sta metido en un capullo de gusano [...] la dicha figurita es deste confesante y que las cerdas blancas son de nutria

que es el que anda en el agua y come pescado y que la tiene este confesante para matar pescado y que quando lo ba a mater lo remoja en el agua y unta con ello la cabuya del ançuelo y que el capullo es de gusano y que no es deste confesante [...] preguntado si conoçe un pedaço de cola de animalejo a lo que parece pequeñito la punta della color castaño un poquito de çera negra enbuelto en un poquito de algodón pegados en la misma çera quatro o çinco pelos negros un poco largos que todo estaba metido en un capullo de gusano dixo [...] [e]l pedacito de cola de anymalejo es suyo y el lomo de sardinata⁷ y que [e]s p[ar]a untar la flecha p[ar]a matar pescado y que los pelos largos que [e]stan en la poquita de çera son barbas de conejo y que son p[ar]a matar conejos [...] la puntita de cola que le fue mostrada se evra en el hilo de la oreja del conejo y que quando quieren matar conejos la rremojan en el agua y untan el cordel para echar el lazito y asi los matan [...] (“De officis” 88-90)

La figura y el envoltorio que poseía Juan recuerdan los fetiches africanos, los cuales implican una unión simbólica entre la naturaleza del objeto y la meta planteada. El poder del fetiche está ligado a la materia utilizada y el poder que le confiere quien lo utiliza (Piault y Saghy), con el que se busca asegurar el éxito en las empresas iniciadas o, como se ha visto en párrafos anteriores, la curación de males (como la fractura de huesos). Si el método de curación amerindio se centra en la negociación con espíritus, en el africano existe un alto componente de uso de plantas y objetos como huesos o metales, entre otros, que por relación de magia simpática, homeopática y contagiosa producen la cura del enfermo (Turner). Ya en época del contacto se puede evidenciar la unión de diversos sistemas terapéuticos, lo que trae a la luz la configuración de nuevas realidades y una nueva sociedad.

Joan de Zúñiga, hijo del capitán Francisco López Matoso, presenta un relato sobre la manera de trabajar de los *medicine-man*. El primer aspecto que resalta es el papel de un canto ininteligible (el observador habla la lengua de Costanza, pero no entiende lo que ella dice), y el segundo, la muñeca con la cual la implicada hablaba:

[...] a la yndia costança [...] tañendo un cascavel que es de totumita y dentro del piedrecita y cantando unas veces alto y otras veces vaxo y haciendo rruído con la garganta y haullando como perro y este test[ig]lo se levanto y fue a la cocina [...] y bio por vista de ojos que estava haciendo el dicho rruído y allí bio asimismo que tenia tendido en el dicho aposento en el suelo a un yndio llamado alonso [...]

7 Dorada.

el qual estava desnudo en carnes y junto del la dicha yndia costança haciendo la dicha ceremonia y de quando en quando llegaba el dicho yndio y le tocaba con las manos y le escupia encima del mismo yndio y le sobava con las manos y le soplava y luego se apartava la dicha yndia costança a un rrincon oscuro y allí hablava en su lengua y aunque este testigo la entiende no entendió lo que dicha yndia hablava poque lo decia con la garganta de suerte que no se dexava entender unas veces delgadito y otras veces gordo y otras beces alto y otras vaxo tañendo con el cascavel y escarriendo en la pared con las manos y haciendo otras ceremonias temerarias y luego

Yba saltando hacia donde estava el dicho yndio enfermo y le bolvia y ponía las manos [...] por la mañana le pregunto este test[ig]o a la dicha yndia que era lo que estava haciendo la noche antes con el dicho indio enfermo la qual le dixo que lo estava curando y que ella tenia costumbre de curar a muchas personas de aquella manera [...] y asimismo oyo deçir este test[ig]o al dicho indio sebastian que quando la yndia costança queria saver alguna cosa bestia una muñeca y la ponía en un rrincon a lo oscuro y allí ablaba con ella y la dicha muñeca le respondía y que el lo avia visto hacer a la dicha yndia costança en casa de un yndio llamado fran[cis]co de la encomienda de su padre deste test[ig]o porque aviendosele huydo su madre para saver donde estava avia hecho esto en su casa y que luego supo donde estava y la fue a traer [...] (“De officis” 94-95)

Los cantos son muy importantes dentro de la actividad chamánica, al tipo de canto antes mencionado, es decir, cuando se codifica (el significado de las palabras es un secreto) se le ha denominado lengua de los ancestros (Chaumeil, “Des esprits”). Ellos son testimonio del conocimiento del ejecutante y de la separación entre este y la gente del común (que no los entiende), así como entre los ancestros y la gente del presente. El canto genera una condensación entre quien canta y los no humanos (Severi), lo cual le permite al ejecutante acceder a una doble esfera, humana y no humana, y poder curar. El conocimiento del que canta se refleja en sus canciones, ellas son el repertorio de su conocimiento y el vehículo de su poder, en ellas se refleja la visión que tiene de los seres no humanos (Townesley). Sin duda, para Constanza, el canto fue un importante vehículo para contactar no humanos y para mostrar a sus pacientes su capacidad de entenderse y por tanto de negociar con ellos. Si bien, el canto y la teatralización del contacto con seres no humanos constituyen un componente importante del actuar del chaman, el hablar con un muñeco para interrogarlo no lo es. Este tipo de contextos se asemeja más a las ceremonias o rituales de adivinación africanos. Por ejemplo, entre los evhe, los adivinos poseen figuras de los agé,

que son espíritus de la selva. El adivino se comunica con este ser por medio de un lenguaje particular (el cual solo comprenden los dos) (Surgy). Los datos presentados permiten concluir que en el Tolima en 1601 los especialistas en curar no eran chamanes *stricto sensu*, sino *medicine-man*, y que personas traídas de África ejercieron también como *medicine-man*. La información muestra igualmente que los médicos tradicionales autóctonos adoptaron métodos de curación y de contacto con seres no humanos traídos de África.

Conclusiones

Lo que ocurrió en 1601 en el departamento del Tolima en torno al chamanismo se aproxima a la formación de lo que Chaumeil (“Réseaux chamanique”) ha denominado “chamanismo mestizo”, el cual se caracteriza por ser un punto de convergencia de una multitud de tradiciones o estilos chamánicos, lo que trae consigo modificaciones en la manera de ver al otro y la percepción recíproca entre diferentes etnias, así como una nivelación y una estandarización de prácticas chamánicas. Sin embargo, si el mestizaje es la mezcla surgida en el siglo XVI entre seres, imaginarios y formas de vida surgidas de cuatro continentes, y la hibridación es la mezcla que se desarrolla en el interior de una misma civilización o de una misma unión histórica y entre tradiciones que coexisten (Gruzinski), en el caso del chamanismo a inicios del siglo XVII en el territorio del actual departamento del Tolima se pone en evidencia un chamanismo híbrido o de encomienda, que mantiene aspectos tradicionales y toma otros de tradiciones africanas y muy posiblemente españolas.

Este chamanismo híbrido presenta varios problemas, por ejemplo, son el acercarse más a la hechicería que al chamanismo *stricto sensu*, reflejado en dar brebajes para enamorar y matar, así como en la adopción de fetiches y aspectos de cultos de posesión (como los huesos o las muñecas); ello pudo generar incongruencias dentro del sistema chamánico y debilitarlo desde el interior. A ello se debió sumar la pérdida o el debilitamiento del rol social del chamanismo, que cayó en manos de un grupo de individuos más amplio y de mujeres, quienes llegaron a trabajar ya no solo de manera individual, sino en grupos. Ello puede explicar o dar las pistas para entender por qué este sistema chamánico no llegó al siglo XXI.

Si se tiene presente lo mencionado por Bloch sobre el hecho que en una misma generación, de una misma sociedad, impera una similitud de costumbres y técnicas que no permiten que un individuo se aparte de la práctica común, se puede decir que en lo descrito en el documento “De officis de la Real Justicia contra

Don Martín, indio del pueblo de Cayma y otros indios e indias por herbolarios” se refleja el estado general de las prácticas religiosas y medicinales a principios del siglo XVII en el Tolima, lo que lleva a señalar que para esta región y para esta época (dadas las formas y las implicaciones de la acción ritual y los objetivos de la actividad) es mejor hablar de *medicine-man* que de chamanes, para describir a los especialistas en el contacto con los seres no humanos y los responsables del cuidado o la afectación de la salud.

Bibliografía

I. Fuentes primarias

De officis de la real justicia contra don martín, indio del pueblo de Cayma y otros indios e indias por herbolarios (1601). Estudio preliminar y transcripción de Susana Matallana. Bogotá: ICANH, 2016.

II. Fuentes secundarias

Álvarez, Antonio. “La influencia del regalismo en la configuración jurídica de la Inquisición”. *Revista de Derecho Público*, n.º 108-109, 1987, pp. 731-741.

Bourreau, Alain. “Le sabbat et la question scolastique de la personne”. *Le sabbat des sorciers XVe - XVIIIe siècle*, editado por Jacques N.- Chaquin y Maxime Préaud. Grenoble: Jérôme Million, 1993, pp. 33-46.

Bloch, Marc. *Introducción a la historia*. México: Fondo de Cultura Económica, 2002.

Caro, Julio. *Les sorcières et leur monde*. París: Editions Gallimard Ballos, 1972.

Cayón, Luis. *En las aguas de Yuruparí*. Bogotá: Uniandes, 2002.

Ceballos, Diana. “*Quyen tal haze que tal pague*” *sociedad y prácticas mágicas en el Nuevo Reino de Granada*. Bogotá: Ministerio de Cultura, 2002.

Chaumeil, Jean-Pierre. “Des esprits aux ancêtres: procédés linguistiques, conceptions du langage et de la société chez les yagua de l’Amazonie péruvienne”. *L’Homme*, vol. 33, n.º 126/128, 1993, pp. 409-427, doi: <https://doi.org/10.3406/hom.1993.369647>.

---. “Réseaux chamanique contemporaines et relations interethniques dans le haut Amazonie (Pérou)”. *Otra América en construcción*, editado por Carlos Ernesto Pinzón y Rosa Suárez. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura (ICAN), Universidad de Ámsterdam, 1991, pp. 9-21.

- Cubillos, Julio César. "Apuntes para el estudio de la cultura pijao". *Boletín de Arqueología*, vol. 2, n.º 1, 1946, pp. 47-82.
- Evans-Pritchard, Edward Evan. *Brujería, magia y oráculos entre los azande*. Barcelona: Editorial Anagrama, 1997.
- Foucault, Michel. *La arqueología del saber*. Ciudad de México: Siglo XXI, 1996.
- Frazer, James. *La rama dorada*. Bogotá: Fondo de Cultura Económica, 1994.
- Ginzburg, Carlo. *El queso y los gusanos*. Barcelona: Muchnik Editores, 1997.
- Gruzinski, Serge. *La pensée métisse*. París: Fayard, 1999.
- Guillemoz, Alexandre. "Chamanesses et chamanes coréens". *L'ethographie, numéro Voyage chamaniques deux*, año CXXIV, tomo LXXVIII, números 87-88, 1982, pp. 175-187.
- Gutiérrez, Virginia y Patricia Vila. *Medicina tradicional de Colombia el triple legado*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1985.
- Hoppál, Mihály. *Shaman Traditions in Transition*. Budapest: International Society for Shamanistic Research, 2000.
- Hugh-Jones, Christine. *Desde el río de la leche*. Bogotá: Universidad Central, 2013.
- Hultkrantz, Áke. "The Shaman and the Medicine-Man". *Social Science & Medicine*, vol. 20, n.º 5, 1985, pp. 511-515, doi: [https://doi.org/10.1016/0277-9536\(85\)90367-3](https://doi.org/10.1016/0277-9536(85)90367-3).
- Langdon, Esther Jean. "Interethnic Processes Affecting the Survival of Shamans: a Comparative Analysis". *Otra América en construcción*, editado por Carlos Ernesto Pinzón y Rosa Suárez. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura (ICAN), Universidad de Ámsterdam, 1991, pp. 44-65.
- Lucena, Manuel. "Datos antropológicos sobre los pijaos". *Revista Colombiana de Antropología*, vol. XII, 1963, pp. 357-387.
- Mandrou, Robert. *Magistrats et sorciers en France au XVII siècle*. París: Plon, 1968.
- Merlin, Hélène. "Représentation du sabbat et représentation du politique au XVIIIe siècle: du sabbat au cabine". *Le sabbat des sorciers XVe - XVIIIe siècle*, editado por Jacques N.-Chaquin y Maxime Préaud. Grenoble: Jérôme Million, 1993, pp. 111-126.
- Métraux, Alfred. *Religions et magies indiennes d'Amérique du Sud*. París: Éditions Gallimard, 1967.
- Perrin, Michel. *Le chamanisme*. París: PUF, 1995.
- Perdomo, Lucía. "Excavaciones arqueológicas en la zona Panche". *Revista Colombiana de Antropología*, vol. XIX, 1975, pp. 247-289, doi: <https://doi.org/10.22380/2539472X.1673>.
- Piault, Collet y Lajos Saghy. "Les confessions diaboliques". *Prophétisme et thérapeutique*, dirigido por Collet Piault. París: Hermann, 1975, pp. 121-151.

- Pineda, Roberto.** “Los bancos taumaturgos”. *Boletín del Museo del Oro*, n.º 36, 1994, pp. 3-41.
- Reichel-Dolmatoff, Gerado.** “Fuentes para el estudio de la iniciación chamánica desana”. *Chamanes de la selva pluvial: ensayos sobre los indios Tukano del noroeste amazónico*, de Gerado Reichel-Dolmatoff y Efraín Sánchez. Dartington, Totnes, Devon, Reino Unido: Themis Books, 1997, pp. 121-148.
- Rubiano, Juan Carlos.** “Juegos sociales: agresión y chamanismo entre los embera-chamí del Putumayo”. *Boletín de Antropología de la Universidad de Antioquia*, vol. 23, n.º 40, 2009, pp. 32-54.
- . “L’homme forêt: action sociale et action rituelle dans le chamanisme Embera-Chami”. Tesis de doctorado. École Pratique des Hautes Études, 2010.
- . “El territorio de los astros, de los a’i, de los ukabate y de los kuankua: el mundo y sus ocupantes para los cofán (a’i) del Putumayo”. *Boletín de Antropología de la Universidad de Antioquia*, vol. 32, n.º 55, 2018, pp. 35-55, doi: <https://doi.org/10.17533/udea.boan.v33n55a03>.
- Severi, Carlo.** *La memoria ritual*. Quito: Abya-Yala, 1996.
- Surgy, Albert.** *Le système religieux des Evhe*. París: L’Hamattan, 1988.
- Stépanpff, Charles y Thierry Zarccone.** *Le chamanisme de Sibérie et d’Asie centrale*. París: Gallimard, 2011.
- Tovar, Hermes.** *Relaciones y visitas a Los Andes, siglo XVI, tomo IV región del Alto Magdalena*. Bogotá: Colcultura-Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, 1995.
- Townsley, Graham.** “Song Paths, the Way and Means of Yaminahua Shamanic Knowledge” *L’Homme*, vol. 33, n.º 126/128, 1993, pp. 449-468, doi: <https://doi.org/10.3406/hom.1993.369649>.
- Turner, Víctor.** “La medicina Lunda y el tratamiento de las enfermedades”. *La selva de los símbolos*, de Victor Turner et al. Madrid: Siglo XXI Editores, 1980, pp. 333-398.