

# RESEÑAS



# Luis Millones, *Las confesiones de don Juan Vázquez*, Lima, Instituto Francés de Estudios Andinos/Pontificia Universidad Católica del Perú/Fondo Editorial, 2002

Martha Delfín Guillaumin

Escuela Nacional de Antropología e Historia

*Lo primero porque atendida su confession y preguntado quien le enseñó a curar y el conocimiento de yerbas responde que estando durmiendo se le apareció un viejo blanco con una cruz en la mano y que le llamo por su nombre y que levantasse los ojos para arriba y le dixesse si veía flores candela o luz y que le pareció entre sueños mirando para arriba que veía una crus en la mano de el tal viejo con lo qual le ordeno que mirasse su brazo que también tenía crus y que entre sueños vio en su brazo derecho quatro pintas negras a modo de lunares en quadro que es la que llama cruz y que en el mismo sueño le dixo dicho viejo las yerbas que significaban cada lunar y las enfermedades a que se devian aplicar.<sup>1</sup>*

Uno de los dibujos que incluye la obra de Felipe Guaman Poma de Ayala, *Nueva Crónica y buen gobierno*, representa a los hechiceros “de sueños, de fuego y los que chupan”. Estos últimos, relata Guamán Poma,

[...] hablan con los demonios y chupan, y dicen que sacan enfermedades del cuerpo, y que saca plata, o piedra, o palillos, o gusanos, o sapo, o paja, o maíz del cuerpo de los hombres y de mujeres, estos dichos son falsos hechiceros y engañan a los indios y al demonio, sólo a fin de engañarle su hacienda y enseñarle a los indios idólatras [Poma de Ayala, 1980, t. I:196 y s].

Cuando Guamán Poma escribió lo anterior, el Virreinato del Perú se hallaba en plena efervescencia por el proceso de extirpación de idolatrías, lo que evidentemente provocó la transformación de los hombres que se encargaban de curar en

<sup>1</sup> Apéndice documental, p. 110.

el tiempo del Tawantinsuyu<sup>2</sup> para convertirlos en meros brujos y hechiceros a los ojos de la gente del Perú de las primeras décadas del siglo xvii, en particular para aquellas personas que representaban la cultura hegemónica. Al parecer, Guamán Poma no escapa de ese influjo, aunque él mismo fue un individuo agobiado por las arbitrariedades cometidas por las autoridades civiles y religiosas españolas en contra del mundo indígena.<sup>3</sup>

En el área andina peruana los naturales que ejercían la medicina estaban imbuidos por una religiosidad y reminiscencias mágicas que, a todas luces, los españoles señalaron como idolatría y tratos con el demonio. De cualquier forma, estas prácticas curativas resistieron la embestida y perduraron a través del tiempo, obviamente influenciadas por los elementos culturales de origen europeo. Sin embargo, en el actual Perú, estas actividades sanadoras varían dependiendo de la ubicación geográfica. Según refiere Millones,

Mientras que en la Sierra Sur del Perú se sigue realizando el culto a los cerros, continúan los sacrificios de animales, el empleo de la coca, el sebo o grasa de llama y la masa de maíz [Millones, 2002:20], en el norte los curanderos arman el altar, la “mesa”, y emplean, entre otras cosas, el cacto alucinógeno San Pedro, llamado “gigantón” en los documentos que revisó el autor [*ibid.*:64].

Quizá esto tenga que ver con las características culturales tan diversas que hay entre el norte y el centro-sur peruano, particularmente si se recuerda a la cultura costera norteña Chimú y la gran resistencia que presentaron los chimúes frente a los incas en la segunda mitad del siglo xv hasta su rendición luego de un sitio prolongado hasta 1465. Mientras que los incas de la sierra central adoraban al sol, los chimúes se dedicaban primordialmente a la pesca y reverenciaban a la luna, a pesar de que, obviamente, también eran agricultores y contaban con sistemas de canalización sofisticados. Asimismo, se debe considerar que la religión oficial impuesta por el inca no sobrevivió ante la embestida española; sin embargo, otras prácticas que formaban parte de la religiosidad popular sí perduraron. Uno de los principales ejemplos de esto serían las huacas,<sup>4</sup> los sitios sagrados y los entierros, que desde el periodo colonial han sido saqueados sistemáticamente para obtener las riquezas materiales que encierran. Las huacas, la magia y la curandería son el tema del libro de Luis Millones.

<sup>2</sup> Con este nombre se conoce al imperio inca.

<sup>3</sup> Sobre la vida y obra de Felipe Guamán Poma de Ayala puede revisarse el capítulo vii, “El peregrino de los Andes”, del libro de David Brading [2003:169, 188].

<sup>4</sup> Pierre Clastres define a las huacas como “el nombre que los indios daban a todo ser u objeto natural que se suponía encerraba un poder sobrenatural” [2002:90]. Ver en particular el capítulo 5, “Mitos y ritos de los indios de América del Sur”.

En su obra, Millones reconstruye la vida de un curandero de principios del siglo XVIII, un sanador del norte radicado en la ciudad de Lima, quien, por estar desarraigado de su comunidad de origen, quedó a merced del arzobispado, que lo procesó por un asunto presuntamente relacionado con hechicería. El libro consta de seis capítulos y un apéndice documental que contiene los expedientes del proceso, los mismos que el autor empleó para urdir la trama. Millones mezcla la narración de este proceso contra don Juan con información sobre otros casos de brujería en el periodo virreinal, reflexiona acerca de las tradiciones populares peruanas relacionadas con las prácticas medicinales de los curanderos y de la importancia que hasta la fecha tiene esta actividad dentro del imaginario social colectivo peruano. Su libro se inicia con la siguiente reflexión:

Crear en milagros es ganar un tiempo de esperanza cuando las expectativas palidecen. Así se piensa bajo la sombra de una enfermedad irredenta, de una deuda impaga o de un amor que no regresa. Pero la angustia impedirá que seamos nosotros mismos los que administremos el reacomodo de la situación. Alguien con más poder, conferido desde espacios ignotos, deberá ser quien nos ofrezca nuevas posibilidades [*ibid.*:9].

Los curanderos, continúa el autor, manejan elementos de la naturaleza (plantas, minerales) que acompañan con fluidos y restos de animales y hombres (huesos, sangre, saliva) y los convierten en algo mágico, lo que ayuda a “[restaurar] el ánimo y nos empuja a seguir viviendo” [*ibid.*]. Esta historia se trata de don Juan Vázquez, un curandero acusado de usar las “malas artes” en sus curaciones; sin embargo, cuando se revisa su caso, lo que salta a la vista es la mezquindad humana exhibida por sus principales detractores. En realidad se trata de un par de sacerdotes que quisieron usar sus dotes adivinatorias para saber qué tesoros encerraba una huaca, pero, al no lograr sus propósitos tomaron venganza contra don Juan y lo denunciaron.

En el primer capítulo, “La extraña sentencia”, Millones nos adentra en el imaginario peruano de los primeros años del siglo XVIII. A pesar de que el siglo de la Ilustración está en sus albores, todavía se cree en brujas y hechiceros, y libros como *El martillo de las brujas* hacían las veces de guía para descubrir a los adoradores del demonio. De esta manera, afirma:

Éste es el universo mental que sigue migrando a América, mucho después de los conquistadores. No es de extrañar, entonces, que en los Andes, los sabios locales (*yachaq* = el que sabe, *hampiq* = el que cura) fueran calificados como brujos y que los colonizadores construyeran en su entorno un espacio poblado de creencias europeas, que en algunas regiones ahogaron las religiones locales, mientras que en otras se acomodaron de tal manera que hoy forman parte de la ideología local [*ibid.*:23].

Entre las cosas que se mencionan en su contra se encuentran que el curandero sólo atendía los días miércoles y viernes, que usaba frases con contenido herético

mezcladas con oraciones sagradas, que era súbdito del demonio porque tenía unos lunares en forma de cruz en el brazo y, por si fuera poco, él mismo afirmaba que podía ver a través del cuerpo de las personas que lo consultaban para reconocer qué mal los aquejaba y saber cuál remedio administrarles. Había llegado a Lima, procedente de su natal Cajamarca, a principios de la década de 1690, durante la epidemia de sarampión que tuvo funestas consecuencias entre la población:

Dentro de esta perspectiva, los acusados de hechicería se convertían en el chivo expiatorio indispensable para calmar la ansiedad que despertaban las epidemias, terremotos, inundaciones, etc. Pero al mismo tiempo la necesidad de atender a los enfermos hizo que, en América, los curanderos indígenas pudieran desplegar abiertamente sus artes. No es aventurado sostener que Juan Vazquez decidiera mudarse a Lima, justamente por su capacidad de ofrecer alivio a los afectados por la plaga o por las secuelas de la misma [*ibid.*:25].

De esta manera, don Juan, quien se había instalado en la calle Malambo de la Ciudad de Lima, era consultado por cuestiones vinculadas con enfermedades diversas, pero también para localizar objetos y personas perdidos; asimismo, también era consultado sobre las “huacas” o “entierros”, que se suponía contenían metales preciosos. Los presbíteros Bartolomé de Alberca y Joseph Ventura Fernández le solicitaron un servicio relacionado con esta última cuestión. Al ver frustrados sus planes es que acusaron a don Juan de ser un herético.

El segundo capítulo trata directamente acerca de lo que Millones denomina “El arte de don Juan”, y mediante las declaraciones de 18 testigos reconstruye la manera en que el curandero desempeñaba su práctica. Además de los remedios que recetaba empleando plantas medicinales para las pócimas que daba a beber a sus pacientes, don Juan Vazquez usaba la saliva de los enfermos como vehículo para conocer el mal que los aquejaba; un ejemplo sería el de una mujer llamada María, “esposa legítima” de Bartolomé de Molleda Rubín de Celis,

[...] quien tuvo noticia de que el curandero atendía a algún paciente en la casa del general Juan de Giles Pretel. Siendo vecinos, Bartolomé acudió al lugar y solicitó los servicios de don Juan. María sufría de “dolores de estómago y cabeza y algunas beses le daban calenturas”. Una vez consultado, Vazquez hizo que la paciente escupiese en su mano (la del curandero), y al observar la saliva “reconoció todo lo que padecía y dijo que estaba maleficiada y le dio dos yerbas distintas” [...] María debía cocer y beber la infusión de cada planta alternativamente durante cuatro o cinco días “diciéndole que era una preparación para mober [*ibid.*:30].

De esta forma, Millones reconoce los elementos culturales propios del mundo andino prehispánico que perduraban hasta el momento del proceso contra don Juan. El autor, citando a su vez a Valdizán, Maldonado y Frisancho, asegura que:

La saliva como fluido, tiene una larga presencia en la farmacopea andina, se le suele aplicar en las zonas adoloridas del cuerpo; también se le usa en las prácticas mágicas relacionadas con la prevención contra maldiciones y hechizos, por ejemplo, escupiendo al tenerse noticias de tales [*ibid.*].

El uso de la saliva en sus curaciones fue la primera acusación; la segunda fue haber señalado los días para atender a sus pacientes, teniendo como propicios los miércoles y viernes, pues esto, a los ojos de sus acusadores, lo convertía en una persona supersticiosa y pecadora; su última falta grave fue haber adquirido su conocimiento médico a través de una visión reveladora que tuvo en un sueño. Este aspecto es desarrollado de manera magistral por el autor, recordando la importancia de los sueños en el mundo andino, a tal grado que los incas construyeron el discurso justificatorio para la construcción y predominio del Tawantinsuyu por medio de sus visiones y la interpretación de sus sueños. El autor cierra este capítulo reflexionando que “En todo contexto colonial, soñar es peligroso, por tanto, debe ser reprimido” [*ibid.*:33].

El tercer capítulo, “Las razones de la defensa”, reproduce la parte del expediente en que los dos acusadores, el padre Bartolomé de Alberca y el presbítero Joseph Fernández, arremeten contra don Juan. Se suponía que el trato entre ellos se había dado porque Alberca estaba enfermo “con dolores y falta de vista”, en tanto que Fernández padecía de una extraña enfermedad y que hasta ese momento no habían podido curar los médicos de Lima, por lo cual los dos, cada uno por separado, solicitaron los servicios del curandero. Sin embargo, el asunto se complicó cuando le pidieron que los ayudara a encontrar posibles tesoros en una huaca cercana al lugar en donde vivían, la hacienda de Guascata, en el valle de Ate alto al este de Lima. Al ver frustrados sus intentos acusaron a don Juan de idolatría y hechicería:

Para aliviar a su paciente, Vazquez recurrió a la fórmula habitual de pasarle un cuy por el cuerpo y abrirlo luego para descubrir en sus entrañas la zona dolorida del enfermo. Lo que constituye una de las maneras tradicionales de detectar el órgano afectado, que se practica aun en nuestros días. A eso, el cliente /el padre Fernández/ agrega algo que dice haber presenciado: Vazquez había ofrecido su sangre [la del cuy] “no se aquerda vien por el tiempo que a mediado [.] si fue al sol o al diablo” [*ibid.*:36].

Otro aspecto interesante que el autor señala en este capítulo es la originalidad en la forma como el abogado defensor, Melchor de Carvajal, procurador General de los Naturales, llevó la causa de su cliente, quien desarrolló “un brillante escrito aprovechando los argumentos del fiscal y las debilidades de los dos acusadores” [*ibid.*:38]. Inclusive llega a señalar abiertamente que los dos denunciados son un par de mentirosos. Escribe Millones:

Sobre los entierros o guacas de Alberca, y los cuyes, sangre ofrecida al sol o al diablo de la declaración de Fernández, la defensa acusa a los sacerdotes, sin tapujos, de que han mentido “porque no se detuviese a curarlos” y por esa razón quieren “destruirlo y aniquilarlo” [*ibid.*].

En este mismo apartado, Millones ofrece un cuadro muy completo acerca de las prácticas médicas en Europa en el tiempo en que se desarrolla el proceso contra don Juan. También resalta la importancia que conservaban la magia y la brujería en la mentalidad europea de aquellos años, al tiempo que se iniciaba el Siglo de las Luces y España estrenaba una nueva casa monárquica, la de los Borbones.

El cuarto capítulo, al que Millones nombra “Las confesiones de don Juan”, proporciona los datos biográficos del protagonista de esta historia. A través de sus tres declaraciones el autor reconstruye su vida y, de paso, brinda una descripción de los poblados en los que vivió don Juan antes de ir a radicar a la ciudad de Lima. En la primera declaración no hubo necesidad de emplear un intérprete, ya que don Juan utilizó el español para comunicarse, sin embargo, en las otras dos declaraciones estuvo presente un traductor del quechua.

Más allá de señalar el aspecto ladino de don Juan, lo que resalta Millones es la presencia del quechua en las tierras norteñas, en particular en Cajamarca (de donde era oriundo don Juan), en donde se hablaba el culle todavía en el siglo XVIII. De tal forma que reflexiona acerca de la introducción del quechua en algunos puntos de la región, desde el tiempo mismo de los incas a través de sus mitimaes; asimismo, señala que probablemente los padres de don Juan

[...] hubiesen provenido de algunos de los pocos lugares de habla quechua o bien que este idioma fuera la lengua [*sic*] franca adoptada por los evangelizadores en las parroquias del centro de Cajamarca [*ibid.*:43].

Desde el siglo XVI los franciscanos se habían hecho cargo de la evangelización de Cajamarca, que formaba parte de la Provincia Franciscana de los Doce Apóstoles. El autor dice que Cajamarca era para los franciscanos “una de sus jurisdicciones más queridas”. La cría de ganado ovino y los obrajes productores de telas dieron singularidad a la región. Don Juan se había dedicado a las labores rurales durante su niñez y adolescencia, hasta que “cumpliendo estos menesteres fue cuando tuvo la visión que lo condujo finalmente a curar.”

Según el declarante, el propio san Juan se le apareció y marcó las señales de la cruz en su brazo por medio de lunares, tres de los cuales tenían un significado particular dado por el santo; por ejemplo, “uno era la yerba de la golondrina, que servía para el dolor de costado...”. Además, el santo también le dio el don de “interpretar el pulso del creyente, que le decía desde sus males hasta sus faltas”, de esta manera, en uno de los testimonios se asegura que don Juan averiguó el

paradero de un objeto robado tan sólo con cogerle la mano al presunto ladrón [*ibid.*:44-46].

Luego se fue a vivir al pueblo de La Concepción de Huacho, perteneciente a entonces Corregimiento de Chancay, al norte de Lima; allí contrajo matrimonio con una mujer india del lugar. En Chancay se dedicó al comercio de cerdos y, señala Millones, acarrear las pjaras por el camino de Los Llanos lo llevó a la Ciudad de los Reyes, en particular al barrio de Malambo, en donde radicó desde “poco antes de la epidemia de sarampión” de 1692.

Millones ofrece un cuadro muy completo acerca de las advocaciones religiosas de origen católico que se han establecido en el culto popular peruano desde el periodo colonial hasta la fecha, y reflexiona acerca de su vínculo con la tradición andina del culto a los *apus*, los cerros sagrados, como sería el caso que comenta del cerro San Jerónimo en las inmediaciones de Sayán, “situado al fondo del valle medio de Huaura, a orillas del río del mismo nombre, a unos pocos kilómetros de Huacho” [*ibid.*:52]:

Lo que resulta evidente es que la iglesia católica procedió con la fórmula usual con que manejaba su relación con santuarios indígenas (con reminiscencias precolombinas). Se colocaban cruces sobre la elevación dominante, se demolía el edificio prehispánico, si es que quedaban rastros visibles de su antigua gloria, y se utilizaba sus materiales para construir el templo cristiano [*ibid.*:55 y s].

Millones finaliza este capítulo comentando que don Juan, en su tercera confesión, quizá aconsejado por el abogado defensor, desconoció sus visiones para dejar sin argumentos a sus acusadores. El autor ofrece la siguiente reflexión sobre este particular:

Los documentos no nos pueden iluminar lo doloroso que puede ser la decisión de sepultar las convicciones. Poner en una balanza la verdad y su propia seguridad, ha debido ser una de esas situaciones en las que ninguna respuesta pudo dejar satisfecho al acusado [*ibid.*:57].

En el penúltimo apartado, “¿Dónde están los dioses precolombinos?”, Millones proporciona valiosa información acerca de los estudios que se han realizado en el Perú desde la década de los sesenta del siglo pasado para conocer los procesos de extirpación de idolatrías. Estas investigaciones y sus respectivas interpretaciones develaron el mundo andino en el periodo de transición de la caída del Tawantinsuyu y el comienzo del periodo virreinal, toda vez que se rompió el pacto incaico, la *pax inkaica*, “cada entidad social reconstruyó sus patrones de conducta y revivieron sus dioses, ahora bajo el gobierno español” [*ibid.*:59]. Tratar de erradicar cultos como los dedicados a los *apus* resultó una ardua tarea para los sacerdotes dedicados a la identificación y extirpación de lo que ellos denominaron idolatrías.

Asimismo, el autor se adentra en el mundo de los curanderos, aclara que el estudio de estos personajes se inició en los albores del siglo xx desde el punto de vista de médicos (psiquiatras y psicoanalistas) y folkloristas. De esta forma, analiza las funciones no sólo médicas sino adivinatorias que supone ser curandero, por eso hasta la fecha son consultados para que informen sobre el paradero y contenido de las huacas. Millones habla en este capítulo de los huaqueros, saqueadores de huacas para hacerse de los presuntos tesoros que encierran. Reconstruye también el mundo mágico que envuelve esta actividad hasta la fecha, comenta cómo hay que hacer un pago a la huaca antes de saltarla, los permisos que se piden y que incluyen el consumo de la bebida ritual del cacto San Pedro. También menciona los castigos a los que se exponen los huaqueros de no cumplir con estas obligaciones hacia la huaca. Un dato curioso es cuando dice que estos curanderos pueden, inclusive, servir de ayudantes a los arqueólogos que llegan a tener “fe en sus visiones”. La ayuda de estos curanderos no es desinteresada del todo, puesto que parte de los objetos hallados serán retenidos por ellos para armar su altar o “mesa”.

Otro aspecto que desarrolla el autor es la diversidad lingüística que en un principio enfrentaron los españoles al momento de evangelizar las distintas regiones del Perú colonial. En particular, para el caso norteño menciona la presencia de la lengua muchick. Los españoles trataron de resolver esto imponiendo el quechua como lengua franca y, más adelante, a fines del siglo xviii, con la campaña de castellanización de los reinos ultramarinos emprendida por los borbones para erradicar del todo las lenguas indígenas, sobre todo a raíz de la rebelión de Túpac Amaru, el gobierno tomó esta medida drástica para evitar que los indios “subversivos” se comunicaran en su propio idioma. Es muy graciosa la anécdota que incluye el autor cuando refiere que el no reconocer esta diversidad lingüística llegó a provocar malentendidos como el que a continuación se transcribe:

Uno de los ejemplos más claros nos lo ofrece el R. P. Fernando de la Carrera. Cuando intentó predicar en quechua, en la doctrina de Reque (siglo xvii), el curaca local don Mateo Millón tuvo que explicarle que sus encendidos sermones habían caído en el vacío porque la lengua del lugar era el muchick [*ibid.*:63].

A su vez, Millones ofrece la reflexión acerca de las formas diferentes en que se introdujo el culto católico en tierras peruanas, no sólo por las distintas culturas andinas en el nivel regional, sino por el tipo de evangelizador y su procedencia. “Futuros estudios nos dirán, por ejemplo, las formas en que los franciscanos influyeron en las poblaciones del Norte, para conformar lo que ahora es la religión popular en esa región”. De esta manera, supone que el resultado de la fusión de prácticas religiosas de la costa y sierra norteños con la religión popular española hace mucho más complejo el análisis de la relación con lo sobrenatural “que

finalmente se fue estableciendo en esta región" [*ibid.*:63 y s]. A todo ello hay que incluir la aportación cultural que significó la presencia negra establecida en la región norteña, en particular en el actual departamento de Cajamarca y en la sierra de la Libertad y Lambayeque.

Este capítulo sirve a Millones como pretexto para recrear el mundo mágico de la Colonia, la fantasía creada en torno de las brujas y maleficios, así como el traslado de este imaginario europeo al mundo andino, ya que con ese pretexto se imponían las formas españolas para controlar a la población nativa. Los españoles, tanto evangelizadores como laicos, se encargaron de realizar la conversión de las prácticas médicas tradicionales en meros actos de hechicería y de seguir al pie de la letra los manuales que servían como guía para reconocer los rituales que hacían lo adoradores del demonio, como el *Malleus Maleficarum*. Los aquelarres y cacerías de brujas se trasladaron en los mismos barcos que trajeron a los conquistadores.

El norte peruano demostró ser un lugar muy particular, no sólo por las diferencias que desde un principio lo habían distinguido de las culturas serranas del centro y sur del país, como sería el culto a la luna, por citar tan sólo un ejemplo de los que proporciona Millones, sino por la presencia de elementos culturales como el pato en que se solían "convertir" las brujas de la región a la hora de realizar sus sortilegios, según los relatos contenidos en los documentos que se refieren a este particular en aquel entonces. El autor llama la atención sobre este aspecto ya que señala que el uso de pato en los rituales norteños proviene de larga data, seguramente desde el tiempo de la cultura moche. De esta forma, continúa el autor, las presuntas brujas del norte peruano "preferían" tomar la forma del pato local y no la de la lechuza, ave nocturna europea que formaba parte de estos rituales de culto al demonio en la tradición traída por los evangelizadores a tierras americanas [*ibid.*:67 y s].

En su último capítulo, "El otro cajamarquino", el autor compara el proceso de don Juan con otro ocurrido en esa misma época. Se refiere al que se llevó a cabo en contra de Alejandro de Vargas, un mestizo de Cajamarca radicado en Lima, quien fuera acusado de ser brujo y curandero. El Tribunal del Santo Oficio se encargó de llevar su caso por tratarse de un mestizo. La dureza con la que se resolvió este proceso (destierro a los confines del imperio y pérdida de la mitad de sus bienes), hacen patente la diferencia con la sentencia y castigo fijados a don Juan Vázquez por el arzobispado; asimismo, lejos de declararse un charlatán como sería la salida que utilizó Vargas para evitar un castigo mayor, don Juan "si bien modifica su historia para salvarse, no aceptó en ningún momento que su arte no fuera válido, y con el aval de sus pacientes e incluso el de la sentencia terminó reivindicando su oficio" [*ibid.*:74].

Las declaraciones de don Juan están llenas de imágenes religiosas españolas acompañadas de plegarias, aunque también hace alusión al cerro de Sayán, a donde, por indicaciones de su ángel de la guarda que se le apareció en sueños, fue

a buscar una planta medicinal que lo aliviaría de un “dolor de costado”. Según el autor no se trata de un cristianismo ignorante, sino que la suma del total de los objetos en función, los cuales se hallan “insertos en un nuevo sistema de creencias, nos están diciendo que los componentes originarios han desaparecido al fundirse, dando a luz a las formas vigentes de la religiosidad peruana” [*ibid.*:74].

Esta constante de los sueños, de las visiones de santos que enseñaron a don Juan su oficio de curandero, provoca a Millones a concluir su obra con la siguiente reflexión:

Hay además un encanto especial en las declaraciones de Vazquez, en las que nos ofrece pinceladas de su experiencia infantil, que hacen comprensible su pasión por liberar de sus males a quienes lo buscaban. Quizá si lo más atractivo de esta historia es que su protagonista marque los cambios en su vida a través de sueños. Se dice que en los tiempos del Inka, existía un agorero que dormía, para profetizar lo que aguardaba al imperio cuando despertaba, también don Juan encontró en el descanso las voces e imágenes que le señalaron su destino [*ibid.*:74 y s].

## BIBLIOGRAFÍA

### **Brading, David**

2003 *Orbe indiano. De la monarquía católica a la república criolla, 1492-1867*, México, FCE, pp. 169-188.

### **Clastres, Pierre**

1987 *Investigaciones en antropología política*, México, Gedisa, pp. 65-107.

### **Poma de Ayala, Felipe Guamán**

1980 *Nueva crónica y buen gobierno*, Caracas, Edición Biblioteca Ayacucho, tomo I, pp. 196-197.