

# AMAZONIA PERUANA

No. 22 - OCTUBRE - 1992



GRABADO AGUARUNA

CENTRO AMAZONICO DE ANTROPOLOGIA Y APLICACION PRACTICA

DIGITALIZADO EN EL CENDOC - CAAAP

# AMAZONIA PERUANA

**22**

ISSN 0252-886X  
REVISTA SEMESTRAL  
OCTUBRE 1992  
TOMO XI

**A 500 AÑOS DESDE  
AMERICA**

CENTRO AMAZONICO DE ANTROPOLOGIA Y APLICACION PRACTICA

DIGITALIZADO EN EL CENDOC - CAAAP

## CONSEJO EDITORIAL

**Jaime Regan:**

Antropólogo - Presidente del Consejo Editorial

**Enrique Ballón:**

Lingüista - Universidad de Quebec de Montreal,  
Pontificia Universidad Católica del Perú

**Alejandro Camino:**

Antropólogo - Pontificia Universidad Católica del Perú

**Javier Aroca:**

Abogado - CAAAP

**María Heise**

Antropóloga - CAAAP

**Gustavo Solís:**

Lingüista - Centro de Lingüística Aplicada, CILA, UNMSM

**Alonso Zarzar:**

Antropólogo - Facultad Latinoamericana de CC. SS. (FLACSO)

Quito - Ecuador

## COLABORADORES

**Angel Corbera Mori:**

Lingüista (Brasil)

**J. P. Chaumeil:**

Antropólogo (Francia)

## EDICION

**Supervisión Editorial:**

Odín Ram del Pozo O.

**Diseño de Carátula**

Carmen Sifuentes

**Corrección de pruebas:**

LCM

© CAAAP - Lima, Octubre de 1992

**Dirección:**

Av. Gonzales Prada 626, Lima 17 - PERU

**Dirección Postal:**

Apartado 14 - 0166, Lima 14 - PERU

Fax: 63-8846

*Amazonía Peruana está catalogada en el International Current Awareness Services. El material seleccionado está indexado en la International Bibliography of the Social Sciences.*

Todos los derechos reservados.

El CAAAP no necesariamente comparte conceptos, ideas u opiniones vertidas en los artículos publicados en *Amazonía Peruana*.

---

# INDICE

Presentación 7

## TEMATICA

### Teología

Inculturación: Opción por el Otro; *por P. Robert Schreier, C.P.P.S.* 9

### Historia

Juan Santos Atahualpa. Un movimiento milenarista en la Selva;  
*por: Sara Mateos Fernández – Maquieira* 47

En torno a la Entrevista de los Jesuitas con Juan Santos Atahualpa;  
*por: P. Jaime Regan, S.J.* 61

La Estructura de las Reducciones de Maynas; *por Wilfredo Ardito Vega* 93

Las Expediciones Descubridoras: La entrada al País de los Chunchos  
(1538-1539); *por: Rafael Sánchez Concha Barrios* 125

Santiago entre los Chiriguano: Un caso de Aculturación y Resistencia;  
*por: Liliana Regalado de Hurtado* 147

### Antropología

Concepciones sobre las Relaciones entre los géneros, Mito, Ritual y  
Organización del Trabajo en la unidad doméstica Campa Asháninka;  
*por: Enrique Carlos Rojas Zolezzi* 175

## CRONICAS

Al Señor (Dn. Joseph de Llamas) Marqués de Menahermosa, Brigadier  
de los Reales Ejércitos de S.M. Cabo Principal del Callao, Teniente de  
Capitán General de S.E. Comandante General de las Fronteras de la  
Provincia de Tarma (1751).  
De: Dn. Francisco Roldan Fernandez de Soldevilla 221

## TESTIMONIO

Entrevista al Padre Luis Bolla S.D.B. 255

---

**RESEÑAS**

Evangelización y Teología en el Perú, Nguyen Thay Hop (Coord); <i>por: Wilfredo Ardito Vega</i>	273
War of Shadows, Michael F. Brown y Eduardo Fernandez; <i>por: Oscar Espinoza</i>	278
The Power of Love, Fernando Santos; <i>por: P. Jaime Regan, S.J.</i>	285
Nota sobre los Autores	289

TEMATICA DE LOS  
PROXIMOS NUMEROS

AMAZONIA PERUANA 23:  
LINGÜÍSTICA

AMAZONIA PERUANA 24:  
SALUD

---

## PRESENTACION

Este número gira en torno a dos ejes: los 500 años de la evangelización y los 250 años del levantamiento de Juan Santos Atahualpa.

El primer artículo es una contribución al tema de la Nueva Evangelización que la Iglesia se propone en América Latina con la ocasión del recordatorio de los 500 años y la realización de la IV Conferencia Episcopal Latinoamericana. Es una propuesta para la construcción de teologías cristianas que brotan dentro de las culturas indígenas. El autor es el teólogo norteamericano Robert Schreiter, C. PP. S., Decano de la Catholic Theological Union de Chicago. Este trabajo se presentó en el Primer Seminario Misionero Andino-Amazónico auspiciado por los Misioneros de la Preciosa Sangre y el CAAAP. Los comentaristas fueron el Monseñor Erwin Kreutler, C. PP. S., obispo de Xingú en Brasil; el P. Jaime Regan, S. J., antropólogo del CAAAP; y Darío Caal, C. PP. S., indígena maya de Guatemala.

El artículo de Sánchez-Concha remonta a una de las primeras entradas a la Amazonía, aun antes del célebre viaje de Orellana, a lo que ahora es la selva boliviana. Los misioneros no fueron los primeros que entraron en contacto con los indígenas amazónicos, sino los aventureros en busca de riqueza material. Estas entradas muchas veces eran violentas, y predispondrían a la población a la suspicacia, al entrar en contacto los misioneros europeos.

Liliana Regalado trata el tema de un movimiento mesiánico-milenarista entre los Chiriguana, que surge en el contexto del contacto de la cosmovisión tupí-guaraní y el cristianismo. Aunque se trata de un grupo que no está ubicado en la cuenca del Amazonas, se incluye aquí porque es una contribución al estudio de las poblaciones de habla tupí-guaraní, que también se encuentran en varios lugares de la Amazonía, e incluye a los Cocama, Cocamilla y Omagua del Perú.

Sara Mateos analiza el levantamiento de Juan Santos como un movimiento mesiánico. Mi artículo examina los testimonios sobre una propuesta de paz que unos jesuitas llevaron personalmente a Juan Santos y la hipótesis de que la rebelión recibía apoyo de los portugueses.

Wilfredo Ardito estudia la organización de las reducciones de Maynas según los modelos de la época, y una serie de problemas que generó.

Enrique Rojas, que ha hecho trabajo de campo entre los Asháninka, descendientes de los seguidores de Juan Santos, analiza la relación entre los géneros en esta etnia.

La Sección de Testimonio presenta una entrevista al P. Luis Bolla, misionero salesiano, que lleva más de 30 años trabajando con los Shuar y Achuar en Ecuador y los Achuar en el Perú.

En la Sección de Crónicas se publica un informe sobre una campaña militar contra Juan Santos, comandada por el general José de Llamas, Marqués de Menaherrosa, precedido por una poesía dirigida al general.

Hay una reseña por Wilfredo Ardito del libro *Evangelización y Teología en el Perú*, compilado por Nguyen Thai Hop. Oscar Espinoza ha reseñado el libro de Michael Brown y Eduardo Fernández, *War Shadows*, que estudia la relación entre los Asháninka y la guerrilla de Lobatón durante los años 1960. También relacionan este tema con sus antecedentes en la rebelión de Juan Santos en el siglo XVIII y las posibles repercusiones en la resistencia actual de los Asháninka contra los grupos subversivos. Finalmente, mi reseña presenta el libro de Fernando Santos, *The Power of Love*, que trata el tema del pensamiento filosófico de los Amuesha (Yánেশa) y el papel del Cornesha, el sacerdote con funciones religiosas y políticas. Plantea la posibilidad de que Juan Santos, que tuvo la sede de sus operaciones entre los Amuesha, podría haber sido considerado como Comesha.

Jaime Regan.

# INCULTURACION

## Opción por el Otro

P. Robert Schreiter

C. PP. S

Esta fue la ponencia presentada al Seminario Misionero Andino-Amazónico, realizado en Lima del 30 de enero al 2 de febrero de 1991. El seminario tuvo como objetivo el enfoque de la labor de la Iglesia entre los Indígenas del Perú, Brasil y Guatemala, dentro de la perspectiva de la llamada Nueva Evangelización. El artículo invita a repensar la inculturación del mensaje evangélico en América Latina. La Traducción está a cargo del P. Jaime Regan, S.J.

This is a paper presented at the First Andean-Amazonian Seminar which took place in Lima from January 30 to February 2, 1991. The objective of the Seminar was to focus on the work of the Catholic Church among the native Americans of Peru, Brazil and Guatemala within the perspective of what is called the New Evangelization. The article is an invitation to rethink the inculturation of the Gospel message in Latin America.



## INTRODUCCION

Al comenzar nuestra exploración del tema de la inculturación aplicada a los pueblos indígenas de América Latina, quisiera expresar mis sentimientos de profunda gratitud a los Misioneros de la Preciosa Sangre en el Perú y al Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica por la organización y patrocinio de este evento. Para mí es un honor estar entre ustedes y espero que mi presencia aquí sea provechosa. Con espíritu de genuina inculturación, vengo tanto para escuchar como para hablar, y espero que el trabajo conjunto nos lleve a una nueva apreciación de las culturas de los pueblos con quienes estamos trabajando, y a una comprensión más profunda de cómo el Evangelio de Jesucristo obra en estas culturas propulsando el Reino de Dios.

Esta ponencia se propone explorar el tema de la inculturación en general; es decir, ¿por qué es una forma de entender la evangelización?, ¿por qué es un tema importante para América Latina hoy? y, ¿cómo la inculturación se relaciona a la preocupación más antigua por la liberación de latinoamérica ahora?

En la segunda parte se examinará más directamente el proceso mismo de la inculturación. Se explorará los medios necesarios para aprender a escuchar a una cultura, buscar a Cristo ya activo en la cultura y los tipos de problemas que se encuentran en estas búsquedas.

A continuación, como tercer punto, se verán las formas concretas que toma la inculturación. Específicamente, trataremos dos temas: (1) ¿cómo juzgamos las formas inculturadas del Cristianismo en cuanto a su autenticidad? ¿son expresiones verdaderas del Evangelio? ¿Hay formas de llegar a una decisión sobre todo? Ésta es una pregunta importante, porque seguramente no se puede confiar en que todo lo que hacen los cristianos es una expresión auténtica del mensaje de Cristo. Como segundo punto surge la pregunta de ¿cómo se puede tratar el fenómeno tan difundido entre los pueblos indígenas de este hemisferio, a saber, la pertenencia doble o sistemas duales, donde las formas religiosas antiguas continúan al lado o dentro del cristianismo? Todos nos damos cuenta de este fenómeno, pero sorpresivamente se ha hecho poca reflexión sobre el tema. La reacción común ha sido que la pertenencia doble se debe a una evangelización incompleta o inadecuada. Como veremos, la respuesta puede ser más compleja.

Habiendo dicho todo esto como introducción, comencemos, entonces, con la pregunta: ¿por qué la evangelización? Como he mencionado, ésta se

tratará en tres partes: (1) ¿por qué la inculturación es una forma importante para comprender la Evangelización? (2) ¿por qué es importante la inculturación para América Latina hoy? y (3) ¿cómo se relaciona la inculturación a la liberación?

## I. INCULTURACIÓN: UNA MANERA DE ENTENDER LA EVANGELIZACIÓN

La palabra "inculturación" se empezó a usar en los años 1960, pero llegó a un uso más corriente por su uso en la Congregación General 32 de los Jesuitas y la carta posterior del General, el Padre Arrupe, a toda la Compañía de Jesús. El Padre Arrupe y el Cardenal Sin de Manila se referían reiteradamente a la inculturación en el Sínodo de Obispos de 1977. El Papa Juan Pablo II usó el término en su exhortación apostólica *Catechesi Tradendae* en 1979, y ha llegado a ser una palabra de uso general, por los menos en círculos católicos, para describir el encuentro entre la Fe y la Cultura. Más específicamente, la palabra "inculturación" intenta hacer eco del concepto teológico de "encarnación" como el modelo por el cual la Fe encuentra la Cultura. En otras palabras, así como la Segunda Persona de la Trinidad se hizo carne y habitó entre nosotros (Jn 1, 14) también la Palabra de Dios continúa entrando en toda y cada una de las culturas, y se encarna.

No es necesario aquí entrar en las variedades de vocabulario que están ahora presentes en las diversas lenguas. Es suficiente decir por ahora que sus intereses se centran en el mismo punto: comprender cómo el mensaje de Cristo se interrelaciona con la cultura y la transforma. La reflexión directa sobre esto es relativamente nueva en la Iglesia, y se remonta más bien a este siglo. Se le dio atención especial en el Segundo Concilio Vaticano en *Gaudium et Spes* (nos. 53-62) y se desarrolló más en *Evangelii Nuntiandi* del Papa Pablo VI en 1975 con el concepto de la "Evangelización de las culturas". Para entender las formas que está tomando actualmente la inculturación, es importante empezar con el concepto de Evangelización de las Culturas, y ver cómo continúa desarrollándose hoy.

### a) La Evangelización de las Culturas: su Doble Significado

Uno de los logros del Concilio Vaticano II en general, y la Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el Mundo Moderno, *Gaudium et Spes* en particular, fue el sentar las bases para comprender no sólo la Iglesia en una sociedad

urbano-industrial moderna, sino la Iglesia como una realidad global multicultural –lo que Karl Rahner llamó la "Iglesia mundial". Una parte importante para lograr la nueva visión de una Iglesia mundial multicultural fue el debate del "Desarrollo conveniente de la Cultura" –el capítulo II de *Gaudium et Spes*. Lo que significativamente queda de este debate, es que la Iglesia se alejó de una noción clásica de la Cultura para asumir una comprensión más histórica.

Según la noción clásica de Cultura, hay una sola cultura normativa hacia la cual todas deben aspirar. Está vinculada a un cierto cuerpo de conocimientos compartidos, un cierto modelo de comportamiento y un conjunto muy específico de valores para gobernar la vida. Cualquier cuerpo de conocimientos, modelos de comportamiento o conjunto de valores que conforman con esta norma no son cultura, sino formas de barbarismo o forma subdesarrolladas y primitivas de la verdadera cultura.

La noción histórica de Cultura la plantea de otra manera. Parte de la premisa de que no hay una sola cultura normativa, sino que toda persona vive en una cultura, en lo que *Gaudium et spes* llama "todas esas cosas que entran en el refinamiento de las capacidades físicas y mentales del hombre" (no. 53); o lo que define Puebla, como "la manera específica según la cual los seres humanos que pertenecen a un pueblo dado cultivan su relación con la naturaleza, unos a otros, y con Dios para llegar a una humanidad plena y auténtica" (n. 386). Entonces, la "cultura" no se entiende como algo a lo cual se aspira (para llegar a ser una "persona culta", sino como ese medio simbólico total de significado en el cual todo ser humano vive y al cual pertenece. Los documentos eclesiásticos después de *Gaudium et Spes* no se cansan de anotar que los seres humanos son tanto autores de sus culturas como a la vez formados por sus culturas. Al plantearlo así, la Iglesia se comprometió a comprender a las personas como seres históricos y a tomar absolutamente en serio la realidad concreta de personas y sociedades.

La noción clásica de la Cultura se incluye dentro de esta noción histórica y alcanza su lugar legítimo como una forma normativa para el ser humano dentro del contexto de una sola cultura. Lo que llega a estar claro es que las nociones clásicas de Cultura, muchas veces están relacionadas al tema del poder (y a veces la dominación) y por lo tanto se deben entender como momentos en el proceso histórico más amplio. De igual manera se debe investigar por qué estos conceptos están tan difundidos en tantas culturas: ¿es porque encuentra un eco en lo verdadero, lo bueno, lo bello?, o es porque esta cultura clásica se ha impuesto en tantas culturas como el único camino de acceso al poder. Esta es una pregunta que no podemos explorar más aquí.

La Iglesia abrazó una percepción profunda cuando aceptó una comprensión histórica de la cultura. Ciertamente, como cualquier institución de tal complejidad, persisten remanentes de la noción clásica —la noción histórica no se ha aplicado ni consistente ni comprensivamente. De alguna manera ésta es nuestra tarea en estos días, como parte de la Iglesia: el ayudar a extender esta noción más lejos y de manera más completa. Sugiero que se puede hacer fijándonos en la inculturación y en la evangelización de las culturas, y cómo nuestra comprensión actual tanto de "evangelización" como de "culturas" desarrolladas unos 25 años después de *Gaudium et Spes* y unos 15 después de *Evangelii Nuntiandi*—, nos prepara a examinar lo que significa esto para las culturas indígenas de América Latina. Propongo hacerlo comenzando con "cultura" y luego examinando "evangelización".

#### b) Una Noción más totalizante de la cultura

*Gaudium et Spes* y *Evangelii Nuntiandi* abrieron a la Iglesia a una noción más profunda y más totalizante de la cultura. Era evidente ya en el documento de Puebla. No sólo empieza Puebla con un análisis de la realidad latinoamericana, sino que tiene una sección excelente sobre la Cultura al tratar la Evangelización (nos. 385-443). Las maneras cómo nuestra comprensión de la Cultura ha crecido en el período posterior, representan, me parece, una extensión lógica y una elaboración más completa de estas obras seminales. Déjenme sugerir cuáles han sido algunas de estas percepciones.

Primero, ahora miramos a las culturas de manera más totalizante. Todos los documentos respaldan el que se haya tomado esta táctica. Las consecuencias han sido el darnos cuenta cuán difícil es separar ciertas partes de la realidad de otras —como lo religioso de lo social, el lugar de trabajo del hogar, lo privado de lo público. En verdad, fijándonos conscientemente en la naturaleza totalizante de toda cultura, llegamos a darnos cuenta que la creación de sectores distintos para examinar una cultura podría reflejar las divisiones en una cultura particular (en este caso, el estilo de cultura urbano-industrial y secularizada del Atlántico del Norte), más bien que una noción normativa y privilegiada. Mientras que tengamos que comparar las culturas para comprender las que no son la nuestra (después de todo, aprendemos de manera analógica), también tenemos que tratar de entender cada cultura en sí, por medio de sus propias formas de interpretación. En la pastoral, demasiado frecuentemente, hemos llegado a conclusiones a cerca de las prácticas locales porque se parecen a las de nuestra cultura natal. Pero estas conclusiones a

veces son falsas porque no comprendemos plenamente el significado de ciertas prácticas. El matrimonio es un área donde muchas veces prevalece este problema de conclusiones falsas.

En segundo lugar, y en consecuencia con una noción más totalizante de la cultura, nos damos cuenta que éstas son realidades que están sometidas a cambios constantes. Hasta en las culturas indígenas, donde la tradición se aprecia mucho más, modificaciones siempre ocurren. Significa que la evangelización nunca será terminada porque la cultura siempre cambia. Por lo tanto para los que hacen ministerio en una cultura, la tarea de la comprensión de ésta nunca termina.

En tercer lugar, cada cultura tiene su propia forma de incorporar el cambio. Como resultado, cada plan o estrategia pastoral tiene que tomar en cuenta este hecho. Por ejemplo, si quieres introducir un cambio en una cultura de tipo sociedad de consumo, dirías que tu cambio es "nuevo y mejorado", o que viene de otra cultura que está muy estimada como Europa, Norteamérica o Japón. En otros tipos de culturas, introducir un cambio, significará mostrar cómo éste representa lo mejor de la tradición de la cultura y que el cambio, de hecho, ha sido parte de la cultura desde el comienzo. Si uno examina los documentos del Vaticano, por ejemplo, que son de una cultura eclesiástica preocupada por la transmisión fiel del patrimonio de Cristo, se notará que cualquier innovación se presenta como si fuera parte de ese patrimonio desde el comienzo. A nivel práctico, entonces, la evangelización de las culturas tiene que tomar en cuenta cómo el cambio (en este caso el mensaje del Evangelio) se incorporará en el sistema más amplio de valores de la cultura. Esto afecta nuestros métodos de adaptación del mensaje evangélico para que sea escuchado.

En cuarto lugar, los cambios incorporados en una cultura cambia a ésta, pero la cultura a su vez cambia las cosas nuevas incorporadas en ella misma. Nuestros documentos eclesiásticos analizan bien la misión del Evangelio de transformar las culturas. Pienso aquí en la definición de Pablo VI de la evangelización en *Evangelii Nuntiandi*: "la Iglesia evangeliza cuando quiere convertir, solamente por medio del poder divino del Mensaje que proclama, las conciencias tanto personales como colectivas de las personas, las actividades que realizan y las vidas y el ambiente concreto que son suyos" (no. 18) Pero lo que ha merecido mucho menos atención es lo que le sucede al evangelizador y también la forma que toma del mensaje del Evangelio. Cualquier misionero que reflexiona lo reconoce. Predicar el Evangelio en un ambiente nuevo

cambiará tanto la comprensión como la autocomprensión del misionero del mensaje predicado. Porque si realmente el Evangelio echa raíces y florece en una cultura —esta era una imagen preferida de Pablo VI— entonces veremos al Evangelio de una manera nueva. Con lo cual ciertamente, no quiero decir que el Evangelio mismo se cambia. Sólo quiero subrayar, sin embargo, que el Evangelio nunca se predica de manera completamente pura. El evangelizador siempre predica sólo una parte del mensaje y en tal caso desde una perspectiva histórica y cultural. Ni una lectura del texto bíblico proporciona el Evangelio puro, porque leer es a la vez un acto de interpretación. La práctica latinoamericana de "relectura" simplemente subraya este hecho —tenemos que volver al texto repetidas veces si vamos a llegar al corazón del Evangelio.

Lo que significa, en la práctica, es que la cultura, de alguna manera, anuncia el Evangelio al evangelizador, muchas veces de manera sorprendente y desafiante. Asimismo esta dimensión no recibe trato extenso en los documentos eclesiásticos, aunque está presente (notablemente en EN 15), quizás porque aún queda algo de la noción clásica de cultura.

Estas cuatro contribuciones a nuestra comprensión de la cultura nos insta a dirigirnos a lo que ha pasado a nuestra noción de evangelización.

### c) Una Noción más totalizante de la Evangelización

Ciertamente, *Evangelii Nuntiandi* se reconocerá durante muchos años como el momento de transformación de nuestra noción del proceso de evangelización. En su prosa clara, especialmente en el capítulo II, presenta los elementos de los cuales está compuesta la evangelización. Supongo que ustedes los conocen, y por eso me limitaré a precisar algunos aspectos que se han hecho más evidentes durante los últimos quince años. No representan tanto ideas nuevas sobre la evangelización como percepciones más plenas de ideas antiguas.

En primer lugar, EN, dijo muy explícitamente que la evangelización supone más que la proclamación explícita de la Palabra de Dios. Especialmente importante en este respecto, es un elemento que destaca Pablo VI: que el testimonio de la vida ha llegado a ser muy importante en situaciones fuera de América Latina donde no se permite la proclamación explícita (por ejemplo en teocracias budistas o islámicas como Nepal o Arabia Saudita), y donde tiene un efecto inverso a lo que se entiende (ejm. en los países donde se considera

al cristianismo una ideología occidental). Aquí en América Latina, sin embargo, me parece que ha tomado otra forma, sobre todo en la comprensión de la necesidad de la inserción y la solidaridad, caminando con la gente. El énfasis en el testimonio de la vida nos ayuda a entender que el Evangelio más que un texto, es una llamada a cambiar la vida y empezar a vivir una vida transformada. Nos abre a la noción de que el proceso de la comunicación es más que verbal – incluye una praxis también.

En segundo lugar, la evangelización tiene sus consecuencias. Pablo VI lo dijo muy claro, y esbozó algunos de estos cambios, sobre todo en la pertenencia a la Iglesia y la participación en los sacramentos. Pero tiene consecuencias también en otros lugares. Porque si el Evangelio realmente se predica, las culturas cambiarán. Más bien, si no cambian, el mensaje evangélico de *metanoia*, de conversión, por alguna razón, no llegó a la cultura. Esto tiene consecuencias importantes, especialmente cuando el derecho de los pueblos indígenas a su propia cultura y la lucha para preservarlas llegan a ser prioridades importantes en nuestros planes pastorales. Tenemos que reflexionar directamente en este asunto: ¿Qué tipo de cambio lleva el Evangelio a las culturas que están en peligro de extinción o sufren el peso de la dominación y la opresión?

En tercer lugar, la evangelización es un proceso de comunicación. No es sólo una cuestión de hablar correctamente; tenemos que preocuparnos también por el proceso de escuchar. Es particularmente el caso por dos razones. Primero, – y esto se refiere a algo que se ha dicho sobre cómo las culturas incorporan el cambio – ¿dónde se ubica el mensaje evangélico en la cosmovisión del oyente?, ¿se clasifica como algo extranjero? ¿Llega a ser otro recurso más de acceso al poder sagrado? ¿Se identifica simplemente como otra ola de conquista? ¿No se deja transformar? Como todos probablemente sabemos, raras veces es simplemente una de estas cosas. Pero, ¿reflexionamos la suficiente sobre cómo se recibe el mensaje? Segundo, nunca debemos olvidar que en este continente raramente – a no ser quizás en algún lugar de la Amazonía todavía no descubierto – se escucha el mensaje evangélico por primera vez. En otras palabras, la evangelización ya tiene una historia. Y esta historia de la evangelización – por muy parcial, incompleta, inadecuada o hasta distorsionada que nos pueda parecer – es el filtro a través del cual ha llegado la palabra de Dios. La encarnación no escogió condiciones humanas ideales para efectuarse, y la inculturación no tendría una posición más privilegiada en que comenzar. Algunas de las iglesias en Canadá han, explícitamente, pedido disculpas a los pueblos indígenas como la primera etapa de una nueva evangelización. La identificación de la iglesia con los poderes de la dominación

y la opresión es algo que hay que superar, y se tendría que hacer explícita una confesión de culpa si se quiere lograr una nueva evangelización.

Se podría decir mucho más acerca de la evangelización de las culturas. He tratado de subrayar algunos aspectos del desarrollo de nuestra noción tanto de cultura como de evangelización, porque se van a encontrar esfuerzos de inculturación, especialmente entre las poblaciones indígenas de América Latina. Con eso, nos podemos dirigir ahora a dos temas, a decir, por qué la inculturación es un tema importante ahora para América Latina y, la relación de la inculturación con la liberación.

### **¿Por qué emprender la inculturación ahora en América Latina?**

América Latina ha llegado a ser conocida en el resto del mundo como el continente donde la lucha para la liberación da un tono predominante a los planes pastorales. Mientras, a la verdad es cierto, varias razones se presentan para dar énfasis hoy a la inculturación.

En primer lugar, hay un énfasis fuerte en la inculturación que subyace al instrumento preparatorio que está siendo estudiado para preparar la Cuarta Asamblea de CELAM, programa para Santo Domingo en 1992. "Una nueva evangelización para una nueva cultura" demuestra una concentración en la inculturación. Como el documento de Puebla ya notó, el mejor momento para evangelizar una cultura es cuando esa cultura está todavía en una nueva etapa, en un proceso de formación. La cultura que describe el instrumento preparatorio está ciertamente en proceso— aunque algunos de esos procesos pueden estar llevando a una desintegración de la cultura más bien que a su construcción. Los muchos méritos de este documento y su trato de la inculturación ofrece una entrada al tema de la inculturación en América Latina, pero algo tangencial al proceso de esta ponencia. Su preocupación es la "nueva cultura", que es en verdad un fenómeno transcultural en los centros urbanos del continente. Nuestra preocupación aquí será con las culturas indígenas de América Latina, cuyas situaciones ciertamente están afectadas por esa "nueva cultura", pero que participan de esa realidad solamente de manera marginal.

Al hablar de 1992, uno piensa inmediatamente en el quinto centenario de la llegada de Cristóbal Colón y el hecho de que América Latina y sus culturas han sido católicas, en alguna medida durante buena parte de la mitad del milenio. El lenguaje de la inculturación por otra parte, suele dirigirse a aquellas



situaciones donde el cristianismo recién está echando raíces en una situación local. El flujo de reflexiones ya publicadas sobre las consecuencias de 1492 nos hacen recordar a la vez que el tipo de cristianismo que de hecho echó raíces necesitaría una poda considerable, reformando y aún resemebrando, si va a ser una consecuencia auténtica de la Palabra Divina. Ciertamente los pueblos indígenas y los pueblos de origen africano lo sienten profundamente, y es otra razón por la cual se debe hablar hoy en día de la inculturación. Pero esto no va a ser nuestro lugar principal de entrada al tema.

Algunos desearían saber por qué se debe hablar de la inculturación. Esta es nuestra tercera consideración. En otras partes del mundo, ha surgido el temor de que la preocupación por la inculturación impida el proceso de liberación. Parece que desvía las energías de las luchas por la liberación y la formación de sujetos autónomos hacia cuestiones anticuadas de la etnografía. Los que se interesan por la inculturación – dicen quieren volver a crear una cultura que ya no existe, si es que alguna vez ha existido en forma prístina. El debate entre inculturación y liberación se escucha especialmente en el Africa.

Si la inculturación llega a ser una alternativa a la liberación, manteniendo a un pueblo en la servidumbre de las estructuras actuales del poder y de la economía, entonces ciertamente no se la podría considerar como un proceso de evangelización, sino como obstáculo a la evangelización. Esta acusación es importante sobre todo cuando se habla de pueblos indígenas, que ya están marginados dentro de la sociedad más grandes, en la que sus culturas son susceptibles a ser convertidas en pequeños museos o reservas culturales. Pero no es la finalidad estudiar cómo la preocupación por la inculturación podría sustituir la preocupación por los derechos humanos y la autonomía legítima. Para ver el lugar que tiene la inculturación en la evangelización y la liberación entre pueblos indígenas, sería bueno dirigirnos al tema de la relación de la inculturación con la liberación en el contexto indígena.

### **Inculturación y Liberación**

Como se acaba de indicar, algunos oponen la inculturación a la liberación. Presentan a la inculturación como una estrategia pastoral más conservadora, dirigida a preservar elementos culturales anticuados y desviando la energía de solidaridad y lucha hacia elementos menos conflictivos de la sociedad, como el folclore, costumbres populares y asuntos familiares. Mientras esto puede ocurrir entre los que tienen un concepto romántico de

las culturas indígenas, es decir, los que las consideran especímenes exóticos que hay que conservar, no es esta la relación correcta. Mas bien yo ofrecería tres puntos donde la inculturación y la liberación convergen en la evangelización de poblaciones indígenas. Son: (1) el derecho a la cultura, (2) la liberación de una pobreza antropológica, y (3) la opción preferencial por los pobres.

### a) El Derecho a la Cultura

Según la noción histórica de Cultura que la Iglesia utiliza, la cultura no es una posesión limitada a un pequeña élite en una sociedad. Más bien, es algo a lo que todos tienen derecho. Es así porque sólo somos humanos dentro del contexto de la cultura. Es en y por medio de la cultura que nos humanizamos, que nos transformamos en la plenitud de lo que podríamos ser. Menospreciar o negar la cultura de un pueblo es menospreciar o negar su humanidad. Por supuesto, ninguna cultura es un agente humanizador perfecto: toda cultura está acosada por el pecado y sus fallas, pero en su fundamento la cultura es el medio en el cual se humaniza. Por lo tanto, los seres humanos no sólo tienen el derecho a una cultura, sino a su propia cultura. Quiere decir que las comunidades tienen el derecho de preservar y desarrollar sus propias culturas, porque este proceso de la preservación y desarrollo es esencial y parte de su propia humanización. Así, ejercen no sólo su propia identidad, sino el derecho a elegir y llegar a ser sujetos legítimamente autónomos de su propia historia. La Iglesia sigue defendiendo explícitamente tal derecho a la cultura. El Papa Juan Pablo II, en casi cada uno de sus viajes, hace un discurso a una minoría amenazada, reafirmando el derecho a su cultura.

Visto de esta manera, el desarrollo de una cultura llega a ser un Derecho Humano que hay que defender y proteger. Las amenazas a estos derechos son materia para la liberación. Y mientras que cada uno tiene el derecho a una cultura, éste se encuentra amenazado más frecuentemente en el caso de los grupos minoritarios e indígenas de este hemisferio, en América Latina y Norteamérica. Cuando las condiciones materiales para la preservación están en peligro, como en los bosques tropicales húmedos del Brasil; o cuando los pueblos indígenas encuentran sus patrones de vida interrumpidos por los especuladores de tierras, las fuerzas armadas, o migraciones forzadas, es un problema de Derecho Humanos. Cuando los servicios sociales y las políticas educativas de un país discriminan el idioma y otros aspectos del desarrollo de los pueblos indígenas, se están violando sus Derechos Humanos. Porque en estas instancias, se está privándolos de los recursos necesarios para la humanización. Sin embargo, cuando se discrimina contra estas culturas o se

las menosprecia por el racismo y por políticas que implican o hasta tienen fines de genocidio, es materia para la liberación.

En otras palabras, la inculturación queda como un camino para el Evangelio, preservando y desarrollando una cultura de tal manera que el derecho de un pueblo a su cultura se puede alcanzar más eficazmente. Como veremos en el punto siguiente, la inculturación queda no simplemente como otra forma de liberación, sino como la condición para cualquier otra forma de liberación.

### **b. La inculturación como Liberación de la Pobreza antropológica**

Hace más de diez años el teólogo Zairelo, Engbert Mveng, introdujo en la teología africana el concepto de la "pobreza antropológica". Este concepto se desarrolló anteriormente en el movimiento "Negrura" en el Africa de habla francesa. Lo que significa la pobreza antropológica es que algunos de los recursos para ser humano —para hacernos antropológicamente enteros— nos han quitado, y nos han empobrecido. En el Africa, ocurrió durante el período colonial cuando dijeron a los africanos que sus cosmovisiones y costumbres eran inferiores a la de los europeos, y que la única manera de hacerse humanos e iguales a los europeos era rechazar todo lo que es africano. Se reforzó en las políticas de las escuelas misioneras, en la enseñanza del idioma y por medio de la urbanización. El resultado ha sido la pobreza antropológica.

Los africanos sólo podrían hacerse humanos haciéndose otras personas distintas de lo que habían sido. Tenían que negar sus propias identidades para tener al menos una identidad.

Se puede comparar esto con los pueblos indígenas de América Latina (también con los de ascendencia africana). Ser indio era ser marginalmente humano. Podemos recordar los debates sobre la existencia del alma del indígena. Las conquistas sucesivas de los últimos quinientos años sólo han servido para reforzar esta alienación. El genocidio físico de la primera conquista, especialmente cuando los indígenas morían en las minas o abatidos por las enfermedades; el genocidio cultural de la segunda conquista, cuando una europeización del Brasil y el cono sur marginaron aún más las poblaciones indígenas; y el genocidio económico de la conquista de los últimos treinta años, siguen erosionando el sentido del orgullo de la identidad y de los logros de los pueblos indígenas.

La inculturación se dirige a la liberación desde esta pobreza antropológica, no llevando a los indígenas a una nueva identidad cultural diferente, sino sirviéndolos de dos maneras. Primero, constantemente reafirmando su derecho a su propia cultura y a su propio desarrollo dentro de esa cultura. Y en segundo lugar, la evangelización por medio de la inculturación, el mensaje se da tomando las dimensiones más profundas del cristianismo, esa religión demasiadas veces alineada por los poderes de la conquista en contra de los pueblos indígenas, puede encontrar su expresión plena por medio de los símbolos y costumbres de la cultura indígena. Este último punto es más que estratégico, tiene profundas raíces teológicas y cristológicas. Si Jesucristo murió para salvar a todos, entonces la cultura de cada persona puede ser asumida en ese proceso pascual. Asumirse en el *mysterium paschale* significa precisamente eso – asumirse en, participar en, no ser dejado a un lado o abandonado. "Lo que no se puede asumir, no se puede salvar" fue ya un dicho en el segundo siglo del cristianismo. Se mantiene hoy. El hecho de que cada cultura indígena puede llegar a ser el medio para una expresión cristiana auténtica, es un indicio de sus raíces en la *imago Dei*. La creación – y la cultura – reflejan la imagen misma de Dios.

### c) La Opción Preferencial por los Pobres como una Opción por el Otro

Los obispos en Puebla afirmaron la opción preferencial de la iglesia por los pobres. A pesar del hecho de que eso muchas veces se ha interpretado o entendido mal, queda como una expresión concreta, importante y fuerte del Evangelio para América Latina de hoy.

Al pensar en la acción pastoral apropiada en poblaciones indígenas, esta opción preferencial por el pobre se podría expresar mejor como una "opción preferencial por el otro". Ya hemos visto cómo un compromiso con la inculturación es un compromiso con el derecho a una cultura indígena y a la liberación de la pobreza antropológica en la cual esa cultura había sido hundida por las sucesivas olas de conquista. La opción por "el otro" es la praxis concreta entre los indígenas de la opción por los pobres. Porque los pueblos indígenas se habían hecho antropológicamente pobres al hacerse "otro" en sus propios países. En los últimos años, se ha dado mucha atención al estudio de la diferencia y al estudio del otro. El otro llega a ser el que no soy yo o que no somos nosotros. Implica que el otro no es una persona, no es (enteramente) humano. El estado de no ser persona se manifiesta de varias

maneras. El no ser persona se manifiesta entre los pobres en muchos países de América Latina con respecto a la élite y los ricos – los que no son personas no participan en el proceso de la toma de decisiones; son los que "desaparecen" y cuyas muertes no se vindican porque, a los ojos de los poderosos, no tiene importancia si están vivos o están muertos. El otro a veces se ve como peligroso, y por lo tanto debe ser extirpado. O se los consideran inferiores, y por lo tanto no hay que hacerles caso. O son exóticos o pintorescos y se debe guardarlos en reservas especiales para el turismo y el entretenimiento. O simplemente son invisibles.

Un plan pastoral de inculturación es una opción preferencial clara por el otro, precisamente en el punto que hace que el indígena sea otro: la cultura indígena. Pueden ser diferentes, pero no hay que considerarlos peligrosos o inferiores, turísticos o invisibles. La inculturación, entonces, se dirige directamente a la condición de ser otro y la afirma como parte de la evangelización.

Se espera que estas palabras establezcan el escenario para el análisis de las realidades en las cuales trabajamos y servimos, como la base para profundizarnos más en la inculturación. Toda inculturación teológicamente está arraigada en la encarnación, vida y muerte de Jesucristo. Si la Segunda Persona de la Trinidad pudo entrar tan profunda e íntimamente en el tiempo y espacio limitado de una cultura, y al hacerlo redimir a todas las culturas, entonces seguramente podemos seguirlo.

## II. ESCUCHANDO: EL MODO DE LA INCULTURACION

Anteriormente, exploramos la inculturación en términos de un modo de evangelizar las culturas, y examinamos las dimensiones especiales que trae a ese proceso nuestro conocimiento de las culturas y de la evangelización. Y luego examinamos lo que significa la inculturación a la luz de América Latina hoy.

Finalmente, nos dirigimos a la cuestión de la relación de la inculturación a la liberación, y formulamos la inculturación como una opción por el otro.

¿Cómo, precisamente, se vive esa opción? ¿Cómo ocurre realmente la inculturación? Esperamos dirigirnos a este tipo de preguntas en esta segunda parte, examinando algunas de las dimensiones que conforman el todo del

proceso. Propongo hacerlo en torno a cinco temas: (1) algunos principios básicos que orientan la inculturación; (2) los agentes de la inculturación y su participación en el proceso; (3) ¿qué se debe buscar como lugares para la inculturación? (4) el proceso mismo; y (5) la inculturación como reconstrucción. Esta presentación, entonces, enfocará el proceso mismo. La próxima parte, se dirigirá a algunos temas especiales. Aún con este esquema, por supuesto, esta presentación no puede ser comprensiva, se espera, sin embargo, que dará un esbozo de la inculturación como un modo de hacer una opción preferencial por el otro en culturas indígenas.

### **Algunos principios Básicos que Orientan la Inculturación**

Una forma de examinar la inculturación es de verla como un modo diferente de emprender el proceso de la evangelización, de llevar la fe y una cultura a un encuentro la una con la otra. Esta forma diferente de evangelizar se rige por una serie de actitudes y principios que dan forma al camino que sigue la evangelización. No sólo hace que la inculturación sea un modo distinto de evangelización, sino que proporciona algunas pautas útiles para saber si la inculturación está correctamente encaminada. Déjenme indicar tres de estos principios que hay que tener en cuenta.

- a) Cuando sea posible, debe llevar la batuta la cultura a ser evangelizada y no la cultura del evangelizador.

A primera vista, este principio parece mal formulado. ¿No es cierto que la mayoría de los documentos eclesíasticos hablan del evangelizador que va a la cultura y enfatizan cómo el Evangelio cambia distintos aspectos de la cultura? ¿No expresa mal el asunto este principio de la inculturación y cambia fundamentalmente la relación?

A primera vista parecería que así es, pero reflexionando sobre la experiencia de la inculturación como evangelización se demuestra, creo ya, que el principio está formulado correctamente. La cultura del evangelizador, como predominante, supone que no ha habido contacto cultural anteriormente. Como ya se ha indicado, en la mayor parte de América Latina, ese contacto cultural anterior ya existe. Entonces, el evangelizador, si quiere llevar la fe y la cultura a un encuentro, tiene que saber cómo se están encontrando ahora y cómo se habían encontrado en el pasado. No empezamos con una tábula rasa, sino que nos encontramos ya en el proceso. Este es el caso aún cuando,

al parecer del evangelizador, el encuentro entre fe y cultura no ha sido adecuado, incompleto o hasta distorsionado. El papel de la fe en una cultura siempre es más complejo que lo que se supone a primera vista. Hacer caso omiso a este hecho es subestimar tanto al pueblo como a sus antepasados.

En segundo lugar, empezar con el evangelizador en vez de por la cultura a evangelizarse supone que la comunicación efectiva sólo se puede efectuar en un solo sentido. Aquí nos puede ayudar algo tomado de la lingüística. En la teoría de la comunicación, se distingue entre modos de comunicación orientados al hablante y modos orientados al oyente. En la comunicación orientada al hablante, el que habla transmite el mensaje de tal manera que el oyente puede repetir el mensaje en la misma forma en que fue transmitido. Se enfatiza la reproducción literal del mensaje. Este modo de comunicación es útil donde datos necesarios se tienen que aprender, como la suma de números, cronologías de fechas, nombres de cosas, etc. La deficiencia de este modelo de comunicación es que no nos dice dónde esa información está ubicada en la cosmovisión del oyente, ni cómo el oyente ha interpretado lo hablado. El oyente ubicará la información donde más encaja desde su propia perspectiva. Como sabemos de la experiencia, donde se ubica la información y cómo se la interpreta, según la perspectiva del hablante, puede parecer curioso o gracioso. Cualquiera que haya enseñado catecismo a niños –o cualquier otra materia – puede contar anécdotas acerca de esto. Cuando un hablante y un oyente comparten la misma cultura, las distorsiones en la comunicación se pueden minimizar, aunque nunca completamente evitar. Si la comunicación atraviesa la frontera cultural, y el hablante sólo entiende marginalmente la cultura del oyente, el peligro de malos entendidos es enorme.

En la comunicación orientada al oyente, el hablante varía la forma del mensaje presentándolo de diversas maneras, siempre notando la reacción del oyente. Cuando la reacción del oyente parece apropiada, el hablante sabe que el mensaje está ubicado en el mismo lugar de la cosmovisión del oyente. La forma del mensaje ha tenido que tomar un aspecto muy diferente de lo que el hablante había pensado; pero lo sustancial del mensaje habrá sido efectivamente comunicado.

Muchas veces no nos damos cuenta de cuán diferente se está recibiendo nuestro mensaje. Permítanme dar dos ejemplos de la experiencia de misioneros en Asia. El primero es de Irian Jaya, la parte más oriental de Indonesia. Un matrimonio de misioneros protestantes estaban relatando la pasión y muerte de Jesucristo al pueblo Asmat, que eran cazadores de cabezas y caníbales. La

gente escucha con vivo interés el relato de la entrada a Jerusalén, la última Cena, la agonía en el huerto, y la detención de Jesucristo. Cuando Judas entregó a Jesucristo al guardia, la gente empezó a aplaudir. Fue sólo en ese momento que los misioneros, seguros hasta ese momento de que estaban comunicando bien, se dieron cuenta de que algo andaba mal. ¡Los Asmat estaban aplaudiendo a Judas! Sólo más tarde se enteraron que la traición contra el enemigo es altamente valorada en la cultura Asmat, y que se veía a Judas como un héroe por traicionar a Jesús sin que se diera cuenta de antemano del complot.

El segundo caso es en Tailandia. Un evangelizador le dio a un joven Tailandés un ejemplar del Nuevo Testamento (en su propio idioma) para leer. Después de un mes se encontraron, y el misionero le preguntó al joven qué pensaba del relato. "Señor" respondió el joven, "he terminado de leer los cuatro Evangelios y la primera parte del libro siguiente, y pienso que es el relato más bello que jamás he leído!" El misionero pensaba que pronto tendría un nuevo converso. "Tu nombre Jesús", seguía el joven, "¡qué persona tan maravillosa! Este libro narra cómo nació, murió, renació, murió, renació, murió y luego ascendió al Nirvana! ¡Sólo cuatro reencarnaciones para alcanzar la Nirvana! (El Buda tenía que reencarnarse mil veces para alcanzar tal perfección) Por supuesto, el lenguajes sublime de Juan convenció al joven de que este Jesús había logrado un gran avance espiritual después de tres vidas previas.

Lo que nos enseñan estas dos anécdotas es que, aún cuando pensamos que estamos comunicando, pueda ser que no se reciba el mensaje como tal. Por razones me parece que hay que dar mayor preferencia, en el proceso, a la Cultura.

Lo que sustenta esta forma de proceder se encuentra en el segundo principio:

b) Descubrir a Cristo en la Cultura más bien que llevarlo allí.

Una antigua y favorita imagen que tiene el misionero es la de llevar a Cristo a una cultura. Mientras que hay verdad en esa imagen, especialmente en la proclamación explícita del Evangelio, e stán sólo una verdad parcial. Sabemos además que si Cristo no nos precede, no hay posibilidad de éxito. De todos modos, es el Espíritu de Dios quien obra la conversión, y no nuestras obras y acciones. Es ese Espíritu -ya actuando por todo el mundo - quien prepara el camino para nuestra llegada. La *semina Verbi*, las semillas del Verbo, ya han sido sembradas. Nuestra tarea es más bien reconocerlas y evocarlas.



Los misioneros han tendido a usar como guía al apóstol Pablo. Hubiera sido mejor basarse en el relato de Lucas 24, el camino a Emaús. Es el misionero caminando con alguien y conversando cuando de repente llega un desconocido. Ese desconocido hace arder sus corazones. Y es sólo al desaparecer el desconocido, que sus compañeros se dan cuenta realmente quien era. Esa, creo yo, es una buena imagen de cómo Cristo está actuando en la cultura. Aparece cuando menos lo esperamos, y de maneras que nos habíamos anticipado. Pero no podemos menos que reconocer el ardor en nuestros corazones. Allí, y de esa manera, podemos encontrar a Cristo que ha estado preparando el camino para nosotros. Es por esa razón que tomamos el riesgo de permitir que la cultura lleve la batuta y permitir que el Dios sorpresivo nos lleve otra vez a donde no habíamos pensado. Esto nos conduce al tercer principio:

#### c) El Corazón Oyente antes que la Lengua Bien acertada

Los berebero del Norte de Africa son un pueblo nómada de pastores que viven en un medio ambiente muy difícil. Una de las normas de su cultura es, si un extraño aparece en tu carpa al anochecer, tienes que invitarlo a entrar, darle comida y luego escuchar su relato. Tienes que tener lo que los berebero llaman un "corazón oyente" para dar acogida al relato del extraño.

Nosotros los evangelizadores muchas veces somos más habladores que oyentes, especialmente si procedemos de culturas poderosas que tienen muchos recursos para cambiar el medio ambiente. El corazón oyente manifiesta un tipo diferente de mundo, un mundo donde tenemos que aprender a conformarnos a lo que está en nuestro entorno más bien que agarrar al mundo por el cuello, por así decirlo, y darle forma según nuestro propio diseño. Si vamos a ayudar a inculturar la fe cristiana entre los pueblos indígenas – muchos de los cuales se caracterizan más por el corazón oyente que por la lengua bien acertada – tenemos que aprender a percibir de esta manera. Si no lo hacemos, hay poca esperanza de que dé fruto el Evangelio.

#### **Participantes en la Inculturación y sus Papeles**

Una manera importante de acercarnos al proceso de la inculturación es ver a los distintos participantes en el proceso y los papeles que desempeñan. Hay tres participantes que se pueden examinar aquí: el misionero, la

comunidad, y los profetas y poetas de la comunidad. Además, examinaremos el asunto importante de la perspectiva.

#### a) El Misionero

¿Cuál es el papel del misionero en la inculturación? Tenemos que admitir una cierta ambivalencia aquí, porque el misionero, por una parte, posee el conocimiento de la tradición de la fe, pero por otra es un extraño a la cultura. Por falta de sensibilidad hacia la cultura que en el pasado a veces se mostraba, hay una tendencia en algunos debates de excluir al misionero del proceso. Una mirada más de cerca a la situación, sin embargo, sugiere una definición más clara del papel del misionero.

#### b) La Comunidad

A la larga, una teología inculturada, brota de la comunidad. El proceso por el cual ocurre, sin embargo, puede ser muy complejo. La formulación verdadera de la autocomprensión en la fe de la comunidad. El proceso por el cual ocurre, sin embargo, puede ser muy complejo. La formulación verdadera de la autocomprensión en la fe de la comunidad depende de gran parte de cómo el significado toma forma legítimamente en una comunidad. Puede ser por medio de las reflexiones del grupo o por el pronunciamiento de un anciano o un personaje chamánico. A veces toda la comunidad está activamente involucrada en la formulación de su comprensión de la fe; en otros casos, su tarea es de convalidar las conclusiones que han tomado los personajes sabios de la comunidad. Para decirlo sencillamente, el proceso de la inculturación de la fe tiene que seguir la forma de producción de significado que son parte de la cultura. Hay que decirlo porque a veces los misioneros y otros desarrollan ideas románticas sobre cómo se forman las teologías locales. Muchas veces piensan que toman la forma de miembros de la comunidad sentados en grupo realizando debates teológicos sofisticados. ¡Ni siquiera lo hacen con frecuencia los teólogos profesionales! Sin embargo, si una comunidad está acostumbrada a hacer reflexión en grupo sobre las Sagradas Escrituras, algo muy parecido podría ocurrir. Evidentemente, un punto importante es la conciencia de parte del misionero de los canales de la producción de significado dentro de la cultura. La comunidad siempre participará de alguna manera – por los menos en la convalidación de los resultados de la reflexión.

c) El profeta y el Poeta

Se tiene que decir una palabra sobre los personajes importantes que se ubican en los márgenes de la comunidad pero, aún, dentro de sus límites. Estoy refiriéndome aquí a personajes tales como los profetas, poetas, chamanes y curanderos. Tienen una relación dialéctica con la comunidad. Son singulares y no ordinarios; sin embargo esenciales a la vida de la comunidad. Llegan a ser los pararrayos de los males y desempeñan papeles importantes como el de mantener a la comunidad en equilibrio.

Estos personajes suelen desempeñar un papel importante en el proceso de la inculturación, porque suele ser los más sensibles al proceso de producción de significado dentro de la comunidad. También pueden ser los más grandes obstáculos en todo el proceso de la inculturación, porque ven al misionero y su poderoso mensaje ajeno, como una amenaza a su propio poder dentro de la comunidad. Por lo tanto, involucrar al profeta o curandero puede a veces ser extremadamente difícil, sobre todo si el Evangelio se presenta como totalmente diferente a las creencias locales, sobre todo si el misionero las rechaza, considerándolas falsas o hasta diabólicas. En otras palabras, la manera que tuvo el misionero de retratar en el pasado las creencias locales tendrá un efecto profundo en el nivel de colaboración que pueda esperar el misionero conseguir de estos personajes. En algunos casos, el curandero se distanciará totalmente de la comunidad. En otros casos es la inversa – y lo he visto entre los pueblos keresanos, en el suroeste de los Estados Unidos, donde el cacique o chamán es también el sacristán. Involucrar a estos personajes es importante para el proceso de la inculturación.

## LOS AGENTES: NATURALES Y LOS FORANEOS

La reflexión sobre los papeles de los distintos personajes en el proceso –los misioneros, la comunidad, personas marginales de la comunidad– da lugar a reflexionar, por lo menos brevemente, sobre los papeles respectivos de los naturales y los foráneos en este proceso de inculturación.

Naturalmente pensamos que la inculturación tiene que ser la obra de los naturales de la población o comunidad. Y es en gran medida el caso. Durante demasiado tiempo se ha impuesto una comprensión de la fe a la comunidad desde afuera, resultando una evangelización incompleta y muchas veces inadecuada. Pero, al decirlo, hay que tener presente dos cosas. Primero,

ninguna comunidad tiene una comprensión plena de sí misma. Puede haber cosas que son obvias al forastero que pasan desapercibidas por los miembros de la comunidad. Y hay momentos en toda comunidad cuando los trastornos dolorosamente obvios dentro de ella están desconocidos deliberadamente por sus miembros. En esos momentos es necesario una palabra de un forastero para hacer recordar a la comunidad de sí misma. Segundo, ninguna comunidad vive aislada de sus vecinos ni, cada vez más, del mundo entero. Frecuentemente necesitamos forasteros favorablemente dispuestos que puedan vincular a la comunidad al resto del mundo, alguien que viva en los márgenes de nuestra comunidad, pero sea aceptado por ella. Los misioneros muchas veces sirven a ese propósito, a ayudar a las comunidades a comprenderse mejor a sí mismas y además servir de vínculo importante al mundo grande.

Los forasteros, entonces, tienen un papel importante en el proceso, y la importancia de esa tarea no se debe menospreciar.

## LUGARES PARA EL PROCESO DE LA INCULTURACION

Después de haber visto los papeles que desempeñan las distintas personas en el proceso de la inculturación, veremos cómo realmente sucede este proceso. Para contestar esta pregunta tenemos que examinar la dinámica del desarrollo cultural y ubicar los lugares dentro de la cultura donde la inculturación debería ocurrir.

### a) La Dinámica de la Cultura

He encontrado que quizás la cosa más difícil para los misioneros es empezar a ver a sus comunidades de una manera distinta, fijándose en la cultura en que está enraizada la comunidad. Hasta hace muy poco tiempo la mayoría de los misioneros católicos no recibían formación en antropología cultural o análisis social. Afortunadamente eso ha cambiado, pero todavía queda mucho que hacer. Uno tiene que aprender a estar en una cultura en solidaridad con el pueblo, y a la vez mantener una cierta distancia de ella.

Hay muchas maneras de ver a una cultura, y al mayor número de éstas que pueda utilizar el misionero, mayores serán sus posibilidades de una verdadera inculturación. Pero hay una que sobresale si es que nos interesa la inculturación, un verdadero encuentro entre fe y cultura. Esta manera es

la de ver a una cultura como un "bosque de símbolos", para usar la frase del antropólogo Víctor Turner. En esta metodología, el desarrollo de la cultura se considera como el desarrollo de un sistema de significados que se expresan y comunican mediante símbolos. Los símbolos transmiten mensajes mucho más complejos que los significados que se encuentran en conceptos. Entretejen los relatos que definen a un pueblo, ritos que los representan con dimensiones auditivas, de tacto y visuales. Los significados que comunican los símbolos constituyen los valores que definen el *ethos* de una comunidad. Son evidentes en las lenguas indígenas, donde el verbo no sólo define la acción del sujeto, sino que expresa las relaciones creadas por él mismo. Si queremos acercarnos a la cosmovisión de un pueblo, tenemos que examinar los símbolos que ocupan ese mundo. Hablan oblicua pero elocuentemente del mundo en que vivimos.

Hay varias maneras de estudiar a una cultura como un bosque de símbolos. No vamos a tratarlo aquí. Basta decir que el evangelizador que quiere ocuparse en la inculturación tiene que familiarizarse y luego acostumbrarse a ver a la cultura de una comunidad como una red de semejantes símbolos. En la mayoría de comunidades indígenas, si la cultura no ha sido demasiado erosionada por la conquista, es de hecho la forma como vive la gente.

### c) Lugares de Inculturación en una Cultura

Habiendo visto que una cultura es un bosque de símbolos que comunican significados –mensajes de valores– entre sí, ¿dónde buscamos en el bosque los lugares en los cuales se comienza el proceso de la inculturación?

Sugiero que hay dos lugares, donde el proceso de la inculturación probablemente comenzará: en los lugares centrales de la cultura donde se forja la identidad de la comunidad, y en los lugares neurálgicos donde la cultura tiene mayores dificultades en afrontar su realidad.

Los centros de identidad en una cultura son los lugares donde los significados y valores se reafirman y donde toman forma los nuevos significados. Algunos de los lugares son los ritos de iniciación; cuando la tradición de una comunidad se transmite a la próxima generación; las fiestas estacionales y patronales, donde la identidad de la comunidad se reafirma; y, en ocasiones, de curación, donde los desequilibrios de una comunidad se remedian. Aquellas cosas que crean, conforman y renuevan la solidaridad

en una comunidad, están vinculadas a la identidad. Si el Evangelio va a moverse en los niveles más básicos y profundos de una comunidad, entonces tiene que entrar en esos momentos y lugares en que la identidad está formándose.

De igual manera, el evangelizador tiene que identificar los puntos de dolor en una cultura. Hay algunos que los tiene toda comunidad: muerte, accidentes, maldad, enfermedad y conflicto. Toda comunidad tiene que enfrentarlos por medio de ritos que alivien el dolor y encuentren transiciones de regreso hacia una situación normal. Pero las circunstancias de cada comunidad dan lugar a otro conjunto de dolores, y las culturas indígenas, luchando para sobrevivir, tienen más de su porción de ellos: enfrentar a las culturas poderosas que buscan el genocidio de la comunidad, atrayendo a la juventud a dejar sus comunidades para migrar hacia las ciudades, la pobreza, y la pérdida de elementos importantes de la cultura que hubieran ayudado a la comunidad a enfrentarlos más efectivamente.

Los puntos de dolor generalmente han resultado el lugar de entrada más rápido por su presencia obvia y la incapacidad de la comunidad para enfrentarlos efectivamente. Parte del poder de las teologías de la liberación proviene de su capacidad de tratar estos puntos elocuentes. En verdad, religiones enteras se han difundido rápidamente a causa de su habilidad en dirigirse a estos puntos. Por ejemplo, el Budismo se difundió rápidamente en Japón en el siglo sexto porque trataba mejor el tema de las almas de los difuntos que el culto Shinto local. En el Africa de hoy, las formas del cristianismo que crecen más rápido son las llamadas Iglesias Independientes, donde se pone mucho énfasis en la curación.

Pero, si la fe realmente se va a inculturar, debe a la larga insertarse en la identidad de la cultura. Pues, sólo allí puede efectuar aquellas transformaciones de la cultura de que hablan tan elocuentemente los documentos eclesiásticos sobre la inculturación.

## EL PROCESO DE LA INCULTURACIÓN

Ahora nos dirigimos al proceso mismo de la inculturación. Se puede describir como un diálogo entre la fe cristiana, expresada en las Sagradas Escrituras y la tradición posterior de la Iglesia por una parte, y la cultura por otra parte. Idealmente, el resultado de una inculturación efectiva debe ser un desafío y un enriquecimiento para ambas partes, la Iglesia tendrá una mejor comprensión de su mensaje y la cultura tendrá una fe cristiana más profunda.

El proceso mismo se puede entender como una conversación, donde primero, el participante habla y luego el otro responde. Esta respuesta resulta en otro intercambio de conversación que permite la búsqueda de una comprensión más profunda. Ambos participantes se refuerzan el uno al otro y progresan hacia una solidaridad más profunda con el otro en el proceso.

Idealmente, la cultura empieza la conversación indicando el área a donde se podría dirigir. Las teologías inculturadas no son teologías sistemáticas. Ni están ordenadas como los antiguos manuales de teología, es decir, empezando con *De Deo Uno* y procediendo hasta *De Novissimis*. Las teologías inculturadas son teologías circunstanciales. Trabajando pedazo por pedazo, van creciendo y desarrollándose.

Las áreas a que primero se dirigen muchas veces son los puntos de dolor. Esto se puede entender porque estas son las áreas que son más problemáticas para una cultura. Desde el punto de vista de la tradición cristiana, es también bueno y correcto, porque el Cristianismo, acaso ¿no predica un mensaje de salvación, de liberación?

He usado la palabra "idealmente" varias veces. La uso para recordarnos que, en el proceso de inculturación, pocas veces estamos en la situación ideal. Primero, nunca estamos empezando desde cero. Siempre hay una teología en una comunidad antes de que construyamos más directa y conscientemente una teología inculturada. Esta teología, frecuentemente más poderosa por ser implícita y no plenamente articulada, puede ayudar u obstruir el desarrollo de una teología inculturada. Muchas veces es esto último: llega a ser un obstáculo al desarrollo de nuevos rumbos. Tendrá que introducirse en el diálogo si va a estar incorporada en la nueva teología inculturada. Una tarea importante de la evangelización es identificar esta teología y ayudar a ponerla a la luz del día donde se puede examinarla. El misionero, como foráneo, muchas veces está en una buena posición para ayudar a hacer esto, porque puede ser evidente para él o ella lo que es oscuro para los nativos de la comunidad.

En segundo lugar, a veces es difícil identificar quiénes son los interlocutores en el proceso de la inculturación. De todos modos las culturas no hablan, sino las personas. Y el Evangelio tiene muchos representantes, muchas veces compitiendo. Por lo tanto, el proceso de la inculturación a menudo más se parece a una confusa reunión de comunidad que a una conversación tranquila y diplomática. Pero esto no debe inquietarnos. Simplemente es una parte de la vida, y yo diría, un signo de vida.

## INCULTURACIÓN COMO RECONSTRUCCION

Un pensamiento final se debe incluir aquí con respecto a una aplicación más directa de lo que se ha dicho acerca de las tareas que esperan las poblaciones indígenas en el proceso de la inculturación. He tratado siempre de indicar algunos de los desafíos que enfrenta la inculturación al expresar la fe cristiana en aquellas circunstancias. Pero sería útil enfocarlos ahora más directamente.

Como hemos dicho anteriormente, una forma principal de liberación para los pueblos indígenas es la inculturación. Es así, porque las culturas Ibero-Americanas dominantes de América Latina han tendido a denigrar la cultura indígena, y a veces se han dedicado a esto con una pasión genocida. Si estas culturas van a sobrevivir, frecuentemente en extrema pobreza, tienen que tener los recursos para forjar una identidad lo suficientemente fuerte como para asegurar su sobrevivencia. Esta identidad está situada en el corazón de la cultura, e incluye los relatos que cuentan de sí mismos, los ritos que realizan para marcar los cambios en la vida y sanar las molestias que sufren, y los valores que los forjan en solidaridad como una comunidad. Demasiadas veces ese corazón ha sido debilitado o hasta arrancado. He tenido algo de experiencia en tratar estos temas entre pueblos indígenas en los Estados Unidos y Canadá donde surgen estos problemas.

La inculturación en estas comunidades es reconstrucción, la habilidad de rescatar valores de sus culturas que están entrelazados en el tejido de sus vidas. La fe cristiana, con su compromiso con los derechos humanos y la dignidad de la persona, tiene que socorrer este proceso. La inculturación llega a ser el vehículo para comunicar la fortaleza de la fe cristiana con su énfasis tanto en el sufrimiento como en la esperanza, la cruz y la resurrección.

Liberar, en este caso entonces, es fijarse en la identidad. Tiene que ser identidad que fortalezca a las personas, pero que también les dé un orgullo sano de sí mismos y de su pueblo. Un ejemplo de esto se puede encontrar entre los Mexicanos que son el resultado de un mestizaje de Españoles e indígenas. En vez de considerarse de sangre mixta y por lo tanto inferiores e impuros, se han aprovechado del hecho, y lo han definido como una nueva raza que combina lo mejor de ambos. Ciertamente, no todo mestizo en México, o entre la gran población mexicana en los Estados Unidos, lo cree todavía, pero está en auge. Y esto hace más posible que los Mexicanos sean un pueblo en solidaridad.



Una segunda consideración acerca de la inculturación entre los pueblos indígenas es que tienen más porción de los problemas a tratar en sus encuentros con otras comunidades no-indígenas. Ya el haber sido privados de sus tierras, perseguidos y vandalizados por los ejércitos y movimientos guerrilleros, discriminados por su raza o formas de vida, o resistiendo las atracciones de la sociedad urbano-industrial moderna, es demasiado dañino. Necesitan la posibilidad de expresar para sí mismos quiénes son para mejor sostener la esperanza que es la fuente de la sobrevivencia. La inculturación los permite "rendir cuentas de las esperanzas" como se dice en la Segunda Carta a Pedro.

Estas reflexiones sobre la inculturación en los pueblos indígenas se pueden resumir diciendo que los indígenas, que han sido convertidos en "otros" por los poderosos de la sociedad, no deben tener que ser "otros" para sí mismos. La opción preferencial por el otro es un intento de superar la alienación que puede estar yaciendo en el corazón de sus identidades. Ese sentido de ser otro se tiene que transformar en un sentido de ser único, expresado por el caso del mestizaje mexicano. Sólo procediendo de esta manera se puede tener la esperanza de que haya un pueblo que habrá llegado a la plenitud de la vida.

Por lo que se ha dicho, se puede ver que la inculturación es un proceso muy completo. Involucra a muchos participantes y se puede entrar en muchos puntos de la trayectoria. Sin embargo, este proceso continúa siempre. Constantemente estamos llevando nuestra fe a un diálogo con la cultura en la cual vivimos. Pero la finalidad de nuestras reflexiones conjuntas es de hacerlos de manera más consciente.

### III. INCULTURACION Y TESTIMONIO AUTENTICO AL EVANGELIO

Hasta ahora hemos estado considerando las perspectivas y temas referentes a la inculturación. Hemos hecho la pregunta: ¿Por qué la inculturación? a la luz de esa pregunta hemos explorado su significado para América Latina y sobre todo para los pueblos indígenas de este continente. Luego examinamos los diversos elementos que constituyen el proceso de la inculturación: las actitudes necesarias, las habilidades requeridas, y la dinámica de la identidad y el cambio social que caracterizan la vida de toda comunidad. Además hemos visto el desafío serio de la reconstrucción que enfrentan los pueblos indígenas y cómo la inculturación podría contribuir a ese proceso.

Todavía no nos hemos dirigido a lo que seguramente es un asunto importante para todos: ¿cómo sabemos que es auténtico el testimonio al Evangelio que brota del proceso de la inculturación? El hecho de que unos cristianos comprometidos participen en el proceso no significa que los resultados automáticamente son cristianos. Los cristianos, como sabemos, son capaces de hacer cosas muy anticristianas. La cuestión de juzgar la autenticidad de los resultados del proceso de la inculturación es especialmente importante cuando los resultados no se parecen a las formas de testimonio cristiano que conocemos desde el pasado, o cuando parecen disputar formas más conocidas de testimonio. Por ejemplo, hoy se ha acusado a la teología de la liberación y al compromiso de la Iglesia con los derechos humanos de los pueblos indígenas, de ser solamente político y no realmente cristiano. ¿Cómo se puede ordenar y calificar estos reclamos y llegar a la conclusión de que estas manifestaciones son o no cristianas? ¿Hay pautas según las cuales se pueda medir? ¿Hay criterios que se pueden aplicar?

Aquí quisiera explorar algunas formas de acercarse a la cuestión de criterios. Es un área todavía inestable y muy controvertida. Algunos hubieran querido una solución sencilla con respecto a este asunto, pero la investigación más de cerca revela que las soluciones sencillas probablemente no se encontrarán. Las soluciones sencillas no son probables porque la verdad siempre es difícil de alcanzar, y es especialmente evasiva cuando empezamos a cruzar las fronteras de las culturas. Recuerden la distinción que se hizo anteriormente entre la comunicación orientada al hablante y al oyente: ubicar algunos tipos de información en un lugar diferente de la cosmovisión puede afectar la manera de interpretarla.

Lo siguiente se presenta en tres partes. La primera trata del resultado importante de la reflexión sobre la inculturación: que todas las teologías de alguna manera están vinculadas a su contexto cultural. La segunda parte examina los criterios que podríamos usar para juzgar la autenticidad de los resultados de la inculturación. Y la tercera parte estudia un problema que se encuentra frecuentemente —pero no exclusivamente— entre pueblos indígenas: el problema de la pertenencia a sistemas religiosos duales. Esta es la situación donde la gente participa en dos sistemas religiosos distintos a la misma vez, o los combina de alguna manera. Algunos afirman que tal pertenencia a sistemas duales es sincretismo absoluto y por lo tanto inaceptable. Otros piensan que tal actividad puede facilitar percepciones importantes en cuanto a cómo la gente está siendo religiosa en una situación difícil. ¿Cuál es el caso?

### ¿Son locales todas las Teologías?

Una de las interrogantes que han surgido de la reflexión sobre la inculturación es cuándo está vinculada al contexto cultural toda expresión teológica. La lengua, la historia y la cosmovisión conspiran, por decirlo así, para situar una teología dentro de un contexto histórico concreto. En primer lugar, cuando reflexionamos sobre este fenómeno, nuestra inclinación es de fijarnos en cómo limita toda teología. Y hasta cierto punto lo hace. Ninguna formulación teológica es inteligible de la misma manera y en todas partes. A pesar de la famosa formulación de la tradición cristiana de Vicente de Lerins ("lo que cree todo el mundo, siempre y en todas partes"), el hecho es que a veces es difícil establecer la mutua inteligibilidad de formulaciones teológicas al cruzar la frontera de la cultura. Nuestras limitaciones tan sólo en cuanto a lenguaje fijan fronteras que son difíciles de cruzar.

Pero pensar en cómo son locales todas las teologías también tiene su lado positivo. Las teologías inculturadas son efectivas en sus situaciones precisamente porque están arraigadas en un tiempo y lugar concretos. Es lo que las hace atractivas. Cuando pensamos en la naturaleza finita de cualquiera de nuestras teologías, es esta dimensión que merece nuestra atención más que la cuestión de limitación. A veces nuestra preocupación por la universalidad surge de una necesidad de no tener que comprender al otro, o poner nuestros puntos de vista en el centro y relegar los otros a la periferia. Tener límites y estar anclado a una cultura particular no son cosas malas. Porque, después de todo, Jesús mismo ¿no era parte de una cultura finita y concreta en el acto de la Encarnación? ¿Y por la Encarnación no nos reveló la universalidad del amor de Dios como "imagen de Dios invisible"?

A la vez quiero enfatizar, sin embargo que el decir que todas las teologías son locales, no significa que las teologías no puedan entenderse traspasando las fronteras lingüísticas y culturales. Obviamente pueden y lo hacen. Pero esa inteligibilidad siempre es menos que completa. Tomen lo que quizás es el ejemplo más famoso en la historia cristiana de esta falta de comprensión, los debates a cerca de la naturaleza de Cristo y el cuarto y quinto siglo. ¿Cuánto de la falta de comprensión era lingüística entre latinos, Griegos y los que hablaban las llamadas lenguas orientales? Y piensen en la confusión entre los mismos hablantes de griego en cuanto a cómo entender *hypostais* o *prosopor*. o cuánto esta falta de comprensión dividió a la Iglesia durante siglos. Hoy, cuando las iglesias divididas entran en diálogo, vemos que estas divisiones muchas veces no eran a cerca de la fe, sino a cerca de construcciones lingüísticas y filosóficas.

El idioma solo, hace mucho para estructurar nuestra cosmovisión. Cualquiera que pueda leer el hebreo, por ejemplo, tendrá una mayor comprensión del mundo del Antiguo Testamento que los que puedan leer sólo el hebreo. Y cuando uno piensa en las diferencias fundamentales entre el castellano y el portugués hablados como lengua general en este continente en comparación con la estructura de los idiomas indígenas, se supone ya de alguna manera la enorme diferencia en la cosmovisión. Idioma y cosmovisión no se pueden vincular en una cohesión total, pero los idiomas nos hacen pensar de determinada manera y dificultan pensar sobre ciertas cosas de otras maneras. La forma de hablar acerca de Dios, la esperanza que nos sostiene, todo esto, está formado por nuestro idioma, nuestra cosmovisión y nuestra cultura.

Ahora viene a la mente un pensamiento a la luz de todo esto: ¿Qué pasa con las normas de la tradición? ¿Qué pasa con la doctrina auténtica en todo esto? ¿Esta se barre con lo que parece relativismo cultural? Por supuesto no abogo a favor del relativismo. Ni minaría las Escrituras, los credos, ni los pronunciamientos de los Concilios y los Papas. Pero lo que nos enseña la inculturación es qué tenemos que tener cuidadosamente en cuenta el lenguaje y los contextos —no para relativizarlos, sino para entender con más precisión, exactamente, lo que se está diciendo. Sabemos, por ejemplo, que algunos pronunciamientos, muchas veces de tipo disciplinario, han sido superados a lo largo de la historia. La prohibición al cobro de intereses o la justificación de la esclavitud son dos de los ejemplos más conocidos de posiciones que ya no se sostienen. Otro ejemplo sería la posición de Pío IX acerca de la libertad religiosa en el *Silabus de Errores* y su inversa en *Humanitatis Dignitate* del Concilio Vaticano Segundo. El punto aquí no es de erosionar el *Magisterium*, dejando que muera de una tortura china de mil cortes. Es para darse cuenta que la comprensión genuina sólo se puede lograr si nos fijamos no sólo en el texto, sino en el contexto, y dejamos que los textos digan todo lo que tienen que decir. Quizás podamos guiarnos, a este respecto, por las palabras del Cardenal John Henry Newman: "En el cielo, puede ser de otra manera, pero aquí abajo vivir significa cambiar, y ser perfecto es haber cambiado con frecuencia".

Podría necesitar más explicación el comentario que dice que no se debe forzar a los textos a decir más de lo que puedan decir. Intentos de hacer declaraciones doctrinales, como encontrarnos en los tempranos Concilios de la Iglesia, muchas veces se destacan más por lo que no dicen que por lo que dicen. La formulación del Concilio de Calcedonia sobre las dos naturalezas de Cristo es un clásico a este respecto: cuidadosamente contrapesa la divinidad y la humanidad pero nunca define lo que contienen estos dos conceptos. Más

bien, ofrece un marco referencial para el debate, y define la relación entre los dos de manera negativa, por medio de adverbios con prefijos privativos: "inconfuso, inalterado, indiviso, e inseparable" (DS 302).

Como estamos tratando la variedad de culturas y sus formas múltiples de expresarse, es útil saber que tales formulaciones de doctrina intentan servir de guías para nuestros esfuerzos de expresar la fe más bien que dar fórmulas literales que no se puedan cambiar.

### Criterios para la Identidad Cristiana

Sin embargo, estas consideraciones acerca de la interpretación permanecen indefinidas si no se vinculan a unos criterios útiles para determinar la fidelidad al mensaje evangélico y la tradición de la Iglesia de la expresión inculturada de la comunidad local. Ahora nos dirigimos a esta cuestión. Es en este punto donde las expresiones locales de la fe se juntan con el mensaje duradero de Cristo.

Una cosa que cada vez se hace más clara, en la medida que se ha progresado en la reflexión sobre los criterios para la identidad cristiana, es que siempre tenemos que hablar de un número de criterios que funcionan juntos, más bien que un solo que serviría como una especie de papel de tornasol para juzgar la suficiencia de la expresión local de la fe. A veces, la *praxis* se evoca como tal criterio único. Sin embargo, el análisis muestra que la *praxis* de uno puede parecer correcta, lográndose por varios motivos. Por lo tanto en la lucha para la liberación, los creyentes y no creyentes tienen la posibilidad de trabajar juntos. Pero ¿esto hace que sus motivaciones sean iguales? Un creyente ciertamente diría que no. Por lo tanto criterios múltiples son necesarios. Cualquiera de estos criterios podría rechazar la expresión teología como impropia para la fe cristiana, pero se necesita la convergencia de todos los criterios para una seguridad razonable de autenticidad.

El uso de criterios múltiples refleja nuestra conciencia de que la traducción de un idioma y cultura a otra siempre abre la posibilidad de la confusión y de los malos entendidos. Usando diferentes criterios conjuntamente, hay mayores posibilidades de llegar a comprender la nueva expresión de la fe más plenamente. En algunos aspectos esto refleja la figura de la comunicación orientada al oyente, esbozado anteriormente, donde el hablante prueba una variedad de modos de comunicación para que se entienda su

mensaje. Los criterios múltiples nos ayudan a apreciar las realidades multidimensionales con que estamos tratando, y nos hacen tener más cuidado en llegar a comprender lo que se presenta como una expresión de la fe.

Varios autores han propuesto distintos conjuntos de criterios; reflejan lo que muchas veces representan la autentización en sus respectivas tradiciones eclesiales. Charles Kraft, en su libro *Christianity in Culture*, sugiere criterios que serían apropiados desde una perspectiva evangelista conservadora. Anton Wessels, en su libro *Images of Jesus*, ofrece criterios desde una perspectiva protestante moderada. Déjenme sugerir un conjunto de cinco criterios que parecen más apropiados desde una perspectiva católica.

#### a) Primer Criterio: Coherencia con la Tradición Simbólica

Este primer criterio verifica si la nueva expresión de la fe es coherente (o por lo menos no es incompatible) con la tradición de doctrina y símbolos que componen la tradición católica. La consistencia exigida aquí no es una correspondencia palabra por palabra, sino una resonancia con esa red de símbolos palabras y ritos que constituyen la base de la fe cristiana. La lógica lineal sola no es suficiente. Arriano, después de todo, era filosóficamente consistente cuando sostenía que el Padre y el Hijo no podrían ser iguales el uno al otro en la Trinidad, pero el Concilio de Nicea de todas maneras juzgó que estaba equivocado. La consistencia lógica tenía que ceder a la coherencia de la totalidad. Esto no es oponerse al uso de la lógica; sólo es decir que la determinación de la coherencia va más allá de los dictámenes de la necesidad lógica.

El Concilio Vaticano Segundo reconoció la necesidad de una coherencia más amplia cuando introdujo de nuevo la noción de la "jerarquía de verdades", la idea de que ciertas verdades son más centrales a la fe cristiana que otras. Por lo tanto, la fe en la divinidad de Jesús es más importante, digamos, que una creencia en la existencia de ángeles. La noción de la jerarquía de verdades había sido condenada por Pío XI, algunos pronunciamientos de nuestros tiempos sugerirían que otra vez se está descartando. Pero la noción de la jerarquía de verdades se hace muy importante hoy cuando la fe trata de expresarse en una variedad de culturas humanas. Dependiendo de la cosmovisión de la cultura, algunos de los elementos —especialmente en las partes inferiores de la jerarquía— tienen que trasladarse. Por ejemplo, ¿podría clasificarse más importante la creencia en ángeles en culturas donde la gente

se encuentra rodeada de un mundo densamente poblado de espíritus que para aquellas cuyos dominios trascendentes contienen pocos espíritus? O, ¿pondría la diferencia de estilo de formulación afectar la importancia relativa dada a ciertas doctrinas? Por ejemplo, mientras que la pecaminosidad universal de la humanidad es una creencia central del cristianismo, ¿es necesario formularla en el estilo singular del cristianismo occidental, a saber, la del pecado original? Hemos descubierto que en muchas partes del Africa ciertamente hay un sentido universal de la pecaminosidad pero ningún relato en la cultura similar a los de Adán y Eva. ¿No podría ser una forma más adecuada para expresar esta creencia la lectura Ortodoxa Oriental de los relatos del Génesis 1-3 que la imagen de Dios llegó a deformarse y tenía que refaccionarse? El éxito de la misión ortodoxa en el Africa Oriental sugeriría que esta forma es más apropiada. La jerarquía de verdades proporcionaría una forma importante de llegar a este asunto.

Pero volvamos al tema de la coherencia de símbolos. La cohesión a veces es difícil de discernir. Es una realidad, en parte analítica, y en parte intuitiva. Sin embargo, hay a la vez límites muy claros. Si la expresión de la fe dentro de una cultura está claramente en oposición al resto de la doctrina cristiana o requiere una modificación radical de porciones muy grandes de ella, es muy probable que no pueda ser un medio adecuado para la fe cristiana.

#### b) El Segundo Criterio: *Lex Orandi*

Uno de los criterios más poderosos para evaluar la identidad cristiana ha sido el principio *lex credendi lex orandi* (la ley de la creencia sigue la ley de la oración). Si el Señor realmente está presente en la comunidad de palabra y sacramento, entonces lo que se expresa allí es la prueba de su identidad cristiana.

Esta ley de la oración se ha invocado muchas veces en el pasado para verificar la identidad cristiana. Lo hizo quizás más notablemente Atanasio, que declaraba que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo tienen que ser iguales porque se los invoca de igual manera en la fórmula del bautismo. Más recientemente, en el intento breve de retratar a Cristo como un guerrillero en Bolivia, la imagen no duró porque parecía demasiado incompatible con la oración litúrgica— no puedes orar a un Jesús que es así.

Las expresiones de la fe siempre reflejan las sensibilidades de algunos y las incomodidades de otros. Por eso, este criterio no se puede usar como

una guía infalible de lo aceptable. Después de todo, la gente ha encontrado expresiones compatibles con la oración comunitaria que no deberían estar allí. Se puede pensar en los tipos de excesos que pueden meterse en la oración devocional en la religiosidad popular. Esto se reconoce implícitamente por el cuidado de la Iglesia en verificar noticias de milagros o apariciones de la virgen María o los santos. Este criterio se puede ver como un criterio negativo útil —si una expresión de fe no es compatible con la vida de la comunidad en oración, entonces hay que dejarla de lado.

Este es un criterio excepcionalmente potente porque la vida ritual es muy importante para las formas católicas de creer. Está directamente relacionado con el siguiente criterio.

#### c) Tercer Criterio: Por sus Frutos los Conocerás

La teología de la liberación nos ha recordado una vez más el hecho de que lo que hacen los cristianos es básico para la identidad del cristiano. La *praxis*, por supuesto, llega más allá de la acción para incluir tanto la acción como la reflexión. El dicho de Jesús, "por sus frutos los conocerás" (Mt. 7, 16), sigue siendo uno de los criterios más útiles que tenemos disponible. Dicho de otra manera: ¿qué tipo de *praxis* brota de esta expresión de fe? Para pensar otra vez acerca de las repetidas situaciones que nos llegan a menudo: ¿cómo puede este criterio ayudarnos a evaluar los intentos cristianos de enfrentar la violencia?

Este criterio nos ayuda a pensar más claramente, pero no se debe usar demasiado ingenuamente. La acción humana muchas veces es ambigua, y las consecuencias de la acción humana no siempre son inmediatamente evidentes. Por estas razones, este criterio no se puede emplear independientemente. Hay que seguir usándolo en conjunto con los otros.

#### d) Cuarto Criterio: Someterse al Juicio de Otros

El cuarto y quinto criterio están relacionados y representan un punto de vista eclesiológico que es importante para los católicos. El cuarto criterio brota de una comprensión de dos características de una Iglesia genuinamente católica: una iglesia que es una y católica. Es decir, todas las iglesias locales están ligadas en una sola comunicación de iglesia para formar la Iglesia



Católica. Además, el vínculo no es solamente un reflejo del concepto de unidad, es también un vínculo católico, es decir, nos liga a todas las iglesias locales a lo largo de la historia y en todo el planeta de hoy. *Lumen Gentium* enseña que cada iglesia local tiene dentro de sí la plenitud de la Iglesia, pero que no es la Iglesia entera y, no puede vivir aparte de toda la iglesia Católica.

El cuarto criterio para la identidad cristiana se puede entender de esta manera: ¿estamos dispuestos a permitir que nuestra nueva comprensión de la fe sea juzgada, revisada críticamente por la experiencia de otras iglesias locales? Si no estamos dispuestos a someter a otras nuestras expresiones de fe, y escuchar las respuestas de las otras comunidades, entonces nuestras expresiones de la fe no serán auténticas dentro de la Iglesia.

A la vez, debemos prevenir el uso parcializado de este criterio. Esto ocurre cuando las antiguas iglesias, establecidas y más poderosas, exigen el derecho de juzgar las expresiones de las iglesias más jóvenes, pero no dejan someter sus propias expresiones al juicio similar de otros. Concretamente, en los casos estudiados aquí, las iglesias locales de los pueblos indígenas contarían con la evaluación de sus expresiones, pero no recibirían una oportunidad de hacer lo mismo con las iglesias más establecidas. Parte de la importancia de este criterio es su mutualidad. De igual manera, una sola voz disidente de otra iglesia local ordinariamente no debería ser suficiente para causar el abandono de una expresión. Cualquier iglesia local puede equivocarse. Pero si las voces disidentes aumentan, tendremos que hacerles caso.

#### e) Quinto Criterio: el Desafío Profético

Este criterio es correlativo al anterior. Dicho simplemente, las expresiones de la fe deben impulsarnos hacia una *praxis* profética. Debe hacer alguna contribución a la manera en que la totalidad de la iglesia cristiana entiende su misión en el mundo, afirmando lo mejor de la tradición cristiana u ofreciendo percepciones nuevas acerca de esta tradición. Esto ocurre especialmente cuando esas expresiones dan la voz a la dimensión profética del Cristianismo, y dejan que su poder se manifieste. Abarca no sólo una palabra profética al mundo, sino al resto de la misma Iglesia. Si una expresión de la fe permite que una comunidad se encierre en sí misma y se preocupe sólo de su propio mantenimiento, entonces hay algo que falta en la calidad del testimonio.

Hay que tener esto en cuenta, me parece, cuando examinamos las circunstancias especiales de las comunidades indígenas. Como se anotó antes, hay aquí una preocupación legítima por la identidad, por la construcción y mantenimiento de esa identidad. Y podría haber, por esta razón, una tendencia –y aún una necesidad– de encerrarse en sí misma para asegurar esa identidad. Discernir lo que es conveniente o inconveniente necesitaría un diálogo franco. ¿Quizás una introversión inconveniente es prácticamente imposible –el mundo que rodea a las comunidades indígenas nunca les concede este tipo de autonomía. Y lo que es apropiado en un momento puede no serlo en otro momento.

Repito, este criterio no se puede usar por sí solo; necesita el apoyo del otro para ser útil como una forma de discernir la verdad cristiana.

En otros lugares, se han sugerido otros criterios, pero representan, en la mayoría de los casos, variantes o refinamientos de estos cinco. Espero haber demostrado cómo ninguno de estos criterios puede funcionar solo. Tienen que operar juntos para lograr la meta buscada.

### Formas de Inculturación: El fenómeno de los Sistemas Duales

Nos dirigimos ahora al tema final a considerarse. Se trata de un fenómeno que, hasta hace poco, no se debatía abiertamente. De hecho, se encuentra más en las publicaciones de la antropología cultural que de la teología. Se trata de las formas que un pueblo usa para preservar sus antiguas tradiciones culturales y religiosas frente a la misión cristiana. Muchas veces se realiza por el sincretismo, aquella mezcla indiscriminada de elementos de dos tradiciones religiosas distintas, aunque aquí hay motivo para considerarlo un fenómeno diferente. Me refiero al fenómeno de vivir en sistemas religiosos duales.

Llega a ser, de alguna que otra manera, la continuación de las formas tradicionales con la adición de formas cristianas. Cuanto más estudio estos fenómenos, más me doy cuenta de cuán difícil es generalizar sobre ellos. Pero es importante ser lo más claro posible acerca de cómo los sistemas duales se forman, cómo se sostienen, y qué desafíos y oportunidades pastorales se nos ofrecen. Esta presentación necesariamente será breve y algo esquemática.

A pesar de las dificultades que rodean estas áreas, es una tarea que vale la pena, si no es por otra razón de que los sistemas duales son tan frecuentes entre las poblaciones indígenas de América. Toman una variedad tan grande de formas diferentes, que la clasificación de sus variedades ha llegado a ser casi una tarea insuperable. Por lo tanto, en vez de ofrecer un sistema rígido de clasificación, déjenme trabajar a partir de dos ejemplos.

En un tipo de sistema dual, las formas indígenas y el cristianismo se practican una al lado de la otra, cada una en su integridad. Esto muchas veces se ve durante las fiestas cuando se realiza la misa y la procesión, y luego un segundo conjunto de ritos religiosos. Otro ejemplo sería aquellos casos donde primero se realiza un funeral cristiano seguido por oraciones y ritos según la costumbre indígena. Aquí, las costumbres indígenas y el cristianismo se ven como completamente separados (y quizás dirigiéndose a distintos niveles de la realidad), o se ve como que tienen poco que hacer la una con la otra.

En un segundo tipo de sistema dual, una única forma se practica, pero se toman elementos tanto de las formas indígenas como de las formas cristianas, dependiendo de cuál forma se considera que tenga mayor poder sobrenatural. Por ejemplo, en Pueblo Santo Domingo de Nuevo México, en los Estados Unidos, la gente mayormente sigue las formas de la fe católica, con una excepción notable: no hay funerales cristianos. Nunca avisan al párroco de una muerte, y suele darse cuenta sólo cuando ya no se encuentra más una persona. Todos los funerales se realizan según la costumbre indígena.

En un tercer sistema dual, sólo una forma se practica, pero se dan dos interpretaciones diferentes. Por ejemplo, los santos cristianos se aceptan pero tienen dos nombres: uno cristiano y otro indígena. En esta forma, muchas veces tomada frente a la conversión forzada al cristianismo y una opresión colonial continua, la costumbre indígena tiene que mantener una existencia oculta para poder sobrevivir.

En un cuarto tipo de sistema dual, el cristianismo es la forma principal practicada, pero elementos de las formas indígenas se mantienen, o porque ésta es todo lo que queda de un sistema quebrantado, o porque hay algunas cosas que el cristianismo no maneja bien (como el culto a los espíritus locales).

Estos cuatro tipos se pueden variar y refinar en varias subformas. Pero se ha esbozado, creo, algunas de las variedades más conocidas. Cada una suscita una serie de preguntas fascinantes, y todas tocan algunas realidades

A pesar de las dificultades que rodean estas áreas, es una tarea que vale la pena, si no es por otra razón de que los sistemas duales son tan frecuentes entre las poblaciones indígenas de América. Toman una variedad tan grande de formas diferentes, que la clasificación de sus variedades ha llegado a ser casi una tarea insuperable. Por lo tanto, en vez de ofrecer un sistema rígido de clasificación, déjenme trabajar a partir de dos ejemplos.

En un tipo de sistema dual, las formas indígenas y el cristianismo se practican una al lado de la otra, cada una en su integridad. Esto muchas veces se ve durante las fiestas cuando se realiza la misa y la procesión, y luego un segundo conjunto de ritos religiosos. Otro ejemplo sería aquellos casos donde primero se realiza un funeral cristiano seguido por oraciones y ritos según la costumbre indígena. Aquí, las costumbres indígenas y el cristianismo se ven como completamente separados (y quizás dirigiéndose a distintos niveles de la realidad), o se ve como que tienen poco que hacer la una con la otra.

En un segundo tipo de sistema dual, una única forma se practica, pero se toman elementos tanto de las formas indígenas como de las formas cristianas, dependiendo de cuál forma se considera que tenga mayor poder sobrenatural. Por ejemplo, en Pueblo Santo Domingo de Nuevo México, en los Estados Unidos, la gente mayormente sigue las formas de la fe católica, con una excepción notable: no hay funerales cristianos. Nunca avisan al párroco de una muerte, y suele darse cuenta sólo cuando ya no se encuentra más una persona. Todos los funerales se realizan según la costumbre indígena.

En un tercer sistema dual, sólo una forma se practica, pero se dan dos interpretaciones diferentes. Por ejemplo, los santos cristianos se aceptan pero tienen dos nombres: uno cristiano y otro indígena. En esta forma, muchas veces tomada frente a la conversión forzada al cristianismo y una opresión colonial continua, la costumbre indígena tiene que mantener una existencia oculta para poder sobrevivir.

En un cuarto tipo de sistema dual, el cristianismo es la forma principal practicada, pero elementos de las formas indígenas se mantienen, o porque ésta es todo lo que queda de un sistema quebrantado, o porque hay algunas cosas que el cristianismo no maneja bien (como el culto a los espíritus locales).

Estos cuatro tipos se pueden variar y refinar en varias subformas. Pero se ha esbozado, creo, algunas de las variedades más conocidas. Cada una suscita una serie de preguntas fascinantes, y todas tocan algunas realidades

profundas. Y, precisamente porque tocan realidades profundas, los sistemas duales tienden a perdurar. No son la mezcla casual de diferentes tradiciones hecha por gente que tiene creencias tibias. Representa el resultado de lo que a veces ha sido el choque de dos maneras de ver y vivir en el mundo. Mucho del sistema dual que encontramos en las Américas surge de un tipo de evangelización colonizadora que marginó y anatematizó no sólo las creencias de los pueblos indígenas sino sus cosmovisiones enteras. Por esta razón el mantenimiento de las formas antiguas de creer es una forma de protesta y resistencia contra tal colonización. Es un medio para la sobrevivencia espiritual en una situación donde se dice a un pueblo indígena que abandone sus formas antiguas, pero se les da sólo una participación marginal en las formas de los invasores coloniales. Su misma humanidad había sido amenazada en todo este proceso.

Por esta razón, desde el punto de vista pastoral, se debe reconocer que un programa más intenso de evangelización probablemente no tendrá éxito en sacar a los pueblos indígenas de los sistemas duales. Más bien, no hará más que intensificarlos. Se tiene que encontrar un nuevo tipo de evangelización que construya sobre la base del sistema dual en vez de tratar de deshacerlo.

Tenemos que buscar un plan de evangelización que dé cuenta del concepto de la vida que muestran que las formas indígenas no son una forma de idolatría, sino que es básica para la sobrevivencia de la cultura. No significa abordar el tema de la cosmovisión de manera romántica como si fuera un artefacto turístico o anticuario; si la cosmovisión indígena realmente está viva y está sosteniendo una cultura, entonces también perdura, crece y cambia. Pero, sí significa tomarla en serio y respetarla. Es por eso, creo yo, que un programa de inculturación cuidadosamente pensado es la única manera efectiva de lograr una evangelización más profunda entre pueblos indígenas. Sólo un programa que muestra respeto, que muestra el corazón del oyente del que hablamos antes, puede esperar llevar el corazón del Evangelio al corazón mismo de la cultura.

## CONCLUSION

Esta presentación se ha llamado "opción por el otro". Reflexionando sobre lo que se ha dicho, espero que la selección del título ahora quede clara. Los pueblos indígenas han sido convertidos en "otro" por una historia de colonización, opresión y en algunos casos, de políticas de esclavitud y

genocidio. Largas historias de convertir a poblaciones en "otro" ha convencido a muchos pueblos indígenas de que realmente son "el otro". Ciertamente, un momento importante en la estrategia de los discursos del Santo Padre actual a los pueblos indígenas, ha sido de invertir el proceso enfatizando su dignidad humana y el derecho a su propia cultura. Me parece que una tarea para nosotros, como misioneros que trabajamos entre poblaciones indígenas, es promover este mismo sentimiento y encarnarlo en una solidaridad con aquellos pueblos y fomentar una *praxis* que apoye los derechos a la dignidad y a la cultura.

La mejor manera de hacerlo es por el camino de la inculturación. Y el mejor punto de entrada a este camino es una percepción de cómo los pueblos indígenas han sido convertidos en "otro", y cómo la inculturación del Evangelio dentro de estas culturas mostrará que este tesoro tan rico y profundo que llevamos brillará tan bellamente en sus culturas como en las de cualquier otro. Y puesto que el Evangelio tiene un lugar especial entre los marginados y pobres, tendrá un brillo especial en el corazón de sus culturas, un brillo que ilumina y vence la oscuridad de una historia de opresión y esclavitud. Este año de celebraciones del Quinto Centenario de la llegada del Evangelio a este continente, es realmente el momento de pensar en una nueva evangelización, como nos han pedido los obispos. Pero tiene que ser una *nueva* evangelización, no simplemente *otra* evangelización. El camino de la inculturación señala, crea, lo que podría ser esta nueva evangelización.

# JUAN SANTOS ATAHUALPA

## Un Movimiento Milenarista en la Selva

B. Sara Mateos Fernández-Maquieira

En junio de 1742, en pleno corazón de la selva central peruana, estalló la más larga rebelión registrada en el período colonial. Encabezada por Juan Santos Atahualpa, un joven mestizo de origen serrano, el movimiento deshizo en pocos meses toda la labor evangelizadora que los franciscanos habían comenzado en la zona en el siglo XVII y consolidado en el XVIII. Esta rebelión con rasgos eminentemente milenaristas, no logró su meta: la de expulsar a los peninsulares del virreynato y coronar a Juan Santos Atahualpa como el nuevo inca del Perú. Este artículo pretende analizar la rebelión desde un punto de vista ideológico, para lo cual se ha creído conveniente explicar la situación de la selva central en esa época.

In June of 1742, in the heart of the central rainforest of Peru, a rebellion broke out that was the longest ever recorded in the colonial period. Led by Juan Santos Atahualpa, the movement undid in a few months the missionary work that the Franciscans had begun in the region in the VXII century and consolidated in the XVIII century. This rebellion, with evident millenaristic characteristics, did not achieve its goal: to expel the europeans and crown Juan Santos Atahualpa as the new Inca of Peru. This article analyzes the rebellion from an ideological viewpoint, and with this in mind, studies the context of the central rainforest of that period.

## INTRODUCCION

Este artículo es el resultado de una ponencia que presenté en la Universidad de Lima en noviembre del año pasado. En un ciclo de conferencias sobre movimientos milenaristas, se me pidió analizar la rebelión de Juan Santos Atahualpa para ver si podía ser clasificada como tal.

Para ello creí conveniente comenzar con un marco teórico que definiese de manera global un término como el de milenarismo. Según un experto como M. Curátola, se llama movimiento milenarista a uno que sostiene "...la expectativa de un próximo advenimiento de una nueva era paradisiaca implícita en la ideología del movimiento." (1). Se trata, por lo tanto, de movimiento de renovación. El término, como apunta N. Cohn, aludía originalmente únicamente a la creencia de algunos cristianos primitivos basada en el libro de la revelación o Apocalipsis, de que Cristo en su segunda venida establecería un reino mesiánico durante 1000 años en esta tierra antes de la llegada del juicio final: "Los ciudadanos de este reino serían los mártires cristianos quienes resucitarían para este fin mil años antes de la resurrección de los demás muertos." (2)

Pero esta profecía no se mantuvo mucho tiempo en su concepto original y ha sido reinterpretada de mil maneras a través de la historia. Así, la salvación, tema principal de este tipo de movimientos, ha sido concebida de muchas formas. Surgieron entonces movimientos que han sido catalogados como milenaristas con características que se alejaban mucho del concepto original de salvación cristiana. Aún así, autores como N. Cohn, M. Curátola y R. Rubio, han podido rescatar lo que consideran características esenciales de este tipo de movimiento.

Según estos autores, todo movimiento milenarista se produce en una situación de aguda crisis social que amenaza "... la existencia y continuidad de un determinado grupo humano como entidad histórica y cultural" (3). Es por ello que he creído conveniente comenzar analizando cuál era el contexto social y económico de la selva central inmediatamente antes de estallar en ella la rebelión de Juan Santos Atahualpa. Fue una evidente coyuntura de crisis lo que hizo posible el estallido de este movimiento. En este punto se analizará la situación de los habitantes de las misiones selváticas que obedecieron al llamado de J.S.A., una población en proceso de incorporarse a la sociedad colonial pero que aún podía considerarse marginal. Esta es, según Cohn, otra de las premisas de todo movimiento milenarista: hallar principalmente sus



fuerzas en gente que por uno u otro motivo no encuentra su lugar en la sociedad. Gente "... cuyos grupos de parentesco se habían desintegrado y que esperan la llegada de alguien que los agrupe nuevamente devolviéndoles la coherencia perdida." (4).

Estas dos premisas, crisis y su consecuente desintegración social, hacen necesario analizar la rebelión también desde un punto de vista político y rescatar los aspectos reivindicatorios del movimiento en tanto indicadores de los elementos de descontento.

Finalmente, para que surga un movimiento milenarista, es necesaria la aparición de un sistema mítico-ideológico que se ajuste y al mismo tiempo justifique el modo de salvación sugerido. En lo que concierne a J.S.A., su origen serrano, su educación cristiana y el área geográfica en la cual se expandió su movimiento, es decir la selva central, hacen que este sistema sea especialmente complejo, mezcla de tres visiones diferentes, la andina, la cristiana occidental y la de las tribus amazónicas que se convirtieron en sus seguidores.

## CONTEXTO SOCIAL Y ECONOMICO DE LA REBELION: UNA COYUNTURA DE CRISIS

Al estallar la rebelión de J.S.A., en 1742, en la selva central, hacía ya un siglo que el gobierno colonial había delegado la evangelización de la zona a la orden franciscana. Después de largas polémicas sobre el modo de atraer a los nativos a la religión cristiana, la conquista pacífica y sin armas sugerida por los frailes mendicantes tuvo que adaptarse a la realidad. Unos cuantos encuentros con los nativos demostraron que había rechazo y se llegó a la conclusión de que lo mejor era efectuar una evangelización protegida. En otras palabras, evangelización en la que la presencia de soldados se mostraba necesaria.

Así, con ayuda militar, durante todo el siglo XVII, los franciscanos hicieron esfuerzos ilimitados por mantener misiones estables en la selva central, siendo los resultados magros pues sus intentos acababan topándose siempre con la resistencia de los nativos a congregarse en pueblos de misiones.

Es recién a partir del siglo XVIII que los franciscanos comienzan a tener cierto éxito en la selva central. En los comienzos de ese siglo, el resurgimiento

de las misiones estuvo estrechamente ligado a la figura del padre Franciscano de San José, fundador del Convento de Ocopa desde el cual se organizó a partir de entonces toda la actividad misional. Fue este personaje quien dirigió esta nueva etapa de evangelización en la zona.

La selva central había sido dividida en tres grandes conversiones o conjunto de misiones, partiendo de Tarma, Huánuco y Jauja. En 1709 se reinstauró la conversión de Tarma, que giraba alrededor del río Perené. Se fundaron misiones cerca al Cerro de la Sal controlado por la tribu amuesha, pero al cual acudían numerosas otras tribus en busca del preciado producto. Los franciscanos se percataron rápidamente de la importancia del lugar en tanto punto de encuentro interétnico.

En 1712, se reinstauró la conversión de Huánuco centrada a lo largo del río Huallaga y en 1713 la de Jauja que abarcaba la zona del Pangoa.

El área de la selva central estaba entonces habitada por dos tribus: los amueshas, llamados en los documentos de la época "amages", y los ashánincas denominados vulgarmente "campas". Como resalta el antropólogo F. Santos, (5) uno de los medios más eficaces por esos años de atraer a los nativos fue el de regalarles herramientas. El hierro maravilló a los indígenas que hasta entonces sólo trabajaban con utensilios de madera, hueso o piedra. Los franciscanos se percataron de este interés quejándose de que "...los más de estos indios sólo eran cristianos de nombre, y solamente se sujetaban por las golosinas de las herramientas que les daban los Padres"(6).

Pero la presencia de los franciscanos en la selva significó a la larga un factor de desintegración social y económica que acabó afectando a todos los nativos de la región y creando un ambiente de descontento que pronto se canalizó en la rebelión de J.S.A.

Muchos fueron los factores que hicieron viable un alzamiento de la magnitud del de 1742. Entre los más resalantes se encuentra el de las periódicas epidemias, sobre todo de viruela y de cólera, que asolaron en todo el virreynato peruano y mermaron también las misiones franciscanas de la selva. Se han registrado diferentes epidemias en la selva central en los años 1673, 1691, 1722/23, y 1736/37 (7). Los casos hablan por sí mismos. En 1725, en la misión de Sonomoro, la más populosa de la conversión de Jauja, se registraron 210 habitantes. El padre misionero se preocupó por anotar que "antes de la peste" vivían en ese lugar 800 nativos. Ese mismo año se anotó que en total la

conversión de Tarma contaba con 1500 adultos bautizados. Antes de la peste, una vez más, eran 3500 los convertidos a la nueva fe (8). Ejemplos de este tipo se multiplican. Las epidemias fueron motivo de descontento y alentaron muchos movimientos de menor envergadura que el de J.S.A., pero importantes de tener en cuenta. Entre los amuesha, F. Santos piensa que, al parecer, esta tribu interpretó las epidemias como un castigo por dejar de lado a sus divinidades tradicionales (9).

Pocos años antes de sublevarse J.S.A., el gobierno colonial encabezado por el Virrey Castelfuerte (1724-1736) se mostró sin embargo indiferente al problema. Pienso que es a partir del gobierno de este Virrey que las misiones franciscanas de la selva comenzaron a sentir con mayor fuerza una presión del sistema colonial. Castelfuerte, empeñado en aumentar los ingresos de la hacienda real, efectuó un censo general destinado a evaluar las consecuencias demográficas de la epidemia de cólera que, surgida en 1719 en Buenos Aires, había logrado esparcirse por todo el virreynato. El Virrey tenía la sospecha de que esta epidemia había servido de pretexto para disminuir el número de tributarios y que un nuevo censo arrojaría una cantidad mayor (10).

Hasta ese momento, los informes demográficos de las misiones selváticas no eran periódicos y se hallaban básicamente en manos de los franciscanos. A partir de 1725 se registran los primeros censos supervisados esta vez por los Corregidores de las provincias contiguas a las misiones (11). La presencia de los Corregidores es significativa. La gran decadencia demográfica en que se hallaba el virreynato volvía urgente la conquista de nuevos territorios y con ella la integración de sus habitantes al sistema colonial. También es sintomático que una de las primeras reacciones de los nativos al sublevarse fuera la de quemar o arrojar al río todos los padrones que existían en las misiones. Mientras tanto el Virrey escribía en su memoria, al hablar de estas misiones, que con ellas había que "extender con el bautismo el vasallaje" y alentar "el aumento en la población de este reyno... siendo éste el mejor medio de reparar la gran decadencia en que se halla..." (12).

Desgraciadamente no se han hallado aún documentos que se refieran directamente a las actividades económicas de la zona y a la integración tributaria de los nativos al sistema colonial. Existen, sin embargo, algunas menciones aisladas que permiten hacerse una idea muy global del problema.

Ya en 1718, se registra la presencia de un "diezmero" en la misión de Quimiri de la conversión de Tarma. Fray Francisco de San José, escribiendo

a otro religioso y contándole la introducción de un importante hato de ganado en aquella misión, se refiere que "al diezmero se le avisa que vaya por su dinero, porque aquel ganado lo han dado y es de los indios y no de los frailes..." (13). El diezmo era un importante tributo eclesiástico que se pagaba en tiempos de la colonia en base a la producción agropecuaria. En 1742, año de la rebelión de J.S.A., el diezmo continuaba cobrándose en Quimiri y en "otras misiones" tal como lo señaló el propio diezmero (14). De estos dos documentos, se desprende que, no sólo los nativos estaban ya obligados a cumplir con el pago del diezmo, sino que además lo hacían con dinero, y no con productos. Para ello era necesario haber sido incorporado de alguna manera al circuito económico comercial, el único capaz de proporcionarles la moneda.

Un factor claro de descontento de parte de los nativos lo constituían los repartos forzados de mercancías distribuidos por los Corregidores a precios mucho más elevados que los reales. Descontento que compartieron con los propios franciscanos que se quejaban continuamente al Virrey de este asunto, solicitándole que las misiones no dependieran de estas autoridades sino de funcionarios especiales sugeridos por los frailes y ratificados por el Gobierno. El Padre Nuñez, Comisario de misiones en la época de la rebelión de J.S.A., anotaba en un informe sobre el estado de estos pueblos en la selva " que pudieran ser más si no fuera por los repartos que hacen los Corregidores, y pide que no reparta, ni tenga autoridad alguna en las conversiones." (15). Alfonso Santa, Corregidor de Tarma al momento de alzarse J.S.A., se había ganado fama de repartir mercancía a la fuerza y de tener problemas con los indios por lo que estos le quedaban debiendo. Se rumoreaba incluso que Santa había sido tomado preso en 1745 por orden del propio Virrey y que constaba "... haber repartido 100.000 pesos de géneros, en precios tan subidos que llegaban a la cantidad de 800.000 pesos." (16) La actitud de los Corregidores alarmaba al propio Virrey Villagarcía, que en 1744 en una carta al Rey contaba que les había advertido "...que con sus operaciones y excesos no diesen lugar a que las quejas de los indios les hiciesen atribuir su conmoción" (17).

La obligación de pagar diezmos sumada al endeudamiento por los repartos de mercancías, vuelve probable el que los nativos se ofrecieran como mano de obra barata a los lugares más accesibles. Estos eran las ricas haciendas de cacao, azúcar, tabaco y otros productos que ya se cultivaban en la región y los obrajes, pequeños centros textiles, que operaban en sus inmediaciones.

Existen datos que demuestran que los nativos eran trasladados a obrajes para poder pagar las deudas contraídas a la fuerza. Es nuevamente significativo

que J.S.A. se encargase de destruir el obraje de Colpas en Tarma que había sido alquilado en 1724 por el Corregidor de Tarma, Don Juan Arozamena, "...que en el tiene sobradísima gente por la que mete de por fuerza para que con su trabajo desquiten lo que deven (18).

Pero la presión no venía exclusivamente desde fuera. También los franciscanos alentaron la incorporación económica de los nativos sobre todo a través del comercio. A través de las misiones se forzó al nativo a abandonar su nomadismo y a trabajar nuevos cultivos y oficios que resultaban más rentables para la orden.

Si a esta nueva organización económica a la que se sometió a los nativos se le suma el impacto psicológico que significó imponerles una nueva religión, un nuevo sistema de valores que en nada podía serles familiar, se puede llegar a entender la acogida de un movimiento como el de J.S.A. La coyuntura de crisis se cumplía a cabalidad. Los nativos eran en el siglo XVIII seres cuyo sistema de vida se había visto radicalmente afectado por la penetración franciscana.

## LA REBELION, UN MOVIMIENTO ANTICOLONIAL

Es en el contexto que acabo de describir que aparece en la misión de Quisopango o Simaqui (la más inaccesible de todas), en 1742 un mestizo de unos 30 años de edad, de quien no se sabe si ha nacido en Cusco, Huamanga o Cajamarca, que se proclama descendiente directo de Atahualpa y por ello legítimo gobernante del Perú. El movimiento fue planeado con anterioridad. De los pocos datos biográficos que se tienen de este líder, se sabe que recorrió toda la sierra, desde Cusco a Cajamarca, de 1729 a 1730 declarando que "...quería restaurar su reino del poder de los españoles..." (19). Esta versión es corroborada tiempo después cuando el Corregidor de Jauja, Marqués de Casatorres, en 1752, afirmó estar al tanto de que J.S.A. estuvo en Jauja en 1731 y que "... vino desde la ciudad del Cusco alternando los pueblos y conmoviéndolos, de tal manera, que ya empezaba el efecto del movimiento; Y dio causa para que aquí fuese aprehendido y remitido preso a la disposición del excelentísimo Señor Marqués de Castellfuerte, siendo Virrey de estos reinos; y tuvo modo de hacer fuga de la Piedra, a donde dice fue desterrado y al cabo de tiempo de internó a la montaña..." (20).

J.S.A., llegó a territorio campa acompañado de un Piro llamado Bisabequi a quien se describe como un anciano de unos 130 años, posiblemente

un shamán que lo habría introducido al mundo amazónico. Desde la misión de Quisopango expandió su mensaje que llegó a abarcar las regiones de los ríos Chanchamayo, Perené, Ene, Pangos y Alto Ucayali. Todas, regiones con misiones franciscanas. La zona ocupada pertenecía en ese entonces a la jurisdicción de Tarma y Jauja y dependía de la Audiencia y del Arzobispado de Lima. Desde esa área, la de la selva central, era fácil presionar a las ciudades de Pasco, Tarma y Jauja, todos centros urbanos de importancia en la época. La rebelión fue larga, pues duró unos diez años, aunque sus efectos se hicieron sentir casi por un siglo.

J.S.A., no llamó a participar en el movimiento exclusivamente a los nativos, sino que la rebelión contó con una participación masiva de serranos y en menor escala, negros. Es importante la participación serrana en este alzamiento para llegar a entender el discurso ideológico del líder J.S.A., que incorporó a los andinos en su programa al predicar que los liberaría del yugo español y llamarlos sus vasallos.

La presencia serrana era frecuente en muchas de las misiones de la selva. La selva fue siempre vista por los andinos, desde tiempos prehispánicos, como un lugar de refugio, una región en donde esconderse sin dejar huella. En tiempos coloniales los serranos huían sobre todo de la mita, del trabajo en los obrajes, de los numerosos tributos y de los "repartos" de mercancías. El elevado número de seguidores serranos en la rebelión de J.S.A., se explica tomando en cuenta a los que estaban establecidos desde hacía tiempo en las misiones selváticas en calidad de "forasteros" y, además, a los que, desde la sierra, se sintieron atraídos por el discurso de este líder. El éxito del rebelde entre la población andina alarmó de sobremanera a los funcionarios coloniales que temieron que la rebelión se expandiese por todo el Perú. El gobierno colonial organizó un total de seis expediciones militares destinadas a sofocar el movimiento... Todas fracasaron.

A medida que avanzaba la rebelión y que los franciscanos iban perdiendo sus misiones, la actitud del gobierno fue cambiando. Con la llegada del nuevo Virrey Manso de Velasco, Conde de Superunda en 1745, se arribó a la conclusión de que estas expediciones eran excesivamente costosas y daban pocos resultados y que lo mejor era cortarles toda comunicación con la sierra.

En 1752, el Corregidor de Jauja, Marqués de Casatorres, declaraba que consideraba la provincia a su cargo "... ligada con secretas inteligencias con el revelde, enemigo declarado..." (21). El hecho en concreto es que J.S.A.,

mantenía espías en la sierra y a través de ellos se hallaba siempre bien informado de lo que ocurría fuera.

Pero, ¿en qué consistió el éxito de su discurso?, ¿Cuál fue su programa político?, ¿cuáles fueron sus reivindicaciones económicas y sociales? En cuanto a sus demandas políticas J.S.A., encabezó un movimiento claramente anticolonial e indigenista pero cuyos lineamientos no fueron nada claros. En junio de 1742, en la primera entrevista lograda por un franciscano, el Padre Santiago Vasque de Caicedo, J.S.A. declaró "... que su animo era salir a coronarse a Lima, que no quería pasar a España ni a reino que no fuese suyo..." (22), que todos aquellos que no hubiesen nacido en América habrían de salir de ella (expulsaba por lo tanto a peninsulares y a negros), "... que el Virrey podía tener a bien dejarle tomar posesión de sus reinos; que si salía a estorbarle con cuatro españoles el tenía sus hijos los indios y mestizos y a los negros..." (23). Un informe posterior de dos franciscanos basado exclusivamente en la versión de dos negros que huyeron del líder, aclara un poco más el panorama. J.S.A., pretendía recobrar la corona que le quitó Pizarro a su padre, es hijo del inca y por lo tanto dice tener derecho a gobernar. El rebelde sugiere que el propio Virrey sea quien le restituya esta corona y que si no, la tomaría por la fuerza. Hay que resaltar que los primeros años de la rebelión muestran a un J.S.A. pacífico, que trata de evitar el contacto armado. En 1745 declara que "... no quería hacer mal a nadie sino que le diesen lo que era suyo..." (24).

En cuanto a la forma de gobierno, J.S.A., nunca fue claro al respecto. Había de ser obviamente un gobierno compuesto por indígenas, criollos y mestizos en tanto la única condición para pertenecer a él era la de haber nacido en estas tierras. Crítica a los gobernadores y corregidores que espantan y explotan a los indios, "... y que ya ahora no hay más Gobernador, ni más Rey que él..." (25). En sus escasos discursos no aclara nada más, a menos que las personas que escribieron sobre ello olvidaran tan importante aspecto. Lo dudo, aunque hay que precisar que ninguna de las fuentes referentes a J.S.A., es directa; es decir que J.S.A., nunca dejó un manifiesto personal y que todo lo que se sabe de él es siempre a través de terceros.

Un documento de 1743, que se atribuye de manera incierta a Don Benito Troncoso, Gobernador de la Provincia de Jauja, que dirigió varias de las entradas militares destinadas a sofocar la rebelión, registra unos datos que a decir verdad enturbian aun más el panorama político. "Tocante al Virrey dice ser muy preciso en estos reinos, por ser muy dilatados y que el actual por el Rey de España este tiene la culpa que es la envidia, y que si reconociese que

es capaz se mantendría hasta confirmación suya y sino lo despachara como a tal persona. Hablando de los oidores dice que unos vienen por el Rey, y otros por sus pretensiones..." (26). De acuerdo a esta cita J.S.A., demostraba cierto respeto por la personal real y más bien cuestionaba sin ánimo la necesidad de suprimir, las autoridades coloniales. En todo momento durante la rebelión, queda claro que J.S.A. esperaba convocar a los curacas serranos para lograr su meta. Esta convocatoria, sin embargo, nunca se concretó, registrándose tan sólo casos aislados de adhesión entre las máximas autoridades indígenas. Es probable que esta ausencia de éxito entre los curacas influyese en la aparente inexistencia de un programa político global y coherente en esta rebelión.

Los argumentos de orden económico son igualmente vagos. Promete a sus seguidores la desaparición de los obrajes, de las panaderías donde muchos de los indios cumplían sus penas y de las "esclavitudes en general". "No ha de permitir en su reino esclavos, ni las demás tiranías de los españoles..." (27).

## ASPECTOS IDEOLOGICOS DE LA REBELION

Si las referencias políticas y económicas de J.S.A., son ciertamente limitadas y hasta contradictorias, su mensaje abunda en cambio en connotaciones místicas y religiosas que dan cuenta del origen mestizo del líder al mezclarse tradiciones andinas, con un discurso cristiano al pasar el tiempo cada vez menos ortodoxo, además de referencias a la cosmovisión de amazónica. Todas estas referencias adquieren, por cierto, rasgos eminentemente milenaristas en tanto se refieren a un gran cambio próximo a realizarse; todas aluden a algún tipo de salvación.

El primero en analizar la rebelión de J.S.A., como un movimiento milenarista fue M. Curátola en un breve artículo aparecido en 1978. (28). Un trabajo más amplio y exhaustivo se debe recientemente al antropólogo A. Zarzar (29), quien rescató los elementos milenaristas del discurso de J.S.A., basándose en sus tres vertientes, la andina, la occidental y la amazónica, haciendo un interesante estudio de la evolución de su pensamiento de 1742 a 1752.

Como sucede con todo movimiento milenarista, el líder (en este caso identificado con el Mesías, pues J.S.A., indica ser enviado por Dios para efectuar una misión en la tierra) poseía un magnetismo personal que lo hacía diferente al común de los hombres. Intelectualmente se presentaba superior al resto



de los mestizos. Se lo consideraba un sabio pues al parecer no sólo hablaba quechua sino también sabía hablar y escribir en latín y en castellano, idiomas que habría aprendido estudiando en un colegio de jesuitas en el Cusco. Al proclamarse descendiente directo del Inca Atahualpa, afirmaba pertenecer a un linaje real y no gentil. M. Curátola anota que "...en los siglos XVII y XVIII la figura mesiánica del Inca fue uno de los principales móviles y una constante de las numerosas rebeliones indígenas que marcaron la historia colonial." (30). Queda claro entonces que el fenómeno de J.S.A. no era un caso aislado en la época. Por último muchas de las características y actividades del líder lo equiparan a divinidades, mitos e incluso santos populares por esos años.

Uno de los mitos recreados por J.S.A., fue precisamente el mito de Incarri o Incarrey, dios creador de todas las cosas según la mitología andina, que fue decapitado por los españoles en la conquista. Según afirma la leyenda, Incarri al morir hizo desaparecer todas sus riquezas y ha de volver algún día cuando su cabeza vuelva a unirse al cuerpo para reinvertir el orden implantado por los españoles. J.S.A. se atribuyó varias de las características de dicho mito. En 1742 afirmó que su objetivo era "...cobrar la corona que le quitó Pizarro y los demás españoles a su padre (que así llama al Inca), enviando su cabeza a España..." (31). Por otro lado, decía ser capaz de dominar los elementos naturales. Sostenía poder retener al sol, producir terremotos y ser capaz de convertir las piedras en oro. Todas manifestaciones propias de Incarri. Al igual que esta divinidad andina, J.S.A. decía poseer mucho oro y plata y advertía a sus seguidores que no se dejasen impresionar por su aspecto de pobreza. Todas sus riquezas se hallaban escondidas esperando la ocasión para utilizarlas del mismo modo que Incarri.

Finalmente, J.S.A. mencionaba también que a los españoles se les había acabado el tiempo y que habían llegado el suyo. La mayoría de los andinos había interpretado la conquista como un *Pachacuti* es decir "un cataclismo cósmico y periódico que marca el fin y el inicio de cada edad de la humanidad" (32). En muchos de los movimientos milenaristas andinos se registra también esa tendencia a superar el *Pachacuti* para alcanzar otro tiempo. Al referirse a tiempos pasados y venideros, J.S.A. aludía claramente a esta visión.

Este tipo de menciones místicas andinas en el discurso de J.S.A. explica el poder de convocatoria que tuvo el líder entre los andinos. Ahora bien, ¿hasta qué punto fue posible que las tribus amazónicas, que fueron el grueso de los seguidores de J.S.A., aceptaran un discurso que aludía tan claramente a mitos panandinos y en particular el retorno del Inca? Para entender este punto hay

que analizar en primer lugar, qué significaba el retorno del Inca en este tipo de movimientos, y en segundo lugar, cómo podía adaptarse esta figura a la cosmovisión amazónica.

En lo que se refiere a la figura del Inca, F. Pease (33) encuentra que los movimientos tempranos milenaristas en los Andes solieron identificar esta figura más que con el gobernante del Cusco, como una categoría que existía antes del Tahuantinsuyo referida a un principio de orden, felicidad y abundancia. Inca, entendido como todo lo anterior a lo español, se convirtió para los andinos en un principio fundamental perdido a raíz de la conquista. Regresar al tiempo del Inca, como afirma M. Curátola (34), no se entendía necesariamente como retornar al período histórico del Tahuantinsuyo, sino como un tiempo ideal. A través de los años, Inca como principio fundamental e Inca, gobernante del Cusco, tendieron nuevamente a confundirse dando origen a mitos como Incarri.

En cuanto a la aceptación de este discurso entre las tribus amazónicas, es curioso constatar que "lo Inca" no era tan extraño entre ellas. Después de largos años de trabajo de campo, F. Santos ha logrado demostrar que son precisamente los amueshas, es decir la tribu que más contacto tuvo con J.S.A., los que tienen una cosmología más semejante a los Incas. Su Dios principal, Yonpor Ror, representa también el sol. Ahora bien, Santos anota que en general el Inca aparece en la mitología de todas las tribus involucradas en la rebelión de J.S.A., con características divinas o semi-divinas (35). Así, entre los campas, amueshas, piros, machiguengas, conobis, shipibos y cashibos, el Inca era una figura conocida.

Un antropólogo como E. Fernández corrobora lo dicho por Santos entre los ashánincas. E. Fernández recopiló mitos en los ríos Tambo y Ene (territorio asháninca) de 1981 a 1982. (36) Todos son mitos que aluden a la muerte del Inca y al origen de los hombres blancos. Fernández pudo constatar que estos mitos son todos semejantes a los del Incarri andino, mitos que no sólo explican desde su propio punto de vista la derrota del Inca (por haber cometido incesto o usar del trabajo esclavo de parientes), sino también la esperanza del retorno de él y del orden alterado por la llegada de los españoles. E. Fernández concluye que existe una relación ideológica muy estrecha entre la población andina y los ashánincas.

Pienso que la presencia de andinos en la selva desde tiempos prehispánicos debió influir en este sincretismo ideológico entre andinos y selváticos. Sería interesante verificar hasta qué punto J.S.A. contribuyó a él.

Otra de las vertientes en el discurso de J.S.A. fue la cristiana occidental. Para sorpresa de muchos franciscanos, J.S.A. se presentó en un comienzo como un buen cristiano que cumplía con los preceptos de la religión católica y con ciertos rasgos de asceta como aquél de huir del trato de las mujeres y alimentarse frugalmente. Sostenía que "...no quiere introducir ley nueva sino la que predicán los misioneros..." (37). A pesar de eso, se identificó desde el principio con el mesías declarando haber sido enviado por Dios. Al comienzo, discrepa únicamente en dos puntos con los franciscanos. El primero, pretendiendo que los jesuitas y no los mendicantes se encargasen de ahí en adelante de la evangelización de la selva central. El segundo, al buscar establecer un clero indígena como declaraba haber visto en Angola, reino al que decía haber viajado en compañía de los jesuitas.

En 1743, un cronista cusqueño, Diego Esquivel y Navia, no duda aún en compararlo con San Francisco al escribir que "...habiéndole echado varias fieras, como leones, tigres, etc, una nación de caribes, que le resistían, les mostró el crucifijo que llevaba al pecho y se le humillaron las fieras" (38).

En 1747, J.S.A. utiliza cada vez más claramente expresiones apocalípticas, anunciando el fin de los tiempos. En 1750 los documentos lo presentan ya como un hereje que se proclama hijo de Dios y dice ser la reencarnación del Espíritu Santo. Ese año, una relación escrita por el Padre Fray Francisco de San Antonio lleva un título sugerente: "De la doctrina, errores y herejías que enseña el fingido rey Juan Santos Atahualpa, Apuinga, Huayna Capac, en las misiones del Cerro de la Sal, indio rebelde, enemigo declarado contra la ley de Dios y traidor al rey Nuestro Señor que Dios guarde." (39). Herejía y traición se habían confabulado en un mismo personaje. Juan Santos Atahualpa se había convertido en un falso mesías que predicaba el fin de este mundo y el surgimiento de uno nuevo en una amalgama de creencias que resultaron incoherentes en la época.

## NOTAS

- (1). M. Curátola. Discurso abierto sobre los cultos de crisis. En: *Antropológica*, PUCP año V, Nº 5, 1987.
- (2). N. Cohn. En pos del milenio, Alianza Editorial, 1989.
- (3). M. Curátola. *Ibidem*.
- (4). N. Cohn. En pos del milenio, Alianza Editorial, 1989.
- (5). F. Santos. Templos y herrerpias: Utopía y re-creación en la amazonía peruana (siglo XVII - XIX). En: *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos*, Nº 2, 1988.

- (6). J. Amich. *Historia de las misiones franciscanas del Convento de Ocopa*, Editorial Milla Batres, 1975.
- (7). G. Weiss. *Campa cosmology*. In *Anthropological papers of the American Museum of Natural History*, Vol. 52, Part 5, New York, 1975.
- (8). F. Rodríguez Tena. *Misiones de la Santa Provincia de los Doce Apóstoles de Lima del Orden de N.P.S. Francisco*, Lima, ¿1780? Archivo de Ocopa 84.
- (9). F. Santos. *Vientos de un pueblo, síntesis histórica de la etnia amuesha, siglo XVII - XVIII*, Lima PUÇ. Tesis de Licenciatura. Inédita. 1980.
- (10). S. O'Phelan. *Un siglo de rebeliones anticoloniales. Perú y Bolivia 1700-1783*. Centro de estudios rurales andinos Bartolomé de las Casas, Cusco, 1988.
- (11). F. Rodríguez Tena, *Ibídem*.
- (12). Fuentes, M.A. *Memorias de los Virreyes*, Lima, 1859.
- (13). Carta de Fr. Francisco de San José, Comisario de misiones al P. Comisario General, Lima, sept. 1718. Archivo General de Indias. Lima 537.
- (14). F. Loayza. *Juan Santos el invencible*. Impresa Miranda, Lima, 1942.
- (15). Índice de Ocopa, Folio 331, sin año.
- (16). D. Esquivel y Navia. *Noticias cronológicas de la ciudad del Cusco*, 2 tomos, Fundación Wiese, Lima 1980.
- (17). F. Loayza. *Juan Santos el invencible*, Lima 1942.
- (18). Autos promovidos por Don Francisco Dávila Torres... contra Don Juan Arozamena. Archivo General de la Nación. Derecho indígena. C812. Leg. 39.
- (19). F. Loayza. *Juan Santos el invencible*, Lima, 1942.
- (20). Causa seguida contra Julián Auqui, Blas Ibarra y Casimiro Lamberto... Archivo General de la Nación. Real Audiencia. Causas criminales. C159. Leg. 15.
- (21). Causa seguida contra Julian Auqui.....AGN. C159. Leg. 15
- (22). J. Amich. *Historia de las misiones franciscanas del Convento de Ocopa*. Ed. Milla Batres, 1975.
- (23). F. Loayza. *Juan Santos el invencible*. Lima, 1942.
- (24). J. Amich. *Ibídem*.
- (25). F. Loayza. *Juan Santos el invencible*. Lima 1942.
- (26). F. Loayza. *Ibídem*.
- (27). J. Amich. *Ibídem*.
- (28). M. Curátola. Mito y milenarismo en los Andes. En: *Allpanchis*, num. 10, Cusco, 1978.
- (29). A. Zarzar. *Apo Capac Huayna, Jesús Sacramentado*. Eds. CAAAP. Lima, 1989.
- (30). M. Curátola. Discurso abierto sobre los cultos de crisis. En: *Antropológica*, PUCP., año V, num. 5, 1987.
- (31). F. Loayza. *Juan Santos el invencible*, Lima, 1942.
- (32). M. Curátola. Mito y milenarismo en los Andes. En: *Allpanchis*, num 10., Cusco, 1978.
- (33). F. Pease. *Los últimos incas del Cusco*. Lima, 1981.
- (34). M. Curátola. *Ibídem*.
- (35). F. Santos. *Vientos de un pueblo... Tesis de licenciatura*, 1980.
- (36). E. Fernández, *Los Ashanincas y los Incas. Historia y mitos*. En: *Rev. Antropológica*, año V, num. 5, 1987.
- (37). F. Loayza. *Juan Santos el invencible*. Lima, 1942.
- (38). D. Esquivel y Navia. *Noticias cronológicas de la ciudad del Cusco*. Fundación Wiese, Lima, 1980.
- (39). M. Castro Arenas. *La rebelión de Juan Santos*, Ed. Milla Batres, Lima 1973.

# EN TORNO A LA ENTREVISTA DE LOS JESUITAS CON JUAN SANTOS ATAHUALPA

P. Jaime Regan S.J.

Este artículo trata el tema de la entrevista de dos jesuitas con Juan Santos Atahualpa en 1745 y algunas pistas que nos puede dar en cuanto al contexto del levantamiento. Se revisan fuentes poco utilizadas anteriormente para este tema, así como se comenta la supuesta vinculación de Juan Santos con los jesuitas. Es de esta manera como se problematizan las diferentes versiones de esta rebelión, lo que abre nuevos interrogantes que tendrán que asumirse para seguir construyendo esta época de nuestra historia.

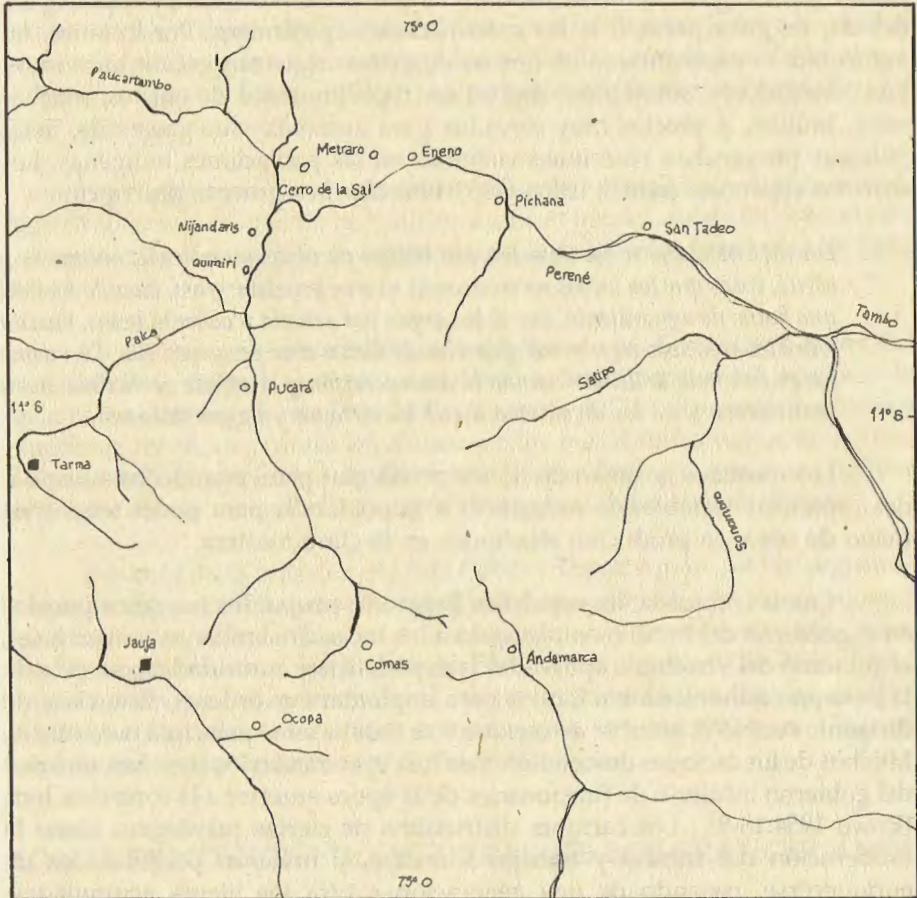
This article deals with the interview that two Jesuits obtained with Juan Santos Atahualpa in 1745 and clues that it can give about the context of this uprising. Sources are studied that usually are not used to study this topic to comment on the supposed relation between Juan Santos and the Jesuits. Different versions are confronted to raise new questions that can contribute to the reconstruction of this period of history.

## INTRODUCCION

La rebelión de Juan Santos Atahualpa, que empezó hace 250 años (1742) y duró hasta 1756, en la Selva Central del Perú logró, unir a varias etnias de la selva, indígenas de la sierra y negros, cada grupo ciertamente con sus propios motivos y proyectos de liberación o con la esperanza de recibir algún bien del Inca. El movimiento nunca fue derrotado por los españoles. Significó también la interrupción de la labor de los misioneros franciscanos en esta región.

Este artículo trata el tema de la entrevista de dos jesuitas con Juan Santos Atahualpa en 1745 y algunas pistas que nos puede dar en cuanto al contexto del levantamiento. Se examinará algunas obras prácticamente desconocidas por los estudios de este tema. Se comentará sobre la supuesta relación entre Juan Santos Atahualpa y los jesuitas y se examinará la hipótesis que ofrece el historiador jesuita, Juan de Velasco, acerca de la rebelión de Juan Santos, tomando, en parte, la información obtenida por uno de los jesuitas que participó en la entrevista. Esto nos dará más información sobre el movimiento, pero también planteará varios interrogantes.

Francisco de Loayza (1942) ha publicado una colección de documentos antiguos sobre el movimiento de Juan Santos. *La Rebelión de Juan Santos* de Mario Castro Arenas (1973) da una descripción general del movimiento, así también el trabajo de Lehnertz (1972). En *La Sal de los Cerros* de Stéfano Varese (1968) sobre los Asháninka, y la tesis de Fernando Santos, *Vientos de un Pueblo: síntesis histórica de la etnia Amuesha, ss. XVII-XIX*, se analiza el contexto social y cultural del movimiento entre estas dos etnias. Alonso Zarzar (1989) ha estudiado el pensamiento de Juan Santos, sobre todo su estructura andina, y Fernando Santos (1992), en posterior estudio, ha analizado el contexto económico, político e ideológico al igual que el impacto del personaje de Juan Santos dentro de las cosmovisiones amazónicas. Otra obra importante para el estudio del contexto económico y social del movimiento es *Tsla: Estudio Etnohistórico del Urubamba y Alto Ucayali*, del dominico Ricardo Alvarez (1985). Scarlett O'Phelan Godoy (1988) ha estudiado el contexto económico y social de la época, aunque no trata directamente el movimiento de Juan Santos. Para conocer el contexto de la sociedad incaica del virreinato, es importante el estudio de John Rowe (1954), *El Movimiento Nacional Inca del Siglo XVIII*. Eduardo Fernández (1987) ha tratado el tema de la imagen del Inca en la mitología asháninka.



Poblados y Ciudades involucrados en la Rebelión de Juan Santos Atahualpa, 1742. (Elaborado en base al mapa de Fernando Santos en Amazonía Indígena, Año 12, N° 19, Enero 1992)

Durante la época del virreinato en el Perú surgieron movimientos de resistencia y rebelión, sobre todo, por el trabajo forzado en las minas y obrajes y por los repartimientos. Durante el siglo XVIII la producción había bajado mucho por el agotamiento de las minas y por la disminución de la población debida, en gran parte, a las enfermedades epidémicas. Por lo tanto, las autoridades incrementaron las formas de extraer riqueza y cobrar impuestos. Los corregidores, sobre todo, usaban los repartimientos de objetos, muchas veces inútiles, a precios muy elevados para aumentar sus ganancias. Estas políticas provocaban reacciones violentas en las poblaciones indígenas. Los marinos españoles Juan y Ulloa (1953:196) dan la siguiente descripción:

*Los artículos que se les reparten son botijas de vino, aguardiente, aceitunas y aceite, cosas que los indios no consumen ni aun prueban; y así, cuando reciben una botija de aguardiente, que se la cargan por setenta u ochenta pesos, buscan entre los mestizos o pulperos quien les dé diez o doce pesos por ella. Lo mismo hacen con todo lo demás cuando la desesperación y el enfado se modera en su sentimiento y no les da motivo a que los arrojen y hagan pedazos.*

Los mestizos gozaban de ciertos privilegios pero, cuando las autoridades españolas trataban de reclasificar a la población para poder tener más mano de obra, se producían rebeliones en la clase mestiza.

Con la conquista, los españoles llegaron a ocupar los más altos puestos en el gobierno del Perú, reemplazando a los Incas. Sin embargo, a nivel local, el gobierno del virreinato aprovechó la experiencia y autoridad reconocida de la jerarquía administrativa incaica para implantar sus órdenes. Esta clase de dirigente recibió el nombre de cacique y se basaba en el principio hereditario. Muchos de los caciques descendieron de los reyes incas o los altos funcionarios del gobierno incaico o de funcionarios de la época anterior a la conquista inca (Rowe 1954:18-9). Los caciques disfrutaban de ciertos privilegios, como la exoneración del tributo y trabajos forzados, y tuvieron posibilidades de enriquecerse, pasando de una generación a otra los bienes acumulados. También el derecho permitía que sus causas se trataran en las audiencias y no delante los jueces inferiores (ibíd.). Por otra parte, los hijos de los caciques tenían acceso a una educación óptima y cristiana en los colegios de caciques de la Compañía de Jesús de San Borja en Cusco y del Cercado en Lima. Estos colegios fueron centro de la tendencia nacionalista inca con la interpretación renacentista que da Garcilaso al imperio incaico. En 1781, a raíz del levantamiento de Túpac Amaru, el visitador Areche escribió al obispo de Cusco solicitando el retiro de los retratos de los Incas de las paredes del



Colegio de Caciques de San Borja (véase Golte 1980: 162-3). (\*)

La nobleza incaica del siglo XVIII no podía participar en las decisiones del gobierno pero tuvo la tarea desagradable de hacer efectivo entre los indios tributarios las órdenes del gobierno. Tampoco podían proteger a los indios tributarios de los abusos de los corregidores y otras autoridades; sin embargo, en muchos casos, hacían llegar sus protestas a las altas autoridades del gobierno español.

La religión incaica, entre la nobleza, fue reemplazada por el cristianismo, pero se conservó mucho de la tradición cultural incaica, sobre todo, en el arte y el vestido. Tenían orgullo de su descendencia de los Incas (véase Kubler 1963: 350-2).

En 1723 se publicó una segunda edición de los *Comentarios Reales* del Inca Garcilaso de la Vega, que contribuyó a la animación del movimiento nacionalista incaico (Rowe 1954:24-8) que motivó a los dirigentes neoincas a encabezar rebeliones contra los abusos de los malos funcionarios españoles, proponiendo la abolición de las mitas y repartos, así como una mayor participación de los indios en cargos de responsabilidad (ibíd.:29-30).

Después de la ejecución de José Gabriel Túpac Amaru, el Rey suprimió los cacicazgos en 1783 y se prohibió el uso de los símbolos incaicos. Algunos caciques leales al gobierno, en ese momento, conservaron su cargo, pero llegaron a participar en la rebelión de Pumacahua derrotada en 1814 (ibíd.). En el momento de la independencia, el movimiento nacionalista inca estaba debilitado. Pero no era extraño, entonces, que se presentara en, 1742, un rebelde que se decía descender de los Incas.

## LOS TESTIMONIOS EN LAS OBRAS DE LOS FRANCISCANOS

Hay que distinguir entre los primeros testimonios de testigos y una serie de relatos que van transformando o ficcionando los hechos mezclándolos con otros acontecimientos de la época.

Uno de los primeros en entrevistar directamente a Juan Santos fue el padre fray Santiago Vásquez de Caicedo.

---

(\*) El colega había sobrevivido la expulsión de los jesuitas en 1767 (Sanchez 1974:148).

1. «Que viese por dónde habían de escapar, porque su pariente el inglés vendría por mar, y él combatiría por tierra» (Izaguirre 1923,II: 111). Podría ser una referencia al marino Anson y el saqueo de Paita en 1741 por los ingleses. Loayza (1942:2-4, nota 2) lo acepta como un hecho:

*...Los ingleses cumplieron lo pactado con Juan Santos en favor de la Independencia. El Vice-Almirante Jorge Anson, al mando de cinco buques de guerra, fue comisionado por su Gobierno, para entrar al Pacífico y perseguir todas las naves, y bloquear todos los puertos subyugados a España.*

Loayza dice que, como todavía no se había producido el levantamiento, Anson se alejó rumbo a Asia. Esto queda como hipótesis ya que Loayza no cita su fuente, sino se basa en una coincidencia de dos hechos.

Concuerda también con la supuesta profecía de Walter Raleigh, incluida en la obra del Inca Garcilaso, según la cual el imperio de los Incas sería restaurado con la ayuda de gente procedente de Inglaterra (Rowe 1954:25-8).

2. «Que remitiría a los frailes a España en navíos, en los cuales vendría licencia de Roma para que se ordenasen sus hijos los incas. Que no había de haber más clérigos que los indios y los padres de la Compañía, porque éstos eran muy provechosos para la república» (Izaguirre 1923,II:112). Surgió, entonces, la idea de la supuesta vinculación de Juan Santos con los jesuitas.

Si Juan Santos había nacido en una diócesis del Perú y era cacique debía haber estudiado en un colegio para hijos de caciques, ya que el cargo era hereditario. Los jesuitas tenían el Colegio de San Francisco de Borja en Cusco para los hijos de los caciques de las jurisdicciones eclesiásticas de Cusco, Huamanga y Arequipa y el Seminario, anexo del Colegio del Cercado de Lima, para los hijos de los caciques de las jurisdicciones eclesiásticas de Lima y Trujillo (véase Rowe 1954:19). En cambio, si nació en Quito, puede no haber estudiado en uno de estos colegios.

El hecho de hablar Juan Santos de los Padres de la Compañía no necesariamente significa que estudió en uno de estos colegios, aunque sí parece ser un reconocimiento de la labor educativa de los padres entre los Incas de la época colonial o del trabajo con indios en las misiones. La apreciación que expresa podría haber dado lugar a la idea de una supuesta relación con los jesuitas.

Por otra parte, en Quimiri se recogió un relato oral diseminado durante una estadía de Juan Santos que pretende legitimarlo como descendiente de los Incas y que lo vincula al colegio de los jesuitas:

*El indio levantado cuando se levantó dicen que estaba en el colegio de los indios que está al cuidado de los padres de la Compañía (de Jesús), estando éste en una ocasión recostado en un escaño o tarima pasaría un padre de la misma Compañía, en compañía de otro, y dicen que dijo: «vea aquí a quien pertenece el Reino del Perú; por no haber otro más cercano al Inca del Perú; éste está a pique de levantarse con el Reino algún día»; y que así en esta ocasión el Levantado fue hacerse más dormido y entre sí decía: «Luego a mí me toca este Imperio; veremos, veremos como estamos; a mí, a mí me toca ¿qué hago que no lo ejecuto?» (Loayza 1942:38).*

No sabemos si este relato tiene algo de fundamento, pero nos dice un poco sobre la posible reputación del colegio como núcleo del pensamiento neoinca.

3. «Dice que estuvo y viene de Angola, y de los Congos» (Izaguirre 1923,II:116). Algunos autores afirman que acompañó a un jesuita. Es cierto que los jesuitas tenían misiones en Angola durante este período (Bangert 1981:421; Loayza 1942:2, nota 1), pero es un dato que falta verificar.

4. El testigo José Bermúdez dijo que el indio Basilio Huamán le había dicho que el indio Juan Cosio le contó que «venía fugitivo de la ciudad del Cusco, por haber matado a su amo, que fue un Religioso de la Compañía de Jesús» (Loayza 1942:95-96).

El franciscano José Amich (1975:156) dijo simplemente: «En la provincia de Huamanga cometió un homicidio...» En esa época eran frecuentes los homicidios en el contexto de los levantamientos contra las autoridades españolas.

*Desgracias a que de ordinario se exponen los corregidores, que contra leyes reales y contra la religión del juramento, reparten mercancías con violencia y por precios subidos en las provincias. Peste más perniciosa y diuturna, sobre cuyo remedio han informado a Su Majestad algunos obispos de este reino (Esquivel 1980,II:239).*

Un acontecimiento que podría haber contribuido a esta noticia es el asesinato de un jesuita en Castrovirreina. Según el informe del virrey José

Armendáriz (Fuentes 1859, III:279), que gobernó de 1724 a enero de 1736, en Castrovirreyna los indios mataron al corregidor, Don Eusebio Joaquín de Azores y al hermano coadjutor jesuita, Rafael Fernández, que lo acompañaba. El alcalde indio, Andrés García, aprehendió a uno de los culpables y lo condenó a morir, aunque no tenía autoridad para hacerlo. El Virrey aprobó su conducta y premió su intervención.

Los testimonios podrían ser referencias a lo que ocurrió en Castrovirreyna. No sabemos si Juan Santos podría haber estado involucrado en este incidente, pero la noticia podría haberse mezclado con otras referentes a Juan Santos.

5. El P. Amich (1975:156) dice, refiriéndose a Juan Santos: «un indio del Cuzco, que sirviendo a un padre jesuita había ido a España con su amo...» No sabemos si es cierto lo que se dice de este viaje.

En cambio, se sabe que, en 1750, el padre franciscano Antonio Garro de Cusco hizo un viaje a Europa con el donado de la orden, Fray Calixto de San José Tupac Inca, descendiente por la línea materna de Tupa Inca Yupanqui, para presentar un memorial al Rey pidiendo que remedie los abusos cometidos contra la Nación Indiana. Fray Calixto redactó el documento, habiendo consultado a los caciques, y lo entregó personalmente al rey en Madrid metiéndolo por la ventana de su carroza. Regresó al Perú Fray Calixto, pero fue desterrado a España en 1759 por considerarlo peligroso por sus contactos con caciques sublevados (Loayza 1942:164; Rowe 1954:34-5).

Algunos caciques indígenas lograron viajar a España para denunciar los abusos de las autoridades. Vicente Mora Chimo Capac, cacique del Valle de Chicama y descendiente de los reyes de Chimú viajó en 1721. Entre 1724 y 1729 varios otros caciques, aprovechando su presencia en España, lo comisionaron a gestionar reformas (Rowe 1954:31).

## TESTIMONIO DE DIEGO ESQUIVEL Y NAVIA

Diego Esquivel y Navia (1980,II:277-8), canónigo, historiador y cronista cusqueño, contemporáneo de los hechos, dice lo siguiente con referencia a Juan Santos: «también escriben, que este don Ventura se coronó a los cinco días después de haberse visto con los dichos religiosos [los franciscanos...]».

Un manuscrito de este autor (ibíd.:442) dice:

*«Jueves 2 de agosto de 1742 años llegó el chasqui de Lima. Trajo la noticia de haberse alzado don Ventura de Troncoso de Sotomayor, vecino y natural de Quito, quien dice ser descendiente de Atahualpa...» [al margen se lee] «Dícese, que es natural del Cuzco».*

En este caso Juan Santos tendría los mismos apellidos que el gobernador, Benito Troncoso de Lira y Sotomayor. En cambio el chasqui podría haberse equivocado yuxtaponiendo los apellidos del gobernador y el nombre de un funcionario que lo acompañaba, Ventura Marín. Ambos firman los documentos que recogen los testimonios de los testigos sobre los hechos referentes a Juan Santos (Loayza 1942:84ss).

La referencia a Quito es interesante porque los incas del siglo XVI, Atahualpa y Huayna Capac, estaban muy vinculados con Quito, y Juan Santos usaba ambos nombres. El P. Amich (1975:156) comenta que Juan Santos llevaba el pelo cortado al modo de los indios de Quito.

En otro lugar Esquivel (1980,II:277-278), dice: «18 de setiembre, 1742: Y que un primo hermano suyo estaba reinando en el gran Paytiti...» Parece coincidir con la noticia incluida en la carta de Fray José Antonio de Oliva en 1750 referente a las misiones franciscanas de la provincia de Cusco.: «y habiéndose allí levantado un indio, llamado Pablo Chapi, que con el nombre de Inca Huayna Capac, se figura Rey de aquellas Provincias» (Loayza 1942:178). Igualmente podría ser una referencia al mismo Juan Santos porque también usaba el título de «Huayna Capac» y, según algunas versiones, había bajado de Cusco a la selva por el río Urubamba.

## APORTES DE LOS JESUITAS

Como los españoles no podían vencer a Juan Santos con las armas, tomaron otra táctica. Como se hablaba de un vínculo entre Juan Santos y los jesuitas; y, por otra parte, uno de ellos, el Padre Juan Antonio Iruستا (Iruستا), un viscaíno, antes de ser religioso, había conocido al curaca amuesha (\*), Mateo Assia (Asia), que era el general de Juan Santos, el virrey autorizó la intervención de los jesuitas. El autor franciscano Amich dice lo siguiente:

*Persuadieron los jesuitas al señor virrey, que si el padre Iruستا entraba a la montaña, compondría fácilmente las alteraciones. El señor Villagarcía se alegró de hallar aquel medio, que le pareció oportuno, para finalizar aquella guerra, y le encomendó esta empresa a los jesuitas. Entró el padre Iruستا con un*

(\*) Véase Santos 1980:147 sobre la etnia a que pertenecía este cacique.

*compañero sacerdote en el verano del año 1745 y llevaron una porción de herramientas. Habló el padre Irusta a los caciques y principales que conocía. Lo que pudo ajustar con ellos no lo dijeron a nadie; pero por los efectos que después se vieron, se conoció no haber conseguido cosa alguna (Izaguirre 1923,II:137).*

El franciscano Bernardino Izaguirre (ibíd.) corrige a Amich, en una nota a pie de página, con información tomada de un informe del gobernador Troncoso:

*...tomándose con orden del Supremo Gobierno la deliberación, para explorar el ánimo del Levantado, de que entrase primero sólo el Padre Juan Antonio Irusta, religioso de la Compañía de Jesús, y después él mismo con los Padres Miguel de Izaguirre, y Carlos de Pastoriza de la misma Compañía...(Loayza 1942:108).*

El P. Irrusta (Irusta) visitó a Mateo Assia y otros caciques y los otros dos padres buscaron a Juan Santos. No sabemos lo que trató con Mateo Assia. Unos años más tarde el P. Irrusta se quedó involucrado en otro asunto indígena. En 1757 los arrendatarios y yanaconas de una hacienda de los jesuitas en Pisco dejaron de pagar el diezmo, y el padre Irrusta, que era el administrador, fue acusado de ayudar e instigarlos (Cushner 1980: 146).

La descripción de la visita de los otros dos jesuitas a Juan Santos Atahuallpa se encuentra en la obra del jesuita Juan de Velasco, *Historia del Reino de Quito*. Velasco, que nació en 1727 en Riobamba, es considerado el padre de la historiografía ecuatoriana. Conviene comentar brevemente sobre esta obra. Muchos historiadores se han polarizado en cuanto a su comentario, algunos muy en contra y otros muy a favor (Esteve 1964:373-374). Se ha cuestionado la veracidad de las partes llamadas «Historia Natural» que contiene algunas ideas que no se aceptan hoy en día, e «Historia Antigua», que habla de un reino en Quito anterior a la dominación de los Incas. El mismo P. Velasco se da cuenta del carácter mítico de muchos relatos de la tradición oral y muestra que evalúa sus fuentes:

*La Historia Antigua del Reino de Quito es tanto más incierta y confusa cuanto más se retira a su primer origen...no haré sino apuntar lo que parece más conforme o menos mal fundado, sin empeñarme en ser garante de su verdad (Velasco 1981:3).*

Velasco, que hablaba bien el quichua, había dedicado varios años a recorrer muchos lugares de lo que ahora son Ecuador y Colombia para recopilar la tradición oral y estudiar documentos.

En cuanto a la «Historia Moderna», podemos seguir los consejos del historiador, Francisco Esteve con respecto a este autor: «Leído con precaución, puede ser útil y sugerir caminos». Por haber sido desterrado en la expulsión de los jesuitas, no pudo llevarse mucho material escrito y tuvo que depender de su memoria. Por eso pueden encontrarse errores en cuanto a detalles, por ejemplo, fechas. Como buen narrador, Velasco probablemente da retoques literarios a algunos relatos, y propone sus propias interpretaciones de los hechos.

El historiador Constantino Bayle apunta:

*A Velasco, gran narrador, faltábanle algunos dotes para cronista: un poco facilitón, un mucho crédulo, ardientemente apasionado... Sin embargo de ello, la Historia recoge copiosas noticias que no se hallan en otros, y es fuente a que se ha de acudir para el estudio de los siglos XVII y XVIII en el actual Ecuador, y más en el terreno de las misiones de Maynas (citado en Esteve 1964:376).*

Es precisamente dentro de la narración de la historia de las misiones de Maynas donde se ubica la descripción de la entrevista con Juan Santos. Velasco habló personalmente en Italia con su compañero en el destierro, el P. Pastoriza que participó en la visita al rebelde. Algunos hechos, narrados por Velasco, podemos comparar con las afirmaciones de otros autores de la época para que estemos más seguros de su veracidad.

Velasco ubica los hechos dentro de su contexto histórico. Explica, que a partir de 1710, los portugueses habían invadido un territorio grande que estaba en la posesión de la Corona Española y formaba parte de la misión de Maynas. Este territorio se extendía hasta el río Negro. Cuando los jesuitas españoles tuvieron que retirarse de esta región, los portugueses lograron un acceso más fácil al río Ucayali. Velasco plantea que los portugueses armaron y asesoraron a Juan Santos Atahualpa para perjudicar el dominio de la Corona de España en América.

Ciertamente era un momento difícil para los Españoles, como expresó un mestizo ajusticiado en 1739 que era de la región de Moquegua y había escrito un Manifiesto incitando a los criollos e indios a «sacar el yugo» de España. Dijo que la ocasión era propicia por hallarse España en lucha con Portugal e Inglaterra y que no intentaba apartarse de la ley de Cristo, sino sólo restaurar el Imperio de los Incas. Incitó a la rebelión diciendo que un

vástago de los Incas estaba pronto a ponerse a su cabeza (Vargas 1966, IV:207-8).

Hablando del peligro de la pretensión de los portugueses que afectó a la misión de los jesuitas de Maynas, Velasco dice lo siguiente:

1. *Proposición verdaderísima después de la grande invasión del 1710. Basta para prueba de ella poner los ojos en el régulo Choncho de la Provincia de Tarma. Mientras las misiones del bajo Marañón estaban en poder de los Jesuitas españoles, no tuvieron ni pudieron tener las naciones rebeladas del Ucayali comercio alguno con Holandeses y Portugueses, como lo establecieron después muy cerca de la misma boca del Ucayali. Este comercio causó los mayores perjuicios imaginables contra el Reino del Perú, metiéndolo en graves cuidados, sustos, peligros y crecidos gastos inútiles en diversos tiempos (Velasco 1981:529).*

2. *Mientras eran de España esas misiones, el régulo Choncho de Tarma, que precia descender de los Incas, jamás hizo particular figura; ni fue temido, porque contento con la primacía entre otros régulos o caciques de los que se retiraron del Perú con Mancocápac, no fue capaz de causar cuidado a los Españoles, no teniendo más fuerzas ni más armas que las débiles propias de los antiguos Indianos (ibíd.).*

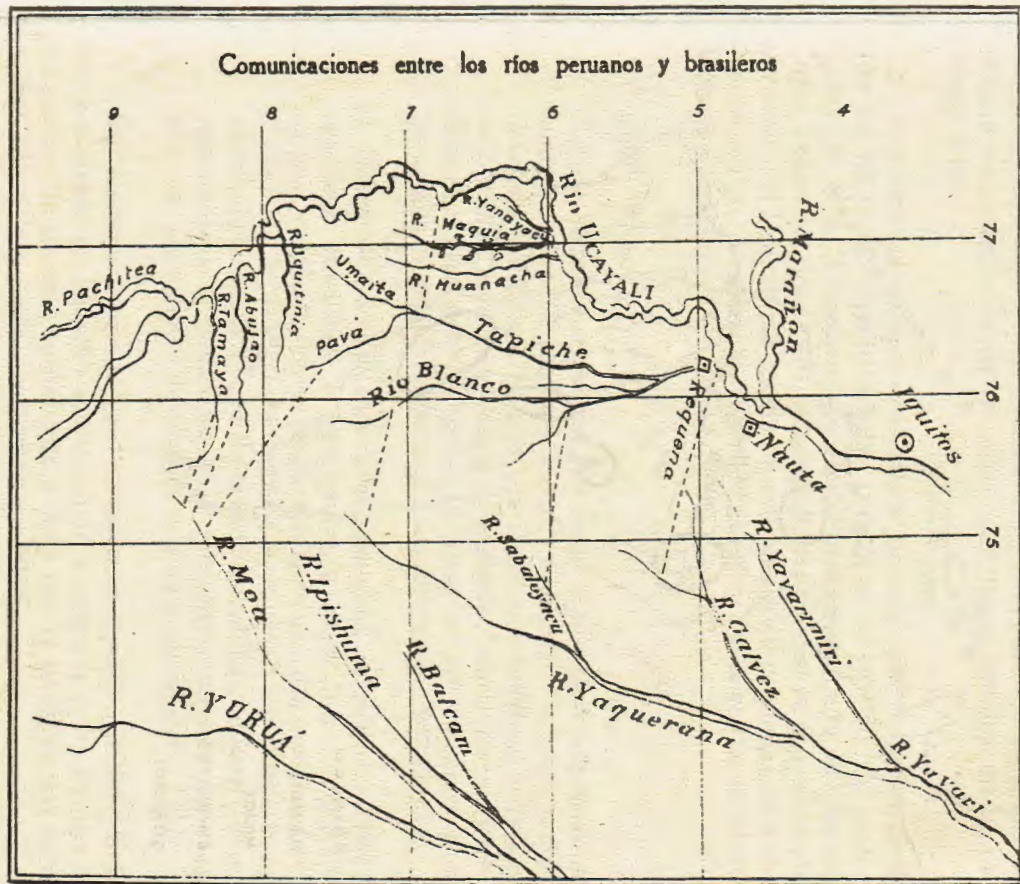
Velasco implica una continuidad, en el siglo XVIII, de los descendientes de los que acompañaron a Manco Inca a la selva. Es un tema que se tendría que investigar. Por lo menos, podrían haberse mezclado con grupos selváticos. Lo que sí es cierto es que las noticias de los Incas han quedado y se han transformado dentro de la tradición oral de los pueblos nativos de la zona.

Entonces Velasco habla de las herramientas.

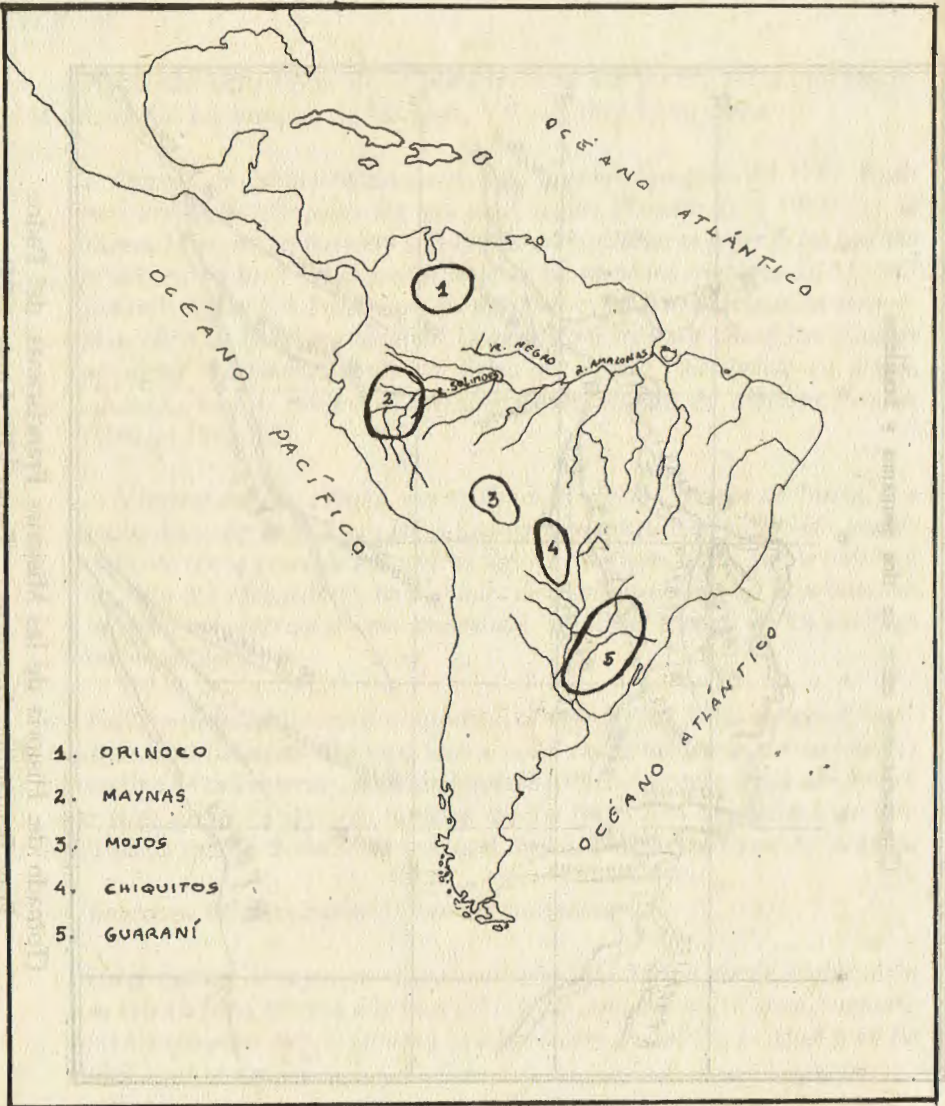
*Luego que los Portugueses se apoderaron hasta el Yavarí, donde establecieron su colonia, muy cercana a la boca del Ucayali, entablaron comercio, buscando las herramientas que les faltaban ya a las naciones rebeladas de aquel gran río (ibíd.).*

Como ha destacado Fernando Santos (1990:22), después del levantamiento de Juan Santos en 1742, las autoridades prohibieron el comercio entre los rebeldes y los pobladores de la sierra, sobre todo en cuanto a cuchillos y hachas (Loayza 1942:64). Por lo tanto, los rebeldes muchas veces saqueaban





(Tomado de: Historia de las Misiones Franciscanas, del Padre Fray Bernardino Izaguirre. Tomo VIII. Lima, 1924).



Misiones Jesuitas en América del Sur hasta 1766

los pueblos andinos en busca de herramientas (Fuentes 1859:104). Este hecho da credibilidad a la afirmación de Velasco del comercio de los Portugueses con las poblaciones rebeldas para proporcionarles herramientas. A los Portugueses, no sólo les interesaba el comercio, sino llevarse a nativos para trabajar como esclavos en el cacao, que luego entraba en el mercado internacional.

Los portugueses, que se establecieron en el Alto Solimoes, cerca de la boca del río Yavarí, podrían haber pasado al río Ucayali, sin pasar por la frontera en el río Amazonas, que estaba más resguardada. El franciscano P. Girbal, a fines del siglo XVIII, estableció la posibilidad de comunicación entre el Yavarí y el Ucayali por medio de «varaderos» o pequeñas distancias que se cubren a pie, o «sacaritas» que se realizan en canoa por un canal en época de lluvias (Izaguirre 1923,VIII:40, nota).

Sigue Velasco:

3. *De las herramientas pasaron a proveerse de fusiles y de toda especie de armas europeas...¿Era éste poco perjuicio para el mejor de los dominios americanos de la Corona de España? ¿Debían considerarse con indolencia inútiles los países del Marañón, y como puro interés de misioneros? Hartos temores y sobresaltos le costó al Perú, y no fue poco lo que consumió del Real Erario para tomar las debidas precauciones contra el Choncho(Velasco 1981:529).*

4. *Hallándose éste en pie cada día más ventajoso, teniendo en su Corte muchos ingenieros holandeses y portugueses, y tropas bien disciplinadas a la europea, comenzó a hacerse mucho más formidable a la capital de Lima, desde el 1740. Fue la causa haberse coronado aquel año un nuevo sucesor, con fama de muy capaz y de bien instruido en materias políticas, militares y de gobierno, cuyo declarado intento era mantener viva guerra contra los Españoles, para recuperar los dominios del Perú, de que decía ser heredero (ibíd.).*

Velasco tenía interés especial en remarcar el peligro de la expansión del dominio portugués y el daño causado por la ausencia de los jesuitas que, en el caso del Amazonas, se remonta a 1693 con el envío de los carmelitas portugueses al Alto Solimoes (Hornaert 1982).

El jesuita Samuel Fritz (1988:304ss), a partir de 1689, se dedicó a la defensa de los Omagua y otros nativos de los abusos de los portugueses y luchó a favor de este territorio que consideraba parte del dominio español. Más tarde, en 1737, el visitador de los jesuitas, el P. Andrés Zárate (1988:437-

441), se enfrentó con un alférez portugués y los padres carmelitas sobre este asunto. Luego recomendó al Rey armar a los nativos para defenderse contra los portugueses:

*...Pues aunque por ahora parezca suficiente para defender las Misiones el que Vuestra Majestad dé licencia u orden de que se armen a los indios de ellas con ciento o doscientos fusiles...(ibíd.:460).*

El P. Zárate protesta a los portugueses, pero los Padres de la Compañía tenían prohibido meterse en asuntos de Estado.

*Por el desamparo que llevo dicho se vieron obligados los Padres de la Misión a hacer algunos requerimientos a los portugueses, para que no se les imputase a falta de fidelidad el silencio. Y por la misma causa, en que por razón de mi oficio se me podrían hacer cargo más grave, y juntamente los portugueses podrían apoyar sus intentos con esto, como consentimiento de un visitador, aunque por otra parte, retraían el ser la materia tan ajena de un religioso y el decreto ciento uno de nuestra Congregación 5ª General [año 1593], que con severo precepto prohíbe meternos en cosas que tocan a razón de Estado de los Príncipes seculares, no obstante, conferida con los Padres toda la materia, me resolví a hacer un requerimiento al ya nombrado Alférez y a escribir una carta al Gobernador de el Pará, infiriendo en ella los fundamentos espirituales que debe contenerle (ibíd.:437-8).*

El caso se presenta como un conflicto con los carmelitas sobre los límites de territorios de misión:

*...que se desocupen todas las aldeas que desde la de San Pablo hasta el río Negro tienen ocupadas y usurpadas los reverendos Padres Carmelitas a la Compañía de Jesús castellana, cuyas espirituales conquistas han sido desde sus principios dichas aldeas...(ibíd.:438).*

Hace pensar que la preocupación por la entrada de los Portugueses tenía mucho que ver con el deseo de los jesuitas de fundar misiones en el alto Ucayali, que aparece como un conflicto con los franciscanos sobre los límites de los territorios de las misiones. Es posible que la buena acogida que dieron los Conibo a los franciscanos en 1685 se debiera al temor de las correrías de los portugueses (Tibesar 1981:79). Es significativo que el jesuita Enrique Richter entrara en el alto Ucayali, a invitación de los Conibo, en 1686. Ambas entradas ocurrieron en un momento de la expansión de los portugueses en la región del Alto Solimoes.

Los jesuitas se habían establecido en varios lugares principales de posible entrada de portugueses en los dominios españoles en América del Sur: el Marañón, Mojos, el Paraná; y en el Orinoco donde podían entrar los ingleses y holandeses. Faltaba cerrarles la entrada por el Ucayali. Entre 1723 y 1740 iban avanzando los portugueses en otros lugares donde estaban ubicadas las misiones de los jesuitas: Mojos, Paraguay y Río de la Plata (Vargas 1966, IV:206-7).

No sería extraño que los nativos buscaran la protección de los españoles contra los portugueses en un lugar y recibieran el apoyo de los portugueses en contra de los españoles en otro lugar. Buscaban la libertad.

Más tarde, las autoridades de Maynas temían una posible llegada de Juan Santos a esta región, y pidieron apoyo de los portugueses en el caso de un levantamiento general. El P. Manuel de Uriarte (1986:440), jesuita y compañero de Velasco en el destierro, dice:

*Y quiera Dios que no se vaya preparando para un levantamiento general que sacuda el Imperio Español. Lo cierto es que, estando yo en Quito por ese tiempo, se sospechaba de aquellos indios, y se les prohibió tener armas y aun salir por Corpus con escopetas para salvos del Santísimo. Y el Teniente general de Maynas, por orden superior, previno a nuestros indios de la fidelidad al Rey, y escribió hasta al Gobernador del Pará, para que le diera socorro en caso de acometimiento de este enemigo común, y él lo ofreció. Guárdense españoles y portugueses de inquietarlo.*

Este texto muestra la gran preocupación de los españoles. Se entiende la frase, «Guárdense españoles...de inquietarlo». Pero, ¿por qué dijo Uriarte que no se debe inquietar a los portugueses? ¿Es que temían que el levantamiento se difundiera a Brasil?, o ¿se habían acercado demasiado a Juan Santos? Uriarte entró a las misiones de Maynas en 1750, el año del tratado de límites con Portugal. Se supone que los problemas con los portugueses se hubieran solucionado, por el momento, y podrían buscar alianzas. El supuesto apoyo de los portugueses a Juan Santos también hubiera menguado.

Volviendo al texto de Velasco, vemos cómo el virrey, Marqués de Villagarcía, mandó construir fortificaciones, pero siempre salían mal los españoles.

5. *Sabedor de todo el Excmo. Sr. Dn. Antonio Joseph de Mendoza, Marqués de Villagarcía, XXX<sup>a</sup> Virrey del Perú, hizo desde aquel año grandes y excesivos gastos a la Real Hacienda, por prevenir las consecuencias fatales que amenazaban al Reino. Queriendo humillar, si le fuese posible, o a lo menos contener las fuerzas del insolentado y declarado enemigo, mandó hacer en las fronteras de la Provincia de Tarma diversas y buenas fortificaciones, y puso en ellas con gruesos presidios a los capitanes de mayor fama y experiencia; más, lejos de bastar diligencias tan vigorosas, salieron durante su gobierno siempre mal los Españoles, ganando nuevo terreno y mayor fama el enemigo (Velasco 1981: 530).*

Llega el nuevo virrey:

6. *Entrando a sucederle el Excmo. Sr. Dn. Joseph Manso de Velasco, Conde de Superunda, en el 1745, halló la ciudad muy consternada. Impuesto en todo el estado de aquel peligroso asunto, desde su origen y viendo que ni las tropas arregladas ni las milicias que se disciplinaba con empeño, eran capaces de resisitir, si salía de madre el bárbaro océano, armado a la europea, hizo luego diversas consultas, para tomar el más conveniente arbitrio, que asegurase de algún modo el peligro y los temores de que se hallaban sobrecogidos todos (ibíd.).*

Decidió el virrey en 1745 mandar a unos jesuitas como embajadores para proponer la paz.

7. *El dictamen de los militares más acreditados fue el que, no siendo posible levantar y mantener un formal ejército capaz de humillar al enemigo, se le mandase un embajador en toda forma, proponiéndole la paz, bajo los partidos ventajosos que se le podían hacer, sin perjuicio a la corona, esto es de que depusiese las armas y viviese quieta y pacíficamente en posesión de su establecida Monarquía. Aprobado este dictamen por el Real Audiencia de Lima y a una voz por todos, se siguieron las disputas y pareceres sobre la persona que debía destinarse, capaz de manejar con crédito y acierto aquel negocio. Prevalció el dictamen del Virrey sobre que no podía desempeñarlo si no iba un Jesuita, porque corrió la falsa voz de que el reinante se había criado en Lima, sirviendo a uno de ellos (Velasco 1981 : 530).*

Amich (1975:165) dice que el Virrey Villagarcía mandó a los jesuitas a entrevistarse con Juan Santos, y que el cambio de virrey tuvo lugar durante la estadía de los jesuitas en la selva.

*Este año 1745, por el mes de julio, llegó a Lima el nuevo virrey, que fue el excelentísimo señor D. José Manso de Velasco, a tiempo que los jesuitas estaban en la montaña. Después que estos salieron, bajaron a Lima, y comunicaron con el nuevo virrey lo que habían ejecutado en su comisión, y lo que dejaban tratado.*

Pero el virrey Villagarcía, en su informe final al Rey (Fuentes 1859,III:382-383), al tratar el tema de la rebelión de Juan Santos, no menciona a los jesuitas. Más bien el nuevo virrey, José Manso de Velasco, el Conde de Superunda, dice que los mandó.

*...aunque en los principios de mi gobierno, por medio de dos advertidos Jesuitas, instruidos en la lengua general, que introduje en la montaña, procuré imponerme en sus progresos (Fuentes 1859,IV:101).*

Esto concuerda con secuencia de hechos que presenta el P. Velasco.

Los Padres de la Compañía de Jesús tomaron la precaución de andar desarmados.

*8. Pidióse al Provincial del Perú, y de común acuerdo fueron destinados como más hábiles para la embajada dos sujetos: un europeo, que era el P. Carlos Pastoriza, y el otro nativo de Lima, como práctico en el idioma peruano, que se decía ser el común en la Monarquía del Choncho. Se dispuso que fuesen con un corto acompañamiento desarmado, en caballos ligeros, para que, si a la entrada de los países bárbaros sucedía algún fracaso, se pudiese salvar siquiera alguno para dar noticia (Velasco 1981 : 530).*

Velasco no habla aquí del viaje del P. Irrusta. Los dos jesuitas que visitaron a Juan Santos eran sacerdotes jóvenes, que más tarde ocuparían cargos importantes en su orden. El P. Carlos Pastoriza nació en Vigo, España, y llegó a ser rector de la Casa de Probación (noviciado) en Lima y consultor del Padre Provincial. El P. Miguel Eizaguirre (Eyzaguirre) nació en 1713 en Huamanga y fue rector del colegio de Potosí y el Provincial de la Provincia Peruana en el destierro, 1770-1773 (Vargas 1934: 205, 214).

Velasco indica la fuente de su información:

*9. Nada diré yo sobre este particular que no lo hubiese sabido por boca del mismo P. Pastoriza, a quien logré comunicar en Europa, y de quien me informé, no sólo verbalmente, sino también por escrito, para salir de los errores que*

comúnmente corrieron sobre el asunto. Al salir los dos embajadores con todas las instrucciones y necesarios poderes, dejando la ciudad sumamente consternada, se hicieron en ella muchas plegarias y rogativas, con el Sacramento patente en las iglesias (Velasco 1981:530).

Piden permiso para entrar en el dominio de Juan Santos:

10. Llegando a uno de los pueblos fronteros a los bárbaros dominios, les hicieron la advertencia los Españoles que allí estaban de que se guardasen bien de tomar en boca al Virrey del Perú, porque ciertamente iban perdidos, según estaban informados con certeza; que no diesen un paso adelante sin haber pedido y obtenido antes el permiso; y que podían solicitarlo por escrito, seguros de que el Choncho tenía ministros europeos inteligentes de varias lenguas. Con estas advertencias, escribieron, pidiendo la facultad para internar los dos solos, y se dispusieron a hacerle la embajada, no como enviados del Virrey, sino del Papa, hasta ver si podían hallar camino seguro para declararse enteramente (ibíd.: 531).

Fueron bien recibidos:

11. Luego que el Choncho se impuso en el asunto de la carta, mandó órdenes para que fuesen bien recibidos y conducidos a su Corte. Fueron tratados desde el primer pueblo con tanta magnificencia, aparatos y multitud de gente sobre las armas, que se hallaron sumamente sorprendidos. Queriendo también ellos hacer alguna figura, se plantaron en las cabezas sus bonetes enormemente grandes, según el uso español, y sus Cristos al pecho según costumbre de todos los misioneros. A cada paso tuvieron que admirar más y más las numerosas tropas arregladas y los lugares de tanta fortaleza, cultura y policía, que nunca la habían imaginado posible en los bárbaros bosques retirados (ibíd.).

Velasco dice que el P. Pastoriza se quedó asombrado de la grandeza del palacio y la cantidad de las armas que tenían. También da la noticia de la posible presencia de europeos.

12. Una legua antes de llegar a la Corte tuvieron mucho más de que admirarse, porque hallaron puestos dos ejércitos, uno a un lado y otro a otro, dejando una gran calle por medio, ambos muy lucidos y bien armados, y ambos tan numerosos que les pareció sería cada uno de 25 a 30 mil hombres. Observaron entre ellos, muchísimos negros africanos, y muchos otros que por el color y el pelo juzgaron ser de naciones europeas. Llegaron a la Corte y palacio, de que asombrado el P. Pastoriza, protesta que, no teniendo los Virreyes ni aun la sombra de tanta grandeza,...(ibíd).



Varese (1968:77), que aparentemente no conocía este texto, escribió: «No sabemos cuáles fueron las impresiones de los padres de la Compañía acerca del rebelde, pero es casi seguro que regresaron admirados por el apoyo indígena con que el movimiento contaba».

La información que da Esquivel parece confirmar lo que relata Velasco en cuanto al ejército de Juan Santos. Dice, en 1742, que había 6 mil infantes y 17 mil de otras provincias. Más tarde recibió la noticia que había 40 mil y también menciona la presencia de negros y mulatos.

*tiene seis mil infantes de guerra, y aguarda otros 17 mil de otras provincias (Esquivel 1980,II:278)...9 de diciembre, 1743: ...se leyó en el convento de la Merced una carta de un misionero franciscano, en que hace relación de todo lo sucedido que se reduce a lo siguiente: Que el dicho Atahuallpa tenía cuarenta mil armados y muchos negros y mulatos, a quienes ofrece libertad. Item que estaba haciendo munición de pólvora y balas (ibíd.:294-5).*

Entre los seguidores de Juan Santos había Asháninkas, Amueshas, Shipibos, Conibos, Piros y otros habitantes de la selva, negros y también serranos. El informe de Juan y Ulloa (1953:196) nos explica cómo se podría haber reunido mucha gente de la sierra. Habla del desplazamiento de indios de la sierra hacia territorios ocupados por las fuerzas de Juan Santos para escaparse de la conducta opresiva de los corregidores.

*se verificó que muchas familias de indios desampararon sus pueblos y se retiraron a los parajes ocupados por los chunchos, a seguir el partido que habían principiado tan favorablemente, por el temor que habían infundido en sus opresores.*

Continúa Velasco (1981:531):

*... son pocos los Príncipes de Europa la tienen igual en aparatos militares, fortalezas, artillerías y toda suerte de armas, con todo el lucido y bien arreglado orden de oficiales y grandes de palacio y Corte.*

Bernardino Izaguirre (1923,II:122) dice que su general fue Mateo de Assia, y el segundo Antonio Gatica, negro. Construyó en Quisopango o Simaqui una especie de castillo para depósito o arsenal de flechas y macanas custodiado por 60 hombres. Sería en el año 1742. Según Esquivel, a fines de 1743 estaban haciendo municiones de pólvora y balas.

Sigue Velasco (1981:531):

13. *Pidieron licencia para besar la mano al Rey, dispuesto a hacer la arenga en lengua española, porque corría la fama de que, habiéndose criado en Lima, era diestro en ella, lo que era todo falso.*

Luego describe la indumentaria del Inca:

*Obtenida la venia, fueron conducidos por varios oficiales a un magnífico salón real, en cuyo rico y elevado trono lo hallaron sentado con grande majestad, con una insignia real en la cabeza, pero con el vestido tan moderado, al uso de los antiguos Incas, que tenía en los pies desnudos unas riquísimas sandalias, y la vestidura medio talar de finísima tela sin el menor adorno (ibíd.).*

Había asumido el vestido y símbolos de los Incas (véase Zarzar 1989:57-59). Un documento que parece haber sido escrito por el gobernador Troncoso confirma lo que dijo Velasco sobre el vestido e insignias de los Incas:

*el traje que trae según declaran todos es el interior una cushma o camiseta negra, y en el exterior otra pintada; trae también consigo un fardito que dice traeren él su camiseta real con sus insignias reales de los Emperadores Incas...(Loayza 1942:33-4).*

Velasco (1981:531-2) habla del idioma que usaba:

14. *Le hicieron tres reverencias, según fueron instruidos, y le besaron la mano, sin atreverse a hablar palabra hasta que él les hablase. Teniendo suspensos a todos sus Grandes, a quienes dió una ojeada, preguntó él mismo a los dos embajadores, en lengua peruana porque no sabía otra, quiénes eran, de parte de quién iban, y para qué. No pudiendo responder el P. Pastoriza, que no entendía la lengua, respondió el otro que no podía satisfacer a sus tres preguntas, sino a solas en secreto, porque así convenía.*

Puede ser que no quería hablar en castellano. Puede haber sido parte del proceso de asumir las características y símbolos de los Incas (véase Zarzar 1989:57-59). El otro padre, que hablaba quechua, era Miguel de Eizaguirre, natural de Huamanga. Dadas las circunstancias, habría sido más de la confianza de Juan Santos, porque el P. Pastoriza era español. Parece que Eizaguirre no quería que los acompañantes de Juan Santos escucharan la conversación.

Velasco (1981:532) menciona otro salón:

*15. Dijo el Rey que desde luego y pasó, dejando a todos sus cortesanos con el P. Pastoriza, a otro salón igualmente magnífico y soberbio...*

Al hablar de «un magnífico salón real, en cuyo rico y elevado trono lo hallaron sentado con grande majestad» y luego de este otro salón, parece que está describiendo el templo que presedía el Cornesha, el sacerdote de los Amueshas. Según la descripción de Fernando Santos (1990:129-30), el templo consistía en un salón grande con un trono donde se reunía la gente y otro salón en el segundo piso donde el sacerdote hacía las ofrendas a las divinidades y cuidaba el fuego sagrado. Es posible que los Amueshas respetaran a Juan Santos como a un Cornesha, el sacerdote que tenía carácter político y religioso. De hecho tuvo su sede en Metraró, un centro ceremonial amuesha (véase Santos 1980:140-2). Al hablar del palacio de Juan Santos o un templo amuesha, hay que tener en cuenta que, en la selva, se construyen los edificios de madera con techos de hojas de palmera. Por lo tanto, no hay que esperar que queden vestigios espectaculares.

El padre de la Compañía contestó las preguntas de Juan Santos:

*...Allí le satisfizo el Padre diciendo a la 1ª pregunta que eran Jesuitas; a la 2ª, que iban de parte del Papa, y a la 3ª, que el asunto de la embajada era proponerle un firme tratado de paz. En orden a la 1ª dijo que se alegraba de conocerlos, porque tenía individuales noticias de lo mucho que trabajaban en las misiones en beneficio y alivio de los Indianos, y por eso mismo había sentido mucho el que seis u ocho días antes hubiesen muerto al P. Francisco del Real, en el pueblo de San Miguel del Napo, los rústicos Payaguas (Velasco 1981:532).*

Según Velasco, el P. Francisco del Real murió a principios de 1745 (ibíd.: 519). El jesuita Manuel de Uriarte, uno de los compañeros de Velasco en el destierro, (1986:439-440) hace referencia al mismo hecho:

*Y las otras [noticias] posteriores del fingido inga en mi tiempo, que dieron que temer a todo el Perú y su Virrey, y juntó tropa con él, ahorcó algunos secuaces en Lima; mas el régulo se retiró, dicen, por el Tarma hacia Ucayali con muchos indios: y supo muy en breve la muerte de nuestro misionero P. Francisco Real en Napo, como lo dijo; señal que tiene sus chasquis y obediencia de muchísimos indios.*

Difícilmente podría llegar la noticia de la muerte del P. Real en seis u ocho días, aún remando día y noche, porque hubieron que bajar el río Napo surcar el Amazonas y casi todo el Ucayali y luego internarse en la selva para llegar al lugar donde se encontraba Juan Santos. Seis u ocho meses encajaría mejor dentro de las posibilidades. El P. Real murió en enero o marzo. Si los jesuitas viajaron a la selva al comienzo del gobierno del virrey Manso, que empezó hacia finales de julio de 1745, entonces se hubieran cumplido «seis u ocho» meses desde la muerte del P. Real.

Amich dice que los jesuitas viajaron en el verano de 1745 (Izaguirre 1923,II:137). Se supone que se trata del verano de la selva, la época de menos lluvia, que varía algo de un lugar a otro, pero que podría ser por el mes de agosto.

Sigue Velasco (1981:532):

16. *En orden a la 2ª respuesta, dijo que también se alegraba, porque respetaba y veneraba al Pontífice Romano, del cual tenía suficiente noticia. En orden a la 3ª, dijo que extrañaba mucho que el Papa le propusiese tratado de paz, porque con él ni había tenido ni había pensado jamás tener guerra ninguna; que con quienes solamente había mostrado enemistad eran los ministros del Rey de España, porque no satisfechos con haberse usurpado todas las Provincias del Perú, querían molestarlo aun en el retiro que para su quietud habían buscado sus ascendientes.*

Narra la propuesta de los padres de la Compañía de Jesús.

17. *Este mismo, dijo el embajador, es el asunto sobre que desea y pide el Papa que haya algún ajuste y tratado, para que se asegure en adelante la firme paz y buena armonía con los ministros del Rey de España. «Y ¿cuál puede ser, dijo el Rey, ese ajuste y tratado?» «El que V. Majestad, dijo el embajador, deponga el movimiento e inquietud de las armas y mantenga en pacífica posesión los estados que tiene al presente, con la seguridad de que no será molestado en ellos, y con la condición de que tampoco salga de ellos a molestar ni pretender los otros» (ibíd.).*

18. *«Eso lo haré, dijo el Rey, sin tratado ninguno, sólo en obsequio del Papa y del vuestro, mientras no se me dé motivo alguno de queja; porque de otra suerte me hallo resuelto a recuperar todos los dominios, que por herencia de mis mayores me pertenecen. Vosotros sobre este asunto, no volváis a hablarme*

*ni una sola palabra, y dad a quien os ha enviado esta respuesta». Diciendo esto, se levantó y se encaminó donde había dejado a los otros. Salieron los embajadores, volviendo a besarle la mano y haciendo las tres reverencias, sin atreverse a chistar; regresaron luego y fueron asistidos hasta salir a la frontera con igual magnificencia que la entrada (ibíd.).*

Velasco dice que dieron cuenta al virrey, que preguntó sobre el peligro que amenazaba contra Lima:

*19. Dieron cuenta al Virrey de todo el éxito de la comisión causando no menos dolor que admiración con cuanto refirieron, sin hallar palabras suficientes para expresar el poder y majestad de aquel Soberano y la grandeza de su Corte. Preguntóles el Virrey qué juicio hacían en orden al peligro que amenazaba contra Lima, teniendo tan cercano a un enemigo tan poderoso, y qué medio les parecía podrían tomarse para alguna mayor seguridad (ibíd. 523-33).*

Los Padres de la Compañía informaron sobre la situación en la selva y del éxito de su comisión:

*20. Respondieron que, según lo que habían visto y observado, no bastaban todas las fuerzas del Perú para ir a sujetar y humillar a esa Potencia y que apenas podría bastar un formal y numeroso ejército de Europa que consintiendo su mayor poder en lo fortificado que estaban aquellos países, juzgaban que fuera de ellos, no podría ser tan temible el enemigo, ni pensaría en salir contra Lima, especialmente si no se le daba causa o motivo como lo había ofrecido en obsequio del Papa. En efecto se verificó así, porque los Peruanos que años antes buscaron con grande solicitud los tesoros de esa misma Corte, bajo el supuesto nombre del Paitití, ya no pensaron sino en vivir seguros de esa misma Corte (ibíd.).*

Como muestra del éxito de la comisión de los jesuitas, un informe del virrey Manso al Rey el 30 de noviembre de 1745, dice: «...hoy con la retirada del Indio Rebelde a la Montaña, a ochenta leguas de distancia, se halla la Provincia en tranquilidad...» (Loayza 1942:110).

La paz no duró mucho tiempo porque las autoridades españolas querían capturar a Juan Santos. El virrey ordenó al general Llamas, Marqués de Menahermosa, a marchar contra los rebeldes. Por orden del virrey, se precipitó porque pensaban que estarían desprevenidos después de haber hecho un acuerdo pacífico y porque era la época de lluvias. La campaña fue un fracaso.

El P. Amich (1975: 165-6) dice: «El virrey encomendó al general de las armas don José Llamas la expedición de la montaña según el proyecto de los jesuitas», pero no dice lo que era el «proyecto» de los jesuitas. Hay que recordar que la expedición del general Llamas tuvo lugar por lo menos seis meses después del viaje de los jesuitas. En realidad, el proyecto del virrey era intentar fomentar la traición de algunos seguidores de Juan Santos (Loayza 1942:110). La precipitada expedición fue la idea del General Llamas con la aprobación del virrey (ibíd.:111-114). El gobernador, Benito Troncoso, da otra versión distinta de la de Amich, que está más de acuerdo con lo que relata el P. Velasco, o sea que había una propuesta de paz. Hablando de los franciscanos, durante el gobierno anterior, dice:

*lo que sé que han traído de noticias, y que han informado, y noticiado al Señor Marqués de Villa García en el tiempo de su Gobierno; y que los Padres Conversores Franciscanos han dicho, y que consta, que habiendo en nombre del Rebelde y sus coaligados, venido a dichos Padres varios mensajeros con ruegos de que entrasen, sin temor, a doctrinarlos...*

*También me consta de la referida y otras entradas, que los chunchos y el Rebelde han estado y están contentos y gustosos con los Padres Conversores Franciscanos: y que el alzamiento de los chunchos no ha sido por ellos...sino porque el dicho Rebelde, sus allegados y chunchos, querían que se corone...(Loayza 1942:108).*

Habla del envío de los jesuitas, y de cómo los rebeldes querían que los misioneros franciscanos los evangelizaran.

*Y todo lo confirman dichos Padres de la Compañía que hablaron con él y lo exploraron, los que estando conmigo en conversación en la casa de Don Nicolás de la Puente, donde estaba, y se mantiene enfermo el dicho Padre Fray Lorenzo Núñez, y también presentes, todos de visita, los Reverendos Padres Fray Salvador Pando y Fray Pablo Bermúdez, y Maestros de Campo Don Francisco de Collado y Don José Bermúdez, dijeron que los chunchos y el Rebelde hablaban mil bienes de los dichos Padres Conversores Franciscanos, y que los querían y deseaban en las montañas para la Doctrina y enseñanza de la Ley de Jesucristo, y que les administrasen los Santos Sacramentos; y su tema no era otra, que sea Dueño de la tierra, y del Reino el dicho Levantado, y tomar ello posesión, asentar que les pertenecía por derecho y herencia de sus antiguos (ibíd.:109).*

Tal vez si el virrey hubiera consentido a la propuesta de paz de los jesuitas, los franciscanos podrían haber regresado a la zona, pero sin soldados.

Velasco (1981:533) termina su exposición volviendo a su hipótesis sobre el apoyo de los portugueses:

*21. Yo no dudo que el P. Pastoriza, aunque europeo, hablase de ella con demasiado entusiasmo, y que el temor con que fue a su embajada, le abultase con exceso las artillerías y fortalezas. Con todo eso, desnudo de todo hipérbole, no se puede negar que el Choncho llegó a ser para el Perú un padrón formidable, que levantaron los Portugueses sobre las ruinas de las misiones del Marañón.*

## ACONTECIMIENTOS POSTERIORES

Durante el resto del período colonial, seguía una cierta presencia portuguesa en el Perú. Con el tratado de límites con Brasil de 1750, debe haberse reducido la presencia de comerciantes y entradas oficiales de portugueses. Luego el tratado fue anulado en 1761 y hubo una situación indefinida hasta el nuevo tratado de 1777.

En 1756 llegaron a San Joaquín de Omaguas, en el Marañón cerca de la boca del Ucayali, 300 soldados portugueses que decían que venían del río Negro. A las dos de la mañana despertaron al misionero, Manuel de Uriarte (1986:241-2):

*Padre Manuel, no se asuste: todos los soldados que estaban en el Real del Río Negro (como trescientos) se han levantado y destrozando todo vienen desertores para España...Traían también carta de Pebas, en que decía el P. Bahamonde lo bien que allá se portaban, la sujeción al Misionero, etc.*

Pidieron descansar antes de seguir viaje.

Hace falta verificar cuándo desertaron para saber si estos podrían haber tenido algo que ver con la rebelión de Juan Santos. De todas maneras, si estos no estaban involucrados, otros podrían haber realizado desertiones en años anteriores.

Poco después de haberse anulado el tratado de límites con Portugal en 1761, los jesuitas trataron de restaurar la antigua misión del Alto Ucayali. El P. Weigel hizo una expedición al Ucayali en 1765, donde se encontró con los

padres franciscanos que le informaron que el virrey de Lima les había confiado las misiones del Ucayali (Jouanen 1943,II:530). Weigel regresó sin haber fundado la misión.

Con la expulsión de los jesuitas en 1767, los contrabandistas portugueses no encontraron tanta resistencia para sacar productos del dominio español. Llegaron a apoderarse en 1777 de tres pueblos de indígenas que dependían de Lamas (Izaguirre 1923,VIII: 13-14). Francisco de Requena dice que cuando estaba trabajando en la comisión de demarcaciones para el tratado de límites de 1777 entre España y Portugal, encontró que los portugueses hacían entradas por el río Yavarí. Dice: «es muy probable que penetrando por las quebradas o cañas que encuentren por la banda occidental, especialmente en tiempo de inundaciones de aquellos ríos, se hallen y se coloquen en las mismas aguas del Ucayali» (ibíd.:40). Requena, en un informe de 1799, siendo gobernador de Maynas, expresó la importancia del envío de misioneros franciscanos de Ocopa al Ucayali para que no entren los portugueses (ibíd.: 38-42):

*...Es verdad que el Ucayali no da ahora ninguna utilidad al estado, y que la conversión de sus naciones no puede prometerle al menos en muchos años; pero también es cierto que situados los portugueses en el mismo río Ucayali, costaría mucho al Erario desalojarlos de él; y que mientras allí existan, por el Ucayali extraerán parte de las riquezas del Perú por medio del contrabando.*

## CONCLUSION

Según el relato de Juan de Velasco, Juan Santos Atahualpa, no había conocido personalmente a los Jesuitas, pero apreciaba su trabajo. Lo que Juan Santos dijo a fray Santiago Vásquez de Caicedo es parecido. Ambas informaciones provienen de sacerdotes que habían hablado con Juan Santos. Hasta tener más evidencia, mucho de lo demás que se ha dicho sobre la relación con la Compañía de Jesús hay que considerarlo como conjetura o yuxtaposición de personas o acontecimientos. El haber sido alumno de un colegio de la Compañía es una conclusión lógica, si nació en una diócesis peruana. Lo del año jesuita y el supuesto viaje a España y Angola necesita sustentación. Puede haber existido alguna relación con el jesuita asesinado, pero falta más evidencia.

Existe similitud entre las afirmaciones de Velasco, algunos franciscanos y el canónigo Esquivel en cuanto a la presencia de varios miles de soldados en el ejército de Juan Santos y la gran cantidad de armas.



Velasco nos da información que no se encuentra en los otros autores sobre la entrevista entre los jesuitas y Juan Santos, sobre todo los detalles en cuanto a la propuesta de paz. Concuerdan con algunos documentos oficiales. Los jesuitas propusieron dejarlo gobernar sin salir de la selva. Las autoridades españolas, sin embargo, querían capturarlo y fracasaron.

La hipótesis de Velasco sobre el apoyo de los portugueses es posible, pero se necesita más evidencia. Había muchas fuerzas que estaban tratando de debilitar la presencia española en América. He presentado aportes de algunos que estaban en la zona de la frontera en aquella época, para indicar que el avance de los portugueses era un verdadero problema para el virreinato español.

La hipótesis de Loayza sobre el supuesto contacto de Juan Santos con los Ingleses tendría más credibilidad si tuviera mayor fundamentación. Posteriormente otros nacionalistas americanos buscaron este tipo de apoyo en la lucha por la independencia.

Uno de los valores de la obra de Velasco es que nos da pistas para futuras investigaciones. Sería valioso indagar más sobre la relación de esta rebelión con varias otras en la región andina y la costa, por una parte, y el contexto internacional, no sólo militar-político sino económico: las posibles conexiones con extranjeros como los portugueses, los holandeses y los ingleses. Debe haber material sobre estos temas en bibliotecas y archivos de los distintos países que pueda despejar las dudas que aun quedan.

## BIBLIOGRAFIA

- ALVAREZ, RICARDO. 1985. *Tsla: Estudio Etno-histórico del Urubamba y Alto Ucayali*. Salamanca: Editorial San Esteban.
- AMICH, JOSÉ. 1975 (original. 1771). *Historia de la Misiones del Convento de Santa Rosa de Ocopa*. Lima: Editorial Milla Batres.
- BANGERT, WILLIAM V. 1981. *Historia de la Compañía de Jesús*. Santander: Editorial Sal Terrae.
- CASTRO ARENAS, MARIO. 1973. *La Rebelión de Juan Santos*. Lima: Editorial Milla Batres.
- CUSHNER, NICHOLAS P. 1980. *Lords of the Land: Sugar, Wine and Jesuit Estates of Coastal Peru, 1600-1767*. Albany: State University of New York Press.
- ESQUIVEL Y NAVIA, DIEGO DE. 1980 (orig.-c.1750). *Noticias Cronológicas de la Gran Ciudad del Cuzco*, 2 tomos. Lima: Fundación Augusto N. Weise.
- ESTEVE BARBA, FRANCISCO. 1964. *Historiografía Indiana*. Madrid: Editorial Gredes.
- FERNÁNDEZ, EDUARDO. 1987. «Los Asháninka y los Incas: Historia y Mitos», *Revista Antropológica*, 5:333-56. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- FRITZ, SAMUEL. 1988. «El Diario del P. Samuel Fritz, 1689-1723», *Noticias Auténticas del Famoso Rio Marañón*, por Pablo Maroni, J.P. Chaumeil, compilador, pp. 304-366. Iquitos: IAP-CETA.
- FUENTES, M., (Comp.) 1859. *Memorias de los Virreyes que han Gobernado el Perú durante el Tiempo del Coloniaje Español*, 4 tomos. Lima: Librería Central de Felipe Baile.

- GOLTE, JÜRGEN. 1980. *Repartos y Rebeliones*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- HOORNAERT, EDUARDO. 1982. «As Missoes Carmelitas Na Amazônia», *Das Reduções Latino-Americanas às Lutas Indígenas Atuais*, Eduardo Hoornaert, compilador. Sao Paulo: Edição Paulinas.
- IZAGUIRRE, BERNADINO. 1923-27. *Historia de las Misiones Franciscanas*, 14 tomos. Lima: Talleres Tipográficos de la Penitenciaría.
- JOUANEN, JOSÉ. 1943. *Historia de la Compañía de Jesús en la Antigua Provincia de Quito*, 2 tomos. Quito: Editorial Ecuatoriana.
- JUAN Y SANTACILIA, JORGE Y ANTONIO DE ULLOA Y DE LA TORREGUIRAL. 1953 (orig. 1748). *Noticias Secretas de América*. Buenos Aires: Ediciones Mar Océano.
- KUBLER, GEORGE. 1963. «The Quechua in the Colonial World», *Handbook of South American Indians*, Julian H. Steward, editor, vol. 2, pp. 331-410. New York: Cooper Square Publishers.
- LEHNERTZ, JAY. 1972. "Juan Santos, primitive rebel on the Campa frontier", *Actas y Memorias*, Vol. 4. Lima: XXXIX Congreso Internacional de Americanistas.
- LOAYZA, FRANCISCO. 1942. *Juan Santos, el Invencible*. Lima: Los Pequeños Grandes Libros de Historia Americana.
- O'PHELAN GODOY, SCARLETT. 1988. *Un Siglo de Rebeliones Anticoloniales: Perú y Bolivia, 1700-1783*. Cusco: Centro de Estudios Rurales Andinos «Bartolomé de Las Casas».
- ROWE, JOHN H. 1954. «Movimiento Nacional Inca del Siglo XVIII», *Revista Universitaria del Cuzco*, no. 107, pp. 17-47. Cuzco.
- SÁNCHEZ LÓPEZ, ZOILA LUZ. 1974. *Importancia de la Labor Educativa Realizada por los Jesuitas en el Período Colonial*, tesis. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

- SANTOS, FERNANDO. 1980. *Vientos de un Pueblo: síntesis histórica de la etnia Amuesha, ss XVII-XIX*, tesis. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
1991. *The Power of Love: The Moral Use of Knowledge amongst the Amuesha*. London School of Economics.
1992. «Anticolonialismo, mesianismo y utopía en la sublevación de Juan Santos Atahualpa, siglo XVIII (oriente peruano)», *Amazonía Indígena*, no. 19, pp. 33-44.
- TIBESAR, ANTONINO. 1981. «Introducción y Notas», *La Conquista Franciscana del Alto Ucayali*, por Manuel Biedma, pp. 11-89. Lima: Editorial Milla Batres.
- URIARTE, MANUEL DE. 1986 (orig. 1775). *Diario de un Misionero de Maynas*. Iquitos: IIAP-CETA.
- VARESE, STÉFANO. 1968. *La Sal de los Cerros*. Lima: Universidad Peruana de Ciencias y Tecnología.
- VARGAS UGARTE, RUBÉN. 1934. *Jesuitas Peruanos Desterrados a Italia*. Lima.
- 1966, *Historia General del Perú*, tomo IV. Lima: Editor Carlos Milla Batres.
- VELASCO, JUAN DE. 1981 (orig.1789). *Historia del Reino de Quito*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- ZÁRATE, ANDRES DE. 1988 (orig.1739). «Informe que haze á su Magestad el Padre Andrés de Zarate, de la Compañía de Jhesus, Visitador y Vizeprovincial que acava de ser de la provincia de Quito, en el Reyno de el Perú, y de sus Misiones del río Napo y del Marañón», *Noticias Auténticas del Famoso Rio Marañón*, por Pablo Maroni, J.P. Chaumeil, compilador, pp.425-461. Iquitos: IIAP-CETA.
- ZARZAR, ALONSO. 1989. *Apo Capac Huayna, Jesús Sacramentado: Mito, Utopía y Milenarismo en el Pensamiento de Juan Santos Atahualpa*. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.

# LA ESTRUCTURA DE LAS REDUCCIONES DE MAYNAS

Wilfredo Ardito Vega

**B**ajo el influjo de las ideas ordenadoras de la baja Edad Media y el Renacimiento, se comenzó a congregarse en poblados a los grupos nativos. En este estudio se verá cómo los misioneros de Maynas iniciaron esta tarea y las reacciones y conflictos que esto desencadenó en los indígenas. Esta regulación de la vida cotidiana generó un desequilibrio entre los nativos. En la parte final del artículo, se ve la necesidad de plantear "un diálogo intercultural" con las poblaciones amazónicas para convencer a los nativos de la conveniencia de la vida en las reducciones, más que coaccionar su presencia en ellas.

**U**nder the influence of the organizing ideas of the Late Middle Ages and the Renaissance, the native peoples were gathered together in reductions. In this study it will be seen how the missionaries of Maynas began this task and the reactions and conflicts that this let loose among the natives. The regulation of ordinary life generated a disequilibrium among the people. The last part of the article deals with the necessity of entering into 'intercultural dialogue' with the Amazonian peoples to persuade them to live together the life of the reductions, rather than force them to accept.

## LA GOBERNACION DE MAYNAS

Consolidada la conquista de los Incas, muchos españoles insatisfechos por el reparto del botín procuraron descubrir nuevos territorios. Varias expediciones se dirigieron a la Amazonía impulsadas por las noticias sobre legendarios tesoros. Sin embargo, las principales riquezas que encontraron fueron los propios habitantes, quienes eran capturados para ser encomendados por los habitantes de ciudades fronterizas como Moyobamba, Lamas y Jaén.

Los asentamientos al Oriente de la Audiencia de Quito fueron muy tempranos, tanto por la ausencia de yacimientos mineros importantes como por la proximidad a la Amazonía de las principales ciudades españolas. Sin embargo, las sublevaciones de los indígenas sometidos a la encomienda lograban detener muchos proyectos colonizadores.

En 1616, Diego Vaca de Vega, Gobernador de Loja, celebró con el Virrey Príncipe de Esquilache unas Capitulaciones, por las que se le concedía a él y a sus descendientes el título de Gobernadores de Maynas, región que tomaba su nombre de los indios que vivían al sur del río Santiago, en el actual departamento peruano de Amazonas, pero que se extendía hasta donde pudieran llegar sus conquistas.

Ese mismo año partió una expedición que fundó como capital de la Gobernación el poblado de Borja (\*) y repartió a los indios entre los soldados y oficiales. El trabajo en lavaderos de oro y otras faenas originó una violenta sublevación indígena, reprimida cruentamente por el segundo Gobernador, Pedro Vaca de la Cadena. Poco después, el funcionario solicitó al Provincial de la Compañía de Jesús en Quito, el envío de misioneros, pensando que su predicación apaciguaría a los nativos.

Sin embargo, poco tiempo después de su llegada, se produjeron fuertes conflictos entre misioneros y encomenderos pues éstos no permitían a los indios acudir a la doctrina y los sometían a diversos maltratos. Los Jesuitas obtuvieron el respaldo del Gobernador para constituir reducciones donde los indios no fuesen encomendados, y los españoles no pudieran ingresar sin su permiso.

---

(\*) En homenaje a San Francisco de Borja, abuelo del Virrey.

Hacia fines del siglo XVII, los funcionarios y soldados españoles, desalentados por la ausencia de oro, el aislamiento de la Gobernación y los impedimentos para el único aliciente que quedaba, el servicio personal de los indios, optaron por retirarse, dejando la administración política de la región en manos de la Compañía de Jesús.

Esta situación de facto fue confirmada por la Corona mediante la Real Cedula del 15 de Junio de 1683, disponiendo que los soldados y oficiales que enviase la Audiencia estarían solamente a las ordenes del Superior de las Misiones (Maroni, p. 202). Esporádicamente, la Corona nombró Gobernadores para Maynas, pero la mayoría de ellos permanecieron en Quito o en Loja.

A diferencia de las experiencias del Paraguay y otras regiones americanas, las reducciones jesuitas de Maynas se caracterizaron por una continua inestabilidad. Los cronistas la explican por las epidemias y las invasiones de *bandeirantes*. Sin embargo, la realidad es que también los misioneros enfrentaron un fuerte conflicto con los indios. Son frecuentes los relatos sobre fugas y sublevaciones y una decena de jesuitas fueron asesinados en diferentes circunstancias, teniendo como denominador común de estos hechos la rebelión contra el rígido ordenamiento de la reducción.

Paradójicamente, los misioneros comprendieron la necesidad de contar con respaldo militar para conservar a los indios en las reducciones. Cuando las reducciones no pudieron contar con soldados españoles tuvieron el apoyo de auxiliares laicos (*viracochas*) o formaron tropas indígenas.

Finalmente, la difícil experiencia de Maynas concluyó abruptamente con la expulsión de los Jesuitas de todos los territorios españoles en 1767.

## LAS REDUCCIONES COLONIALES

Una diferencia fundamental entre los patrones de asentamiento indígena y europeo era que desde la Baja Edad Media la residencia en poblados había sido una señal inequívoca de policía, esto es de vida humana, recuperándose el valor de las ciudades como unidad básica de la sociedad(1).

Se consideraba, siguiendo a Aristóteles, que el hombre no debía vivir aislado, pues solamente en una sociedad las capacidades y aptitudes de cada uno podían ser aprovechadas por el resto, siendo el bien común un valor superior al interés individual.

De esta forma, una de las primeras prescripciones de la Corona fue que los conquistadores se establecieran en poblados, evitando la migración desordenada y la dispersión, para consolidar el dominio sobre una región. Las ciudades servían también de bases de aprovisionamiento, centro comercial y cabeceras de puente para nuevas colonizaciones.

Respecto a los indios, desde que recibió los primeros informes sobre su vida nómada en las selvas, la Corona dispuso que se les congregara en poblados (Instrucciones de Isabel I al Gobernador Ovando, 1503), en lo cual podemos hallar uno de los primeros actos masivos de compulsión hacia los indios.

*Se reparten en pueblos que vivan conjuntamente, y que no estén ni anden apartados de los otros por los montes. (Mörner, 1970, p. 24).*

No se ocultaba que se facilitaba así el ejercicio de un poder central, estableciendo reservas de tributarios y fuerza laboral. La obligación de reducir a los indios quedaría finalmente incorporada a la Recopilación de Leyes de Indias como una norma general para todos los dominios de ultramar (L. VI, t. III, ley I), recogiendo una Real Cédula de 1573.

Dado que la concepción urbanista se conjugaba con el pensamiento cristiano, así como que permitía paliar la escasez de misioneros, la Iglesia compartió este interés, como se aprecia en las Instrucciones del Cardenal Cisneros a los Padres Jerónimos (Hanke, p.), inspiradas en buena medida por de Las Casas (Memorial de 1516, citado por Lassegue).

La Recopilación prescribe a Arzobispos, Obispos, sacerdotes diocesanos y religiosos la obligación de colaborar en el proceso de reducciones (L. VI, t. III, ley II).

Estos eran también los planteamientos de los preladados americanos: en 1546 el Concilio de Nueva España decretó la reducción de los indios para que "fuesen verdaderamente cristianos y políticos como hombres razonables que son".

También los Concilios de Lima y los Sínodos del Obispado de Quito promovieron la reducción de los indios en sus respectivas jurisdicciones.

*Que la muchedumbre de los indios que esté esparcida por diversos ranchos se reduzgan a pueblos copiosos y concertados como lo tiene mandado la Magestad Católica (III Concilio Limense, part. 2 n. 80).*



Aunque una Real Cédula de 1549 a la Audiencia de Lima respaldaba la labor de reducción, existieron muchas vacilaciones en cumplir esta orden para no "escandalizar y alterar", según se decía, a los naturales (Toledo, XVII, p. 16). Esta reticencia obedeció más bien a que la dispersión permitía mantener la autoridad de los encomenderos y debilitaba la centralización de poder que exigía la Corona.

En cambio, los juristas más interesados en reforzar la autoridad real en un proyecto humanista para las Indias, sí mostraban su preocupación porque se llevara a cabo:

*nadie ignora los inconvenientes que siguen a los indios de estar apartados y escondidos en huaycos y quebradas, así para lo tocante a su policía como a su conversión, porque ni pueden ser doctrinados ni ser hombres perpetuamente, no estando juntos en pueblos (Matienzo, p. 48).*

En 1572 el Virrey Toledo decidió intervenir sosteniendo que:

*no era posible doctrinar a estos indios, ni hacerlos vivir en policía sin sacarlos de sus escondrijos; para que esto se facilitase, como se hizo, se pasaron y sacaron las reducciones a poblaciones y lugares públicos (XVIII, p. 17).*

Los Jesuitas también consideraban fundamental la concentración de los indígenas de sus misiones en poblados, con la finalidad de atender a su formación humana y cristiana. En las afueras de Lima, en el barrio indígena de Santiago, desarrollaban sus primeras experiencias de este tipo.

Sin embargo, en un primer momento, los Jesuitas rehusaron colaborar con Toledo, afirmando que la experiencia de las doctrinas había causado muchos casos de corrupción entre los religiosos, así como tenían graves problemas con la presencia de españoles (Acosta).

Finalmente, aceptaron dirigirse a las zonas fronterizas del Virreynato, en las que podía establecerse un régimen seriamente planificado sin la presencia de encomenderos. Los funcionarios coloniales acogieron estas misiones por cuanto de esta forma se afirmaba la presencia de la Corona en dichas zonas. Aunque los Jesuitas se opusieran a las encomiendas, la concentración de los indios en las reducciones parecía poder permitir el futuro proceso de colonización.

## EL PATRON DE ASENTAMIENTO JESUITA

Para los misioneros de Maynas, era considerado fundamental, con anterioridad a cualquier esfuerzo catequético, iniciar su trabajo con la reunión de los indígenas en poblados, donde pudieran ser transformados en seres humanos con sus potencialidades aprovechadas y después en cristianos.

(...) lo que se ha de persuadir un misionero que trata de reducir infieles es que su principal trabajo no consiste en otra cosa que en sacar a esta gente brutal de sus bosques y reducirla a vida racional y sociable (Maroni, p. 232).

Dadas las condiciones particulares de la Gobernación, fue una característica del patrón de asentamiento la autonomía de los misioneros respecto a las autoridades coloniales. Estaban legalmente prohibidos los establecimientos o traslados de reducción no autorizados por el Presidente de la Audiencia (RLI, L. Vi, t. III, ley 13), probablemente debido a decisiones arbitrarias de los doctrineros.

Sin embargo, aunque los Jesuitas tenían un procurador ante la Audiencia de Quito, no solicitaban autorizaciones previas para las fundaciones o traslados de poblados, al parecer por razones de distancia, sino que se limitaban a pedir la confirmación de los fundados (p. e. ANH 20 de Julio de 1702, f. 4).

La planificación centralizada y el continuo flujo de información existentes en las misiones llevaba a que toda decisión al respecto tuviera el previo conocimiento del Superior o del Visitador, aunque no siempre los informes que recibían eran totalmente objetivos.

Sin embargo, los diversos caracteres del nuevo patrón de asentamiento ocasionaron muchos conflictos con la población indígena.

### El Sedentarismo

El establecimiento permanente en una localidad era particularmente contrario a los hábitos tradicionales indígenas. A pesar de la exuberante vegetación el suelo de la Amazonía posee una mínima cantidad de nutrientes, lo que imposibilita un cultivo sostenido y en gran escala. Además, aunque

la fauna es muy variada en cuanto a especies, la densidad poblacional de cada una de éstas es muy reducida.

Estas restricciones llevaron a la población originaria a un patrón de asentamiento disperso en pequeños grupos de familias extensas. Solamente en las orillas del Amazonas y los ríos principales, se pudieron establecer poblaciones más estables con anterioridad a la llegada de los europeos (Maroni, p. 175; Acuña, Meggers).

Las actividades económicas principales eran la caza, la pesca y la agricultura de roce y quema. Estas formas de subsistencia acarrearán luego el traslado del grupo a otra región, conforme disminuían los recursos animales y se producía el agotamiento del suelo.

Otras veces, el traslado se debía a fenómenos naturales, como las inundaciones periódicas o sequías, aunque también era factible que escasearan los recursos por una circunstancia climática especial. Finalmente, muchas migraciones eran causadas por guerras o por creencias sobrenaturales: el grupo abandonaba el lugar donde había fallecido uno de sus miembros por temor a sufrir una desgracia (p.e. Uriarte, p. 338).

Los misioneros no desconocían ni las limitaciones del suelo amazónico ni los mecanismos nativos de adaptación, como lo comprueba uno de los primeros informes que tenemos:

Las mismas tierras en sus sembrados, si dan copiosamente sus frutos, a las segundas siembras amaynan, y los frutos que se cogen en las cosechas a pocos meses se corrompen o acaban. Por esta causa san mudar las sementeras en nuevas tierras, tomando el trabajo de limpiar [191/2] y desmontar la espesura de montaña braba y su grande arboleda, dejando las que una vez sembraron, por muchos años, porque quedan cansadas y sin bigor hasta qué crie nuevo monte (Figueroa, pp. 191-2).

Sin embargo, provenían de una cultura donde el trasladarse continuamente era privativo de grupos marginales, de mala conducta o dudosa moralidad.

Esta concepción reforzaba en los Jesuitas el cumplimiento de su obligación legal de mantener a los indios en las reducciones. La permanencia

era importante para garantizar la constancia en el proceso de formación impartido mediante la doctrina y la misa dominical.

Los misioneros elaboraban un catálogo o nómina con todos los padres de familia que habían levantado su casa y preparado su chacra. Ellos no debían salir del terreno de la reducción para evitar que contactasen con otros grupos que pudieran incitarlos a huir, recordándoles su antigua libertad.

Los primeros Jesuitas fueron muy restrictivos en cuanto a permitir las salidas de las reducciones, impidiendo a los indios también salir a extraer tortugas y pescado en los períodos en que eran más aprovechables (Figuroa, p. 165). Parece ser que los misioneros llegaban a controlar también el uso de canoas (Uriarte, p.)

Paulatinamente alcanzaron mayor comprensión sobre las necesidades que los nativos y ellos mismos tenían de estos productos y establecieron un sistema rotativo de licencias para salir de la reducción (Uriarte, pp. 217 y 235).

Quedaba al criterio de cada misionero autorizar las salidas, permitiendo algunos que duraran hasta varios días, siempre que estuvieran el domingo de regreso (Uriarte, p. 137).

En la noche se aplicaba el toque de queda destinado a impedir las ceremonias rituales tradicionales, debiéndose en todo caso pedirse permiso para salir (Ibíd., p. 111).

### Los Traslados Forzosos

La elección del lugar donde se asentaría la reducción correspondía siempre a los misioneros (Maroni, p. 199; Uriarte, p. 110), quienes debían procurar las condiciones adecuadas para la vida humana.

Se consideraba la topografía, las fuentes de agua, tierras comunales y comunicación (Armani, p. 87). Los misioneros cuidaban que se tratase de una zona elevada, para evitar las inundaciones, pero cuidando que fuera accesible el agua (Maroni, p. 105).

Sin embargo, los asentamientos indígenas parecieron a los Jesuitas pocas veces adecuados. Se combinaba un argumento ideológico: (vivir en la

selva era un rasgo de animalidad) con finalidades prácticas:

*Hay que sacarlos de tierras intratables para todo (Figuroa, p. 251).*

*Uno de los grandes estorvos que hay, para que los Indios no reciban bien la Doctrina Christiana, ni puedan olvidar la natural fiereza que tienen, entrando en la vida política de los hombres, es el vivir de ordinario en los montes y quebradas de los ríos (Peña, loc. cit.).*

Dichos lugares eran malsanos y de difícil acceso para los jesuitas, quienes requerían de una constante comunicación, por las exigencias de centralización de información y decisiones propias de la Compañía:

*Entabladadas mejor las misiones con disposicion de que los Padres estén acompañados o cercanos unos de otros, y teniendo buena comunicación con los Superiores, colegios y otras partes de fuera (...) todo sera mas llevadero (Figuroa, p. 277).*

como por las necesidades de materiales y vituallas que llegaban desde Quito, a través de los llamados despachos.

Prácticamente todos los grupos nativos fueron obligados a migrar y a establecerse donde decidieran los misioneros (2).

Los que habitaban en tierra firme (zonas interfluviales) eran trasladados a la orilla de los ríos principales (Maroni, p. 206), mientras que los grupos ribereños eran concentrados en los lugares que los misioneros evaluaban y que ofrecieran los resultados que buscaban (Golob, p. 218).

Generalmente, al referirse a una comarca los informes mencionaban a los grupos que la habitaban antes de ser reducidos:

*entra en Pastasa un riacho llamado Guasaga, cerca del cual vivían cuando gentiles los Andoas guasagas (Maroni, p. 97).*

y cuando describían una reducción señalaban el lugar de donde provenían los nativos:

*[en Lagunas] viven los Panos, Cocamas y otras naciones traidas en gran parte de las riberas de Ucayale, menos los Cocamillas, que vivieron tres o cuatro días más arriba en la ribera del río (Id., p. 107).*

Aunque parece que los Jesuitas se preocupaban de que el lugar donde establecían una reducción fuese del agrado de los indios:

*Procurase hagan la mudanza en los parajes cercanos a su natural (Figueroa, p. 251),*

y evitar que se disgustaran mucho (Zárate, p. 443), a veces desconocían las implicancias negativas de alguna zona, así como su proclividad a las inundaciones o los problemas para abastecerse de recursos valiosos. Las Leyes de Indias prohibían el traslado de los nativos a regiones distintas de su hábitat (R. C. 28.10.1541, citada por Hampe), por los peligros que ocasionaban para su salud, pero esto no parece haber sido un condicionamiento importante en las decisiones de los Jesuitas.

Por ejemplo, las poblaciones que habitaban en la tierra firme poseían hábitos alimenticios basados en la caza; muy distintos de aquellas ribereñas, basados sobre todo en la pesca y en la captura de tortugas. Los misioneros consideraban que llevándolos a las riberas podrían comerciar con otros pueblos y aprender nuevos oficios (Maroni, p. 208), pero la sola visita a esas zonas causaba rechazo en los nativos (Golob, pp. 214-5).

Además, los ribereños también se oponían a que los Jesuitas, procurando evitar las inundaciones y construir mejores casas, los trasladaran a zonas altas:

*Muchos [Omaguas] recelan vivir en tierra firme, por estar entrambas bandas como aradas de diversos caminos por donde bajan al rio los gentiles que viven en el interior del bosque, deseosos de matar Omaguas, por los muchos que estos han muerto y cautivado de asechanza, como señores y corsarios (Maroni, p. 335).*

Muchas veces existía además el temor de que los Jesuitas quisieran trasladarlos para entregarlos a los encomenderos. Sabemos que los indios *Andoas* y *Cahuapanas* fueron llevados a trabajar en las frías haciendas de Riobamba (Ibíd., pp. 99-100). A mediados del siglo XVIII se informa que muchas mujeres y jóvenes eran conducidos a Archidona, por un hermano que después sería expulsado de la Compañía (Uriarte; Jouanen, t. II, p. 476). Estos hechos eran difundidos y exagerados en los mecanismos indígenas de comunicación.

A veces una epidemia o un ataque originaban el traslado de un poblado, pero siempre éste requería de la decisión final del misionero (Maroni, p. 364), quien interpretaba los intereses de los indígenas, considerando también la conveniencia para la misión. Por ejemplo, muchas reducciones eran establecidas como puestos intermedios para posteriores expediciones hacia otros grupos nativos (Ibíd., p. 113).

En ocasiones las motivaciones de los misioneros llegaban a ser puramente personales. El Padre Uriarte critica, como una práctica habitual, que los misioneros pretendieran, por una cuestión de prestigio, que las reducciones que habían fundado prosperaran o subsistieran a las fugas y epidemias, obligando a residir en ellas a los habitantes de los poblados nativos o de otras reducciones (Ibíd., p. 446).

De todas formas, los traslados forzosos persistieron durante toda la experiencia jesuita. Solamente Uriarte planteó en varias oportunidades tener cautela para evitar las enfermedades o el disgusto de los indios (Uriarte, p. 358).

Señaló inclusive la necesidad de que los misioneros se sacrificaran conviviendo con los nativos en sus antiguos poblados, hasta que ellos comprendieran las ventajas de establecerse donde se les recomendaba.

Criticando la mencionada preferencia por las reducciones ya fundadas respecto a los lugares donde vivían los indios, afirma:

*Mas si se miran las cosas con perfecta claridad no nos apegaremos más en uno que otro, y miraremos los inconvenientes grandes de apartar a los indios de sus puestos donde se han criado; yo no hallo más remedio para adelantar aquellas misiones sino sacrificarse los misioneros y vivir en temples y puestos sangrientos hasta que, ya pasados muchos años [448/9], poco a poco se vayan sacando, no todos a un tiempo, sino algunos muchachos y huérfanos a los pueblos del Marañón ya fundados (Ibíd., pp. 448-9).*

Esta posición no parece producto de una reflexión colectiva, sino de las propias experiencias personales de Uriarte. Nótese, sin embargo, que Uriarte plantea más bien un problema de método y de etapas. El tampoco duda que los asentamientos dispuestos por los jesuitas fuesen los más convenientes para los nativos, sino cree que se deben adecuar a ellos paulatinamente.

## Los Poblados Grandes y la convivencia de Grupos Étnicos

Otro elemento dentro del patrón de asentamiento jesuitico fue que los misioneros procuraban formar *poblados grandes*, señalándolo en sus informes como un logro importante.

Tanto el Tercer Concilio Limense como los Sínodos del Obispado de Quito establecían que cada sacerdote debía atender a un número mínimo de fieles aun en las zonas de misión.

Se tiene información sobre la existencia de grandes cacicazgos en las orillas del Amazonas, que impresionaron a los primeros españoles que los recorrieron. Diversos estudios insisten en que la várzea sí es capaz de sostener a un número mayor de habitantes del que se suponía.

Sin embargo, fuese por las epidemias o por las expediciones portuguesas, a la llegada de los Jesuitas estos cacicazgos habían desaparecido. Los nativos, con los que los Jesuitas trabajaban no tenían la experiencia de residir en poblados mayores. Un informe del Padre Julián lamenta que no puedan vivir juntas más de cien personas (Matthei, p. 404), porque se producían conflictos; lo cual nos parece que debió ser muy generalizado, de acuerdo a lo que indican también estudios recientes sobre la conformación de las Comunidades Nativas (Brandt).

*(...) reynando entre varios tal tenacidad en no querer unirse juntos en un pueblo, aunq. sean parientes, o poco distaren, por la antipatía natural, q. entre sí se tienen (Magnin, p. 473).*

Estos problemas se manifestaban también cuando llegaban otros nativos a reducirse, así fueran del mismo grupo (Uriarte, p. 110).

Por otra parte, a menudo, los Jesuitas sólo conseguían conducir a las reducciones a un número muy pequeño de integrantes de cada grupo étnico (denominados naciones por los Jesuitas). Ni la escasez de misioneros ni los criterios mencionados, permitían asentar a cada grupo en forma particular. Se vieron por ello en la necesidad de reunir en la misma reducción a pequeños grupos de distintas naciones (Figueroa, p. 199) (3).

Sin embargo, esa convivencia era rechazada con mucha frecuencia, pues existían una serie de conflictos tradicionales. Dentro de la concepción predo-



minante se consideraba solamente como seres humanos a los miembros del propio grupo étnico, lo que se evidencia desde su autodenominación. No habían obligaciones morales con los extraños y esto permitía a los indígenas el desarrollo de la actividad guerrera y la muerte de enemigos como señal de virilidad

Los Jesuitas percibían que el conflicto permanente reforzaba el patrón de asentamiento disperso (Matthei, p. 252) y que plantear una convivencia repentina era muy difícil:

*ay casos en q. si la Nación no pasare de uno, éste hará su fuego aparte, como si fueran muchos, no sólo en su casa, sino también en los caminos; comiendo separadamente, mientras los demás comieren juntos (Magnin, loc. cit).*

Refiere Rodrigo Barnuevo que entre *Avijiras* y *Encabellados* era tal la hostilidad que aún trasladados a Quito debían estar separados para evitar que se agrediesen físicamente (Barnuevo, p. 121; v. también Maroni, p. 215).

Dadas las experiencias anteriores, era natural el temor a una amenaza real o sobrenatural:

*A la pereza se añade el odio y enemistades con que por lo común viven entre sí reñidas y sospechas de que otros que no son sus inmediatos parientes los hechicen (Maroni, p. 204).*

Hay que señalar que realmente los habitantes de una reducción seguían viendo a otros grupos nativos aún no reducidos como sus enemigos y pretendían realizar con el misionero expediciones en su búsqueda, con la finalidad oculta de atacarlos y matarlos (4).

Se menciona por tanto la dificultad en señalar incluso la ubicación del pueblo, pues cada grupo pretendía que fuera en su territorio:

*de aquí es que el uno aborrece la vecindad del otro, y en procurando el padre juntarlos en un pueblo muchos se resisten, alegando sus temores y riñas antiguas: este quisiera se hiciese el pueblo en un sitio, otros en otro más acomodado (sic) a su capricho; cada uno quisiera mandar, nadie quisiera obedecer, principalmente a sus émulos y contrarios (Maroni, loc. cit., v. también p. 237, Zárate, p. 416 y Magnin, p. 495).*

*El conflicto podía mantenerse latente:*

*Vivían yameos y nahuapaes, estos trasladados de otro pueblo con mucha repugnancia por el sitio bueno que dejaron y antipatía con los de San Regis (Uriarte, p. 216, v. también p. 286).*

Pero podía desencadenarse, originando desde una fuga definitiva

Quiso juntar con el Partido de *Masamaes* el anejo de Mayorunas, por lo que se le unieron los más (Ibíd., p. 368, v. también 205),

hasta asesinatos repentinos (Ibíd., p. 129 y 326). Todo ello obligaba a los misioneros a separar a los que no podían vivir en armonía.

Tenemos el caso de la reducción de San Ignacio de Pebas, donde residían los Pebas y Caumares. Alrededor de 1737 se propuso a los Ticunas trasladarse a ese poblado, puesto que se llevaban bien con los Pebas. Sin embargo, poco después éstos sufrieron una epidemia de catarro, que ocasionó algunas muertes.

Dentro de la mentalidad tradicional, toda muerte, sea por accidente o enfermedad es finalmente responsabilidad de un tercero, que la ha producido por mecanismos sobrenaturales. Con este convencimiento, estando ausentes los misioneros, los Pebas invitaron a una fiesta a los Ticunas y en ella mataron a los que no lograron huir (\*).

Esta situación trajo también problemas con los Caumares, que temían que los Pebas los matasen. Esta parece ser una posibilidad que también temían los Jesuitas, por lo que a su llegada tuvieron que apaciguar a los Pebas (Zárate, pp. 441-2).

Veinte años después refiere Uriarte que en San Ignacio habitan nuevamente los Ticunas quienes conviven con los Yaguas, Cavachis, Pebas y Caumaris. En esta oportunidad la rivalidad se producía entre Ticunas y Caumaris y se manifestaba con mucha violencia en las fiestas de Carnavales (p. 237-8). A pesar de ello, los Ticunas siguen llegando a San Ignacio (p. 241),

---

(\*) De acuerdo a Uriarte, conservaron vivas sólo a dos mujeres, pero poco después murió el Peba que había tomado por mujer a una de ellas. Uno de los hermanos del difunto, en la seguridad de que ella lo había hechizado, la mató.

pero, finalmente, en 1761 debió formarse la reducción de Nuestra Señora de Loreto a dos días de San Ignacio en la que fueron ubicados los Ticunas (p. 286).

La convivencia no llegaba nunca a ser voluntaria o espontánea, por lo que se había desarrollado toda una estrategia al respecto, procurándose incidir en la antigua amistad:

*[acceptaron] hacer un barrio con sus amigos los cacumanos en Santa Bárbara; mas con la condición que no les hablasen de vivir en Napeanos con yameos (Uriarte, p. 205),*

También eran importantes el parentesco (Maroni, p. 244) o la proximidad (Figueroa, p. 237) y podían aprovecharse las redes de intercambio comercial que los grupos indígenas mantenían.

En cuanto a poblaciones abiertamente enemigas, se planteaba un acercamiento paulatino. Por ejemplo, se permitía a los Yameos, que no deseaban reducirse, visitar San Joaquín de los Omaguas, hacer amistad con los nativos y aprender diversos oficios, de manera que a ambos grupos les fuera agradando la posibilidad de residir en el mismo pueblo (v. Brentano, en Maroni, p. 379).

Como los Jesuitas procuraban evitar las guerras entre los grupos indígenas, los nativos que evangelizaban tenían mejores relaciones y era más fácil plantearse la unidad.

De esta forma, Uriarte encargaba a los habitantes de la nueva reducción de San Miguel tener paz y amistad con otros curacas "con grandes esperanzas de que este pueblo había deser el emporio de la Misión, con toda la gente del Aguarico", con la que comerciaban.

Refiere también que tuvo éxito en unir a los *Masamuas* con los *Cacumanos*, sus enemigos ancestrales (Ibíd., p. 356) y que en una reducción donde vivían los *Necamumus*, *Blancos* y *Cacumanus* aceptaron que llegasen los habitantes del río Tigre, quienes no sólo habían sido sus enemigos, sino que huían de una epidemia (Ibíd., pp. 398-9; v. Maroni, p. 292).

De acuerdo a los informes de los misioneros y visitantes en ninguna reducción habitaba un solo grupo étnico. Las relaciones entre los diferentes grupos parecen haber sido positivas (Uriarte, p. 165), aunque los Jesuitas

debían cuidar que fuese así, viajando con nativos de distintas naciones o recogiendo las herramientas de todos para repararlas juntas y evitar disputas (Ibíd., p. 210).

Los Jesuitas también debían evitar ser demasiado solícitos con los nativos que recién llegaban a la reducción, porque ocasionaba el resentimiento de los ya poblados y podía causar su fuga, así estuvieran varios años en la reducción (Ibíd., p. 287).

No se producía, ni parece que se pretendiera, una verdadera unificación entre las "naciones". Se trataba más bien de una yuxtaposición, rota solamente por algunos matrimonios mixtos (Maroni, p. 373; Uriarte, p. 250), resaltados en los informes, por lo que sólo serían factibles en las reducciones más antiguas.

Generalmente, vivían en barrios diferentes (Magnin, loc. cit.) y cada grupo mantenía su idioma y sus autoridades. Tenemos que en una de las mejores reducciones, San Joaquín, convivieron muchas naciones durante el siglo XVIII (Uriarte, pp. 221 y 232-3). Sin embargo, predominaban los Omaguas, que tenían buenas relaciones con otros pueblos aún no reducidos, pero también tomaron como sirvientes a algunos de los que se reducían después.

Según Golob, se buscaba mantener la separación entre los grupos para que los Jesuitas pudieran ejercer mejor su poder sobre todos. Sin embargo, parece que más bien comprendían las dificultades de la integración y que no era práctico insistir en ella. En Juli existía una división similar.

A la vez que se reconocía la identidad de cada grupo, a todos se les instruía en el quechua como lengua franca, con lo que perdería asidero la tesis de que se buscaba impedir la comunicación entre los grupos.

### La Exclusión de los Españoles

La Corona española había dispuesto que indios y españoles vivieran en pueblos separados, con la finalidad de evitar los abusos que podían realizar los segundos. Aunque los Jesuitas respetaron esta norma en las primeras reducciones, pronto manifestaron su necesidad de contar con el apoyo de viracochas o colaboradores laicos, algunos de ellos casados y con hijos,

quienes dirigían expediciones, enseñaban a los indios y velaban porque se cumplieran las órdenes de los misioneros.

Al mismo tiempo, solicitaban a la Audiencia de Quito el envío de tropas para proteger a las reducciones de las invasiones portuguesas y de las sublevaciones de los propios indígenas, así como para realizar las campañas contra los indios más indómitos (como los Jíbaros y los Cunibos). Finalmente, de manera esporádica estuvieron presentes en Maynas Gobernadores y Tenientes, quienes eran las autoridades políticas nombradas por la Corona.

Por otra parte, durante las primeras décadas de las reducciones los Jesuitas promovieron que los indios visitasen las ciudades de españoles. Se pensaba que los indios quedarían impresionados por la organización de las ciudades, la buena conducta de los españoles y el respeto que guardaban a los sacerdotes (Maroni, p. 206).

En ello influían como motivaciones prácticas la necesidad del despacho de Quito, la administración de la confirmación por el Obispo y la voluntad de presentar ante la Audiencia los éxitos alcanzados.

Sin embargo, los Jesuitas advirtieron que los nativos sólo aprendían malos hábitos y perdían la disciplina, por lo que optaron por restringir los viajes, inclusive aquellos del despacho, que se buscaba se limitasen solamente hasta la mitad del camino.

*Yo conocí indio que fue bueno y por lo que vió se hizo borracho, diciendo: "También en Quito lo hacen" (Uriarte, p. 320).*

Además se producían muchas muertes de indios, por lo que había que evitar que llegasen a tierras frías (5).

Situaciones parecidas se producían con las autoridades y tropas españolas. En algunos casos se produjeron conflictos por tratarse de personas con intenciones de enriquecerse a costa de los indios, con un poco disimulado servicio personal (Uriarte, p. 310). En otros se producía una innecesaria violencia al reprimir a los nativos o al realizar las expediciones (Id., p. 255).

Si bien las expediciones estaban a cargo de los Jesuitas, ellos no sólo podían obtener la remoción de los españoles que tenían mala conducta, a través de amonestaciones y quejas ante sus superiores, tanto más cuanto realmente los necesitaban para proteger a los propios indios.

No tenemos referencia sobre cómo se disponía su presencia, pero probablemente tenían un campamento en las afueras. Cuando estaba presente, el Gobernador habitaba la vivienda que en las principales reducciones se construía en la Plaza Mayor.

## LA COACCION

Desde los primeros momentos de la Conquista se percibió que no sería fácil entablar los "pueblos de indios" con medios pacíficos. Los misioneros que planteaban la "evangelización apostólica", liderados por de Las Casas sostenían que podrían congregarse a los indios en poblados sin la presencia de soldados y entonces enseñarles la fe cristiana. Tuvieron la oportunidad de experimentar esta posibilidad en Venezuela y Honduras, pero fracasaron rotundamente, pues los indios abandonaban los poblados y se rehusaban a obedecer (Konetzke, pp. 244-7; v. también Hanke).

Surgió por tanto, también con fines religiosos, la seguridad de que era necesaria la coacción para acostumbrar a los indios a residir en poblados. Ello implicaba en algunos casos su captura violenta y el incendio de sus viviendas para que no pensasen en regresar.

En las misiones de Maynas se vivió de manera particular el proceso global. Luego que los indios abandonaron la primera reducción (Nuestra Señora de Xeberos), encontramos a los Jesuitas fomentando expediciones con tropas españolas e indígenas, en las que los indios eran capturados y conducidos a las reducciones.

procurando cercar la primera casa que encuentran, y coger con el modo que se les ofrece algunas personas, y sosegándolas, si ay intérpretes, darles a entender la paz que procuran y que no ban a matarlos. Si no los ay sacan consigo a algunos muchachos, que después (...) sirven de intérpretes para reducir a sus parientes (Figueroa, p. 248).

Un cronista posterior nos revela la violencia que existía en estos casos:

*el modo de reducirlos no es otro q. el cazarlos por los montes, como a fieras, y llevarlos a los pueblos, hasta ver el momento de formarles el suyo en sus sitios, dando muchas veces por bien empleada la correría, que se hace con cien indios y más, en el espacio de cuatro y seis semanas, si se encuentran una o dos piessas (Magnin, p. 473) v. lit.?*

Puede llamar la atención la existencia de mecanismos coactivos dentro de las reducciones, pues tratándose de una experiencia religiosa, debería ser libre. Debemos recalcar que para los Jesuitas los indios no eran sus adversarios ni buscaban tomarlos como prisioneros o como esclavos, sino los beneficiarios, puesto que finalmente recibían el Evangelio.

Los misioneros consideraban que los indígenas carecían de la facultad para utilizar su libertad como seres humanos y que debían ser educados para ello. En caso de que rechazasen esta educación, era justo y conveniente utilizar la fuerza, como se emplearía con un niño.

Debían por tanto verse sujetos a la tutela de los misioneros, y puesto que ello implicaba vivir congregados en pueblos se justificaba que en dicho proceso inclusive se violaran algunos derechos naturales de los indios, puesto que todo finalmente redundaba en su propio beneficio.

*Señalaba de esta forma el pensador jesuita José de Acosta:*

*A todos estos que apenas son hombres o son hombres a medias, (...) si atra-yéndoles con halagos se dejan voluntariamente enseñar, mejor sería; mas si se resisten (...) hay que contenerlos con fuerza y poder convenientes, y obligarles a que dejen la selva y se reúnan en poblaciones y, aun en contra de su voluntad en cierto modo, hacerles fuerza (Lc. 14, 23) (Acosta, DPIS, p. 48).*

*De igual forma uno de los primeros misioneros de Maynas decía:*

*Es error y temeridad por falta de experiencia (si no es por milagro que Dios obre) el tratar e predicar y entablar cosa de importancia en estas gentes sin escolta y brazo de españoles, porque la misma brutalidad y costumbres estan fuera de razón destes indios, en que se crian, está clamando por justicia que los gobierne, corrija y reprima (Figueroa, pp. 249-250).*

Con mucha frecuencia se producían muertes o heridos por la resistencia de los nativos (Figueroa, p. 248; Maroni, p. 393-5), y los misioneros procuraban controlar a sus propias tropas. Sin embargo, parecía no existir otro medio posible.

Conforme las reducciones alcanzaban cierta estabilidad, los Jesuitas experimentaron con la posibilidad de conseguir la adhesión de los nativos mediante la entrega de herramientas a los nativos que encontraban y el

ofrecimiento de entregarles más si aceptaban vivir en la reducción (p.e. Uriarte, p. 199).

De esta forma, se evitaban los excesos que se producían durante las expediciones violentas y los recuerdos traumáticos que originaba la captura. Las expediciones violentas se limitaban a contadas ocasiones en que, tratándose de indios "muy fieros", no era posible establecer un contacto pacífico.

Sin embargo, las herramientas colocaron a los nativos en una dramática dependencia tecnológica. La amenaza de no recibirlas o de que no fuesen reparadas era un factor de presión suficiente para forzar a los nativos a cumplir con las prescripciones jesuitas. De esta forma, la coacción, aunque suavizada, se mantenía.

Los Jesuitas admitían que debían a las herramientas la permanencia de los indios en las reducciones. Afirmaba Figueroa: "sin los dones de hachas y cuchillos no se haze nada" (p.323).

Se exhortaba a los misioneros a no entregar de una vez todas las herramientas, pues "si el indio huele que no tiene qué darle, no le hará caso o se irá al monte" (Uriarte, p. 119).

Salvo aquellas poblaciones con las que los misioneros pudieron trabajar intensivamente durante muchos años, la permanencia de los nativos en la reducción se basaba por tanto en la entrega de las herramientas y el temor a las incursiones portuguesas, así como a la violencia que los propios misioneros podían ejercer.

## CONSECUENCIAS PARA LOS NATIVOS

Los nativos eran conscientes de que el patrón de asentamiento impuesto implicaba un serio peligro para su sobrevivencia. Al establecerse de forma definitiva en grandes poblados en los lugares escogidos por los misioneros eran no sólo más vulnerables a los ataques de grupos enemigos, sino sobre todo a las nuevas enfermedades y a las incursiones de *bandeirantes* portugueses (Golob, pp. 201-2). Con mucha frecuencia los peores de estos temores quedaron confirmados.

Refiere por ejemplo Maroni que, pese a tener un contacto amistoso, los Pinches, Pavas y Arazas declinaban reducirse a las orillas del Pastaza,



prefiriendo formar dos poblaciones dentro del bosque. Luego de diez años de persuasiones los nativos accedieron a la invitación de los Jesuitas, pero quedaron diezmados por una terrible epidemia, debiéndose formar una nueva reducción lejos del río con los sobrevivientes (Maroni, p. 265; v. también el caso de los *Icaguates*, id. p. 266 y los *Napeanos*, Uriarte, p. 358).

Inclusive en casos de epidemias muchos Jesuitas no permitieron que los nativos dejaran la reducción o los recondujeron por la fuerza, así como persistieron en los traslados, a pesar que sabían el daño que causaban.

*Como es común en mudanzas de pueblos, comenzaron a enfermar los buenos napeanos de cursos, y murieron más de cien (Maroni, p. 236).*

Respecto a los *bandeirantes*, tenemos el caso de los numerosos pueblos que los Jesuitas tuvieron que trasladar hacia el Marañón debido a las incursiones que éstos realizaban, apoyados por religiosos carmelitas. Sin embargo, todos estos pueblos habían sido conducidos a las orillas del Amazonas por el Padre Samuel Fritz, quien, sin proponérselo había despertado la codicia de los portugueses ofreciéndoles a los indios ya concentrados en aldeas, siendo innecesario hacer incursiones en las selvas para capturarlos (Maroni).

Parecen haber persistido las tensiones al respecto, deseando los nativos:

*(...) los paseos continuos que estilan mucho cuando gentiles, y quisieran continuar cuando xtianos, auséntandose y olvidando largo tiempo sus casas, hijos y doctrina (Maroni, p. 205).*

En ocasiones los mecanismos coactivos que mantenían a los indios en la reducción fallaron o fueron insuficientes y podía producirse una fuga, una sublevación u optar el grupo por su autoeliminación.

Sin embargo, algunos nativos también aprendieron a manejar los mecanismos formales en los que se basaban los Jesuitas. De esta forma, tenemos el caso de un grupo de nativos que consiguen del Protector de Naturales de la Audiencia de Quito la suspensión del traslado. Esto demuestra que no existía un aislamiento absoluto de los indígenas respecto de la sociedad colonial, sino que la relativa integración que permitían los Jesuitas podía volverse inclusive en contra de los proyectos de los misioneros (Maroni, p. 231; ANH).

## LOS CRITERIOS URBANOS DE LAS REDUCCIONES

Los Jesuitas de Maynas recogieron al diseñar las reducciones las disposiciones reales y las dictadas en el Perú, mostrando unas concepciones urbanas preestablecidas y que solamente reflejaban el pensamiento europeo, sin mayores consideraciones con la mentalidad aborígen, ni sus necesidades.

El Renacimiento había representado en Europa un cambio en la concepción urbana pasándose del poblado adosado desordenadamente a los castillos, a la ciudad racionalmente diseñada con todos los servicios para el beneficio de sus habitantes. Se rescatan de la Antigüedad clásica conceptos arquitectónicos como la cuadrícula en el trazado de las calles y los grandes espacios abiertos (*la piazza*).

Fue en la América Española donde se dio la mayor oportunidad para el desarrollo de las nuevas corrientes urbanísticas, como apreciamos desde el impresionante proceso de fundación de ciudades hasta la estructura que se dispuso para las reducciones toledanas (Mörner, 1970, pp. 18-9).

Por ello, al referirnos al ordenamiento físico de las reducciones no pretendemos una finalidad descriptiva, sino recalcar su función simbólica de reflejar el orden a que estaban sujetos los nativos.

Se procuraba que el plano de la reducción representase la vida ordenada que los nativos debían llevar, centrada en torno a determinadas instituciones, disponiendo las casa "hermosamente a cordel" (Uriarte, p. 172), en torno a una gran plaza (Ibíd., p. 110) a cuya cabecera estaba la iglesia, la casa del misionero (Maroni, p. 105) y el cabildo.

De acuerdo a Golob (p. 223), el cacique también tenía derecho de ubicar su casa en la plaza, pero esta afirmación es dudosa, porque como hemos visto generalmente habían varios caciques y los nativos vivían en barrios separados.

En varios informes se hace referencia a un barrio de arriba y un barrio de abajo (Uriarte, pp. 175 y 193), lo cual es característico de la organización dual andina y lo recogieron los primeros juristas indianos (v. Matienzo).

Las calles eran anchas, lo cual dificultaba su mantenimiento en una región tropical: se requería que los indios trabajasen por turnos en la limpieza de la maleza que pronto crecía en calles y plazas.

En las reducciones principales se contaba con almacén comunal, trapiche, taller de carpintería y fragua.

Los primeros misioneros parecen haber admitido la instalación de viviendas a la manera tradicional. En un informe al Virrey, el Padre De la Cueva sostiene la necesidad de dejarlos disponer el poblado

*á su modo, como acostumbran mudarse en sus retiros y rancherías (...) Si esto se ejecuta con espacio y cuidado, no padecen tanto. Despues ban entablando y formando mejor sus pueblos, y se hacen á vivir en ellos sin padecer tan graves inconvenientes (Figuroa, p. 251).*

Apreciamos que, como Uriarte, el cronista plantea más bien una cuestión de plazos y de métodos, pero no cuestiona el objetivo general.

Las condiciones de inestabilidad de las reducciones de Maynas parecen haber llevado a los misioneros a no poder esperar que por sí solos los nativos entablen sus pueblos de manera adecuada, sino que debían disponer del trazado cuadrangular desde el principio.

Era establecida la distancia entre ellas, el plazo de construcción y el mantenimiento. Además debían tener determinadas proporciones y no "hacerse reparar de las demás por su extravagancia" (Chantre, p. 619).

Nosotros sostenemos que los jesuitas de Maynas alteraron el patrón de habitación en grupos familiares extensos para imponer viviendas unifamiliares, debido a su temor a la promiscuidad, como hicieron en el Paraguay.

Corroboran esta hipótesis la afirmación de que cuando un varón se casaba recibía una nueva casa, la afirmación de Chantre y Herrera sobre la rigurosa regulación a que estaba sujeta la construcción de casas por parte de los Jesuitas. Finalmente, todas las menciones con las que contamos a la vida familiar hacen referencia a familias nucleares.

Por otro lado, es posible que las viviendas hayan estado en ocasiones muy próximas, como formando un complejo. Decimos esto por la referencia al incendio de la reducción de Nombre de Jesús, imposible de extenderse de una casa a otra de acuerdo al patrón de asentamiento tradicional.

Los indios no tuvieron muchas posibilidades de modificar la estructura de la reducción. Si aquellas existieron, los cronistas prefirieron omitirlas, expresando que los nativos aceptaban el orden dispuesto por los misioneros.

Solamente hemos encontrado mención de dos iniciativas: en primer lugar, la edificación de una casa de orar, por unos nativos que recién se poblaban, lo que creemos que debe interpretarse más como un deseo de agradar al misionero que como fruto de una repentina conversión.

Con frecuencia eran los propios misioneros quienes obligaban a edificar la iglesia antes que el resto del pueblo y no sería extraño que se presente como una iniciativa lo que no era tal (Maroni, p. 110).

Por otro lado, cuando Uriarte describe la instalación de los nativos en Santa María, señala que además de sus casas edificaban

*según su costumbre, una para parir, cerca, mas fuera del pueblo; porque dicen que es una indecencia para en la casa común, e impiedad dejarlas ir para esto al monte o río, como animales (reparen en esta sensación de unos gentiles) (Uriarte, p. 202).*

Era inusual esta comprensión de las costumbres indígenas. En todo caso, la concesión de Uriarte refleja su voluntad de respetar un rasgo cultural que para los nativos era importante dentro de su identidad como seres humanos.

La estructura de los templos, majestuosa y acabada al lado de las viviendas de los nativos, procuraba representar el énfasis que debía tener la vida religiosa dentro de la reducción. En su interior se reflejaba la división jerárquica existente:

*Veinticuatro bancos abajo para sentarse los indios y cuatro escaños para varayos y sacristanes, con su división y silla para el gobernador y teniente (Uriarte, p. 214).*

*se pusieron seis o siete filas de asientos para los niños; más abajo, los de los mandones, y hasta la mitad de la iglesia seguían unos veinte bancos para los adultos: detrás seguían las niñas; luego las mujeres (...) y a los dos lados de la puerta dos asientos para los fiscales, que observasen (Ibíd., p. 423).*

Al parecer, algunas autoridades coloniales consideraron fundamental esta ubicación, que para los misioneros no pasaba de ser un adecuado referente. Tenemos un caso extremo de estas discrepancias cuando un Gobernador español hizo poner en el cepo a unos capitanes indígenas que los misioneros toleraban se sentasen con los varayos (Ibid., p. 258).

## EPILOGO: LA COMUNIDAD NATIVA

En 1989 se promulgó la Ley 24994 que promovía la colonización de la Selva, disponiendo que las poblaciones nativas se agrupasen en torno a las misiones religiosas. Dicha norma fue rechazada por la Iglesia Católica y por la población de la Amazonía, afirmándose en algunos sectores que se pretendía regresar a las reducciones coloniales (6)

Sin embargo, desde hace unos cuarenta años la Amazonía ha sido testigo del papel de las instituciones religiosas como base del asentamiento de los indígenas amazónicos.

En diversas zonas de la Amazonía se han establecido escuelas de diversas congregaciones católicas y del Instituto Lingüístico de Verano. En el primer caso, generalmente, se constituyeron internados en lugares céntricos a los que sólo debían trasladarse los estudiantes, pero se produjeron concentraciones de nativos en torno a la misión. En el segundo se generó un vasto proceso de formación de maestros bilingües, llevando a que en torno a las escuelas primarias se reunieran las familias con los niños pequeños. En muchos casos huían de esta forma de los patronos, caucheros o madereros.

Si bien mucho se ha criticado el papel de los grupos religiosos en la desaparición de las culturas tradicionales, lo cierto es que los nativos formados por las Parroquias y los maestros bilingües contaron con más elementos para resistir organizadamente las amenazas de la sociedad dominante a partir de los nuevos asentamientos.

En 1974, el Gobierno peruano legalizó esta situación otorgando mediante la Ley 20653 títulos de propiedad a los poblados indígenas, a los que se les proporcionó el nombre de "Comunidades Nativas". Se consideraba que por tratarse la Selva de una zona de frontera era peligroso otorgar reconocimiento jurídico y títulos de propiedad a las diferentes etnias en cuanto tales, dado que carecían de un sentido arraigado de patriotismo.

La noción de Comunidad Nativa era en realidad un elemento tomado de las Comunidades Indígenas de la Sierra y de la Costa que reciben desde 1969 la denominación de Comunidades Campesinas.

A partir de ese año los funcionarios y técnicos del SINAMOS recorrieron la Amazonía con la finalidad de determinar cuáles eran las Comunidades Nativas. A pesar que era posible titular comunidades nómadas, los funcionarios tendían a considerar el grado de estabilidad de un núcleo poblacional, medido generalmente por la existencia de la escuela, que implicaba un asentamiento estable.

Las Comunidades Nativas han sufrido el recorte de sus derechos en varios casos. Por ejemplo, la Ley 22175 consideró que sobre las tierras forestales se podían tener solamente la cesión del uso, pero no la propiedad. Del mismo modo, muchas veces los encargados de titular las Comunidades reconocieron espacios insuficientes para la población, permitiendo al mismo tiempo la colonización de los terrenos adyacentes.

Sin embargo, actualmente, la Comunidad Nativa, una institución foránea, se ha convertido en el núcleo de identidad de la población indígena, produciéndose un fenómeno insospechable hace sólo un siglo, cuando los misioneros y los patronos buscaban, con finalidades diferentes, pero con dificultades parecidas, acostumar a los nativos a una vida sedentaria.

Creemos que en primer lugar, los nativos saben que son mucho más vulnerables a los ataques de la sociedad dominante cuando no tienen instrucción. De allí que la escuela sea una necesidad, por la que pueden aceptar sacrificar su vida nómada (además de otros servicios como la salud y bienes foráneos como kerosene y jabón, más factibles de recibir en un núcleo sedentario).

Por otra parte, la Comunidad Nativa es la primera forma de organización con respaldo legal a la que los nativos pueden acceder para defender sus derechos, y es la base para formas mayores de organización. La identidad cultural no ha desaparecido por la existencia de la escuela y de la comunidad. Las comunidades de un mismo grupo étnico se organizan en federaciones desde las cuales trabajan por el cumplimiento de sus derechos como grupo.

Para quienes sostienen que la residencia en poblados es opuesta a la cultura tradicional, habría que tener presente que es imposible hallar nativos en estado de pureza cultural. La penetración de la sociedad dominante ha

dejado sus huellas desde hace más de 300 años; aprobemos o no sus consecuencias es un hecho de la realidad. Los nativos perciben actualmente la vida errante en los montes como un rasgo de atraso, de carácter antisocial y de mayor riesgo frente al resto de la sociedad.

Los criterios sobrenaturales, que otrora llevaban a los nativos a movilizarse continuamente, se han desvanecido y también han perdido su correlato práctico. Si en el siglo XVIII ante la muerte de un familiar por enfermedad, la huida era una forma de evitar el contagio, en la actualidad no permitiría recibir el tratamiento.

Por otra parte, el grupo étnico no asume el sedentarismo como un hombre occidental. En muchas ocasiones un nativo migrará para establecerse con la familia de su esposa, para evitar un conflicto o para mejorar su posición económica, pero esta migración se producirá siempre hacia otro núcleo sedentario.

El principal obstáculo, finalmente, no parece estar dentro de la cultura, sino dentro de la ecología. Los habitantes de las Comunidades Nativas enfrentan la fragilidad del suelo amazónico explotando sucesivamente distintas parcelas dentro del mismo territorio de la Comunidad, manteniendo la misma vivienda. Muchas Comunidades han podido de esta forma llegar a una prosperidad que la forma de vida tradicional no permitiría por no ser posible la acumulación. Podríamos especular que esto pudo darse en algunas de las reducciones jesuitas más estables.

El problema mayor se presenta cuando la población nativa recibe un territorio muy poco productivo y no se le conceden las ampliaciones de tierras que señala la legislación.

Finalmente, la existencia de Comunidades Nativas no impide que al mismo tiempo se plantee la posibilidad de manejo de un espacio mayor por un grupo étnico. De esta forma la Legislación contempla la creación de Reservas Comunales con fines de subsistencia. La primera reserva comunal fue concedida en 1988 en la provincia de Oxapampa (Pasco), beneficiando a siete comunidades yanesha y varias federaciones han presentado propuestas semejantes.

Nuestra conclusión es que la residencia en poblados no es incompatible con la existencia de las poblaciones nativas. Existen como elementos

básicos que la permiten la voluntad de la población para aceptarla con todas las modificaciones para la vida cotidiana que puede implicar, aunque alteren la cultura tradicional.

Evidentemente, los misioneros jesuitas del siglo XVII no tenían de los elementos para plantear un diálogo intercultural con las poblaciones amazónicas en el cual pudieran llegar a persuadir a los nativos de la conveniencia de la vida en las reducciones, más que coaccionar su presencia en ellas. Las graves consecuencias (*bandeirantes*, epidemias) que el sistema ocasionaba eran externas a las reducciones, pero los nativos las identificaban fácilmente. Finalmente, la regulación estricta de la vida cotidiana de acuerdo a criterios incomprensibles para los nativos generó que muchas veces se rompiera el delicado equilibrio que los mantenía en la reducción.



**BIBLIOGRAFIA**

**ACOSTA, JOSE DE.** De Procuranda Indorum Salute, en OBRAS. Madrid, ed. Atlas, 1954. *Historia Natural y Moral de las Indias*. México, Fondo de Cultura Económica, 1979.

**ACUÑA, CRISTOBAL DE.** 1641. *Nuevo Descubrimiento del Amazonas*, IAP-CETA, Iquitos, 1985 (Monumenta Amazónica t. B-1)

**ANDA, ALFONSO.** 1955. *Los Primeros Gobernadores de Maynas*. Los Generales Vaca de Vega, Quito

**ARDITO, WILFREDO.** 1991. "El Sistema Jurídico de las Misiones Jesuitas de Maynas". Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú. Tesis de Bachiller en Derecho.

**ARMANI, ALBERTO.** 1982. *Ciudad de Dios y Ciudad del Sol. El Estado Jesuita de los Guaraníes*. México, Fondo de Cultura Económica.

**BALLON, FRANCISCO.** 1978. *Comunidad Nativa, Costumbre y Sistema Legal*. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú. Tesis de Bachiller en Derecho.

1989. *Sistema Jurídico Aguaruna y Positivismo*. En *América Indígena*, vol. XLIX, t. 2.

**BARNUEVO, RODRIGO DE.** 1648. "Relación Apologética, así del Antiguo como del Nuevo Descubrimiento del Río de las Amazonas, hecho por los Religiosos de la Compañía de Jesús de Quito". IAP-CETA (Monumenta Amazónica t. B-1).

**BARON, EDMUND N.** *Design of Cities*, Thomas and Hudson, London, 1969.

**CHANTRE Y HERRERA, JOSE.** *Historia de las Misiones de la Compañía de Jesús en Maraón Español (1637-1767)*. Madrid, Auriel, 1901.

**DE LA PEÑA MONTENEGRO, ALONSO.** 1668. *Itinerario para Párrocos de Indios*. Guayaquil, Corporación de Estudios y Publicaciones.

- FIGUEROA, FRANCISCO DE. 1681. "Informe de las Misiones del Marañón, Gran Pará o Río de las Amazonas", IIAP-CETA (Monumenta Amazónica. B1).
- GOLOB, ANN. 1982. "The Upper Amazon in Historical Perspective, Nueva York, Universidad de Nueva York", tesis para el Doctorado en Antropología.
- GROHS, WALTRAUD. 1974. "Los Indios del Alto Amazonas, del siglo XVI al XVIII". Poblaciones y Misiones en la Antigua Provincia de Maynas. Bonn, Estudios Americanos de Bonn.
- HANKE, LEWIS. 1959. La Lucha Española por la Justicia en América Latina. Madrid, Ed. Aguilar.
- HEISE, MARIA; TUBINO, FIDEL; ARDITO, WILFREDO. 1992. Interculturalidad, un Desafío. Lima, Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.
- JOUANEN, JOSE. 1941-3 Historia de la Compañía de Jesús en la Antigua Provincia de Quito. Quito, Ecuatoriana, 2 t.
- LASSEGUE, JUAN BAUTISTA. 1974. La Larga Marcha de Las Casas. Lima, CEP.
- MAGNIN, JUÁN. 1740. "Breve Descripción de la Provincia de Quito en la América Meridional". IIAP-CETA, Iquitos, 1988 (Monumenta Amazónica B-4).
- MARONI, PABLO. 1738. "Noticias Auténticas del Río Marañón". IIAP-CETA. Iquitos, 1988 (Monumenta Amazónica t. B-4)
- MARZAL, MANUEL. 1981. Las Reducciones Indígenas en la Amazonía Peruana durante el Virreynato, en América Indígena, n. 10, pp. 7-45).
- MATIENZO, JUAN DE. 1567. Gobierno del Perú. Lima, Instituto Francés de Estudios Andinos, 1967.
- MATTHEI, MAURO. 1969-70-71. Cartas e Informes de Misioneros Jesuitas en Hispanoamérica, 3t. En: Anales de la Facultad de Teología de la Universidad Católica de Chile; vol. XX-XXII.

- MEGGERS, BETTY. 1976. *Amazonía: Hombre y Cultura en un Paraíso Ilusorio*. Siglo XXI, Editores.
- MURRAY, PETER. *The Architecture of the Italian Renaissance*. Thomas and Hudson, 1969.
- PORRAS, MARIA ELENA. 1987. *La Gobernación y el Obispado de Maynas (Siglos XVII-XVIII)*. ABIA-YALA y Taller de Estudios Históricos, Quito.
- RODRIGUEZ, MANUEL. 1681. *El Marañón y el Amazonas*,
- STAVENHAGEN, RODOLFO. 1989. *Algunas Ideas sobre Derecho Consuetudinario en América Indígena*, Vol. XLIX, t. 2.
- STEWART, JULIAN & METRAUX, ALFRED. 1963. *Handbook of South American Indians*. Nueva York, Cooper Square Publisher, 5 t.
- URIARTE, MANUEL. 1775. "Diario de un Misionero de Maynas". IIAP-CETA, Iquitos (Monumenta Amazónica t. B-2).
- URTEAGA, PATRICIA. 1990. *La Conceptualización de los Derechos Humanos y la Identidad del Grupo Etnico Aguaruna*.
- VELASCO, JUAN DE. 1788. *Historia del Reyno de Quito en la América Meridional*. Quito, Orbis, 1979.
- WOODMAN, GORDON. 1988. *Indigenous Law and State*. Dordrecht, Foris Publicationis Holland.
- WOODMAN, GORDON & MORSE, BRADFORD W. 1989. "The Peculiar Policy of Recognition of Indigenous Law in British Colonial Africa". En: *Verfassung und Recht in Übersee*, 22. Jahrgang, 3. Quartal, 1989, Baden-Baden, pp. 273-289.
- ZARATE, AGUSTIN DE. 1739. "Relación de la Misión Apostólica de la Compañía de Jesús en el Gran Río Marañón". IIAP - CETA, Iquitos (Monumenta Amazónica t. B-4).
- RECOPIACION DE LEYES DE INDIAS. 1680. Edición Facsimilar. Madrid, 1973.

## NOTAS

(1). Si en la Baja Edad Media la ciudad empieza a ser percibida como una entidad aparte, un todo en sí mismo, esta percepción se tralada a los diseños arquitectónicos. El Renacimiento asumió la tarea de tomar los modelos clásicos y los ideales de perfección y racionalidad en el diseño de nuevas ciudades. Surge entonces la preocupación por diseñar la ciudad ideal siendo una de las expresiones más acabadas la *Sforzinda* de Filarete. Aparece entonces como una constante la estructura de la *piazza* en torno a la cual se concentra la vida de la ciudad y a la cual dan la Catedral y el Palacio Municipal. (Véanse Murray y Baron).

(2). Muchas veces inclusive tenían ciertas relaciones comerciales coexistentes con los conflictos (Figueroa).

(3). Muchas veces esta coacción pudo manifestar una severidad desproporcionada, por lo cual podemos afirmar que el reconocimiento de los derechos naturales de los indios se hallaba mediatizado por el interés superior de adecuar a los nativos a la vida de la reducción, en la que finalmente ellos, o sus descendientes, alcanzarían la plenitud como cristianos y como personas.

(4). Los Jesuitas consideraron las fugas de los nativos un grave delito y realizaron periódicamente expediciones en busca de fugitivos o "cimarrones", quienes eran conducidos violentamente a las reducciones, incendiándose sus nuevas casas.

Sobre la licitud de esta última acción opinó favorablemente el Obispo de Quito, lo cual demuestra la existencia de un debate ante el problema de que se destruían sus bienes. De la Peña afirmaba que las casas eran poco costosas y que el perjuicio era válido como penalidad por vivir dispersos (Peña, Lib. II, Trat. I, Sec. IX).

(5). Ante una epidemia un grupo de nativos insiste en huir al monte, donde no fuesen atacados, pero el misionero le dice que esos males también se dan en el monte y pueden ser castigo de Dios o para llevar al cielo a los buenos (Uriarte, p. 414).

(6). Debido a las presiones de distintas organizaciones e instituciones, la norma nunca llegó a ser aplicada y finalmente el Decreto Legislativo 6, Código de Medio Ambiente logró su derogatoria.

# **LAS EXPEDICIONES DESCUBRIDORAS**

## **La Entrada al País de los Chunchos (1538 – 1539)**

Rafael Sanchez-Concha B.

**"**La entrada al país de los Chunchos" es la continuación de la jornada al país de Ambaya, que estuvo capitaneada por el griego y trece del Gallo Pedro de Candia. Dicha expedición surge como consecuencia de la batalla de las Salinas (6 de abril de 1538), donde el adelantado Diego de Almagro fue definitivamente derrotado por las tropas de Hernando Pizarro, y fue conducido cautivo al Cusco por sus vencedores.

**"**The entrance into the country of the Chunchos" is the continuation of the journey to the country of Ambaya, which was led by Pedro de Gandia. This expedition was formed as a consequence of the Battle of Salinas (April 6, 1538), in which Diego de Almagro was definitely defeated by the troops of Hernando Pizarro and was conducted as a captive to Cusco by the victor.

## INTRODUCCION

Las entradas son empresas militares de descubrimiento y conquista, por lo general fugaces y precarias, que salen a explorar territorios desconocidos en todas direcciones y en todas las geografías posibles. Las entradas constituyen ampliaciones menores y nacen en varios lugares de iniciativa conquistadora, como por ejemplo las nuevas ciudades y villas fundadas por los españoles a lo largo del siglo XVI.

La entrada al país de los Chunchos es la continuación de la jornada al país de Ambaya, que estuvo capitaneada por el griego y **trece del Gallo** Pedro de Candia. Dicha expedición surge como una de las consecuencias de la batalla de las Salinas (6 de abril de 1538), donde el adelantado Diego de Almagro fue definitivamente derrotado por las tropas de Hernando Pizarro, y fue conducido cautivo al Cuzco por sus vencedores.

Después de la contienda, la Ciudad Imperial quedó presa de una gran intranquilidad social pues los muchos almagristas que residían en aquella villa reflejaban deseos de venganza e intenciones de liberar a su caudillo. Es más, los propios soldados de Hernando Pizarro reclamaban los premios de la victoria pidiendo recompensa a costa de los almagristas.

Fue en esta conyuntura, cuando Pedro de Candia que había oído decir a su india manceba que al este de los Andes había una tierra maravillosa y riquísima llamada Ambaya, pidió permiso a Hernando Pizarro máxima autoridad del Cuzco, para emprender la entrada a aquel mítico reino. El hermano del Marqués Gobernador accedió gustoso porque desconfiaba del griego por ciertas desavenencias surgidas cuando Almagro el viejo tomó el Cuzco. Además anhelaba liberar a la ciudad de la gente descontenta con su falta de botín, pero sobre todo quería alejar a los almagristas derrotados en la rota de las Salinas de la cercana presencia de su líder, que se encontraba cautivo en esa urbe.

El capitán general Pedro de Candia reunió cerca de trescientos soldados, y conformó la plana mayor integrada por el maestro de campo Juan Quijada, los capitanes Francisco de Villagra, Antonio de Quiñones, don Martín y don Francisco de Solier, el artillero Miguel de Mesa y por el capellán Rodrigo Gonzáles Marmolejo(1).

Para Candia, el país de Ambaya debía de estar ubicado en la tierra de los Antis o Antisuyo, vale decir, en algún paraje de los Andes orientales comprendido entre las líneas imaginarias que salen de la ciudad del Cuzco y se prolongan indefinidamente por Timpucpuquio (800 metros al oeste de las ruinas incaicas de Tambomachay) hacia el noreste, y por el río Huatanay hacia el sureste(2).

No se ha establecido una fecha para la partida, pero pudo ser antes del 6 de abril de 1538 (fecha de la batalla de las Salinas) pero sí podemos suponer que duró hasta el mes de julio de ese mismo año.

Candia y su soldadesca recorrieron Paucartambo, la terrible cuesta de Cañac-huay, la puna de Akanako, descubrieron el valle cocalero de Arisca, cruzaron el río Alto Madre de Dios y enrumbaron hacia la selva baja del río Inambari. A estas alturas habían llegado a la conclusión de que el maravilloso país de Ambaya era una quimera. Tristes y desilusionados arribaron al valle de Marcapata desde donde salieron a la cordillera de Carabaya, hasta alcanzar el último punto que fue el poblado indígena de Cangalli (Chacacupe).

La hueste del griego estaba llena de almagristas y ello determinó el fracaso de la entrada, ya que los de Chile aprovechando la poca autoridad de Candia acordaron formar un ejército para atacar el Cuzco y dar libertad a Almagro. Enterado Hernando Pizarro de esos propósitos, decidió disolver la expedición en Cangalli, desautorizando al griego y ajusticiando a los cabecillas de la sedición(3).

## EL CAPITAN PEDRO ANZUREZ DE CAMPORREDONDO

El segundo líder y protagonista de la entrada al país de los Chunchos es el capitán Peranzúñez de Camporredondo(4). Nació en Sahagún (León) donde siempre radicó el tronco de la familia, teniendo también deudos en la villa de Benavente y Rebolledas de Burgos(5).

A diferencia de Pedro de Candia, Peranzúñez, era español, hidalgo de nacimiento y poseía los dones de mando y de autoridad imprescindibles en todo caudillo. Cieza lo retrató como: *"hombre que estaba muy bien quisto e tenía respetos de caballero y era gracioso e muy liberal"*(6).

Llevaba además el legendario nombre de su antepasado: el célebre conde Peranzúñez señor de Valladolid, quien acompañó al Rey don Alfonso VI de Castilla cuando éste se refugió en Toledo, después de ser derrotado por su hermoso Sancho II(7).

Por su apellido "Camporredondo", solariego de origen hidalgo, descendía del linaje de Matienzo, radicado en la villa de Arredondo, en el valle de Ruesga y partido judicial de Ramales (Santander), de donde se extendió por toda Castilla(8).

Al parecer, Peranzúñez arribó al Perú con Hernando Pizarro en 1535(9), y al poco tiempo se desposó, lamentablemente no tenemos el nombre ni el rango social de la mujer con quien tomó estado (10). Luego de su breve estadía en tierras peruanas, retornó a la península a informar a la Corona y a los consejeros de Indias que las villas de Lima y Cuzco se hallaban cercadas por las tropas de Manco Inca.

Peranzúñez regreso al Perú en 1537 acompañado de cincuenta arcabuceros y un buen contingente de ballesteros, además de varias cartas del emperador don Carlos que entregó al gobernador Francisco Pizarro. Una de estas misivas redactada en Valladolid el 1 de enero de 1537, permitía a Hernando Pizarro permanecer en el Perú hasta que finalizará la guerra contra el Inca. Entre todas las cartas que trajo consigo Peranzúñez había una provisión real dirigida a Francisco Pizarro y a Diego de Almagro, ésta que tenía por fecha el 6 de noviembre de 1536, estipulaba que ambos caudillos se quedaran donde estaban que luego el Rey proveería su justicia(11).

Todos estos papeles fueron entregados al Marqués Gobernador y dieron pie a varias escaramuzas jurídicas antes y después de las conversaciones de Mala, de las que brotó el rumor de que Francisco Pizarro mantuvo a Peranzúñez oculto por unos días(12), aunque el primer fruto de todo fue el que se quedara Hernando Pizarro en el Perú.

Al lado de Hernando Pizarro participó en la batalla de las Salinas, como su capitán de jinetes. También con Hernando salió del Cuzco y se halló en el seguimiento del ejército de Pedro de Candia, para ajusticiar a Mesa, el levantisco capitán de artillería. A raíz de ello Hernando quitó a Candia sus hombres, y como a Peranzúñez se le debía gratificar, lo nombró capitán general de la jornada de los Chunchos(13), que veremos más adelante.



## EL PAIS DE LOS CHUNCHOS

El país de los Chunchos se ubicaba en la prolongación del Antisuyo y formaba parte de los mitos indígenas. El término *chuncho*, es un sinónimo de salvaje, que emplea la etnia aymara, y que corresponde a los grupos aborígenes que pueblan las colinas entre los ríos Carabaya (o Tambopata) y Beni(14).

Ingresando al Alto Perú por la actual provincia de Huancané, y trazándonos la meta de llegar a la tierra de los chunchos, se abre paso la cordillera de Caraballa, que en esta zona es conocida como la cordillera de Apolo. Dicho espacio pertenece a la región sub-tropical y templada de tierras altas, caracterizada por su relieve intermontañoso y ubicada a una altura promedio de 4,000 metros con su cotas máximas que sobrepasan los 6,500 metros y las mínimas a los 2,500 metros sobre el nivel del mar (15).

Dentro de esta región se presentan paisajes diversos entre los que caben destacar los valles interandinos, planicies, depresiones con afloraciones salinas, mesetas y pendientes, donde yacen los pueblos de Sorata y Huarina. Es importante anotar la presencia de valles profundos y cumbres cordilleras, gran parte de ellas cubiertas de nieves perpetuas, dando lugar a la formación de lago glaciares(16).

Continúa hacia el noreste la región subtropical de tierras de valles, conocida también como yungas y faja subandina, área de muy variada ecología y de clima muy húmedo(17) y cuya extensión encierra al río Tambopata y abarca a los grupos chunchos.

El recorrido geográfico finaliza, con el bosque muy húmedo subtropical extendiéndose desde el río Beni, hasta el río Mamoré. El Beni constituye una enorme represa natural. Durante la estación de lluvias, de octubre a marzo, los ríos pasan por sus bordes inundando enormes áreas e imposibilitando el tránsito(18). Por su máximo declive, todos los ríos del Beni se caracterizan por sus innumerables meandros, distinguibles por las lagunas con su vegetación de palmeras.

En el centro del Beni existen inmensos lagos pandos como los de Rogagua y Rogaguado; pero lo que más resalta en esta misma parte es la inundación del río por las sabanas de Mojos, que se proyectan hasta el río Mamoré. La extensión de las sabanas es calculada en unos 120,000 kms<sup>2</sup>. y aparecen anualmente entre los meses de diciembre y mayo(19).

Volviendo por donde iniciamos la descripción geográfica, hemos de advertir que antes de la conquista incaica, en el noreste del Lago Titicaca y sobre los flancos de la cordillera de Apolobamba, cortados por los afluentes de los ríos amazónicos, habitaban los pueblos de la antigua etnia de los Kallawaya(20).

El sector ocupado por los Kallawaya constituía una importante zona de transmisión de las costumbres campesinas estratificadas de montaña, río arriba y los grupos horticultores semi-itinerantes y acéfalos del piedemonte forestal, río abajo. Los Kallawaya controlaban los diferentes pisos ecológicos de la frontera entre las culturas andinas y las amazónicas(21).

Los intereses económicos que representaban los asentamientos de esta etnia, eran innegables; en la colina subandinas y a lo largo de los afluentes amazónicos fueron explotadas minas de oro, y sobre los andenes se cultivaban tres veces al año arbustos de coca(22).

Por este motivo, los incas decidieron anexar, al Tawantisuyo estos territorios, poco después de la conquista del Collao (segunda mitad del siglo XV). Tupac Yupanqui utilizó al señor étnico de los Kallawaya llamado Ari Capac-quiqui para que abriese paso a la expansión incaica por Charazani y Camata. Posteriormente Huayna Capac encomendó a Ayana, hijo de Aria Capac-quiqui, la incursión hacia el valle de Apolo y de allí a la ribera izquierda del Beni(23), densa selva que más tarde haría retroceder a los conquistadores.

Dirigiéndose hacia el noreste encontramos otros grupos aborígenes como los Leço y los Takana (indios de lengua arawak). Finalmente orillando el Alto Beni de sur a norte, podemos hallar las etnias Chana y Omápalca, y a los grupos chuncho en sentido , es decir los Eparamonas, Uchupiamonas y Araoanas o Araonas(24).

### LA ENTRADA AL PAIS DE LOS CHUNCHOS

En el poblado de Cangalli, en el mes de julio de 1538, Hernando Pizarro juzgó oportuno gratificar a su aliado Paranzúñez de Camporredondo con la capitania general de la entrada al país de los Chunchos, porque la utopía de ricos reinos al este de los andes, continuaba latente(24).

La constitución de la hueste será muy parecida a la anterior, se volvieron a reunir cerca de trescientos hombres, doscientos veinte caballos, negros esclavos, y ocho mil indios, entre los que se hallaban algunos hijos de los señores de la élite cuzqueña.

Las tropas estaban conformada por gente nueva venida con Hernando Pizarro, como también por la soldadesca de Pedro de Candia. Así por ejemplo, Juan Quijada era nuevamente el maestro de campo, el bachiller Rodrigo Gonzáles Marmolejo oficiaría de clérigo de misa, y se guardarían respetos de capitanes a Juan Alfonso Palomino y al noble don Martín de Solier.

Del promedio de trescientos hombres enrolados en las tropas de Peranzúrez, hemos encontrado cuarenta, de los cuales conocemos el origen de veintinueve. Como en la entrada precedente predomina el grupo andaluz, esta vez con catorce soldados. También se contemplan cinco extremeños, cinco soldados procedentes del bloque de Castilla La Vieja y León, dos de Castilla la Nueva, y dos de Galicia.

En cuanto a la experiencia conquistadora, llama la atención el hecho de que los cuarenta registrados, veintisiete habían participado en la jornada de Ambaya al lado del artillero griego.

A los pocos días de su nombramiento, Peranzúrez partió de Cangalli y se internó con su gente en el valle de Carabaya. En la misma región delegó a su maese Quijada el mando del real.

A fines de setiembre, con unos cuantos soldados el capitán se dirigió a Ayaviri, en donde encontró a algunos de los expedicionarios de Ambaya. Decidió entonces llamar a Juan Quijada, quien al sufrir los obstáculos del relieve de la cordillera de Carabaya, y ver despeñarse unos caballos, arribó donde su líder. Peranzúrez al apreciar su ejército totalmente reunido, ordenó partir(25).

Resulta lógico pensar que hayan tomado la ruta de los tambos, de serlo así optaron por el camino del sureste entre los 15º y 16º de latitud sur, pasando por los tambos de Papuja (Santiago de Papuja), Chuquicache, Huanacán y Moho (sendero de Omasuyo)(26). y cruzando el río Suchis hasta llegar al pueblo de Camata, que desde 1535 era la encomienda de Pedro Alonso Carrasco y constituía, además, la apertura andina hacia la tierra de los chunchos(27).

Caminaron con rumbo norte, ingresando por los asentamientos leco, por Apolo, y por el terruño de los indios aguachiles. Atravesaron el río Tuiche e incursionaron a Takana, en donde las ciénagas y el sofocante calor vinieron a presentarse como un verdadero obstáculo y un anticipo a su desgracia.

En corto tiempo llegaron a los Chunchos, es decir a los territorios poblados por los indios eparamonas y uchupiamonas, descubriendo un ancho río, del cual decían desembocaba en el Atlántico. Era nada menos que el Beni (Alto Beni) o río de los omapalcas(28).

Dentro del real surgió la decisión de vadearlo cuantos antes. Esta precaución nos lleva a suponer que debieron descubrirlo a fines de noviembre o los primeros días de diciembre, porque su caudal tiende a aumentar entre los meses de diciembre y mayo(29).

En el otro lado de la orilla, un grupo de chunchos proveídos de dardos y saetas envenenadas amenazaban a la hueste si es que ésta cruzaba el río. Como Peranzúñez deseaba seguir adelante, mandó construir doce balsas a manera de armada. Con la flotilla lista atravesó el caudal y al pisar la ribera de enfrente fueron interceptados por una lluvia de flechas ponzoñosas, ocasionando heridas entre los españoles y causándoles la muerte al soldado Hernando Gallego. Los conquistadores se defendieron y atemorizaron a los indios, quienes no vieron mejor salida que huir y guarecerse en la espesura. Después de abrir la brecha, Peranzúñez trasladó en ocho días a toda la gente y continuó su expedición.

El alimento ya escaseaba, por ello el capitán general con treinta de sus subalternos iniciaron la búsqueda de un mejor camino(30).

Aconsejado por los indios de servicio, en un lapso no menor de seis días incursionaron a un territorio raso, en donde hallaron una aldea y unos yucales arrancados por los indios lugareños, conocedores de la llegada de los cristianos.

De inmediato Peranzúñez ordenó al capitán Juan Alonso Palomino ir a la vanguardia acompañado de once jinetes. Palomino y los de a caballo recorrieron doce leguas y sólo encontraron algunos pequeños poblados desprovistos de alimentos, siendo su mejor informe que en veinticinco días de camino existía un río que: "...nacía al levante, corría al occidente, era largo y caudaloso y tan ancho que el ámbito de una tierra no se parecía a la otra." (31).

También se dijo: "...habían grandes islas pobladas de gente, ovejas y frutas deliciosas."(32). Y Sobretudo: "... que aquellas gentes andaban vestidas".(33). Además por aquellos días tuvieron noticias de los indios mojos: "que dicen ser gente de razón y que comían pan"(34).

Estas últimas revelaciones debieron ilusionarlos, porque para los españoles, representaba la posibilidad de descubrir una civilización superior.

Pero al capitán general no le pareció conveniente adentrarse, antes bien, dispuso reunir en consejo a su plana mayor, para acordar decisiones, ya que las lluvias se intensificaban. El consejo optó por dar la vuelta sobre Mojos y Cotabamba (Cochabamba) para salir al valle de Chuquiavo. Como ya habían vadeado el río determinaron caminar por sus orillas, aguas arriba.

Siguiendo el Beni, sólo consiguieron como alimento algunos palmitos que extraían del interior de los árboles. Caían tan grandes aguaceros que la indumentaria se les podría y desmenuzaba sobre sus cuerpos. Y a fuerza de machetazos abrían paso a la cabalgada de los equinos. Fue en este trayecto en el que cayeron muertos más de tres mil indios servidores. Ningún español había fenecido, aunque muchos tenían los síntomas del debilitamiento(35).

Después de dieciseis días aportaron a un caserío indígena en las riberas del Beni, que les brindó sustentos y les permitió rehacerse. En esa aldea Peranzúrez procuró tomar para sí ciertos indios, con la intención que le guiasen en la salida de los montes. Los nativos le informaron que dirigiéndose al poniente saldrían al Collasuyo. También le confesaron que por la misma ruta descubrirían un adoratorio, y junto a éste, algo de comida, pero la incesante lluvia les impidió proseguir.

Avanzaron sobre las sabanas estacionales de Mojos, sufriendo de mutua sordera, pues el intenso ruido que producían las precipitaciones dificultaba el diálogo(36).

Contra su voluntad retornaron al pueblo ribereño. Para ello el capitán Peranzúrez destinó a Juan Alonso Palomino y a diecisiete soldados la misión de conquistar el poblado y capturar un indio para que les sirviese de guía.

El capitán Alonso Palomino, que era hombre experimentado en entrada, intuyó la renuencia de los aborígenes, y éstos, sospechando la llegada de los castellanos, planearon una emboscada.

Palomino alcanzó el asentamiento y después de un momento él y su tropilla divisaron a los indios preparados para luchar. Los naturales, con ánimos de promover el ataque de los españoles, se acercaron a unas indias de la hueste, jaloneándolas de la ropa. En ese preciso momento los peruleros embistieron, y se dio inicio a la refriega, al final de la cual, el jinete Antonio de Marchena logró apresar un nativo(37).

Acabando el conflicto, Palomino se reincorporó al real para integrar el consejo. De la consulta se determinó la construcción de catorce balsas para volver a cruzar el Beni. El día de la Pascua de Reyes (6 de enero de 1539) echaron las balsas al río, tripuladas por cincuenta hombres, comandadas por el maese Quijada y el Capitán Palomino.

Vadear el Beni no era fácil empresa. El caudal era fortísimo al grado que arrastró aguas abajo una de las balsas. Mientras tanto las embarcaciones que se acercaban a la ribera eran sorprendidas por una guazábra, en la que morirían tres españoles y causarían heridas en ocho soldados.

Pese a la adversidad, los expedicionarios tocaron tierra y repelieron la agresión ahuyentando a los indios; sin embargo los cristianos de la balsa arrastrada no siguieron el mismo destino. Ellos fueron perseguidos por las canoas de los indígenas enemigos. Finalmente, y para felicidad de los naufragos, su embarcación logró asirse a la orilla(38).

Luego de esta aventura salieron a una aldea llamada Sietelinga, que les ofreció maíz, yuca, camote y ajíes, es decir el suficiente alimento para recobrar el ánimo. Estuvieron todos cerca de mes y medio en aquél lugarejo hasta que se agotaron las vituallas, tras lo cual marcharon rumbo a la conocida Takana.

Atenazados por el hambre, ya no podían cargar sus armas, y las dejaban por el camino. Todas las desgracias sucedidas harían pensar a los conquistadores que la providencia los había abandonado, por eso cuando hallaron un adoratorio indígena, creyeron que allí se veneraba al demonio. En ese mismo sitio sepultaron a Diego Daza, antiguo trompeta del capitán Pedro de Alvarado en la conquista de Nicaragua, y enterraron un cáliz y una vinajeras por resultar demasiado pesadas(39).

El día que regresaron a Takana, habían transcurrido cinco meses de jornada. Aquí entraron en consejo por tercera vez, en vías de decidir una salida definitiva.

A estas alturas de la expedición, comenzaron a brotar enfermedades en el ejército. Para muchos soldados era difícil caminar y pedían ser transportados a caballo, pero sus ruegos no se escuchaban, porque las bestias llevaban todo el bastimento del real, y eran escasas. El capellán Rodrigo Gonzalés Marmolejo se compadeció de los dolientes y en su cabalgadura acarreó a todos los hombres que pudo(40).

A medida que avanzaban, los indios del servicio se comían a su muertos. Los españoles para aminorar su desnutrición, buscaban cada cual su alimento. Fue entonces cuando el soldado Francisco de León acertó en descubrir una serpiente, pero ésta se le escapó de las manos, para caer en las de otro soldado. El caso no admitió dilaciones y ambos peruleros apelaron a las armas. La lid oportunamente apaciguada por Marcos Veas y varios exploradores, obligó a que Francisco de León y su rival convinieran en partir la víbora para saborear cada uno la mitad(41).

El río Takana (probablemente el río Tuiche) los esperaba como el próximo obstáculo. Aguardaron ocho días en la orilla esperando que amenguara el caudal. Finalmente lo pudieron pasar, pero en el trance se ahogaron siete conquistadores.

De allí vinieron a dar a un paupérrimo paraje llamado Quiquijana (igual al nombre de la región cuzqueña), por ser la zona desprovista de sustentos, se vieron obligados a sacrificar los pocos caballos que quedaba y a vender sus porciones a precios elevadísimos. Cada cuarto era valorado en trescientos pesos, las vísceras en doscientos, y las patas en cien, constando cada transacción en escrituras públicas(42).

Por último, los sobrevivientes de la fracasada empresa después de tres días de penitente andanza, tocaron un poblado con el nombre de Ayavirizama, lugar ubicado a unas leguas a la diestra del valle de Apolobamba(43) alegrándose con la sorpresa de encontrar en él al Ejército de socorro enviado por Pedro de Candia. Ello debió de suceder en el mes de marzo de 1539.

La hueste auxiliadora era comandada por el capitán Gaspar Rodríguez de Camporredondo, hermano de Peranzúñez y la conformaban un puñado de los antiguos expedicionarios de Ambaya, como: Juan de Cuevas, Juan Jiménez Mazuela, Rodrigo de Araya y el carpintero alemán Bartolomé Flores(44).

Recapitulando, la jornada de los chunchos, se presenta como la continuación de la Ambaya, y la prolongación de hallazgos en el Antisuyo. Con

esta entrada se reconocieron los ignotas regiones de Takana, y la tierra de los Chunchos (indios eparamonas y uchupiamonas); no obstante su mayor contribución fue el descubrimiento de Alto Beni.

Contrariamente a la expedición de Candia, la de los Chunhos fue la más trágica en la conquista del Perú, pues en ella murieron cerca de la mitad de los españoles y de la gente de servicio, cumpliendo con su tarea de ampliar las fronteras del reino español y de ensanchar la cristiandad. Cieza, quién había experimentado las mismas dificultades en otras entradas, habla sobre estos hombres y nos dice:

“E lo que pondero de ellos no son las conquistas ni batallas con los indios, sino el trabajo de descubrir, y esto en ninguna parte del mundo se les ha hecho ventaja a los que han ganado estos reinos, y esta jornada de los chunchos ha sido la más lastimera e congojosa que se ha hecho en todas las indias”(45).

**MIEMBROS DE LA HUESTE DEL CAPITAN  
PEDRO ANZUREZ DE CAMPORREDONDO  
EN LA ENTRADA AL PAIS DE LOS CHUNCHOS**

Nombre	Origen o Procedencia	Experiencia Conquistadora
1. Almendras, Martín de (1)	Viscaya (Plasencia)	
2. Alonso Montañez, Hernando (11)		Conquista de Chile
3. Alonso Palomino, Capitán Juan (4) (5)		Entrada de Urabá, Cenú y Ambaya



- |   |   |  |
|---|---|--|
| 4. Anzúrez de Campo-<br>redondo, Capitán<br>General Pedro<br>(1) (2) (3) (4) (5) (6)<br>(7) (8) (9) (10) (11) | León<br>(Sahagún)                       |  |
| 5. Ardiles, Miguel de<br>(8)  | Andalucía<br>(Osuna)                    |  |
| 6. Brasa, Rodrigo<br>(2) (11)   | Posiblemente<br>Portugal                |  |
| 7. Carmona, Juan de<br>(1)  | Andalucía<br>(Sevilla)                  | Conquista de Chile<br>y Entrada de<br>Ambaya             |
| 8. Centeno, Diego<br>(2) (11)   | Castilla la Vieja<br>(Ciudad Rodrigo)   | Conquista de Veragua                                     |
| 9. Daza, Diego<br>(4) (5)   |   | Conquista de<br>Nicaragua                                |
| 10. Díaz, Agustín<br>(11)   | Andalucía<br>(S. Lúcar de<br>Barrameda) | Primera Entrada de<br>Chachapoyas y<br>Entrada de Ambaya |
| 11. Días de Castro<br>Garci<br>(11)   | Andalucía<br>(Sevilla)                  | Conquista de Chile y<br>Entrada de Ambaya                |
| 12. Díaz Merino, Alonso<br>(11)   |   | Segunda Entrada de<br>Chachapoyas<br>y Entrada de Ambaya |
| 13. Días de Pineda,<br>Bartolomé<br>(2) (3)   | Andalucía                               | Conquista de Chile y<br>Entrada de Ambaya                |
| 14. Díaz, Mateo<br>(1) (6) (7) (10)   | Andalucía<br>(Sanlúcar de<br>Barrameda) | Entrada de Ambaya  |

- |   |  |   |
|---|--|---|
| 15. Fernández, Garcí<br>(1)                               | Andalucía  |   |
| 16. Gallego, Hernando<br>(4) (5)                          |  |   |
| 17. Godínez, Juan<br>(1)                                  | Andalucía<br>(Ubeda)                                 | Conquista de Chile y<br>Entrada de Ambaya                 |
| 18. Gómez de Don Benito<br>Pero<br>(1)                    | Extremadura<br>(Don Benito)                          | Conquista de<br>Nicaragua y Chile, y<br>Entrada de Ambaya |
| 19. Gómez de las<br>Monatañas, Péro<br>(1) (7)            | Castilla la Vieja<br>(Montañas de<br>Burgos)         | Primera Entrada de<br>Chachapoyas<br>y Entrada de Ambaya  |
| 20. Gonzáles Marmolejo,<br>Clérigo de Misa<br>(1) (6) (7) | Andalucía<br>(Constantina)                           | Entrada de Ambaya   |
| 21. Gónzales Rubín,<br>Garcí<br>(11)                      | Castilla la Vieja<br>(Aguayo, Merindad<br>de Campoo) | Conquista de Chile y<br>Entrada de Ambaya                 |
| 22. Heredia, Francisco<br>de<br>(11)                      | Castilla la Nueva<br>(Peralejo)                      | Entrada de Ambaya   |
| 23. Hernández, García<br>(1) (11)                         |  | Entrada de Ambaya   |
| 24. León, Francisco de<br>(1) (7) (10) (11)               | Andalucía<br>(Santa Cruz de<br>Calatrava)            | Entrada de Ambaya   |
| 25. León, Pedro de<br>(11)                                | Andalucía<br>(Santa Cruz de<br>Calatrava)            | Conquista de Veragua,<br>y Entrada de Ambaya              |

- |   |  |  |
|---|--|--|
| 26. Lora, Martín de<br>(11)                       |  | Entrada de Ambaya                          |
| 27. Marchena, Antonio<br>(4) (5)                  | Castilla la Vieja<br>(Villagarcía de Campos) |  |
| 28. Mendoza, Alonso de<br>(11)                    | Extremadura<br>(Garrovillas)                 |  |
| 29. Núñez, Lorenzo<br>(1)                         | Extremadura<br>(Usagre, Badjoz)              |  |
| 30. Ponce de León, Don Francisco<br>(7) (9)       | Andalucía<br>(Sevilla)                       | Conquista de Chile y<br>Entrada de Ambaya  |
| 31. Quijada, Maestro de Campo, Juan<br>(4) (5)    |  | Entrada de Ambaya                          |
| 32. Quiroga, Rodrigo de<br>(1)                    | Galicia<br>(Coto de Tuirrir Mariños)         | Entrada de Ambaya                          |
| 33. Riberos, Francisco de<br>(10)                 | Castilla la Nueva<br>(Torrejón de Velazco)   | Conquista de Nicaragua y Entrada de Ambaya |
| 34. Rubio, Francisco<br>(1)                       |  | Conquista de Mexico y Entrada de Ambaya    |
| 35. Sánchez Vadillo, Cristóbal<br>(3)             | Extremadura<br>(Llerena)                     | Conquista de Chile                         |
| 36. Solier, Capitán Don Martín de<br>(4) (5) (11) | Andalucía<br>(Córdova)                       | Entrada de Ambaya                          |

37. Tarabajano, Antonio (1) (6) (7)	Galicia (Navas de Villafranca)	Entrada de Ambaya
38. Vázquez, Sebastián (1) (6)		Entrada de Ambaya
39. Veas, Marcos (1) (6)	Extremadura (Hoyos, Cáceres)	Conquista de Chile y Entrada de Ambaya
40. Velazco, Diego de (1)	Andalucía (Sevilla)	Conquista de Nicaragua y Entrada de Ambaya

### Origen o Procedencia

Conocidos:

Andalucía	14	
Castilla la Vieja y León	5	
Castilla la Nueva	2	
Extremadura	5	Experiencia Conquistadora
Vascogadas	1	
Galicia	2	Total : 31
	<hr/>	
Total	29	

### Fuentes para el Cuadro:

- (1) MEDINA, José Toribio... Colección de Documentos Inéditos para la Historia de Chile.
- (2) MAURTUA, Víctor... Juicio de Límites entre el Perú y Bolivia.
- (3) LEVILLIER, Roberto... Gobernación del Tucumán: Probanza de Méritos y Servicios de los Conquistadores.
- (4) CIEZA DE LEON, Pedro... Guerra de Salinas.
- (5) HERRERA, Antonio de... Historia General de los Hechos de los Castellanos en las Islas y Tierra Firme del Mar Océano.

- (6) THAYER OJEDA, Tomás... **Formación de la Sociedad Chilena y Censo de la Población de Chile en los años de 1540 a 1565.**
- (7) THAYER OJEDA, Tomás... **Los Conquistadores de Chile.**
- (8) LEVILLIER, Roberto... **Biografía de los conquistadores de la Argentina en el Siglo XVI, Tucumán.**
- (9) RAMON FOLCH, José Armando de... **Descubrimiento de Chile y compañeros de Almagro**
- (10) ROA Y URSUA, Luis de... **El Reino de Chile 1535-1810.**
- (11) BUSTO DUTHURBURU, Jose Antonio, de... **Diccionario Histórico Biográfico de los Conquistadores del Perú.**

#### NOTAS BIBLIOGRAFICAS

- (1) SANCHEZ-CONCHA BARRIOS, Rafael... **Las expediciones descubridoras: La entrada al país de Ambaya (1538) - en Boletín del Instituto Riva-Agüero - Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1990.- Nº 17, pp. 347-372.**
- (2) ZUIDEMA, Tom y Deborah POOLE... **Los límites de los cuatro suyos incaicos en el cuzco, en Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos.- Lima, 1982.- Tomo XI, Nº 1-2, p. 87.**
- (3) SANCHEZ-CONCHA BARRIOS, Rafael... **Op. cit., pp. 347-372.**
- (4) El nombre **Per** es equivalente a **Pero** o **Pedro**, y tiende a ser escrito unido al apellido patronímico, así por ejemplo encontramos a **Peralvarez Holguín** o a **Peralonso de Hinojosa**.
- (5) BUSTO BUTHURBURU, José Antonio de... **Diccionario histórico biográfico de los conquistadores del Perú.- Lima, Librería Studium S.A., 1986.- Tomo I A-Ch, p. 140.**
- (6) CIEZA DE LEON, Pedro... **Guerra de las Salinas.- Madrid, García Rico y Compañía, sin fecha.- Cap. LXXI, p. 380.**
- (7) GARCIA CARRAFA, Alberto y Arturo... **Diccionario heráldico y genealógico de apellidos españoles y americanos.- Madrid, Imprenta de Antonio Marzo, 1922.- Tomo VII, p. 120.**

- (8) **Ibidem...** Tomo XX, p. 55.
- (9) BUSTO DUTHURBURU, Jose Antonio del... **Op. cit.** p. 140.
- (10) Carta de la Reyna al Señor Gobernador Francisco Pizarro, Valladolid ocho de octubre de 1536, en Porras Barrenechea Raúl... **Cedulario del Perú**.- Lima, Ediciones del departamento de Relaciones Exteriores del Perú, Imprenta Torres Aguirre S.A., 1948.- Tomo II, pp.234 y 235.
- (11) BUSTO DUTHURBURU, José Antonio del... **Ibidem.**
- (12) CIEZA DE LEON, Pedro... **Op. cit.**, Cap. XLV, p. 245.
- (13) BUSTO DUTHURBURU, José Antonio del... **Ibidem.**
- (14) SAIGNES, Thierry... **Los andes orientales; Historia de un olvido**.- Cochabamba, Instituto Francés de Estudios Andinos y Centro de Estudios de la realidad Económica y Social, 1985.- p. 17.
- (15) UNZUETA, Orlando... **Mapa Ecológico de Bolivia (Memoria explicativa)**.- La Paz, Ministerio de Asuntos Campesinos y Agropecuarios, 1975.- p. 64.
- (16) **Ibidem.**
- (17) **Ibidem...** p. 61
- (18) AHFELD, Federico, **Geografía física de Bolivia**.- La Paz, Editorial Los Amigos del Libro, Werner Gottentag, 1973.- p. 200
- (19) **Ibidem...** p. 203
- (20) SAIGNES, Thierry... **¿Quiénes son los Kallawaya? Nota sobre un enigma histórico**.- Revista Andina, Cuzco, Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de las Casas, Tomo I, Nº 2, Diciembre de 1983, p. 358.
- (21) **Ibidem...** p. 361
- (22) **Ibidem ...** p. 362
- (23) **Ibidem**
- (24) RENARD-CASEVITZ, France Marie y Thierry Saignes... **Al este de los Andes**. Quito, Abya Yala e Instituto Francés de Estudios Andinos, 1988.- Tomo I. p. 150.

Declaraciones de Marcos Veas en el proceso de Francisco de Villagra, en Medina, José Toribio... **Colección de documentos inéditos para la historia de Chile.**- Santiago de Chile. Imprenta Ercilla -1888-1902. Tomo XXII, pp. 200 y 201.

Declaraciones de Francisco Rubio en el proceso de Francisco de Villagra, *Ibidem*... Tomo XXII, pp. 241 y 242.

CIEZA DE LEON, Pedro... *Op. cit.* LXII. p. 361.

HERRERA, Antonio de... **Historia general de los hechos de lo Castellanos en las islas y tierra firme del mar océano.**- Madrid, Oficina Real de Nicolas Rodríguez Franco, 1736.- Década VI, Lib. IV, Cap. VII, Tomo VI, p. 109.

ZARATE, Agustín de... "Historia del descubrimiento y conquista del Perú, en Biblioteca Peruana", Lima, Editores Técnicos Asociados S.A., 968.- Tomo II. p. 197.

PIZARRO, Pedro... **Relación del descubrimiento y conquista de los reinos del Perú.**- Lima Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 1986.- Cap. XXV p. 112.

GARCILASO INCA DE LA VEGA... **Comentarios reales de los incas.** Lima, Librería Internacional del Perú, 1959.- Segunda Parte, Lib. II, Cap. XL, p. 242.

Anónimo... **Relación del sitio del Cuzo en Biblioteca Peruana**, Lima, Editores Técnicos Asociados S.A., 1968.- Tomo III. p. 603.

Anónimo... **Relación al Virrey del Perú sobre los descubrimientos hechos en la otra parte de la Cordillera llamada de los Andes**, en Torres de Mendoza Luis... **Colección de documentos inéditos del archivo de indias**, Madrid, Imprenta de Frías y Compañía, 1866.- Tomo V, p. 480.

BORREGAN, Alonso de... "Crónica de la conquista del Perú", en **Biblioteca Peruana**, Lima, Editores Técnicos Asociados S.A., 1968.- Tomo II, P. 436

ALCAYAGA, Diego Felipe de... **Relación cierta que el Padre Diego Felipe de Alcaya, cura de Mataka, envió a su excelencia el señor marqués de Montes Claros, visorrey de estos reinos, sacada del capitán Martín Sánchez de Alcaya, su padre dejó hecha, como primer descubridor y conquistador de la gobernación de Santa Cruz de la Sierra**, en **Cronistas cruceños del alto Perú vi-rreynal.**- Santa Cruz, de la Sierra, Publicaciones de la Universidad Gabriel René Moreno, 1961.- Cap. VI. p. 62.

- GOMARRA, Francisco López de ... **Historia general de las indias**.- Caracas, Biblioteca Ayacucho, talleres Italgráfica S.R.L., 1979.- Cap. CXLII, p. 204.
- (25) CIEZA DE LEON, Pedro... **Op. cit.** Cap. LXXII, p. 363 HERRERA, Antonio... **Op. cit.** Década VI. Lib. V, Cap. VII. Tomo VI, p. 108.
- (26) VALCARCEL, Luis... **Historia del Perú Antiguo**.- Lima, Editorial Juan Mejía Baca, 1985.- Tomo II. p. 76
- (27) SAIGNS, Thierry... **Los andes orientales: la historia de un olvido.** p. 196.
- (28) CIEZA DE LEON, Pedro... **Op. cit.** Cap. LXXII, p. 362.  
HERRERA, Antonio de... Década VI, Lib. 4, Cap. VII T. VI, p. 108.
- (29) AHFELD, Federico... **Loc. Cit.** p. 203.
- (30) CIEZA DE LEON, Pedro... **Op. cit.** Cap. LXXII, p. 369.  
HERRERA, Antonio de... **Ibíd.**, p. 109.
- (31) CIEZA DE LEON, Pedro... **Op. cit.**, Cap. LXXVI, P. 377.
- (32) **Ibidem**
- (33) **Ibidem**
- (34) SILVA LEZAETA, Luis... **El Conquistador Francisco de Aguirre**.- Santiago de Chile, Fondo Histórico y Bibliográfico José Toribio Medina, 1953.- p. 35.
- (35) CIEZA DE LEON, Pedro... **Op. cit.**, Cap. LXVII, p. 380.
- (36) CIEZA DE LEON, Pedro... **Op. cit.** Cap. LXVII, p. 382.  
HERRERA, Antonio de... Década VI, Lib. VI Cap. VII, Tomo VI, p. 126.
- (37) CIEZA DE LEON, Pedro... **Op. cit.** Cap. LXVII, p. 382.
- (38) **Ibidem**
- (39) CIEZA DE LEON, Pedro... **Ibidem.** Cap. LXVIII, p. 385  
SANZ DE SANTA MARIA, Carmelo... **La hueste de don Pedro de Alvarado en la historia del Perú**, en Revista de Indias.- Madrid, Instituto "Gonzalo Fernández de Oviedo", Consejo Superior de Investigaciones Científicas", enero-junio de 1983.- Volumen XLIII, N° 171. p. 318.



LOPEZ MARTINEZ: Héctor... **Los que vinieron con Pedro de Alvarado**, en *Humanidades*.- Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1972-1973.- Nº 5, p. 262.

- (40) SILVA LEZAETA, Luis... **Op. cit.**, p. 36.
- (41) THAYER OJEDA, Tomás... **Formación de la sociedad chilena y censo y población de Chile en los años 1540 a 1565**.- Santiago de Chile, Prensas de la Universidad de Chile, 1941.- Tomo II, p. 205.
- (42) CIEZA DE LEON, Pedro... **Op. cit.**, Cap. LXXVIII, p. 383
- (43) CIEZA DE LEON, Pedro... **Ibidem**.

SAIGNES, Thierry, **Los Andes Orientales: historia de un olvido** p. 61.

Resulta curiosa la variedad de formas como se escribe Ayaviri: Agabiricamau, Ayavirecamo, Ayavirecane, Ayavirezama, Ayaviresamo, Ayuncamo, Ibiricamau, Laviricama.

- (44) Probanza de Juan de Cuevas, en Medina, José Toribio... **Op. cit.**, Tomo XXV, pp. 272-283.

Después de hallar a los sobrevivientes de la entrada de los Chunchos en Ayaviri-zama, el capitán Gaspar Rodríguez de Camporredondo marchó con ellos a Larecaja, para que pudieran recuperar fuerzas. En Larecaja se encontraron con el capitán Pedro de Candia facultado por el marqués gobernador Francisco Pizarro para emprender una nueva empresa conquistadora que partiría de esa misma región y terminaría en el valle de Tarija. Véase: SAN-CHEZ-CONCHA BARRIOS, Rafael... "Las expediciones descubridoras: La entrada dede Larecaja hasta Tarija", en **Boletín del Instituto**: Riva-Agüero.- Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1989.- Nº 16, pp. 75-104.

- (45) CIEZA DE LEON, Pedro... **Op. cit.** Cap. LXXVII, p. 378.

# SANTIAGO ENTRE LOS CHIRIGUANAS

## Una Caso de Aculturación y Resistencia

Liliana Regalado de Hurtado

Los Chiriguanaes, Chiriguanaes o Guaraníes eran considerados, a comienzos del siglo XVII, "indios de guerra". Los españoles llegaron a establecer contacto con ellos. Canjeaban a los indios Chanes que eran apresados por los Chiriguanaes por "armas y cosas de que carecían". En 1573, se presentan ante el Virrey Toledo para anunciarle del milagro: la aparición de un hombre que se hacía llamar "Santiago" les había predicado y persuadido.

The Chiriguanaes, Chiriguanaes or Guaraníes were considered, at the beginning of the XVII century, to be warriors. The Spaniards established contact with them. They traded Chané Indians, who were captured by the Chiriguanaes, for weapons and other things that they lacked. In 1573, they were presented to the Viceroy Toledo to inform him about a miracle: the apparition of a man who called himself "Santiago" who preached to them and persuaded them.

## LOS CHIRIGUANAS O GUARANIES

A principios del Siglo XVII, los chiriguanas todavía eran considerados "indios de guerra". Sus territorios formaban parte de aquel vasto espacio de la región montañosa y tropical que los españoles aún no habían conseguido incorporar completamente al dominio colonial. Se sabía a ciencia cierta, por boca de los pocos colonizadores que habían logrado tomar contacto con ellos, que los chiriguanas tenían su morada(\*).

*"... dentro de una cordillera de sierra confines a las ciudades de Santa Cruz de la Sierra, Lorenzo el Real Villar de Tarija y Tomina, poblaciones de españoles"(1).*

Constituían una numerosa población dispersa en la selva aledaña a Santa Cruz de la Sierra y conforme sostenían los españoles, no poseían núcleos poblados puesto que vivían "en bohíos derramados por diversas partes y rancherías"(2). A pesar de lo cual, el virrey Velasco, al reconocer que eran "cantidad de gente", los llegó a comparar con los chichimecas de Nueva España.

Los chiriguanas eran temidos por los españoles debido a que se trataba de indígenas indómitos y guerreros además de caníbales. Se sabía por ejemplo que solían apresar a los indios chanes, sus vecinos, para hacerlos sus esclavos o para matarlos y comérselos. Asimismo, con frecuencia cometían asaltos en las "tierras de los españoles", llegando a tomar algunos cautivos(3).

En la época del virrey Toledo (y probablemente antes) ya se tenía establecida una mínima relación con estos indígenas, y además, se solían enviar a los sitios cercanos a sus territorios, expediciones destinadas a brindar cierta protección a las poblaciones vecinas que constituían la frontera con aquella "tierra de guerra".

Por ejemplo, hacia 1571 la Audiencia de las Charcas envió a Pedro de Zárate con diez u doce hombres a la tierra de los indios *chichas* para ofrecerles protección. Tenía Zárate encargo de penetrar en la frontera con los chiriguanas para frenarlos, por la frecuencia con que estaban saliendo a hacer daño a sus vecinos. Esta situación también afectaba los intereses de los españoles, pues los chiriguanas les tomaban bienes y sobre todo, gente de servicio. La misión duró alrededor de dos a tres meses(4) lo que indica lo delicado de la situación.

## Relaciones con los españoles hasta 1602

Como dijimos anteriormente, a principios del Siglo XVII, no se había logrado la pacificación de los chiriguanas, aunque era patente que algunos arriesgados y ambiciosos colonizadores habían conseguido entablar una relación "comercial", con aquellos peligrosos indígenas. El contacto consistía en efectuar rescates con los nativos, proveyéndolos de "armas y cosas de que carecían" a cambio de los indios chanes que los chiriguanas solían apresar y que eran empleados por los españoles como gente de servicio (casi en calidad de esclavos), para distintas labores.

Por esa razón, el virrey Velasco había señalado que nadie entrase a la cordillera de los chiriguanas porque tales transacciones eran ilícitas y además "habilitan y adiestran a los chiriguanas para ofendernos"(5).

Hacia 1573, los españoles habían logrado tomar contacto con algunas de las autoridades o "principales y mandones" de estos indios, quienes según parece, salían esporádicamente en son de paz a la Plata, Chuquisaca y Potosí. En tales ocasiones las autoridades hacían que se les diera "ropa y otras cosillas" con las que según ellas, no sólo se volvían contentos a su lugar de origen, sino que tiempo después, retornaban a Charcas y Chuquisaca para pedir se les enviase sacerdotes(6).

De cualquier forma, todavía por el año de 1602, el virrey del Perú estaba convencido de que era mejor tomar estas cosas con la calma debida y esperar que los peligrosos chiriguanas dieran a los españoles mayores señales para confiar (7)

Existían a la sazón, dos posibilidades para lograr su sometimiento: la guerra o la vía pacífica utilizando medios persuasivos como el buen trato y la entrega de ciertos regalos.

La Audiencia y vecinos de las Charcas deseaban y pretendían conquistar a los chiriguanas por medio de la guerra, considerando que no sólo lograrían su tan anhelada pacificación sino que se capturaría mucha gente para cultivar la tierra o para llevarla a trabajar a las minas de Potosí y otros lugares(8).

La prudencia virreinal aconsejaba el segundo método que aunque más lento, se avenía mejor a la legislación en favor de los naturales y ahorraría

ingentes gastos a la Hacienda Real, De otro lado, el virrey Velasco desconfiaba de quienes hasta entonces se habían ofrecido a efectuar la guerra de castigo o pacificación entre los chiriguanas, bajo su propio riesgo y peculio, pues decía que miraban su provecho y no el servicio del Rey. Este virrey se declaraba asimismo opuesto a que tras la guerra se tomase a esos indígenas en cautiverio, anteponiendo para ello una consideración de ética cristiana al preguntarse si era justo hacerlo con quienes nunca se han convertido ni han sido bautizados(9).

A pesar de sus discrepancias, la Audiencia y los principales vecinos de las Charcas, no podían acusar al vicemonarca de tener una actitud negligente con los chiriguanas, pues era sabido que para repeler los asaltos que estos nativos hacían a la tierra de españoles, solía mandar con frecuencia al Corregidor de Potosí a los pueblos de Santa Cruz de la Sierra, Tomina y Lorenzo el Real de Tarija, para alertar y organizar a sus vecinos a fin de que estuvieran prestos con armas y caballos y efectuaran velas para rechazar los ataques de los chiriguanas(10).

La cuestión de las difíciles relaciones con los chiriguanas tenía en todo caso viejas raíces, estando el trato jalonado por una serie de hechos entre los que resulta interesante un aparente intento de aquellos naturales de impedir la entrada de los españoles a sus territorios, en calidad de colonizadores, a través de recursos más bien pacíficos. En efecto, en el año 1573 los propios indígenas se habían presentado ante el virrey Toledo para referirle "un milagro que se venía produciendo entre ellos", suceso del que se desprendía que los españoles y en especial su más alta autoridad, quedaban comprometidos a tener con los chiriguanas una actitud no sólo amable sino condescendiente.

## LA INFORMACION

### Convocatoria y Motivo

Noticia acerca de este asunto, se tiene en la información acerca de "Un milagro en los chiriguanaes" que se hizo en la ciudad de la Plata, el 1 de Setiembre de 1573, por indicación expresa de don Francisco de Toledo y ante su presencia, cuando este virrey se encontraba en aquella provincia, haciendo la visita general.

El motivo fue que el vicemonarca así como otras autoridades civiles y eclesiásticas habían tenido aviso, por boca de españoles y de los propios indios

chiriguanas, de la aparición entre ellos de un hombre, que haciéndose llamar "Santiago", les había predicado y persuadido

*"... que sean cristianos y vivan en ley natural y dejen de comer carne humana y otras cosas de mucha admiración y advertencia"(11).*

No es de extrañar que existiese curiosidad y hasta preocupación por parte de las autoridades ante tan singular revelación, que daba cuenta de un acontecimiento tan prodigioso como la aparición inexplicable de cruces resplandescentes que se dejaban ver junto con el personaje, al cual se les atribuían hechos igualmente portentosos. No debemos olvidar por cierto, que esa época estuvo signada por la presencia del movimiento nativista del Taki-Onqoy, y que, por consiguiente, las autoridades y miembros de la Iglesia estaban en condiciones de prestar atención a cualquier fenómeno de naturaleza extraordinaria entre los naturales, debido al probable afán de querer hallar, de manera tangible, indicios del triunfo de la verdadera fe, aún entre los indios de guerra.

### Asistentes a la Información

La importancia dada al asunto se pone de manifiesto cuanto tomamos nota de quiénes fueron las personas convocadas para asistir a la información y escuchar las versiones de los testigos.

Ya mencionamos la presencia del propio virrey Francisco de Toledo y agreguemos ahora, la del Presidente de la Audiencia Pedro Ramírez de Quiñones, del deán de la Iglesia de la Plata doctor Leoncio Urquizu quien asistió en calidad de Comisario del Santo Oficio y el Licenciado Baltasar de Villalobos, provisor y Vicario General del Obispado. Asistieron también Alvaro Ruiz de Navamuel, secretario del virrey y de la gobernación como de la visita general del Perú, Pedro Suarez de Valer, escribano de la audiencia y Juan de Losa, escribano del Santo Oficio y del cabildo de la Iglesia(12).

La nómina anterior revela que el asunto se estudiaba considerándolo desde una doble perspectiva: política y religiosa, pues los personajes mencionados pertenecían al gobierno y a la Iglesia, especialmente en este último caso a una institución que como la Inquisición, estaba vinculada a la persecución de herejías e investigación de idolatrías.

### Intérpretes

Para llevar a cabo el interrogatorio se convocó a cuatro intérpretes: Fray Agustín de la Trinidad, de la Orden de Santo Domingo y un tal García de Mosquera. En el documento se menciona que ambos eran "naturales" del Paraguay.

Para interpelar a un indígena que era oriundo del cusco, se acudió a dos "profesionales" en el arte de la interpretación: Gonzalo Gómez Ximénez (intérprete de la lengua general de los indios) y Fernando Albarado, indio intérprete del despacho del virrey(13).

### Los testigos

Las personas que ofrecieron su testimonio en la información fueron tanto españoles como indígenas. Entre los primeros se contó a un personaje común como Juan de Mosquera; un capitán y vecino de la Plata, como Pedro de Zárate; y a un dignatario como el licenciado Pedro Ramírez de Quiñones, Presidente de la Audiencia. Los naturales fueron todos caciques y mandones de los indios chiriguanas, salvo el caso singular de un nativo del Cusco quien había permanecido en calidad de cautivo o "esclavo" de los anteriores. Este, no sólo había tenido trato personal con los españoles sino que estaba bautizado, teniendo por lo tanto cierto nivel de aculturación. Por esta circunstancia su testimonio resulta muy interesante y sugerente, dado que, contrariamente a lo que pudiera presumirse, sus declaraciones tuvieron un contenido muy rico en improntas andinas lo mismo que, a nuestro entender, una velada oposición a los colonizadores.

En la información se señala que los nativos chiriguanas habían acudido voluntariamente a la ciudad de la Plata para buscar una entrevista con el virrey Toledo, enviados justamente por aquel personaje a quien reconocían como "Santiago". Los indios testigos afirmaron en todas sus declaraciones que el predicador les había asegurado que serían bien recibidos y atendidos por el virrey.

Debiera presumirse entonces que los chiriguanas dieron su testimonio con la mayor libertad, sin presiones de parte de las autoridades españolas y que, por el contrario, obraron en concordancia con sus propios intereses y objetivos. Sin embargo, es pertinente aclarar que, como ocurría en la mayoría

de las informaciones, el interrogatorio empleado para tomar los testimonios orientaba en mucho las declaraciones vertidas.

Los que fueron interpelados para hacer la información "Sobre un milagro entre los indios chiriguanas" ese año de 1573, fueron los siguientes:

**Yareay:** natural del pueblo de Abautiren ubicado sobre las aguas del río Precomayo (sic). Se le calculó una edad de veinte años. Declaró estar directamente sujeto a un cacique llamado Chinbuay, dependiente a su vez de otro principal, a quien llamaban Condorillo el viejo. No siendo el testigo cristiano, no se le hizo prestar juramento(14).

**Canama:** natural del pueblo de Toperozu. Estaba sujeto a un principal llamado Pero, tampoco prestó juramento por la causa anteriormente señalada(15).

**Sumareyn o sumayren:** Tampoco era cristiano pero sí natural del mismo pueblo y sujeto al cacique (16).

**Pedro de Zárate:** vecino de la Plata. Capitán que había dirigido hacia 1571 una expedición a la tierra de los indios chichas, frontera de los chiriguanas(17).

**Ynga Condorillo:** cacique principal, sucesor de otro llamado Condorillo el viejo, quien afirmó que los indios que estaban a su cargo se hallaban en el pueblo de Criebo. Obviamente no era cristiano(18).

**Macorucare:** Cacique del pueblo de Buoco(19).

**Guaytuyo:** "Mandón" del pueblo de Abatiren. Como el anterior no era cristiano(20).

**Isoc:** No se ofrecen más datos sobre este testigo. Probablemente se trataba del anteriormente mencionado Yareay, a quien por lo tanto se habría llamado a testificar dos veces(22).

**Licenciado Pedro Ramírez de Quiñones:** Presidente de la Real Audiencia de la Plata(23).

**Don Alonso Joan (o Alonso Apari):** Indio bautizado natural del Cusco quien prestó juramento(24).



Juan Mosquera: español(25).

### El interrogatorio

**Primera pregunta:** "El tiempo que apareció (Santiago) en la dicha cordillera".

**Segunda pregunta:** "¿Qué personaje es, de qué forma y estatura?"

**Tercera pregunta:** "¿En qué hábito anda, si de español o de indio?"

**Cuarta pregunta:** "¿De qué nación es?"

**Quinta pregunta:** "¿A dónde tiene su asiento y morada?"

**Sexta pregunta:** "¿En qué forma se les mostró y apareció al principio y le han visto y le ven después?"

**Sétima pregunta:** "¿Qué cruces son las que trae?"

**Octava pregunta:** "Si está con ellos de ordinario o los deja y se va".

**Novena pregunta:** "¿Y en qué forma se va y a dónde?"

**Décima pregunta:** "¿De dónde les dijo que era y había venido a la dicha cordillera e por qué mandado e orden"

**Décima primera pregunta:** "¿Cómo se llama?"

**Décima segunda pregunta:** "¿Qué les habló y enseñó y con qué palabras, así al principio como después?"

**Décima tercera pregunta:** "Si les enseña a la continua o de a pocos".

**Décima cuarta pregunta:** "¿Qué obras hace y qué les ha disuadido y persuade".

**Décima quinta pregunta:** "¿Con quen habla y comunida: si con todos los indios de la dicha cordillera o con algunos en particular".

Décima sexta pregunta: "¿Qué servicios tiene o le dan?"

Décima séptima pregunta: "¿Qué come?"

Décima octava pregunta: "Si le ven hablar y comunicar con otros indios y conversa con españoles y mestizos o mulatos".

Décima novena pregunta: "En qué lengua o lenguas habla a los unos y a los otros".

Vigésima pregunta: "Si le han visto que cura y sana a los indios enfermos y usa con ellos otras obras de caridad y con qué medios lo hace".

Además de las preguntas que indagaban sobre el suceso, se formularon a la mayoría de los testigos indígenas las interrogantes siguientes:

- 1) ¿Cómo se llaman y de dónde son?
- 2) ¿Qué edad tienen a quién están sujetos?
- 3) ¿De dónde vinieron, quién los envió y con qué efecto?(26).

Por el tenor de las preguntas se entiende que el cuestionario fue elaborado sobre la base de las primeras noticias que tanto las autoridades civiles como eclesiásticas habían recibido acerca del acontecimiento. Se asume como verdadera la presencia de un predicador entre los chiriguanas y se indaga para saber si se trata de un verdadero milagro o de un hecho impregnado de algunas de las características que habían sido propias del Taki-Onqoy, (véanse por ejemplo las preguntas décima quinta y décima octava). En esa misma perspectiva debieron estar las preguntas décimo séptima y décimonovena que investigaban acerca de las costumbres del personaje. En cambio, cuando se formula la décima sexta pregunta sobre los servicios que recibe o le dan, se deja ver una preocupación de carácter político, ya que evidentemente se quería saber la posición que los nativos le daban al aparecido, a expresarse en los servicios y "tributos" que podrían estarle dando.

## EL DOCUMENTO

Si bien la información en cuestión fue hecha por orden del virrey Toledo el 1 de setiembre de 1573, en la ciudad de la Plata, el documento consultado

por nosotros es una copia en veintiún folios (según se dice tomada del original) elaborada por el secretario Alvaro Ruiz de Navamuel que tiene la fecha de 21 de setiembre de quel mismo año. Esto resulta importante para el tema que estamos tratando, en lo que se refiere a la actitud adoptada por el virrey ante el fenómeno que el documento describe y en relación con su proceder frente al espinoso asunto de sus relaciones con las poblaciones nativas. Veamos por qué.

Domingo Angulo en su obra titulada: *La orden de Santo Domingo en el Perú. Estudio Bibliográfico*, al referirse a la vida y obra de Fray Reginaldo de Lizárraga afirma que por el año de 1572 el fraile se encontraba en la ciudad de Chuquisaca "empeñado en combatir la necia credulidad del virrey D. Francisco de Toledo, víctima de las astucias de los indios chiriguanas"(27). Enseguida, pasa a detallar el singular sucesoe del que merecen destacarse las siguientes cuestiones:

1) Treinta indios chiriguanas portando unas pequeñas cruces, fueron ante el virrey, que se encontraba en Chuquisaca haciendo la visita general, y le dieron la nueva de que entre ellos se encontraba "un ángel" quien los enviaba al virrey a pedirle "hombre de la casa de Dios, que los instruyesen en las cosas de la fe y les enseñasen los caminos de la salvación".

2) El escribano Ruiz de Navamuel hizo un testimonio jurídico del hecho. (El mismo que habría dado origen a nuestro documento).

3) Se llevó a cabo una ceremonia solemne en la puerta de la iglesia para recibir, de manos de los nativos, las mencionadas cruces.

4) Al día siguiente el virrey congregó a autoridades civiles y eclesiásticas entre los que se contaban los prelados de las cuatro Ordenes y ante ellos mandó leer la relación de todo lo declarado por los chiriguanas. Luego emitió parecer favorable en cuanto a la necesidad de aceptar su pedido, por lo que se entiende que implícitamente daba por cierto el suceso descrito por los indígenas. Asimismo, solicitó a los religiosos su opinión.

5) Fray Reginaldo de Lizárraga quien en la ocasión representaba al superior de su congregación, opinó en contra mostrándose absolutamente incrédulo frente al supuesto prodigio.

La argumentación de Lizárraga es valiosa, pues entre otras cosas, señala que no era de extrañar que los chiriguanas conocieran la cruz puesto que tenía

pruebas, a través de unas cartas leídas por él años atrás, que un carmelita había realizado cierta labor apostólica entre aquellos nativos.

En la citada asamblea, Lizárraga habría postulado la tesis de que el tal prodigio y la solicitud de misioneros formulada por los indígenas no era más que una hábil estratagema para ganar tiempo, recoger sus cosechas y replegarse a sitios seguros para impedir o en todo caso, repeler a las tropas del virrey.

Dato interesante, que se conduce con la política y el pensamiento de los franciscanos, es que a decir de Lizárraga, el Guardián de San Francisco tratase, con argumentos "filosóficos", de dar sustento al discutido milagro. También llama la atención de que en contra de la opinión de su prior, un fraile de San Agustín, se ofreciese a ir como misionero a la tierra de los chiriguanas. Esto último reviste importancia pues en la copia que hemos revisado se menciona en medio del interrogatorio a los nativos, la indicación de que "Santiago les habría aconsejado fuesen agustinos los sacerdotes a quienes solicitaran el bautismo".

## "SANTIAGO"

### Supuesta procedencia y condiciones de su presencia

El capital español Pedro de Zárate afirmó que más o menos en el año 1571, cuando fue en misión de resguardo a la frontera de los chiriguanas, tuvo noticia por boca de algunos indígenas de aquella nación, a quienes encontró en la localidad de Suypacha

*"...que abia subcedido cierto milagro en su tierra que hera que abia parecido en su tierra un hombre bestido en abito de yndio el qual traya por insignia una o dos cruces que no se acuerda el testigo quantas le dixeron el qual les mando que biviesen conforme a ley natural..."(28)*

Las primeras noticias acerca de la aparición habían llegado a oídos de los españoles alrededor de un año antes de que Toledo tomara conocimiento del caso y ordenara la información que estamos analizando.

El capitán español, que aparentemente había escuchado la versión acerca de la existencia del personaje, tomó el asunto como algo curioso, a pesar

de lo cual lo comunicó a sus superiores. Cabe resaltar que en esa primera descripción se hacía referencia a la apariencia del predicador con vestiduras propias de los naturales.

Durante el desarrollo de la información, dos testigos indígenas, Ysoc y Guaytuyo, llegaron a afirmar que en la primera ocasión de su aparición, el mancebo se había presentado a una mujer y también a un muchacho "que andaba asustado por ello"(29).

Este dato que no fue profundizado más adelante en el interrogatorio, seguramente por su carácter singular y porque no se le concedió mayor importancia, nos deja la duda en lo que concierne al significado de esta supuesta aparición inicial de "Santiago" a una pareja de jóvenes. Bien podría tener sentido bajo los conceptos de dualidad y complementariedad del pensamiento indígena o tal vez dentro del contexto de los movimientos nativistas, en los cuales, las figuras masculinas y femeninas de "discípulos" o seguidores, revestían importancia como resultado de la simbiosis de los discursos andino y occidental.

De acuerdo a los testimonios, el personaje se habría presentado ante los nativos afirmando que se llamaba "Santiago" y que había sido enviado "por su padre Jesús". Los testigos indígenas coincidieron en afirmar que decía "proceder de lo alto" (30). En este caso, tales aseveraciones parecen adquirir coherencia con el hecho de que, en algún tiempo u ocasión, como lo aseguraba el padre Lizárraga, hubo un predicador entre los chiriguana y que éste, en efecto, les hubiera dicho repetidas veces algo parecido. Sin embargo, no sabemos exactamente el significado que el mismo personaje le podría haber concedido a sus palabras. ¿Querría decir el imaginario Santiago o el posible carmelita que venía tangiblemente del cielo? ¿Tan sólo pretendía señalar que actuaba por inspiración divina, cumpliendo designios espirituales superiores?

Los nativos afirmaron, por el contrario, no tener dudas al respecto, pues no sólo estaban convencidos de que procedía del cielo sino que lo asociaban al rayo y al trueno. Así lo dijeron tanto Inga Condorillo como Macorucare, lo mismo que Gaytuyo e Ysoc.

*"...lo han visto quando se desaparece en lo alto y que anuncia que se quiere yr arriba y que cuando vuelve viene con mucho ruido y entra en aquella casa que llaman iglesia, no saben por donde" (31)*

Inga Condorillo y Macoruçare afirmaron que el personaje solía desaparecer y volver en las fiestas señaladas como las que tienen los españoles y

*"... que quando sube lo ven subir por lo alto y quando torna a boluer biene con ruydo e oyen el ruido y le salen aber benyr y se onen en procesion hincados de rodillas para recibirle y reberenciarle..."(32)*

"Se les desapareze algunas veces y que quando se les torna a parecer viene con gran ruydo y resplandor" (33)

La vinculación del Santiago apóstol de los españoles con el *Illapa* andino es bastante conocida y surgió muy temprano, en la conquista. Lo que resulta más interesante, de las citas anteriores, es la mención de que el Santiago de los chiriguanas desaparecía continuamente para retornar "en las fiestas señaladas como las que tienen los españoles", vale decir, cuando los nativos celebraban sus propias festividades religiosas.

Por su parte, el indígena cusqueño llamado Juan Alonso, dijo haber escuchado afirmar al personaje que había venido del cielo por amor de los chiriguanas, para enseñarles la palabra de Dios y no por amor de los cristianos españoles(34). La exclusión explícita de los españoles, como destinatarios de la palabra de Santiago, confirma el hecho de que, para los naturales (por lo menos para los del área cusqueña), la presencia del apóstol era entendida básicamente bajo categorías andinas, asimilando su figura al antiguo *Illapa*.

Es importante llamar la atención acerca de que esa explícita exclusión de los colonizadores hecha por el predicador, corresponde al testimonio de un nativo procedente del Cusco, que tal vez de alguna manera participaba de la corriente de pensamiento vinculada al movimiento del Taki-Onqoy. Asimismo, cabe preguntarse acerca de la "universalidad" del *Illapa* en toda el área andina durante la época prehispánica, pues si se considera que los chiriguanas constituyeron uno de los tantos grupos étnicos que aunque formaron parte del Tawantinsuyo tuvieron una relación débil y tangencial con el Estado Inca. Por lo tanto, debería atribuirse al proceso colonizador la rápida difusión de algunos rasgos culturales más propios de las regiones centro y sur andinas. Sobre todo, cuando dichos rasgos tenían que ver con los mecanismos de asimilación y/o rechazo a la conquista y colonización españolas.

La aparición del mancebo que los chiriguanas llamaban Santiago muestra un proceso de asimilación de ciertos rasgos de la religión cristiana y de la cultura occidental. En todos los casos los testigos enfatizaron, antes y durante el interrogatorio, que el personaje había aparecido luego de que en el poblado de Aciebo hiciera lo propio una cruz. También llama la atención el hecho de que una de las versiones de los indígenas, alude a un inicial rechazo de los naturales hacia el predicador, que lo obligó a trasladarse a la localidad vecina de Çaiporu. Esta parte del relato del testigo Yareay nos recuerda aquel otro en el que se refiere el recorrido del dios Wiracocha en actitud "apostólica", movilizándose por los Andes, siendo aceptado y rechazado en diferentes lugares. Más adelante veremos como a este Santiago de los chiriguanas se le adjudica también la aplicación de un castigo por fuego a quienes desoyeron su mensaje

*"...antes que apareziere este manzeuo se aparezio una cruz un dia como es en el pueblo de Aciebo questa junto al dicho pueblo de Cayporu y que el dicho manzeuo se aparezio en el mismo pueblo de Aiebo donde predico a los yndios la doctrina que tiene dicho y no oyendole se paso al dicho pueblo de Cauporu y lo mismo hizo la dicha cruz y dexo se ñas por el camyno por donde auia pasado..."(35)*

conducta que también resulta similar a la descrita por Sarmiento para el dios Wiracocha. Ambos relatos revelarían entonces que dichas categorías de rechazo y castigo (por fuego) serían occidentales y no andinas.

### Apariencia del personaje

El Santiago que predicaba entre los chiriguanas fue descrito minuciosamente por los informantes indígenas en la medida de que, como decían, no sólo lo habían visto sino que solían hablar con él.

Su apariencia era sin lugar a dudas extraña, y la mayoría de los detalles con los que los nativos lo caracterizaban en su aspecto externo, resultaban coherentes con el concepto que aparentemente tenían de aquel raro individuo.

*"... es de altura de siete palmos por lo que seguro es que es muy hermoso y resplandeziente blanco y no le a uisto con barbas y que tiene cuellos largos en la cabeza que le baxa mucho por el cuello e que son rubios e que la bystidura que tiene es blanca junto al cuerpo e otra colorada*

*que es como bestido de españoles e que trae calzas porque no se le been las piernas y que resplandezen sus bestiduras."* (Subrayado nuestro)(36)

En lo referente al color de sus cabellos, existen discrepancias entre lo dicho por Yareay, quien afirmó que eran rubios, y lo sostenido por Ynga Condorillo y Macocurare quienes contaron que el color era negro(37). Debemos señalar que por el momento, no alcanzamos a entender qué importancia pudiera tener esta discrepancia.

En cambio, la alusión a su resplandor es unánime y tendría relación con su vinculación al relámpago, en tanto que por el vestido se lo caracteriza de manera similar al propio Jesucristo y se condice con la descripción del Wiracocha que aparece en las crónicas. Tal vez por eso hubo una deliberada insistencia en señalar que carecía de barba y que tampoco llevaba báculo o cayado, para ocultar a las autoridades las referencias que darían lugar a una acusación de idolatría. En cambio, los testigos indicaron que portaba una cruz en la mano.

Afirmaban asimismo los nativos, que le llevaban comida consistente en maíz, zapallos y lorros (sic: ¿loros?) guisados, pero observaban que el hombre no la consumía, si bien es cierto que solía conservar los alimentos y en ocasiones, repartirlos a los niños(38). Lo que da cuenta de un ascetismo propio de un ermitaño.

### **Su mensaje y Conducta**

El mancebo Santiago se dirigía a los chiriguanas en su propia lengua, pero el testigo cusqueño Juan Alonso afirmó que algunas veces lo escuchó decir "Buen día o Buenos días" en el idioma de los españoles(39).

De cualquier manera, el propio personaje habría afirmado que se encontraba entre los nativos para hacerles llegar su mensaje en exclusividad. Los testigos Inca Condorillo y Macocurare sostenían que cuando apareció se pasaron la voz todos los caciques de la cordillera y que lo fueron a ver, lo mismo que "los indios de los llanos de la otra parte de la cordillera". Dijeron que en aquella oportunidad, Santiago les había asegurado que también venía por esos indios como por ellos "...que no los traten mal porque todos son hijos de su padre"(40).

Esta parte del mensaje atribuido al predicador merece atención en la medida que evidencia un criterio "universalizador" que abarcaba a los



indígenas por encima de sus diferencias étnicas y que era propio de la catequesis misionera pero también correspondiente con las categorías implícitas en la legislación colonial.

De otro lado, cabe resaltar en la conducta de Santiago una serie de signos y símbolos propios del cristianismo y la cultura occidental, no sólo en su atuendo, sino en los gestos que acompañaban a sus acciones. Sin detenernos por ahora en estas últimas, mencionemos por ejemplo que, al llevar a cabo curaciones, santiguaba a los enfermos y les echaba saliva (reemplazo del agua usada en el bautismo)(41).

Sobre este punto, debe precisarse que los testigos fueron enfáticos al indicar que si bien el predicador y milagrero les aconsejaba que se bautizaran y fueran cristianos, no realizó entre ellos ninguna ceremonia bautismal(42).

Este dato resulta interesante para caracterizar a nuestro personaje. Por ejemplo, su actividad estaba limitada a la divulgación de un mensaje –cuyas connotaciones veremos luego– y a ciertas prácticas que le acreditaban un prestigio religioso. En cambio, no efectuaba acciones de sacramentalización lo que diferenciaba claramente su accionar del comportamiento propio de los sacerdotes.

¿Qué trato esperaba el tan Santiago de los indígenas? En primer lugar, según las versiones de los informantes, parece obvio que deseaba se le prestara la mayor atención, lo que está acreditado por las referencias que se han hecho acerca de su traslado del poblado de Aciebo a Cayporu debido a que no fue escuchado por los naturales y cuando más adelante infringió castigos severos a quienes no seguían sus enseñanzas(43).

En efecto, uno de los testigos refirió a las autoridades el caso de un indio joven llamado Tanguare, similar a otros que dijo habían sucedido:

*"...por auer tenido algunos yndios azeso con sus madres o hermanas o hijas contra lo quel dicho onbre les mandaua andando (se) les quebrauan las piernas y morian..."(44).*

En lo que se refiere a la conducta del predicador, llama la atención la discrepancia de los testimonios acerca de una cuestión fundamental: una supuesta exigencia de su parte para que lo adorasen.

Mientras los chiriguanas Canama y Sumayren afirmaban que el mancebo les decía que no lo adorasen a él sino a su padre Jesús y a la cruz, el cusqueño Juan Alonso sostenía bajo juramento que Santiago pedía que lo adorasen lo mismo que a la cruz(45). ¿Puede presumirse en este testigo quien estaba bautizado y se encontraba cautivo de los chiriguanas, una actitud tan ladina y calculadora, como para buscar de las autoridades españolas medidas radicales contra sus enemigos, con una afirmación de tal calibre? Probablemente sí, pero de otro lado, este mismo informante nos ofrece más datos singulares referidos a una cuestión todavía más importante, la inscripción de la presencia y mensaje de Santiago dentro de los movimientos nativistas.

*"Preguntado si les decía el dicho hombre que fuesen xpanos e que se juntasen con los xpanos dixo que no syno que antes les decia que todos los xpanos de Castilla se auian de morir que estaua acauada toda la generacion de Castilla e que si algunos bibian era de los que por aca estauane que los que quedasen aian de yr a seruyrlos a ellos y quel mesmo se lo oyo decir al dicho hombre"(46)*

Las similitudes con el Taki-Onqoy resultan entonces evidentes y además explicables en el contexto de la época. La pregunta que se impone es quién o quiénes mentían: ¿el cuzqueño o los chiriguanas? Antes de emitir una opinión al respecto, revisemos más testimonios.

*"...entendio (Juan Alonso) que el dicho onbre ynbio a llamar a una yndia y la bautizo y la puso por nombre Brazanpi y que la dixo que ella avia de derramar la predicacion y aquel dezia entre los yndios y asi los yndios la benerauan mucho y queste têtigo no la bio bautizar mas la bio entrar en Santa Maria donde el dicho manceuo estaua y que entonces e antes se llamaba Guaymitin y despues salio de la dicha casa de Santa Maria con el dicho nombre Braçinpi y por esto entiende que la bautizo"(47)*

La versión de Juan Alonso deja ver similitudes entre el Santiago que actuaba entre los chiriguanas y Juan Chocne el predicador de Taki-Onqoy. A su vez Bracanpi resultaba semejante a la María Magdalena, acompañante de Chocne. Sin embargo, faltaría la Santa María de Taki-Onqoy, pues como se sabe eran dos mujeres las que con tales nombres desempeñaron un papel protagónico en el movimiento. En el caso de los chiriguanas no era una mujer quien llevaba este nombre sino la iglesia que Santiago mandó construir, en donde se alojaba y a cuyas puertas solía predicar. Desde el punto de vista de la cosmovisión nativa, es importante volver a subrayar que los chiriguanas informaron que Santiago se había presentado primero a dos muchachos:

hombre y mujer (la pareja primordial), simbólicamente tan importante en todo lo concerniente a la fundación de nuevos órdenes o a la renovación cósmica.

La mención al bautismo que el personaje en cuestión habría impartido a la mujer para cambiarla de nombre, debe obedecer al cristianismo del informante o del predicador –si es que éste fue el carmelita mencionado por Lizárrata– cuya práctica vincula dicho sacramento a la imposición de un nuevo apelativo.

Para corroborar el carácter nativista así del mensaje como de la actuación del personaje, tomemos otro testimonio del citado informante cusqueño quien dijo que Santiago vivía en la casa grande" (Iglesia) y que allí enseñaba a los indios pero, sin embargo, muchas veces los caciques no dejaban a los indios que vieran al mencionado hombre "e queste testigo no le bio mas de dos veces en Cayporu como dicho tiene y otra en Nebo..."(48).

Se debe recordar que Juan Alonso no era un indígena chiriguana, sino que procedía del Cusco, que estaba bautizado y se encontraba en calidad de cautivo. Por lo tanto, se explica que hubieran respecto a él, restricciones para acceder a la presencia del predicador y escuchar su mensaje, si es que consideramos estar ante un fenómeno nativista.

Sin embargo, ¿cómo hacer compadecer este carácter nativista con el mensaje que según los naturales les ofrecía el personaje en cuestión en el sentido de que abandonasen sus costumbres, se bautizasen y mezclasen con los españoles? En efecto, salvo Juan Alonso quien menciona el exterminio de los castellanos, el resto de los testigos (todos chiriguanas), afirmaron más o menos lo siguiente:

*"...les mandaba que fueran buenos, vivan en paz, no tengan sino una mujer y que las demás las den a sus sobrinos, que sean cristianos si no se perderían y que se han de mezclar con los españoles". (49)*

*(... les a dicho que viene de lo lato y que le ynbio su padre que se llamaba Jesús a dezirles que como andaban matando gente que no comiesen carne umana que bastaua ya... y que tambien les dize que se quieran bien unos con otros y que no se casen con sus hijas hermanas y sobrinas ny parientas e que no tengan mas de una muger y que no tengan guerra con ninguna generazion syno paz con todos y que tengan gran cuydado de lo que esta arriua y adoren en el y en la cruz y que sean buenos xpianos e que quando fuesen xpianos e buenos bendra a ellos el que esta en lo alto..."(50)*

Aparentemente el fenómeno es harto complejo, tenemos por un lado algunos elementos que nos remiten a un nativismo, y de otro, diversos rasgos –según lo que proclamaba y hacía el predicador– que nos conducen a pensar que se trataba del esfuerzo de un cristiano para conseguir la aculturación y cristianización de la población chiriguana, insertando en el sistema y la cultura de la colonia a esos indios de guerra. Por el momento, parece pertinente entender todas estas cosas como la yuxtaposición de diferentes "lecturas" o interpretaciones de una misma realidad, tanto por parte del propio "Santiago" o del supuesto predicador como de los nativos, según dos versiones: chiriguana y cusqueña. En efecto, Juan Alonso, representaría la opinión de esa población nativa que vivía más directamente la situación colonial y entre quienes se había divulgado el mensaje del nativismo con el Taki-Onqoy.

Santiago habría actuado entre los chiriguanas como un verdadero taumaturgo. Son varios los hechos prodigiosos que los indígenas le atribuían directamente: curaciones, clarividencia, desplazamientos inusuales, también una siembra milagrosa, y castigos extraordinarios

*"...a los yndios enfermos cautibos que le an ydo a ver y creen en el los sana y que otros yndios que son ruines se mueren aunque le been y los niños quando estan enfermos y lo been los sana y les llega una cruz pequeña que el dicho mancebo tiene..."(51)*

De la misma manera se menciona otras circunstancias o hechos fuera de lo común, asociados al personaje. En estos casos se hablaba de la aparición de cruces, o la producción de ruidos y resplandores, asimismo el que los indígenas experimentaran angustia o sosiego ante su presencia, en concordancia con su buen o mal comportamiento.

*"...el manceuo se aparezia con dos cruces resplandezientes una pequeña y la otra de seis palmos la quel anda adelante sin que lleve nadie y cuando el manceuo desaparece tambien lo hacen las cruces" (52).*

*"...a los malos yndios cuando parecen ante este mancebo y an hecho pecados o culpas conocen dichos sus pecados antel y el dicho mancebo les dizqe que an pecado pero que no les declara qual y questo dicho lo an visto que pasa asy y que quando los dichos van ante el dicho mancebo van con mucho myedo pero que en llegando y en hablando estan muy contentos..."(53).*

De los hechos extraordinarios que se le atribuían destacan dos sucesos: Un castigo general infringido a los indígenas que se mostraron no creyentes y la entrega de alimentos a través de una siembra milagrosa

*"...entre ellos auia abido cierta gente que no auian querido creer al dicho hombre y quel les habia mandado que aquellos que no le auian querido creer se metieran todos en un buhio y que se auian metido y el dicho hombre auia mandado que se apartasen los que creyan lo que dexia de los que no le creyan y asy lo auian hecho e que auia abaxado fuego del cielo y en el dicho buhio se auian quemado todos los que no le auian creydo..."(54).*

*"...estando con falta de comidas acudieron al dicho manzeu e se lo dixeron y que les dio dos pepitas de zapallos y les dixo que las senbrasen y se hincasen de rodillas y este testigo lo bio y fue uno dellos con mucha multitud de yndios que estubieron a esto y en senbrandolos se fueron a sus casas y bolbieron y hallaron el fruto naszido y gran cantidad de zapallos que los cogieron luego y tubieron que dichos comer todos y que se dieron doscientos e que hasta agora dizen se cogen..."(55).*

Las improntas andina y cristiana se manifiestan con fuerza en una de las versiones, cuando Canama y Sumayren mencionan que las semillas de zapallo fueron dos y las plantas que nacieron fueron tres pero que a medida que cosechaban nacían nuevos frutos(56). De la misma manera, el criterio andino de la figura femenina vinculada a la actividad agrícola y a la tierra aparece cuando se menciona que, las semillas de zapallo fueron entregadas por Santiago a una mujer (¿su colaboradora?), quien se hizo cargo de la siembra prodigiosa(57).

De los rasgos propios de la cultura occidental, que en todos los casos aparecen estrictamente ligados a los símbolos del cristianismo, lo más resaltante es la presencia de la cruz, así como el rayo y los truenos, constituirían lo más destacado de todo lo que en los testimonios se encuentra asociado con la religión prehispánica.

*"...traya una cruz grande en la mano que seria a lo que señalo de zinco o seys palmos e que los brazos de alto de la cruz era de oro e lo demas de plata muy reluziente a lo que les parezio e que le dixo que cortasen unos maderos e hiziesen una cruz e la pusiesen junto al patio de su casa e que no la hiziesen grande como la hacian los españoles porque la cruz de Dios habia sido pequeña e que le hizieron una casa donde bibiese grande e una pieza para yglesia que llamauan Santa Maria..."(58)*

*"...el dicho mancebo tiene una cruz consygo muy resplandeciente y que esta cruz se anda delante del syn que la toque por donde quiera que va y que será como vara y media a lo que se nota y que trae otra muy chiquita con la mano muy reluziente..."(59)*

## LA ACULTURACION COMO MECANISMO DE RESISTENCIA

Si como considerábamos anteriormente, los indicios de nativismo en la presencia y actuación del predicador podían ser fruto de la interpretación hecha por el testigo Juan Alonso, debido a que el informante procedía de una zona en donde se conoció la existencia del Taki-Onqoy, debemos entender que la descripción del fenómeno de la aparición de "Santiago" debe entenderse también para el caso de los chiriguanas como una apropiación de elementos de la cultura occidental, que en este caso equivaldría a una incipiente aculturación, orientada a desarrollar un tipo de resistencia a la implantación del orden colonial, especialmente a través de la actividad bélica. En suma estaríamos ante una inversión de la figura del "Santiago mata indios", (60) transformado en catequizador y protector de los naturales. En ese caso, el mensaje de Taki-Onqoy quedaba a su vez invertido, para que la disyunción con los españoles, que obligaba a los indígenas a un enfrentamiento con ellos, se tornara en una relación en principio pacífica que les asegurara que los colonizadores no procedieran a la inminente ocupación de su territorio o, que en el peor de los casos, retrasaran tal acción.

Tal parece que en gran medida, el anuncio del supuesto prodigio constituyó una estrategia de los chiriguanas frente al dominio colonial y la ocupación hispana de sus territorios. Así pues, los aborígenes sostuvieron ante el virrey que Santiago había dicho a Condorillo el viejo y los demás caciques que:

*"...y biasen algunos de los yndios en busca de su Excelencia al pueblo de Potosí porque era un señor muy grande y los quería mucho y los trataria muy bien que biniesen a verle e a oyr la palabra de su Excelencia porque su Excelencia les queria hazer la guerra y biniendo no se la haria y que a efeto le dixo aquel ministro que byniese sin temor nynguno a donde estaua su Excelencia e que luego se bolberia e que dixese a su Excelencia que otra vez bolberia a verles e ansi bino a esta zibdad en demanda de su Excelencia..."(61)*

De esta forma, la predicación de Santiago hacía de aquella parte de la cordillera que habitaban los chiriguanas, un espacio en donde la catequización de los nativos ya se estaba llevando a cabo. Un ingreso violento al lugar, por parte de los españoles interrumpiría ese proceso. Plantear una integración futura entre españoles y chiriguanas volvía intangible la tierra y la organización chiriguanas. En el fondo se planteaba al virrey una disyuntiva muy seria al poner frente a frente los objetivos temporales y espirituales de la colonización.

## APENDICE

"Por el año de 1568 ya lo encontramos (al padre Fr. Reginaldo de Lizárraga), en Chuquisaca velando á la cabecera del moribundo obispo de aquella ciudad D. Fr. Domingo de Santo Tomás, y cuatro años más tarde, por el de 1572, tornamos á encontrarlo en la propia ciudad empeñado en combatir la necia credulidad del Virrey d. Francisco de Toledo, víctima entonces de las astucias de los indios chiriguanas, y como quiera que este caso diga no poco en pro del acertado criterio del P. Lizárraga, no dejaré de narrarlo: llegó nuestro Virrey a Chuquisaca, después de haber ajusticiado en el Cuzco cruel é inultilmente al inca Tupac Amaru, y á los pocos dias de su arribo vinieron a él treinta indios chiriguanas con unas pequeñas cruces en las manos, y con la peregrina nueva de que un ángel los enviaba con la misión de pedir al *Apu o Señor* del Perú hombres de la casa de Dios, que los instruyesen en las cosas de la fe, y les enseñasen los caminos de la salvación. Al oír esto el virrey y los que con él estaban alabaron gozosos al Señor, admiraron su providencia, y magnificaron sus altos juicios; luego el escribano Ruiz de Navamuel, que acompañaba al Virrey en su visita, dio testimonio jurídico del hecho, y el mismo Virrey dispuso que un prebendado saliese á la puerta de la iglesia catedral revestido con capa pluvial y estola á recibir las cruces de los chiriguanas.

Al día siguiente congregó el Virrey en su residencia á los señores de la Audiencia Real, al Cabildo de la ciudad y á los caballeros mas importantes de ella, á la sede vacante y á los prelados de las cuatro Ordenes; ante tan numeroso y selecto consejo se leyó por el escribano la relación circunstanciada de cuanto hicieron y dijeron los indios chiriguanas en presencia del Virrey, y dice el P. Lizárraga, "que los que viven al placer de los que mandan, admirándose, hacían muchos visajes con el rostro, y otros, que eran los menos, reianse de que se diera crédito a los indios chiriguanas etc."; concluida la

lectura, habló el virrey en sentido favorable y, pidiendo su parecer á cada uno de los asistentes, llegó a nuestro P. Lizárraga, quien representaba en esta ocasión al Prior de su convento: se levantó el interpelado, hizo el acatamiento debido, tornó a sentarse, y comenzó á rebatir con copiosas y eficaces razones la ciega fe del Virrey y de cuantos creían en la aparición angélica, advirtiendo entre otras cosas que no era extraño que aquellos bárbaros conociesen la santa cruz y la reverenciasen; pues, se acordaba haber leído algunos años antes unas cartas de cierto P. carmelita, que vivió entre ellos como misionero, dando cuenta al obispo de la Plata de los progresos de la moral cristiana entre aquellas incultas gentes; y concluyó casi asegurando que aquello no era sino una hábil estratagema de estos salvajes para ganar tiempo, recoger sus sementeras y fortificarse en lugares seguros é inaccesibles, justamente temerosos de una invasión de las tropas del Virrey, y que en prueba de ello verían como en la primera noche tempestuosa, se marchaban dejando á todos burlados. Concluyó el P. Lizárraga, y el P. Guardián de San Francisco comenzó a su vez proclamando los principios de la Filosofía, y sacando por conclusión que el Cielo había guardado para los felices días de D. Francisco de Toledo la conversión de los indios chiriguanas; el Prior de San Agustín y el Comendador de la Merced, con más acertado juicio, se remitieron al parecer de los que mejor sentían, y otro fraile de San Agustín, que se hallaba ahí presente, se ofreció como misionero llegado que fuese el caso, terminando así este celeberrimo consejo en el cual quedó el P. Lizárraga como un grandísimo necio que había hablado mil y tantos desatinos, sin que nadie se hubiese atrevido á apoyarlo en su justa campaña. Empero, el tiempo y los hechos se encargaron de justificarlo, y de justificarlo muy ampliamente; pues, sucedió al pie de la letra cuando nuestro P. Lizárraga sin ser profeta advirtiera: en una noche oscura y tempestuosa entre rayos y truenos huyeron de la ciudad los treinta indios mensajeros, y cuando el Virrey convencido del fraude, resolvió salir á castigar su atrevimiento, ya toda la tribu lo esperaba parapetada en las alturas de su territorio, y bien provista de agua y víveres, de suerte que el burlado mandatario tras muchas y considerables pérdidas hubo de regresar a Chuquisaca sin haber alcanzado su intento"(62).



## BIBLIOGRAFIA

ANGULO, Domingo (O.P) *La Orden de Santo Domingo en el Perú*. Estudio bibliográfico. Lima, 1908 pp. 113-115.

MILLONES, Luis "La idolatría de Santiago: un nuevo documento para el Estudio de la Evangelización en el Perú" en *Cuadernos del Seminario de Historia*. Publicación del Seminario de Historia del Instituto Riva Agüero. Lima, diciembre de 1964.

## NOTAS

(\*) La información documental para el presente trabajo se obtuvo gracias al apoyo de Stipendienwerk Lateinamerika Deuchstland.  
Siglas: A. G. I. Archivo General de Indias

(1). Carta del Virrey Velasco fechada en Lima el 6 de Mayo de 1602, f. 2. A. G. I. Lima 34, cuaderno 4.

(2). *Ibidem* f.2

(3). *Loc. cit.*

A tenor de algunos de los documentos consultados, da la impresión que estos "españoles" cautivos, podrían ser más bien mestizos y quizás "indígenas aculturados" vistos por los chiriguanaes genéricamente como "españoles".

(4). Sobre un milagro entre los chiriguanaes... (1573) A. G. I. Patronato 235 R 3, f. 16v.

(5). *Ibidem*: fs. 2-2v.

(6). *Loc. cit.*

Debe presumirse que entre las cosas que los españoles ofrecían a los indígenas debemos contar las armas. Ello supone, por sí mismo, cierto grado de aculturación de los naturales

(7). *Loc. cit.*

(8). *Ibidem* fs. 3-3v.

- (9). *Ibidem* fs. 3-3v.
- (10). *Ibidem* fs. 2-2v.
- (11). *Ibidem* fs. 1-21v.
- (12). *Ibidem* fs. 1v-2.
- (13). *Ibidem* fs. 1v-2 y 17.
- (14). *Ibidem* fs. 2v-3.
- (15). *Ibidem* f. 6.
- (16). *Loc. cit.*
- (17). *Ibidem* f.8.
- (18). *Ibidem* f. 6.
- (19). *Ibidem* f. 10.
- (20). *Ibidem* f. 13.
- (21). *Loc. cit.*
- (22). *Ibidem* f.15.
- (23). *Ibidem* f.16
- (24). *Ibidem* fs. 7 y 17v.  
El "don" y su lugar de origen acreditan que pertenecía a la elite incaica.
- (25). *Ibidem* f. 20
- (26). *Ibidem* fs. 1-2
- (27). Angulo, Domingo 1908: 113 Véase apéndice
- (28). Sobre un milagro entre los chiriguanaes... (1573) A. G. I. Patronato 235 R 3, f. 9
- (29). *Ibidem* f. 13v.
- (30). *Ibidem* f. 4
- (31). *Ibidem* f. 14
- (32). *Ibidem* f. 12v.

- (33). *Ibíd*em f. 7.
- (34). *Ibíd*em f. 18
- (35). *Ibíd*em f. 4
- (36). *Loc. cit.*
- (37). *Ibíd*em f. 10
- (38). *Ibíd*em fs. 18v-19 y 20v
- (39). *Ibíd*em fs. 18v-19 y 20v
- (40). *Ibíd*em fs. 12-12v
- (41). *Ibíd*em fs. 18v-19
- (42). *Ibíd*em fs. 8 y 19v
- (43). *Ibíd*em f. 10v
- (44). *Ibíd*em f. 10v
- (45). *Loc. cit.*
- (46). *Ibíd*em fs. 19 y 20
- (47). *Ibíd*em f. 20
- (48). *Ibíd*em f. 18v
- (49). *Ibíd*em fs. 11-11v
- (50). *Ibíd*em fs. 4-4v
- (51). *Ibíd*em f. 7v
- (52). *Ibíd*em fs. 11
- (53). *Ibíd*em f. 8v
- (54). *Ibíd*em f. 9
- (55). *Ibíd*em f. 5
- (56). *Ibíd*em f. 7v
- (57). *Ibíd*em fs. 11v-12

- (58). *Ibíd*em f. 18v
- (59). *Ibíd*em f. 7v
- (60). Millones, Luis 1964: 31-33  
En 1964 Millones dio cuenta del hallazgo de una mención en el fragmento de una carta del obispo de Huamanga al Rey, de fecha de 1 de Junio de 1656, sobre la aparición en la provincia de Vilcas, de un indio que fingiéndose Santiago apóstol alertó a su pueblo sobre la inminencia de una catástrofe que asolaría al pueblo.
- (61). *Ibíd*em f. 3
- (62). ANGULO, Domingo 1908

# Amazonía Peruana

**Amazonía Peruana** es una revista semestral, editada por el Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica, dedicada a la Antropología y las Ciencias Sociales, en general, de la región Amazónica.

**Amazonía Peruana** recoge colaboraciones de investigadores peruanos y extranjeros (Antropólogos, historiadores, lingüistas, médicos, etc.) así como de importantes conocedores de la región.

## TARIFA DE SUSCRIPCION POR VOLUMEN (un volumen incluye 2 números)

Instituciones	50 U.S.\$
Personas Naturales	45 U.S.\$
América Latina	40 U.S.\$

Complete su colección. Le ofrecemos cada número (del 5 al 20 por sólo 16 U.S.\$)

# CONCEPCIONES SOBRE LA RELACION ENTRE GENEROS

## Mito, Ritual y Organización del Trabajo en la Unidad Doméstica Campa - Asháninka

Enrique Carlos Rojas Zolezzi

El objetivo del presente ensayo es mostrar el lugar que las concepciones sobre las relaciones entre los géneros en la mitología, el ritual y las creencias en seres sobrenaturales ocupan en la reproducción de las relaciones de producción en una sociedad indígena de la Amazonía Peruana como la Campa-Asháninka, caracterizada por la división del trabajo según género.

The objective of this study is to show the place that the concepts about the relations between genders in myth, ritual and the beliefs in supernatural beings occupies in the reproduction of the relations of production in a native society of the Peruvian Amazon such as the Campa-Asháninka, who are characterized by a division of labor according to gender.

El objetivo del presente ensayo(1), es mostrar el lugar de las concepciones sobre las relaciones entre los géneros expresada en la mitología, el ritual y las creencias en seres sobrenaturales relaciones de producción en una sociedad indígena de la amazonía peruana como la Campa Asháninka (Arawak Pre-Andino) en las que éstas se caracterizan por la llamada división del trabajo según género.

Distinguiéndola de la dimensión biológica, entendemos por género la dimensión cultural de la diferencia entre hombres y mujeres, la cual no constituye un mero reflejo de la realidad biológica o social, sino uno de los aspectos del sistema conceptual de la sociedad a partir del cual ésta es organizada.

En sociedades del bosque tropical sudamericano como la Campa Asháninka, de tecnología neolítica y limitado control sobre el medio en que se desarrollan las actividades agrícolas, caza, pesca y recolección, la satisfacción de las necesidades descansa totalmente sobre la sociedad conyugal, en la que dada la división del trabajo entre los géneros, el hombre y la mujer se especializan en diferentes técnicas productivas. De ahí que dependan uno del otro para la fabricación de los utensilios necesarios para las actividades productivas que realizan, como para la obtención de una alimentación regular y completa en la medida en que se encuentran dedicados a la producción de tipos diferentes de alimentos (Lévi-Strauss, - 1983: - 75-6).

La relación entre los géneros en estas sociedades sin embargo, según han mostrado etnografías posteriores, dista de ser meramente complementaria. Investigaciones sobre este tema como las desarrolladas por Murphy (1973), Siskind(1973a, 1973b, 1978), Johnson y Johnson(1975), Seymour-Smith(1991) nos muestran que ésta varía desde una relación igualitaria (caso Matsiguenga) y de gran libertad para la mujer (caso Sharanahua) hasta una situación de absoluta dominación masculina y subordinación de la mujer (Mundurucú), jugando un papel fundamental en la reproducción del modelo los elementos ideológicos expresados en el mito y el ritual que legitiman una determinada división del trabajo.

De hecho la distribución de las tareas entre los géneros lejos de estar determinada por imperativos estrictamente técnicos -tales como la fuerza desarrollada por los músculos del trabajador, hombre o mujer- se encuentra definida socialmente, como lo muestra el hecho de que entre los Matsés investigados por Romanoff (1983) y los Achuares estudiados por Descola (1988) las

mujeres participen activamente en las actividades de caza, ámbito de la producción generalmente prohibido a las mujeres en la mayoría de las sociedades amazónicas.

En el caso de la sociedad asháninka, como veremos, la división del trabajo entre los géneros es mantenida a través del control, legitimado ideológicamente por el rito y el mito, de ámbitos fundamentales del conocimiento técnico del grupo por los miembros de un determinado género. Esta situación es sostenida por diferentes prohibiciones relacionadas con el manejo de los diferentes medios de trabajo o utensilios y el objeto al cual son aplicados según género. En el caso de esta sociedad la noción de pureza, expresada en el mito y el ritual, juega un papel fundamental en la definición de los ámbitos de actividad productiva masculinos y femeninos. Esta noción, que Levi-Strauss repetidamente encontrara asociada a la mujer (Lévi-Strauss, 1983:76), de acuerdo a M. Douglas se encuentra íntimamente unida al sistema de categorías socialmente definidas a partir del cual es clasificado el mundo natural y organizada la sociedad estableciendo un determinado orden, constituyendo lo impuro todo aquello que se sitúa al margen de dicho modelo. En las siguientes líneas trataremos de mostrar el lugar que dichos elementos ideológicos ocupan para el caso de la sociedad Campa asháninka en la división del trabajo según género y en la legitimación del control de las mujeres por parte de los hombres en dicha sociedad(2).

Nuestro acercamiento al problema de la concepción de las relaciones entre ambos géneros en la sociedad asháninka, es abordado en tanto que constituye un aspecto fundamental del marco de relaciones sociales, en el cual son desarrolladas las actividades productivas en la agricultura de roza y quema, la caza, la pesca y la recolección, que en este caso está conformado además por los factores que constituyen el sistema de parentesco del grupo: reglas de filiación, alianza, de residencia, terminología de parentesco y principios que definen los derechos y deberes entre individuos al interior del grupo (Godelier 1984:184-7). Dado el proceso de cambio acelerado al que se encuentran sometidas las sociedades indígenas amazónicas, ello nos lleva a la reconstrucción en un primer momento del modelo tradicional de relaciones, para posteriormente llevar a cabo un análisis de las transformaciones surgidas en dichas relaciones producto del proceso de integración de esta sociedad tradicional a través de un mercado en expansión a lo largo del presente siglo.



## ALIANZA Y COOPERACION EN LOS PROCESOS DE TRABAJO

Los aproximadamente 20,000 miembros de la sociedad asháninka se encuentran distribuidos, a lo largo del territorio de este grupo étnico (ríos Perené, Pichis, Ene, Tambo, Alto Ucayali y Gran Pajonal en la selva central peruana), dentro de lo que era el territorio tradicional de esta sociedad, organizados en grupos residenciales compuestos por 4 ó 5 familias nucleares relacionadas entre sí por relaciones de consanguinidad y afinidad, ubicadas dentro de un territorio o *nampitsi* con límites definidos frente a otros grupos residenciales vecinos. Debido a los diferentes factores de cambio como la relación con patrones, la presión colonizadora sobre el territorio y la atracción de las escuelas bilingües, en la actualidad estos grupos se encuentran concentrados dentro del área de una determinada comunidad nativa, lo que constituye un cambio respecto a la gran dispersión que presentaban en condiciones tradicionales. Sin embargo, los grupos residenciales aún en estas condiciones se expresan a través de la cercanía entre las casas y las chacras de los miembros de un mismo grupo local, y la lejanía respecto a las de los miembros de los otros grupos. Así, dentro del territorio titulado o reconocido por el Estado, en el cual se encuentran comprendidos diferentes grupos residenciales, un arrollo o una franja del bosque, o la simple distancia, marcan en el espacio la distancia social establecida por el grado de parentesco entre los miembros de dichos grupos residenciales.

En el grupo asháninka, la unidad de producción en la cual se desarrollan las actividades productivas está constituida por la familia nuclear extendida, la que involucra a parientes por afinidad como el cuñado (*aní*), y el yerno (*ñotsi*), siguiendo las reglas de cooperación los términos establecidos para la división sexual de las tareas.

El término *nosháninka*, es utilizado en este grupo por ego para designar a todo individuo con el que se mantiene una relación de consanguinidad o afinidad conocida. Este término guarda una relación de oposición con el término *asháninka*, por el que Ego designa a todo individuo miembro de este grupo étnico. El primero se compone del prefijo de primera persona singular *no-* que puede ser traducido como "mis parientes" comprendiendo consanguíneos y afines. El segundo, presenta el prefijo de primera persona plural inclusiva *a-* pudiendo ser traducido como "nuestros parientes". Así, las relaciones de consanguinidad y afinidad asháninka se extienden hasta incluir a todo el grupo étnico, el cual es entendido como el conjunto de los parientes

y afines. Como veremos, esta concepción guarda relación con el mito de origen asháninka de acuerdo al cual, todos los asháninka son en último término descendientes del shamán asháninka que sobreviviera, al escapar en una balsa, a la gran inundación que aniquilara a una humanidad anterior. Dentro de esta categoría general de asháninka, los nosháninka constituirían la parentela egocentrada cognática de un individuo, la red de relaciones de consanguinidad y afinidad conocidas, comprendidas por la terminología de parentesco.

A pesar de la connotación cognática de la categoría general de asháninka, los miembros de este grupo están muy poco interesados en la profundidad generacional de sus personales genealogías. Estas no presentan una profundidad mayor de 2 ó 3 generaciones con anterioridad a Ego.

Al lado de estas dos categorías se presentan otras dos relevantes en este punto por sus implicancias para el sistema de alianzas. En el idioma asháninka, niompari es el término con el que Ego designa al individuo asháninka situado fuera de las relaciones de consanguinidad y afinidad conocidas, con quien mantiene relaciones de intercambio tradicional. Puede ser traducido como "pareja de intercambios". Por su parte, ayompari, término compuesto por el sufijo de primera persona plural *a-* y la raíz señalada, designa al conjunto de los individuos asháninka que intervienen en el sistema de intercambios tradicional y potenciales "pareja de intercambios" entre sí.

La terminología de parentesco asháninka, como ya ha señalado Chevalier (1982:262-3), presenta una terminología prescriptiva de tipo dravidio, modelo descrito por Dumont (1975:246-254) (3). Este tipo de terminología de parentesco, presente en muchas sociedades amazónicas, se caracteriza principalmente por clasificar a los individuos en la red de parentesco en un esquema de cinco generaciones, distinguiéndolos según sexo y separándolos en dos distintas categorías, de consanguíneos y afines en las generaciones 0,1 y -1, líneas que se unen en las generaciones 2 y -2 en una sola categoría. Esta característica es mostrada en los cuadros 1 y 2 tanto para Ego masculino como femenino. Esta terminología divide al mundo social del individuo en dos ámbitos, debiendo Ego casarse fuera del de los consanguíneos (4).

Los asháninka de sexo masculino, utilizan el término de llamada *aní* (literalmente cuñado), con todo asháninka de la misma generación con el que no tienen relaciones de consanguinidad y afinidad conocidas. El ámbito de aplicación de los términos de afinidad, abarca así a todo el grupo étnico, más allá de las fronteras del conjunto de los afines reconocidos, ámbito de afines potenciales.

CUADRO No.1

TERMINOLOGIA DE PARENTESCO ASHANINKA TIPO DRAVIDIO EGO MASCULINO

G+2	charine		isheeni	
	(consanguíneos)		(afines)	
G+1	(masculino) pava (chori)	(femenino) ñaña	(masculino) kooko	(femenino) airontsi iyeini
G=0	iye yeye(thori)	chooki (thori)	ani	iñeeni/
G-1	notomi (thori)	nishinto (thori)	notsineri ñotsi	anirio
G-2	charine		isheeni	

En el sistema de parentesco asháninka, se presenta la regla prescriptiva de parentesco por la cual Ego debe unirse con las mujeres dentro de la categoría de *iñeeni* o *iñaini*, término del cual deriva *noina*, literalmente "mi esposa", al ser unida a la misma raíz el prefijo posesivo de primera persona, categoría que comprende a la FSD y la MBD (5). Sin embargo, como ha señalado Bodley (1970:71-72) la esposa, sólo en un porcentaje mínimo de los casos registrados, constituye la prima cruzada real. Asimismo, si bien se dan casos de intercambio de hermanas entre dos individuos, éstas constituyen situaciones estadísticamente marginales (Chevalier, 1982:299-301). De hecho, al lado de la regla prescriptiva señalada existe la regla, claramente enunciada

CUADRO No. 2

TERMINOLOGIA DE PARENTESCO ASHANINKA TIPO DRAVIDIO EGO MASCULINO

G+2	aapi/ nosari		isha / isheni	
	(consanguíneos)		(afines)	
G+1	(masculino) pava(ini)	(femenino) ñaña(ini)	(masculino) kooko kokoini	(femenino) aiyo aiyiini
G=0	aari (thori)	entyo (thori)	emeeni	atyol
G-1	notyomi (thori)	nishinto (thori)	notsineri	nevatayero
G-2	nosari		isheeni nosaro	

por nuestros informantes, por la cual el individuo debe "casarse lejos". La noción de lejanía en juego, sin embargo, no es sólo espacial sino social: se debe contraer matrimonio fuera de las relaciones de consanguinidad y afinidad conocidas. Así, en este sistema de alianza, como ha señalado Chevalier, si bien opera un principio de intercambio directo entre dos mitades, éstas no constituyen grupos de descendencia sino dos categorías en las que cada individuo asháninka clasifica a los demás en su mundo social. Esto lleva a un sistema particularmente flexible en que dicho principio se combina con dilatados ciclos de intercambio indirecto (Chevalier 1982:301). Así, el individuo asháninka deberá buscar esposa a uno o dos días de camino del grupo residencial en que habitan sus padres, y donde no tiene parientes

conocidos. Muchas veces esta búsqueda se llevará a cabo en el *nampitsi* de uno de los *niómpari* o "compañero de intercambios" del padre que se ubica en el ámbito de los afines potenciales. En este sentido, la institución del *ayompari* constituye un medio de establecer relaciones que luego pueden derivar en relaciones de alianza matrimonial, tal como fuera señalado por Bodley (1973). Al lado de esta forma de obtener esposa, en el pasado reciente, se daba aquella por la vía de la guerra, el rapto de una mujer. En cualquier caso, tanto en una como en otra forma, más allá del ámbito de las relaciones de consanguinidad y afinidad conocidas, la terminología de parentesco es manipulada con la finalidad de involucrar la futura esposa en la categoría de prima cruzada bilateral, siendo ésta y sus consanguíneos considerados parte de la parentela cognática de Ego.

El resultado de este sistema de alianzas es un espacio social extendido (Dreyfus 1975) similar al caso Matsiguenga estudiado por Casevitz (1975). Sin embargo, de acuerdo a las genealogías recogidas por nosotros en los valles del Pichis y Perené, es necesario señalar que al parecer la distancia social y geográfica de los matrimonios se sitúa generalmente dentro del ámbito de un mismo valle, existiendo así una suerte de nexo endogámico en cada valle y zona interfluvial dentro del extenso territorio tradicionalmente ocupado por el grupo étnico asháninka, fenómeno señalado por Descola para los Achuar del Ecuador (Descola 1983). Más allá de este ámbito, las relaciones entre los diferentes grupos residenciales asháninka, dispersos por el territorio de este grupo étnico, se renuevan todos los años a través del sistema de intercambios tradicional *ayómpari* caracterizado por una reciprocidad simétrica y positiva en el intercambio de bienes (Bodley 1973) constituyendo un medio de renovación del grupo como unidad.

Las reglas que regulan la alianza matrimonial tienen influencia directa en la definición de las relaciones de cooperación. Existe una regla de "servicio de la novia" (*bride-service*) según la cual un hombre debe quedarse a vivir en el *nampitsi* de su suegro por un tiempo variable que generalmente termina al nacer el primer hijo. Este período es entendido como el deber de "hacer chacra" para el suegro como reciprocidad por la entrega de la esposa, lo que como ha señalado Chevalier (1982:294-5) constituye, en el plano de la subsistencia, fuerza de trabajo que el suegro pierde. Este período es menor o incluso deja de existir cuando el padre del esposo es un hombre poderoso y de prestigio. La definición de la residencia, virilocal o uxoriocal luego de este período se encuentra fuertemente influida por la variable del poder. Así, un padre poderoso y de gran prestigio como jefe *pinkatsari* o como

shamán sheripiari, o —como hasta en el pasado reciente— guerrero ovayeri, retendrá a sus hijos en su nampitsi. Cualquiera sea la decisión en cada caso concreto, terminado el período de servicio de la novia persiste el deber por parte del yerno de cooperar con el suegro en las tareas de apertura de una nueva chacra, para lo cual, en caso de habitar en el nampitsi de su padre, deberá realizar un viaje de visita con este fin.

Respecto a la caza y la pesca, las reglas de cooperación exigen al individuo realizarlas con sus afines, que pueden ser el cuñado (aní) o el hijo de la hermana (ñotsi). Entre los asháninka existe la creencia de que los kamari del bosque atacan a los individuos, enfermándolos o matándolos cuando se encuentran solos o acompañados únicamente por consanguíneos, no siendo atacados mientras estén en compañía de sus afines. Como veremos más adelante, estas creencias forman parte de toda una concepción acerca de las relaciones entre los hombres y mujeres asháninka y el medio natural, que participa en la definición y persistencia de la distribución según sexo de las diferentes actividades productivas en esta sociedad y de las reglas de cooperación en cuyo marco se realizan.

## PRODUCCION Y USO DE UTENSILIOS SEGUN GENERO

El cuadro Nº 3 nos muestra, a partir de los utensilios involucrados en los diferentes procesos de trabajo, los ámbitos de la actividad productiva masculinos y femeninos. Estos han sido clasificados de acuerdo a la necesidad que la actividad específica en la que son empleados y busca satisfacer. Así, aquellos empleados en la agricultura, caza, pesca, recolección, transporte, transformación de alimentos y consumo, son clasificados bajo el rubro de necesidad de alimentación. Aquellos utilizados en la producción de vestimentas y habitaciones han sido clasificados bajo el rubro de necesidad de protección y acomodación del cuerpo. Finalmente, bajo el rubro de necesidad técnica hemos comprendido el conjunto de aquellos utensilios empleados en la elaboración de otros utensilios necesarios a la producción. Este se encuentra constituido por los medios a través de los cuales el individuo salva los límites impuestos por sus órganos a la transformación de la materia, y que generalmente han sido clasificados en la etnología en el rubro de utensilios de uso general o de técnicas mecánicas y físico-químicas generales (utensilios para golpear, cortar, rasgar, desgastar, perforar, someter el material al calor).

De acuerdo a la columna "producido por" de este cuadro, en su mayor parte los utensilios son producidos por los hombres, incluyendo aquellos empleados únicamente por las mujeres. Las excepciones están dadas por aquellos utensilios producidos por medio de técnicas de tejido, ya sea de telas (No.27) o de cestería (No.28, 29, 39, 45, 57,58,59,60,72), así como los recipientes producidos a partir de calabazas de las rastreras y arbustos calabaceros cultivados (No.46,47 y 48). La hoy prácticamente desaparecida técnica de la alfarería, debido al reemplazo de las ollas y cántaros de cerámica kovitsi y chomó por recipientes de aluminio y plástico, constituía una actividad estrictamente femenina.

Un conjunto de utensilios de producción y uso compartido por ambos sexos está dado por aquellos que son desechados tras el primer uso y que son fácilmente producidos y reemplazados. En las técnicas de adquisición, éstos se encuentran dados por las trampas automáticas ovirentsi (No.13) y tzinkari (No.14) empleadas para la captura de aves corredoras, aspecto secundario de las técnicas de caza.

En las actividades de pesca estos utensilios se encuentran dados igualmente por técnicas secundarias como son los diferentes medios empleados para la captura de las distintas clases de pequeños peces clasificados en la etnocategoría shivá (de no más de 5 cms. de longitud), tales como el veneno vegetal de pesca wakoshi (No.21), una variedad pequeña de la trampa de barrera shimperé (No.17) y la nasa de forma cónica tsiyanarentsi(No.20). El carácter compartido de la producción y uso de éstos utensilios se entiende mejor si se toma en cuenta que las presas a las que son aplicados constituyen el objeto de las actividades productivas cotidianas de muchachos y muchachas impúberes en gran medida, siendo los roles definidos de manera más estricta a partir de los ritos de pasaje de la pubertad como veremos más adelante. Asimismo, dentro de este grupo podemos situar a los ganchos de palos tsikomeronstsi(No.23) empleados en la recolección.

Finalmente, en las actividades de transformación éstos utensilios están dados por asadores (No.31) y parrillas (No.32) así como por los ralladores vegetales (No.35).

La lectura de la columna "usado por", del cuadro citado, nos revela la división de los ámbitos de actividad masculinos y femeninos. Las técnicas de adquisición en las cuales descansa la satisfacción de la necesidad de alimentación de la unidad doméstica (agricultura, caza y pesca) son predominan-

temente masculinas. En el caso de la agricultura, la mujer se limita a una siembra complementaria y a la cosecha una vez que el hombre ha rozado, tumbado, quemado, sembrado y realizado el primer deshierbe, de acuerdo a la técnica de roza y quema. Utensilios modernos que han reemplazado a otros tradicionales - como las hachas y grandes machetes empleados en la roza y tumba; esparaveles, cordeles, anzuelos, y ocasionalmente la dinamita, son utilizados en la pesca; las carabinas en la caza, cuyo uso es aún muy limitado debido a su alto costo - son de uso estrictamente masculino. Por el contrario, la transformación de los alimentos y la producción de vestimentas constituye un ámbito de actividad estrictamente femenino. Es necesario señalar aquí, sin embargo, que si bien las actividades destinadas a la producción de utensilios se encuentran, como ya hemos señalado, divididas en parte entre el hombre y la mujer según técnicas, la mayor parte de aquellos empleados por esta última en las tareas de transformación de alimentos y producción de vestimentas son fabricados por el primero al interior de la unidad doméstica asháninka. Tomando en cuenta este aspecto del problema, podemos entender, por ejemplo, que la producción de las vestimentas y morrales por la mujer para el hombre, depende de los elementos del telar de cintura producidos por éste. Incluso la producción del hilo, que es utilizado también por el hombre en la fabricación de flechas, es realizada por la mujer sólo con ayuda del huso de hilado fabricado por el hombre.

Los medios que tradicionalmente satisfacían la necesidad técnica de producción de utensilios, han sido en su gran mayoría reemplazados por herramientas de acero producidas industrialmente y obtenidas hoy en el mercado. De hecho, en nuestra lista de utensilios actualmente en uso, no existe ninguno empleado para el trabajo de los sólidos fibrosos y flexibles con los que son fabricados la mayoría de éstos. Las duras maderas de las palmas *Guilielma* e *Iriartea*, el hueso, así como los diferentes tallos, nervaduras, raíces y maderas de árboles, son obtenidos y trabajados hoy con hachas, machetes y azuelas, los cuales son empleados con este fin predominantemente por los hombres. Ciertamente, utensilios de múltiples usos, tales como los machetes y cuchillos de acero, son empleados por las mujeres para la producción de cesterías y en el deshierbe de los huertos. Sin embargo, son los hombres quienes los obtienen en el mercado y los asháninka hacen una clara distinción entre aquellos empleados por la mujer y el hombre de acuerdo al tamaño y a la calidad. Los mejores y más grandes son manejados por estos últimos. Así, las actividades encaminadas a la satisfacción de la necesidad técnica constituye un ámbito predominantemente masculino.



Hasta aquí, encontramos que la imagen de la división complementaria y equilibrada de las actividades entre ambos sexos al interior de la unidad doméstica asháninka resulta superficial. El cuadro descrito, nos muestra que los individuos de género masculino controlan los ámbitos de la producción de los cuales depende la existencia de dicha unidad doméstica y por lo tanto de las mujeres, las que así se encuentran en una situación dependiente y subordinada a los hombres procurando éstas los elementos del confort y del buen vivir como son el vestido y la culinaria producidos a su vez con utensilios fabricados por los hombres.

**CUADRO N° 3**

**MEDIOS DE TRABAJO ACTUALMENTE EN USO**

N°	NOMBRE	DESCRIPCION	PRODUCIDO USADO	
----	--------	-------------	-----------------	--

**NECESIDAD DE ALIMENTACION**

**AGRICULTURA**

01	kamonapata/ shevamentotsi	removedor de tierra, vara de madera 1.5mts. con extremo plano en punta y barra horizontal amarrada para apoyo del pie.	hombre	hombre
02	kathakamentotsi coa/tsakamentotsi		hombre	hombre mujer
03	inchapata	removedor de tierra, palo recto de 10 cms. de diámetro y 1.5 mts. de largo con corte transversal en uno de sus extremos.	hombre	hombre

Nº	NOMBRE	DESCRIPCION	PRODUCIDO	USADO
<b>CAZA</b>				
04	peame chakopi	arco y flecha	hombre	hombre
05	otsiti	perro	hombre	
06	poorontonaki	silbato de bambú utilizado para traer al ave pooronto.	hombre	hombre
07	fyorityatzi- naki	silbato de caña empleado para atraer al ave tyoritya.	hombre	hombre
08	tantoshiretsi	escondrijo de caza, cerco circular de hojas de palma clava- das en el suelo.	hombre	hombre
09	ovashirontsi/ pankoshintsi	escondrijo de caza, choza circular de ho- jas de palma.	hombre	hombre
10	thanthana- rentsi	escondrijo de caza, choza de forma alar- gada formada por 2 ovashirontsi unidos por un túnel de hojas de palma.	hombre	hombre
11	menkarentsi	escondrijo de caza, barbacoa o tarima de palos con choza de ovashirontsi sobre ella construida en la copa de un árbol.	hombre	hombre

Nº	NOMBRE	DESCRIPCION	PRODUCIDO	USADO
12	pashikarentsi	trampa de caza, quebrada pequeña cubierta por hojas de palma.	hombre	hombre
13	ovirentsi	trampa automática de lazo para aves corredoras, cerco recto de hojas de palma con pequeñas aberturas provistas de lazos con nudos corredizos.	hombre mujer	hombre mujer
14	tzinkari	trampa de tipo recipiente para aves corredoras, de jaula con dispositivo de caída automática.	hombre mujer	hombre mujer
<b>PESCA</b>				
15	chakopi isanthaki	flecha de punta particularmente larga formada por una varilla cilíndrica de madera de palma pifayo ( <i>Guilelma</i> ) con punta en el extremo y espigas continuas alineadas y sin guía de plumas.	hombre	hombre
16	tsipekirontsi	barrera vertical formada por una estera de hasta 30mts. de largo constituida por varillas rectas de caña brava rajada unidas en posición paralela por cintas de liber por tejido encordado.	hombre	hombre mujer

Nº	NOMBRE	DESCRIPCION	PRODUCIDO	USADO
17	shimperc	nasa , formada por una estera de varillas rectas unidas en posición paralela por un tejido encordado y colocada en posición transversal sobre una estructura de palos en quebrada o brazo de río detrás de una tapia de piedras o desnivel, de manera que el agua que cae sobre ella atrapando a los peces. Dos tamaños, pequeño y grande.	hombre	hombre
18	kamorentsi	trampa de pesca,muro de piedras y troncos de escasa altura y forma ligeramente arqueada con abertura en el centro,construido en la toma de un brazo de río para desviar el agua,bajar su nivel y aplicar el veneno de pesca.	hombre	hombre
19	tarompirentsi	muro de piedras armado en la toma de un brazo de quebrada para desviar el agua, bajar su nivel y aplicar el veneno de pesca.	hombre mujer	hombre
20	tsiyanarentsi	nasa semicilíndrica de tejido encordado con boca en forma de embudo.	hombre mujer	hombre mujer
21	wakoshi	piscícida de origen vegetal obtenido de la hoja de	hombre mujer	hombre mujer

Nº	NOMBRE	DESCRIPCION	PRODUCIDO USADO	
		planta Wako ( <i>Clibadium</i> ) machacada y mezclada con ceniza.		
22	koñapi	piscícola obtenido de las raíces machacadas de la planta cultivada koñapi ( <i>Lonchocarpus nicou</i> ).	hombre	hombre

#### RECOLECCION

23	tsikomeron-tsi	gancho largo de palo.	hombre mujer	hombre mujer
24	ashimairantsi	anillo de bejucos usado en los pies para escalar árboles.	hombre	hombre

#### TRANSPORTE

25	pitotsi	canoa.	hombre	hombre
	komarontsi	remo.	hombre	mujer
	tsiyarontsi	vara larga para impulsar la embarcación.	hombre	hombre mujer
26	shintzipa	balsa.	hombre	hombre mujer
27	tharato	morral de tela de algodón.	mujer	hombre
28	kamiyantsi	canasta de hoja de palma yarina de tejido suelto, provisional.	mujer	hombre mujer

Nº	NOMBRE	DESCRIPCION	PRODUCIDO	USADO
29	kantsiri	canasta de forma semi-esférica de tejido espiralado 1/1, 2/2 ó 3/3 sobre una estructura y correa para transporte frontal.	mujer	hombre mujer
30	kamonakota	canaleta de madera de palma pifayo ( <i>Guilielma</i> ) para llevar agua de un punto a otro.	hombre	hombre mujer

## TRANSFORMACION

31	shinkomentotsi	asador	hombre mujer	hombre mujer
32	menkomentotsi	parrilla	hombre mujer	hombre mujer
33	maniropata	raspador de hueso de venado usado para pelar yuca asada.	hombre	hombre mujer
34	oshetotaki	rallador de hueso de cabeza de mono	hombre	mujer
35	kontsimentotsi / kontsiri	rallador de raíz fúlcrea de una palma	hombre mujer	mujer
36	pasanta/ inchamenta	tablón cavado empleado para machacar yuca hervida	hombre	mujer
37	tsinkamentotsi	machacador de madera en forma de mazo alargado con mango para prensión con una mano.	hombre	mujer

Nº	NOMBRE	DESCRIPCION	PRODUCIDO	USADO
38	kiripata	removedor en forma de espátula con mango para presión sucesiva de dos manos.	hombre	mujer
39	tsikamento-tsi	colador semi-esférico tejido de fibras de bejuco 1/1.	mujer	mujer
40	pichamento-tsi	chancador de 2 piedras una plana (abajo) y otra redonda (arriba).	hombre	mujer
41	tononkamentotsi	moedor de piedra de movimiento alterno a los costados.	hombre	mujer
42	inchátona	depósito de madera de forma acanoada para fermentar masa de yuca; la variedad kajoni presenta forma cuadrangular.	hombre	mujer
43	koriavapá	recipiente de forma acanoada de vaina de fruto de palma koriava.	hombre	mujer
44	chenteropá	recipiente de forma acanoada de vaina de fruto de palma chentero.	hombre	mujer
45	tsimenkoren-tsi thantentsi	canasta de tejido octagonal de fibras de bejuco o guía de la palma ungurave.	mujer	mujer

Nº	NOMBRE	DESCRIPCION	PRODUCIDO	USADO
<b>CONSUMO</b>				
46	pachaka	calabaza en forma de botella usada para contener agua o masato.	mujer	hombre mujer
47	pama	botella de calabaza	mujer	hombre mujer
48	pajo	recipiente en forma de media esfera empleado como tazón.	mujer	hombre mujer
49	konoya	recipiente de caparazón de tortuga	hombre	hombre mujer
50	pishina	cuchara fabricada de una calabaza alargada	hombre	hombre mujer
51	kamonapá	vaso de forma cónica de vaina del fruto de la palma pona ( <i>Iriarteia</i> ).	hombre	hombre mujer
52	kiripá	vaso de forma cónica de vaina del fruto de la palma pifayo ( <i>Guilielma</i> )	hombre	hombre mujer
53		tubo en forma "V" de hueso de ave para inhalar polvo de tabaco.	hombre	hombre
54	kapironaki	tubo de bambú con tapa empleado como depósito de pintura facial roja en base a achiote.	hombre	hombre



Nº	NOMBRE	DESCRIPCION	PRODUCIDO USADO	
<b>NECESIDAD DE PROTECCION Y ACOMODACION</b>				
<b>VESTIMENTA</b>				
55	kirikamentotsi	huso para hilar de alfiler de madera de palma pifayo ( <i>Guilielma</i> ) y peso de piedra en forma de disco.	hombre	mujer
56	shintzipanki/ chekopitonki	vara de 50 cms. de largo usada para cardar el algodón.	hombre	mujer
57	shitashintsi	estera de guía de palma de tejido 2/2 utilizada para cardar algodón.	mujer	mujer
58	tsiveta	cesta cuadrangular de guía de palma huicungo con tapa de tejido sargado 2/2 de bordes atados con hilo de algodón; utilizada para guardar husos e hilos.	mujer	mujer
59	pethananto	canasta de tejido sargado 2/2 de fibra de bejuco con boca de forma oval usada para guardar husos y ovillos de hilo.	mujer	mujer
60	thaamentotsi	conjunto de varas clavadas en el suelo	mujer	mujer

Nº	NOMBRE	DESCRIPCION	PRODUCIDO	USADO
		en fila o en zigzag empleadas para urdir las cadenas del telar		
61	ontyamentotsi	telar de cintura; reciben esta denomi- nación también los telares para cintas shintamashi,omarentsi y tsaratotsa.	hombre	mujer
62	tsivó	caja rectangular con tapa telescópica de paredes tejidas en nervadura de hoja de caña brava sobre estructura de tallos rajados de dicha planta; usada para guardar tejidos.	hombre	hombre
63	tankyamento- tsi	semilla en la cual es ovillado el hilo.	mujer	mujer
HABITACION				
64	kithapitonki	agujas de madera de pifayo ( <i>Guilielma</i> ) de 20 cms. de largo con ojo o con muesca; utilizadas para atar hojas de palma al techo de la casa.	hombre	hombre
65	ataimentotsi	escalera de palos	hombre	hombre

Nº	NOMBRE	DESCRIPCION	PRODUCIDO	USADO
<b>NECESIDAD TECNICA</b>				
<b>a) Cortar</b>				
66	kapirokota	sección rajada del tajo del bambú de bordes cortantes usado para cortar carne.	hombre	hombre mujer
67	chakopikota	sección rajada del pedúnculo de la flor de caña brava; usado para cortar carne.	hombre	mujer
<b>b) lijar</b>				
68	merivantoshi	hoja áspera seca del árbol shevántoki; usada para lijar madera.	hombre	hombre
69	mereri mapi	roca sedimentaria áspera.	hombre	hombre
<b>c) partir</b>				
70	tsirajamentotsi tsiramentotsi	caña de forma cónica empleada para rajar troncos y obtener postes para casas.	hombre	hombre
<b>d) cavar</b>				
71	kiamentotsi	vara de 50 cms.de largo de tallo de caña brava con un extremo rajado empleada para cavar agujeros en la tierra.	hombre	hombre
<b>e) calentar, quemar</b>				
72	jevarontsi	abanico de guía de la palma huicungo o plumas utilizadas para avivar el fuego.	mujer	hombre mujer

## SERES SOBRENATURALES, MAGIA Y DIVISION DEL TRABAJO

La situación hasta aquí descrita, ¿de qué manera es justificada y legitimada permitiendo su persistencia a lo largo del tiempo? Un acercamiento a las creencias que rodean los utensilios, nos permite comprender el problema. Podemos adelantar que en sí mismo ello descansa en el mito y en el manejo de los elementos que constituyen los conocimientos a través de los cuales, de acuerdo a la concepción asháninka de la naturaleza, los hombres se relacionan con las fuerzas en ella. Estos medios están constituidos en este caso por gestos preventivos y propiciatorios que buscan asegurar la eficacia de los gestos técnicos, constituyendo así, parte de los diferentes procesos de trabajo concretos.

Un aspecto fundamental de dichos gestos simbólicos está constituido por el uso de herbáceas cultivadas *ivenki* y *pin...*. Las actividades productivas de los asháninka son desarrolladas en el bosque *antamimashi*. Diferentes unidades de paisaje distinguidas por los asháninka al interior de éste, se encuentran asociadas a determinados personajes míticos poderosos cuyas relaciones con los asháninka son consideradas ambivalentes, a veces peligrosas.

En algunos contextos, en los que la relación es considerada peligrosa, son llamados *kamari*, término derivado de la raíz *kam-*, que significa muerte. Los asháninka consideran que pueden encontrarse con estos seres en el *antamimashi* durante la realización de sus actividades productivas cotidianas. En el *antamimashi* habitan los padres de los animales. Según nuestros informantes cada especie animal cazada tiene su padre. Cuando un hombre caza muchos animales, el padre se molesta, se aparece al cazador y luchan. Si el hombre vence, regresa afiebrado a su casa y se coloca junto al fuego. No debe contar a nadie lo sucedido hasta curarse con hierbas medicinales *ivathapini* (*pinitsi* de la carne), pues de lo contrario muere. Por su parte en la *nijá*, el río, habita *kiatsi*, en ocasiones llamado también *nijáveri* o dueño del río. De acuerdo a nuestros informantes, se presenta en forma de una gran boa acuática con dibujos geométricos sobre la piel. Según Weiss (1975:287), puede presentarse bajo forma humana siendo los peces sus hijos y otras grandes boas sus hijas. Siguiendo a nuestros informantes, *kiatsi* se presenta a pescadores solitarios, produciendo su visión fuertes fiebres que pueden llevar a la muerte y que sólo pueden ser curadas con ciertas variedades de

pinitisi. Además de estos seres sobrenaturales, otros clasificados en la categoría de kamari proyectan hacia los asentamientos en medio del bosque los "malos aires", que producen dolores de cabeza, vómitos y fiebres. Como en los casos anteriores, las diferentes dolencias causadas por estos seres, son tratadas o prevenidas con variedades de ivenki o pinitisi. Ambos tipos de herbácea son cultivados en el área alrededor de la casa, zona en la cual toda hierba silvestre ha sido retirada. Según los asháninka, sembrar el ivenki y el pinitisi en dicho lugar, el ámbito social, previene el mal aire que viene del bosque. El ivenki es sembrado también en el borde de los huertos cerca del límite con el ámbito silvestre del bosque primario secundario, como una manera de prevenir que dichos "malos aires" afecten a los cultivos. La distribución de los diferentes ivenki y pinitisi con diferentes propiedades es realizada entre afines reales o potenciales. Un hombre recibe su ivenki de su padre y puede compartirlo con su cuñado o con afines potenciales. La acción de aplicar la savia de esta hierba a determinados espacios del bosque y a los utensilios recibe el nombre de avintaantsi, término que es traducido como "curar" pero que conlleva la idea de limpiar, purificar. Se considera que este gesto simbólico contribuye a la eficacia del gesto técnico, como también junto con el pinitisi a manipular las fuerzas de la naturaleza para obtener un mayor beneficio en las actividades productivas.

Vemos por lo tanto que los elementos mágicos que forman parte de los procesos de trabajo tradicionales, se distribuyen a lo largo de las relaciones de alianza entre individuos de diferentes grupos residenciales y que se oponen a las fuerzas negativas del ámbito silvestre como elementos que expresan relaciones sociales y por lo tanto cultura.

Estos elementos mágicos para relacionarse con la naturaleza son distribuidos según género y edad. Existen ivenki y pinitisi de los hombres como también de las mujeres y estos se emplean en diferentes actividades. Esta separación es mantenida a través de creencias según las cuales la mujer que toca el ivenki o el pinitisi del hombre sangrará profusamente hasta morir durante el período menstrual; por su parte el hombre que tocara los de la mujer se volverá ocioso y su piel se cubrirá de supuraciones.

## MAGIA DE LOS HUERTOS, MITO Y DIVISION DEL TRABAJO

En el caso de la agricultura, el empleo dado a los ivenki marca una oposición fundamental entre el huerto en tanto que ámbito silvestre transfor-

mado en cultural por la aplicación de la técnica de roza y quema, y el bosque y la mujer en tanto que fuentes de impureza. Como hemos señalado, en el bosque se encuentran los malos aires enviados por los diferentes kamari que en él habitan. Los diferentes gestos del agricultor tienen por objeto purificar el área elegida de acuerdo a criterios técnicos.

El agricultor asháninka mastica y asperja soplando ovantsivenki (literalmente ivenki de la chacra) por todo el lugar y sobre sus hijos y yernos que colaboran con él en esta tarea. Este gesto se considera, por una parte, que facilitará el retiro del sotobosque con los machetes. Sin embargo, por otro lado, se dice que una vez practicado este gesto purificador, las mujeres no deben entrar en dicho espacio, se encuentren o no en período de menstruación. Los asháninka son particularmente cuidadosos a este respecto y señalan que la mujer al traer la bebida de yuca fermentada piarentsi para los trabajadores, no debe entrar a la zona del rozo sino dejar el recipiente en el camino y llamar al hombre para que la beba fuera de éste. Las hachas con las que es realizada la tumba son igualmente purificadas con shachavenki (literalmente, ivenki del hacha), estando prohibida la mujer de tocar dicha herramienta tras esta operación. Después del secado de la materia vegetal es realizada la quema por los hombres, si bien la mujer fuera del rozo puede colaborar cuidando, con ayuda de una vara, que el fuego no se extienda más allá de sus límites.

En la siembra del huerto tradicional el hombre y la mujer se suceden en dos momentos claramente definidos. Primero el hombre siembra cultígenos de base (consumo diario) como la yuca (*manihotesculenta*), el plátano (*Musa sp.*), además de los estacionales maíz (*Zea maiz*) y maní (*arachis hipogagea*) y modernamente el arroz. Sólo cuando el hombre ha terminado la siembra de estos cultivos la mujer puede entrar en el huerto para sembrar raíces y condimentos, rastreras calabaceras y fibras como el algodón.

Así, si el hombre produce los cultivos de base, la mujer se encarga de la producción que provee la variedad en la alimentación de la unidad doméstica y el confort de los tejidos y recipientes.

Respecto a la limpieza y cuidado de los huertos, el primer deshierbe lo realiza el hombre con su hijo. Para ello, mastica y asperja kanirivenki para purificar la yuca y "que crezca grande y no se debilite". Asimismo, quema en el huerto kaniripini (literalmente pinitsi de la yuca) "para que el trabajo de limpieza no resulte dificultoso". Realizado este primer deshierbe, los

siguientes son responsabilidad de la mujer y el hombre no tiene el deber de entrar en el huerto, ocupándose de esta tarea únicamente si ella atraviesa un período menstrual o si se encuentra embarazada.

Así, visto globalmente, es el hombre el encargado de producir el huerto y la mujer de su cuidado y la transformación de los productos.

La estricta distribución de las tareas al interior de las actividades agrícolas según género, que hasta aquí hemos mostrado, se encuentra definida socialmente en un tiempo mítico originario.

Diferentes versiones alternativas acerca del mito asháninka sobre el origen de las plantas cultivadas han sido anteriormente publicados por Weiss (1975:369), Varese (1970) y Payne y Payne (1983).

En nuestro análisis partimos de la siguiente versión recogida por nosotros, que aquí presentamos en forma resumida:

*Antiguamente (pairani) hubo una gran inundación (onkaro).*

*Antes la tierra desde arriba se veía plana. Después se inundó. Un sheripiarí (shamán, consumidor de pasta de tabaco) de gran experiencia (antyavityari) dijo que un gran cangrejo se había inclinado (tapando la salida del agua al final del río) y que iba a haber una gran inundación.*

*Los asháninka dijeron "es una mentira".*

*Antiguamente (pairani) sólo existía la "yuca del bosque" kanirishómpiki que no tenía carne (owatha). El sheripiarí que había tenido la visión dijo a su hijo que hiciera una balsa con una casa encima. Este alistó la balsa. En ella hizo un lugar para amontonar eso que parecía yuca. Luego una noche escuchó y vio que llegaba la inundación. Los asháninka que no habían creído subieron a los árboles. El sheripiarí unió bejuocos unos a otros y amarró su balsa a un guayabo (komashiki) que había sembrado y esperó. Vino la creciente y la balsa se fue hacia arriba hasta llegar tan alto como el cerro thamirivákaki o cerro "casa del pajil" (el más alto en el territorio asháninka, en la cordillera San Matías). Este cerro no fue tragado por el agua. Allí se reunieron todos los kamari y por eso conocemos los kamari ahora. El cerro creció. El agua tragó a todos los cerros menos a ese.*

Los asháninka que no habían creído en el sheripiari lloraban. Los pájaros, loros sari, guacamayos savaro, las palomas sampakite se posaron en la balsa. Llegaron nadando los venados maniro, los ronsocos sharoni y llenaron la balsa. El asháninka sheripiari dijo: ¿de dónde sacaremos para comer? El sheripiari sentado durmió y se fue (en trance bajo el agua). Allí vio un gran cangrejo inclinado sobre el agujero por donde sale el agua. Ello había causado la inundación. Cuando llegó, el cangrejo estaba dormido. Los hijos del sheripiari (espíritus ayudantes) le incaron en la espalda al cangrejo. Este se volteó y se destapó el agujero. Entonces empezó a bajar el agua. El sheripiari volvió (de su trance). Dijo a su hija: alégrate que va a bajar el agua. Jaló el bejuco de la balsa para evitar que ésta se vaya lejos. Aparecieron los árboles sin hojas y su casa llena de barro. No había yuca kaniri. Cuando el agua bajó más aparecieron los ríos.

El asháninka se fue a construir su trampa de pesca en un brazo de río. Pero su hija no tenía de donde cosechar yuca kaniri (para acompañar el pescado como es costumbre de los asháninka). No había yuca. Ella escavaba la tierra, le daba forma alargada como una raíz de yuca y la asaba para comerla junto con los jetari (carachama, pequeño pecesillo). La hija del asháninka tuvo su primera menstruación y se recluyó en su choza de menarquía (mairentaka). El dueño de la casa se fue a pescar carachamas. La hija escuchó el canto del grillo oretzi, un grillo grande con una gran barriga. La hija le dijo: dame tu yuca que estoy con hambre. Entró en la choza. Le dijo: golpéame en el estómago. Se echó y ella le golpeó en la barriga. Salieron yucas. Le dio cuatro grandes yucas. Le pidió estacas para sembrarlas. Oretzi le dijo: "no digas quién te dio yuca. El grillo Oretzi subió a la choza donde estaba la muchacha y le dijo que le traería las estacas de yuca.

Luego vino la madre de la muchacha. La muchacha le dio de comer la yuca. Preguntó: ¿quién te dio la yuca? Ella hizo como que no sabía. A la mañana siguiente el padre fue a pescar. Cuando volvió vio yucas amontonadas y las estacas para sembrarlas. Plantaron las estacas y creció la yuca. Oretzi trajo también plátanos y sus hijuelos (opeshi) para plantarlos, y camote, pituca, dale-dale. La madre siguió preguntando a la hija y esta finalmente le dijo que el grillo Oretzi le había dado la yuca. Por eso ya no les trajo más semillas. Pero ya tenían la yuca.

Este mito de origen, presenta una oposición fundamental entre una humanidad asháninka anterior y la actual, cuyo origen se encuentra en el shamán y su familia, quienes sobreviven a la gran inundación.



Esta es originada -dentro de la cosmovisión asháninka- en los límites del territorio del grupo, debido al cierre de la salida del agua al final del río por un gran cangrejo (antaroite oshero). Este elemento de la narración marca el final de la primera y el inicio de la segunda humanidad. Estos acontecimientos suceden en un momento marcado dentro del relato por el término páirani, que hemos traducido aquí por "antiguamente". Este término, fundamental en la mitología asháninka, define un tiempo mítico, anterior al pasado histórico del grupo, que establece el universo de los acontecimientos mitológicos constituyendo así un marcador de tiempo mítico (v. Jacopin 1975), que establece una autonomía en el tiempo para los hechos en él realizados. Es en dicho tiempo mítico que se define un orden de relaciones entre hombres y mujeres para la actual humanidad.

Esta humanidad, respecto a la anterior, recibe una valoración diferente a través de los vegetales a los cuales se encuentra asociada. La taxonomía asháninka de cultivos involucra dentro de una misma especie, tanto variedades cultivadas como plantas silvestres con rasgos morfológicos parecidos a los del cultígeno. En la versión presentada de este mito, el narrador señala que antes de la inundación que cubrió toda la tierra únicamente existía la llamada Kanirishómpi "yuca deforme del bosque" caracterizada por presentar raíces delgadas "sin carne" (Owatha). Es sólo después del diluvio que la humanidad Asháninka entra en posesión de la yuca Kaniri de raíces alimenticias, es decir, de la variedad cultivada. Asimismo, esta nueva humanidad recibe el resto de los cultígenos, señalando el narrador al plátano parenti, al camote koriti, especies a las que son asignadas en la taxonomía nativa variedades silvestres tales como el paréntipa (árbol de frutos en forma de plátano llamado regionalmente bellaco - caspi) o el koritipantyo (literalmente camote del pato silvestre, vegetal que presenta un tubérculo similar al camote, de pulpa blanca con pintas negras como el plumaje de dicha ave). Así, la primera humanidad se encuentra asociada a las plantas silvestres y la actual a las plantas cultivadas, existiendo entre ambas una oposición como entre naturaleza y cultura, términos análogos a los ya señalados en la relación entre el bosque y el huerto.

Dentro del ámbito de la nueva humanidad asháninka, es la hija púber la que recibe la yuca y los demás cultígenos. En este texto, su calidad de mujer en condiciones de contraer matrimonio, es remarcada por el hecho de que la joven se encuentra atravesando el rito de iniciación de las mujeres tras la menarquía. Durante este rito denominado mairéntaka, la joven es encerrada dentro de una choza ovirentzi, siendo adiestrada por la madre en las tareas de hilado y tejido y sometida a la aplicación de hierbas que aseguran

simbólicamente la eficacia de los gestos técnicos en la realización de las labores de transformación de alimentos. Así, por ejemplo, debe masticar la hoja shashiri gracias a la cual el masato piarentsi que ella mastique será suave y dulce. En suma, es preparada para la realización óptima de las actividades productivas, que como ya hemos señalado constituyen el ámbito exclusivo de la mujer la producción de vestimentas y la transformación de los alimentos. Las tareas correspondientes a la apertura y siembra de los huertos por el contrario, son establecidas a través del texto mítico como masculinas a través de la figura del padre, quien siembra las estacas entregadas a la joven.

El donador de las plantas cultivadas, el grillo oretzi, se encuentra asociado a éstas en tanto que habitante de los huertos y predador de aquellas. El gesto por medio del cual la joven obtiene las yucas con consentimiento del grillo oretzi, pisarle el estómago, subraya por lo tanto inversión de su función de predador a la de donador. La relación entre ambos personajes en el texto no llega a ser establecida, sin embargo, como una relación de afinidad ya que la identidad del donante de las plantas cultivadas es mantenida, oculta a la familia de la joven. Finalmente, cuando ésta es revelada, el grillo oretzi se retira alejándose de esta familia. En el texto mítico alternativo acerca del origen de la yuca, es kashiri, la luna, personaje masculino en la cosmogonía asháninka, quien asume la función de donador de la yuca a través de la joven recluida en la choza de menstruación (Weiss op. cit., Varese op. cit.). A diferencia del texto hasta aquí seguido, en este caso se establece efectivamente una relación de afinidad que da lugar al nacimiento de dos niños, uno de los cuales es destruido por kashiri convirtiéndose una de sus partes en el hombre blanco viracocha (Weiss op. cit.) y el resto de los hombres de la sierra y los negros (Varese op.cit.). El niño sobreviviente resulta ser el sol pavá.

Durante nuestro trabajo de campo, observamos la práctica de los agricultores asháninka de obtener la mayor cantidad de variedades posibles de una misma especie cultivada como la yuca, a través de relaciones de intercambio con los afines u otros asháninka ubicados en el ámbito de los afines potenciales, entre ellos los ayompari. Así, dentro del ámbito de la humanidad actual -opuesta a la humanidad anterior asociada a lo silvestre- se expresaría, a través de la relación entre los dos personajes señalados, la interdependencia entre la agricultura en un grupo grupo residencial y las relaciones de afinidad real o potencial con miembros de otros grupos residenciales, relaciones a través de las cuales se opera la distribución del material de siembra entre los individuos miembros del grupo asháninka. En suma, la agricultura como hecho de cultura en contraposición a lo silvestre.

Otras versiones del mito presentado como la publicada por Payne y Payne (1983), señalan que al retirarse el grillo oretzi, la familia asháninka sobreviviente de la inundación ya no tuvo yuca para alimentarse. Por ello debieron volver a la práctica de comer tierra hasta que el período de reclusión de la joven llegó a su término, tras lo cual el material de siembra obtenido del grillo, creció y se multiplicó entre sus danzas y cantos, al vivir ésta en la chacra.

Este pasaje del texto guarda relación con el hecho de que sea la mujer, como ya hemos señalado, quien se encuentra encargada de los cuidados y deshierbes de los cultivos, así como las recientes raíces cultivadas y su cosecha.

De esta manera, la distribución descrita de las tareas agrícolas según género, se encuentra legitimada a través del mito de origen de la yuca, la magia del huerto y del rito de pasaje femenino elementos que se encuentran en estrecha relación.

## LA CACERIA COMO ACTIVIDAD MASCULINA

La cacería, como hemos señalado, es la actividad productiva masculina por excelencia y el éxito en ella implica, en la concepción asháninka, la purificación del cazador y sus medios de trabajo de la contaminación proveniente del ámbito femenino y el bosque. Como en la agricultura, son los hombres quienes controlan los ivenki empleados en los gestos preventivos y propiciatorios de esta actividad. Son los hombres quienes poseen el ivenki, que masticado y asperjado en el sendero escogido por el cazador - entre aquellos de su territorio de caza - lo purifica permitiendo que sean encontrados animales en él. Son ellos quienes poseen las diferentes variedades de ivenki y pinitsi con las cuales son purificados con el mismo fin los tsimí, puntos en los cuales el suelo presenta cierta concentración de sales y a los cuales acuden en gran número aves y mamíferos. Las armas de caza son asimismo sometidas a esta purificación. El arco peámene es frotado con peamenitsivenki (literalmente, ivenki del arco) con la finalidad de que al disparar la flecha ésta no salga desviada y pueda dar en la presa. Este gesto constituye un acto purificador y la mujer fuente de contaminación u otra persona que no sea el dueño del utensilio, sospechosa de haber estado en contacto con sangre menstrual, está prohibida de tocarlo a fin de no contaminarlo. Incluso de acuerdo a nuestros informantes, la mujer no debe

pasar caminando por encima del arco a riesgo de que éste se quiebre al ser templado. Modernamente, las carabinas son igualmente tratadas con *oshitonkamentotsivenki* (literalmente, *ivenki* de la carabina).

El cazador debe someterse a todo un proceso de purificación de la contaminación producto de su relación con la mujer.

Los niños *asháninka* se entrenan desde corta edad en la caza de pequeñas presas como palomas, paujiles y pavas, con pequeños arcos. Sin embargo, están prohibidos de alimentarse con ellas, hasta haberse sometido al rito de pasaje de la pubertad, a través del cual es convertido en cazador. Al momento del cambio de voz, un cazador experto extrae el corazón de una perdiz cazada por el novicio y se lo coloca a lo largo del brazo, cortado en pequeños pedazos mezclados con trozos de una variedad de ají llamado *asankasentikana* (literalmente ají corazón) que tiene forma idéntica al corazón de la perdiz. El joven es entonces obligado a comerlo sin ayuda de las manos y sin dejarlo caer. A través de estos gestos, dolorosos para el novicio (como es el comer el picante ají) que conlleva aspectos lúdicos y burlescos de los que es objeto, todos elementos característicos del tránsito de un status a otro a través de un rito de pasaje, el joven sufre una transformación ante el grupo por la cual deviene en cazador. Posteriormente, el cazador experto lleva al novato al bosque donde obtiene hojas del arbusto *chakópishi* (literalmente hoja de la flecha) las cuales estruja dejando caer gotas de savia en la boca de su acompañante. El sabor amargo del líquido hace vomitar al individuo, lo que es entendido como una limpieza o purificación que le permitirá disparar sus flechas sin que se desvíen. Otra práctica purificadora se encuentra relacionada con el uso del *toé* o floripondio (*Brugmansia suaveolems*). De acuerdo a Elick (1969) un cazador novato debe someterse a sucesivas tomas de infusión de esta planta, las que le producen vómitos que le purifican. Tras cada toma, el cazador debe ir al bosque en la noche y cazar animales cuya carne, él mismo no debe comer. Sólo a través de éste proceso, de acuerdo a las palabras de los informantes de Elick, el cazador logrará que los animales "se acostumbren a él y le permitan que les dispare", ya que entonces tendrá el cuerpo limpio.

La naturaleza de la impureza se entiende mejor si tomamos en cuenta que en lo cotidiano los cazadores *asháninka* hacen uso de las hojas de la herbácea *iraantsipana* (literalmente hoja de sangre, caracterizada por presentar uno de sus lados de color rojizo) para purificarse con ellas en caso de entrar en contacto con la sangre menstrual de su esposa, ya que de

otra manera se piensa que sus flechas saldrán desviadas. Así, por una parte la limpieza de las impurezas provenientes de la mujer es considerada condición de los gestos técnicos eficientes, y por otra parte el necesario estado de relación con los animales en el ámbito silvestre o del bosque, análogo al de la relación de afinidad en el ámbito cultural de las relaciones sociales.

La actividad de la cacería es definida como estrictamente masculina frente a la actividad femenina de la producción de vestimentas en el mito de origen del arco y la flecha. De acuerdo a uno de nuestros informantes, "Antiguamente (pairani) no se conocía el trabajo de la chacra (antavarentsi), las gentes (atziri) no sabían dónde hacer huertos, tampoco había que sembrar, se vestían sólo con corteza del árbol ojé (potoo). Después la araña (jeto) llamada Ametyoki tejió una túnica (kitsaarentsi) y un morral (tzarato). A ella acudieron todas las mujeres pues ella sabía tejer. Había algodón y la mujer se lo llevó y le pidió que se lo tejiera. Le tejió el morral (tzarato), la túnica (kitsaarentsi), la capucha con plumas de paujil y loro chovinarentsi y se los entregó. Después la mujer (Koya) se los entregó a su esposo (oime).

El hombre (shirámpari) se alegró mucho. Buscó la manera de retribuirle (kaantyantsi). Dijo: mi esposa me ha vestido pero no tengo con qué obsequiarle (nompero). Fue a recorrer (ishishivata) el bosque y se encontró con el camaleón shakota. Este le dijo: cuñado (aní) ¿qué es lo que buscas? Le explicó: mi mujer ya sabe hilar, tejió mi túnica y mi morral y no tengo cómo retribuirle (nompibatantyarori). El camaleón le dijo: "cuñado (aní) aquí tienes flecha (chakopi), arco (peamene), flecha golpeadora (tajárontsi), te limpiaré las manos (notsiyimpekitemi) para que seas buen cazador. Una vez que limpió sus manos le hizo buen cazador. El camaleón shakota le dijo al hombre: no cuentes a nadie de mí hasta que hayas aprendido bien. El camaleón shakota continuó enseñándole hasta que el hombre aprendió a ser buen cazador. Pero el hombre, que estaba muy feliz, le mostró sus flechas a su esposa (iina). Entonces el camaleón shakota desapareció. Pero ya había enseñado a hacer flechas, por eso se ven ahora flechas. El camaleón shakota enseñó, por eso sabemos ahora usar flechas".

Esta narración, como la del origen de las plantas cultivadas, nos sitúa nuevamente en un tiempo mítico en que se establecen las características de la vida civilizada por oposición a un estado anterior no cultural de la humanidad (inexistencia de la agricultura y de las técnicas del tejido, vestimentas de fibras de corteza del árbol ojé (*ficus máxima*). La analogía establecida entre la araña productora de "telas de araña" y la tejedora que

produce tejidos no requiere mayor explicación. En el caso del camaleón shakota, éste se encuentra provisto de una larga lengua que le permite atrapar a distancia insectos pequeños, voladores y terrestres, al lanzar ésta sobre la presa. En base a esta característica se establece la analogía con la figura del arquero, que captura a distancia a sus presas al disparar sus flechas. Asimismo este animal es un habitante de los cañaverales de los que obtiene el material del asta de las flechas, lo que lo asocia a este tipo de instrumento. La relación descrita entre el camaleón shakota y el hombre es análoga a aquella entre el cazador experto y el novato, al cual el primero purifica y enseña para convertirlo en cazador. En este tiempo mítico páirani, la humanidad recibe de los seres en la naturaleza los medios, cultígenos, utensilios y técnicas que le permiten desarrollar la cultura. La entrega de éstas es sin embargo diferenciada según sexo fundando la actual división del trabajo según género.

La retirada del camaleón shakota-cazador experto e instructor en las técnicas de caza -al mostrar el hombre las flechas a la mujer - refuerza esta rígida separación de tareas. Así, el mito constituye un elemento legitimador de dicha división de las técnicas y las actividades productivas. Esta concepción de la división del trabajo, se presenta también en los mitos referentes al origen de los ivenki de caza:

*"Antiguamente amémpori, el cóndor, era el único que cazaba. Sólo él tenía el ivenki. Un asháninka quiso conocer acerca del ivenki. Se vistió con muchas cushmas (túnicas), puestas unas sobre otras y se hizo el muerto. Llegó amémpori y trató de cortarlo con su cuchillo. Pero cortó las cushmas sin llegar a tocar al asháninka. Nuevamente cortó y faltó poco para que llegara. La siguiente vez iba a llegar pero el asháninka se levantó y le dijo: cuñado (aní), ¿por qué me quieres matar?"*

Amémpori entonces le dio su ivenki al asháninka. Desde entonces los hombres pueden cazar".

El cóndor amémpori, ave cazadora y comedora de carroña, se acerca al asháninka, quien se finge muerto. De acuerdo a nuestros informantes, la figura del cuchillo del cóndor hace alusión a su poderoso pico. El cóndor, al caer en la trampa del asháninka, entrega a éste el ivenki.

La actitud del cóndor al ser llamado por el hombre aní (cuñado), se entiende mejor si tomamos en cuenta que, como ya hemos señalado, las di-

ferentes variedades de ivenki con diferentes propiedades son distribuidas entre afines reales y potenciales que habitan en diferentes grupos residenciales.

Así, el hecho de que los ivenki de la cacería se encuentren exclusivamente en manos de los hombres se halla legitimado a través de este mito.

Por otra parte, es necesario señalar que existen ivenki femeninos que aseguran la eficacia de los gestos técnicos en el hilado y el tejido. Es una práctica usual entre las mujeres, purificar el huso de hilado obsequiado a ellas por su esposo con ampevenki (literalmente, ivenki del algodón). Se cree que una vez purificado de esta manera, si el hombre toca este instrumento, le saldrán erupciones en la piel y se volverá perezoso. Así, la concepción de la división del trabajo expresada en los mitos citados toma cuerpo en la realidad de las relaciones sociales a través de los gestos preventivos y propiciatorios vinculados al ivenki.

## EL PADRE DE LOS PECES Y LA MUJER

Como en la caza, los ivenki empleados en la pesca se encuentran bajo uso estrictamente masculino. Así, para la pesca con arco y flecha desde la orilla del río, el pescador masticará y asperjará sobre sus brazos y manos el shimavenki, literalmente ivenki del pez, y se introducirá en los ojos gotas de la savia de esta hierba. El primer gesto se considera que tiene el efecto de que el individuo, como en el caso de la cacería, se purifique y así se le acerquen los peces. El segundo tiene por objeto purificar o limpiar los ojos, de manera que "vea el agua como cristal, claro, y pique un montón de peces".

Los gestos preventivos y propiciatorios empleados en las técnicas de pesca con piscicidas establecen, asimismo, el control de dichas técnicas por los hombres. Son los hombres los encargados de construir los pequeños diques en la toma del brazo del río en que se pescará, con el fin de bajar el nivel de éstos en dicho punto por unas horas y emplear el veneno. Las mujeres están prohibidas de participar en estas pescas cuando atraviesan su período menstrual o cuando se encuentran embarazadas, pues se dice que harán que el veneno se "endulce" o pierda fuerza. Por esta razón, los encargados de machacar las hojas del wakoshi (*aegiphila peruviana*) o el koñapi (*lonchocarpus nicou*) para obtener el piscicida, son los hombres.

Sin embargo, es en el manejo de las nasas de pesca de tipo shimpere (Cuadro No.3, No.17), empleadas en grandes pescas colectivas, que dichos gestos preventivos y propiciatorios acusan de manera más clara el carácter predominantemente masculino de esta actividad productiva. El shimpere, empleado en las grandes pescas comunales, consiste en una gran estera enrollable de forma trapezoidal que es colocada sobre una estructura de palos clavados en el lecho de un brazo de río, en posición horizontal, con la base mayor contra la corriente detrás de un desnivel pronunciado, natural o construido por acumulación de piedras en el lecho del río, de manera que el agua de la corriente caiga sobre dicha base mayor quedando los peces fuera del agua. Para asegurar la eficacia técnica de esta trampa, se prohíbe a las mujeres verla cuando se encuentra siendo construida, pues se considera que entonces los peces seguirán la corriente sin entrar en ella. Esta prohibición tiene que ver con la relación establecida entre la mujer y los seres del agua a través del rito de pasaje femenino marentaka del que ya hemos tratado algunos aspectos.

Uno de los motivos explícitos del encierro de la joven al momento de su primera menstruación, es que la sangre de ésta no llegue a caer en el río, pues de ocurrir eso, kiatsi, el padre de los peces y dueño del río, "hará un niño con esa sangre", el cual será criado por él. Este niño cuando crezca buscará a su madre y se la llevará al "fondo del río". Kiatsi, puede fecundar a la mujer que no se encuentre aún preparada. Para evitar ello, la joven durante su encierro, cerca a la casa de sus padres, es pintada con huitos en brazos, piernas y cara con dibujos geométricos que representan la piel de la boa, forma en la que kiatsi se presenta. Se dice que entonces, con esa pintura la joven podrá acercarse al río ya que así kiatsi "ve que es una boa y no le hace nada". El peligro potencial de kiatsi hacia la mujer es prevenido haciéndola semejante, a través de este rito de pasaje, a este ser. Así, a través de dicho rito, la mujer se encuentra en una posición especial respecto a los peces, ya que es asociada a la figura del "padre de los peces". En la pesca con shimpere, dada esta relación, el que la mujer vea la trampa en el río tiene por consecuencia que los peces a su vez la vean y no entren en ella.

Estos aspectos del rito de pasaje femenino guardan relación con el mito de origen de la yuca y las plantas cultivadas. En el relato citado, mientras la joven se encuentra recluida en la choza de menstruación, es el padre, miembro masculino de la familia quien practica las técnicas de pesca con grandes trampas en el río.



A través de la descripción de las creencias respecto a los utensilios empleados en las actividades productivas tradicionales en la sociedad asháninka, encontramos que éstas legitiman una distribución de las actividades productivas según género a través de la cual las mujeres se encuentran en una relación de dependencia respecto a los hombres. Estos controlan los principales aspectos de las actividades de subsistencia (agricultura, caza, pesca) y la producción y uso de utensilios. Ello es logrado por medio del papel jugado en dichas creencias por la noción de impureza, asociada a la mujer a través de su relación con la sangre menstrual y aquella establecida por el sistema de creencias con el ámbito de la naturaleza, sea el bosque o las aguas.

### PRODUCCION PARA EL MERCADO Y CAMBIOS EN EL MODELO TRADICIONAL DE DIVISION DEL TRABAJO

Explicando el modelo tradicional de relaciones entre los géneros al interior de la unidad doméstica asháninka, debemos abordar el análisis de los cambios sufridos por éste a través del proceso por el cual la sociedad asháninka se integra al mercado en expansión a lo largo del presente siglo en la selva central. Los elementos fundamentales de este proceso pueden ser explicados con ayuda del Cuadro No 3. Como hemos señalado, los utensilios con los que tradicionalmente eran obtenidos y trabajados los sólidos fibrosos (las duras maderas de las palmas Guilielma e Iriarte, maderas de árboles, raíces, hueso) y flexibles (hojas, nervaduras, tallos, cortezas, bejucos) que constituyen la materia prima para la producción de los utensilios que tradicionalmente han formado parte de los procesos de trabajo, fueron reemplazados por herramientas de acero de mayor eficacia técnica obtenidas hoy a través del mercado, tales como hachas, machetes, azuelas, cuchillos y agujas de acero. Dicho proceso de reemplazo - que llevó al abandono de las técnicas de producción de las hachas de piedra (Fry, 1907) raspadores de mandíbula de piraña, de concha, de dientes de pecari, piedras cortantes, cuchillos y agujas de hueso (Elick, 1969), encendedores de fuego por fricción de varillas y piedras (Tessman 1930) - se operó desde finales del siglo XIX hasta comienzos del presente, de forma paralela a aquel por el cual los asháninka se involucraron en los frentes extractivos y comerciales abiertos por agentes externos a las sociedades indígenas amazónicas desde el "boom" del caucho en adelante y que llevaron al reordenamiento de las relaciones sociales en dicha región. Debido a ello encontramos hoy en el Cuadro señalado

bajo el rubro de "necesidad técnica de producción de utensilios", medios que son insuficientes para la producción del conjunto de éstos. De acuerdo a nuestras observaciones de los procesos de producción correspondientes a cada uno de los utensilios descritos en el Cuadro No 3 (Rojas 1990) en la actualidad ninguno de éstos puede ser fabricado sin la ayuda de herramientas cortantes de acero manufacturadas industrialmente.

Aquellos hoy inexistentes han sido reemplazados por éstos y forman actualmente parte de los procesos de trabajo en las diferentes actividades productivas. De esta manera, el conjunto de los procesos de trabajo sobre los cuales descansa la reproducción material de la sociedad asháninka dependen para su realización, en último término, de medios de trabajo producidos industrialmente que sólo son obtenidos por los asháninka al involucrarse hoy en el mercado. Esta constituyó la primera y fundamental dependencia del grupo asháninka, como de muchas otras sociedades indígenas amazónicas, a la sociedad mayor. Junto con ésta, nuevas necesidades de salud, confort y posteriormente educación fueron desarrolladas siendo sólo satisfechas a través del mercado.

Al producirse la relación de dependencia tecnológica descrita, las unidades domésticas asháninka, a fin de saciar aquellas necesidades que no pueden satisfacer a través de su propia actividad productiva, dejan de orientar su producción exclusivamente al autoconsumo y distribución a otras unidades domésticas por medio del consumo ritual que actualizaba las relaciones sociales al interior del grupo. En adelante de manera creciente el trabajo de la unidad doméstica se orientará a la producción de un excedente mayor a ser dirigido, a través del mercado, hacia otros sectores de la sociedad peruana en la forma de bienes agrícolas. Asimismo, parte del tiempo de trabajo masculino de dichas unidades domésticas es derivado estacionalmente hacia el mercado de trabajo en las actividades madereras y en las plantaciones de los colonos.

El paso a la producción de huertos de cultivos comerciales tales como el café, el achote o el cacao y de manera más reciente los frutales (proceso desarrollado a ritmos desiguales en los diferentes valles y zonas interfluviales comprendidos en el territorio asháninka) al igual que la participación en el mercado de trabajo de manera estacional por parte de los hombres (SINAMOS 1975; Swenson 1986), lleva a cambios tanto en las relaciones de cooperación como en la distribución del tiempo de trabajo masculino y femenino al interior de la unidad doméstica. Hoy en día las tradicionales reglas de cooperación

entre suegros y yernos en la agricultura, no abastecen los requerimientos técnicos de un huerto con fines comerciales como era el caso del huerto tradicional de subsistencia, lo que está generando la aparición de relaciones de compra y venta de trabajo entre individuos asháninka en las zonas más integradas al mercado. En este nuevo contexto la mujer debe dedicar una mayor cantidad de su tiempo de trabajo al cuidado y cosecha en la agricultura que en condiciones tradicionales.

Estos cambios en la distribución del tiempo de trabajo han llevado a que, como ha señalado Tizón (1984), la mujer abandone paulatinamente aquellas actividades que de acuerdo al modelo tradicional estudiado le eran designadas como propias. Así, al abandono de la producción de la cerámica por motivos técnicos como la introducción de ollas de aluminio y recipientes plásticos más eficientes, sigue el de la producción de tejidos y vestimentas, necesidad que es entonces satisfecha a través del mercado, al ser dedicado mayor tiempo a las actividades agrícolas. Así, las técnicas propias de los ámbitos de actividad femenina, empiezan a entrar en un proceso de abandono al subordinarse la mujer de manera creciente a la producción agrícola para el mercado cuyos beneficios controla el hombre, ya que éste es quien comercia la producción agrícola en aquél. Así, la participación de los asháninka en el mercado como productores de bienes agrícolas conlleva, junto a los cambios señalados en las reglas tradicionales de cooperación, al deterioro del fundamento material del status de la mujer frente al hombre establecido en el modelo tradicional de división sexual del trabajo.

## CONCLUSIONES

A lo largo del presente artículo, hemos mostrado cómo la distribución de las actividades productivas según género en la unidad doméstica asháninka es legitimada a través del mito y el ritual.

En un tiempo mítico, definido dentro de la tradición oral de esta sociedad por medio del término páirani como anterior al pasado histórico o devenir del grupo, se desarrollan acontecimientos que establecen modelos de organización de las relaciones en esta sociedad y que constituyen la explicación última y justificación del orden de relaciones actual entre los géneros. A través de los ritos practicados en esta sociedad, tanto aquellos realizados en etapas críticas del desarrollo del individuo como aquellos que forman parte de los procesos de trabajo en la vida cotidiana, dicho modelo

del orden de las relaciones entre los géneros adquiere realidad en las relaciones concretas entre los individuos. En dichos ritos, la noción de impureza constituye el medio a través del cual los ámbitos de actividad productiva definidos a través del mito como masculinos o femeninos son separados, constituyendo estados de impureza que impiden los resultados deseados, los que entran en contradicción con dicha separación. La división de las actividades productivas entre los géneros establece al interior de la unidad doméstica asháninka una relación de complementariedad entre el producto de las actividades del hombre y la mujer. Sin embargo, si bien el modelo de división de dichas actividades según género definido en la mitología asháninka presenta las relaciones entre estos en términos de una reciprocidad equilibrada, en los hechos dicho modelo otorga a los hombres de esta sociedad la práctica exclusiva de las actividades productivas a través de las cuales son creadas las condiciones de la producción femenina y de la existencia de la mujer como trabajadora y productora de nuevos trabajadores, constituyendo esta situación la base material de la subordinación de las mujeres a los hombres. En la necesidad técnica de producción de utensilios, éste último produce aún aquellos sólo empleados por la mujer. En la satisfacción de las necesidades de alimentación, si bien en la agricultura la mujer produce aquellos alimentos que constituyen la variedad de la dieta, es el hombre quien, además de producir los cultivos de base, al transformar el bosque en un huerto, crea las condiciones de dicha producción; en la pesca, es el hombre quien produce las trampas y piscicidas más importantes y los aplica a fin de que puedan ser atrapados tanto por las mujeres como por otros hombres. En su mayor parte, los utensilios empleados por ella en la transformación de los alimentos son producidos igualmente por el hombre. Respecto a las necesidades de protección del cuerpo y confort, es el hombre quien además de producir la habitación fabrica los husos y elementos del telar con los cuales la mujer produce los tejidos. Así, el hombre al satisfacer las necesidades técnicas en su mayor parte y realizar la mayor parte de las técnicas de producción de alimentos, ejerce el control sobre las actividades que constituyen la base para la producción femenina y la reproducción de la unidad doméstica. El modelo de relación entre géneros expresado en la mitología asháninka constituye pues, una ideología que permite la reproducción de las relaciones de producción en esta sociedad que establecen la subordinación y el control de las mujeres a los hombres (6).

El ingreso al mercado puede llevar en un futuro cercano a cambios en el carácter de las relaciones entre los géneros en la sociedad asháninka, al ser abandonadas las actividades que de acuerdo al modelo tradicional co-

rresponden a la mujer. Al dedicarse ésta de manera creciente al cuidado y cosecha de los cultivos comerciales, caen en el olvido las técnicas correspondientes a las actividades tradicionales, debido a que las necesidades a las cuales éstas obedecían son satisfechas por bienes obtenidos a través del mercado. Esta situación, al constituir la destrucción de la base material del rol de la mujer al interior de la unidad doméstica asháninka, puede llevar a una subordinación aún mayor de la mujer al hombre a través de su participación en la producción para el mercado, cuya comercialización y beneficios este último controla. Sin embargo, otros factores externos deberán ser considerados: la educación formal a través de las escuelas bilingües y recientes intentos de comercialización de productos artesanales elaborados por las mujeres propiciados por diferentes proyectos privados de desarrollo pueden constituir en el futuro nuevas bases del status de la mujer asháninka en una sociedad tradicional que atraviesa acelerados cambios.

## BIBLIOGRAFIA

- ADAM, LUCIEN 1890. *Arte de la lengua de los indios Antis o Campas*. París, J. Maisonneuve libraire editeur.
- ANDERSON, JEANINE 1985. "Los sistemas de género y el desarrollo de la selva". En: *Shupihui* X,35-36 (Iquitos) pp. 335-345.
- 1990 "Sistemas de género e identidad de mujeres en culturas marcada del Perú". En: *Revista Peruana de Ciencias Sociales* Vol 2, No.1 (Lima) pp.77-117.
- BARCLAY, F. 1985. "Para civilizarlas mejor: reflexiones acerca de los programas de desarrollo para mujeres en las sociedades amazónicas". En: *Shupihui* X,35-36 (Iquitos) pp.289-302.
- BODLEY, JOHN H. 1970. *Campa Socio-Economic Adaptation* Ph. D. Dissertation, University of Oregon.
- 1973 "Deferred exchange among the Campa Indians". En: *Anthropos* (Friburg), pp. 589-596.

- CASEVITZ-RENARD, F-M 1976. "Du proche au loin. Etude du fonctionnement des systèmes de la parente et l'alliance Matsiguenga". En: Actes du 42o. Congrès International des Americanistes (Paris) Vol. 2, pp. 121-140.
- CHEVALIER, J. 1982. *Civilization and the Stolen Gift: Capital, Kin and Cult in Eastern Peru*. Toronto University.
- COLLIER, J.F. y ROSALDO, M. 1980. "Politics and Gender in simply society". En: Ortner, S. y Whitehead 1980.
- DENEVAN, W. 1972. "Campa subsistence in the Gran Pajonal, Eastern Perú" En: Actas y memorias XXXIX Congreso Internacional de Americanistas (Lima) Vol.4, pp.161-180.
- DESCOLA, PH. 1983. "Cambios en la territorialidad y en la apropiación de la tierra entre los Achuar" En: América Indígena, Vol. XLIII, No. 2, pp. 300-318.
- DESCOLA, PH. 1988. *La Selva Culta. Simbolismo y praxis en la ecología de los Achuar*. Abya-yala - IFEA.
- DOUGLAS, MARY 1970. *Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. Pelican Books.
- DRADI, MARIA PIA 1987. *La mujer Chayahuíta: un destino de marginación*. Lima, INP-Fundación Frederich Ebert.
- DREYFUS, SIMONE 1976. "Proposition pour un model sud-americaine de l'alliance symétrique". En: Actes du 42o. Congrès International de Americanistes (Paris) Vol.2, pp.379-385.
- DUMONT, LOUIS 1975. *Introducción a dos teorías de la antropología social*. Barcelona, Anagrama.
- ELICK, JOHN 1969. "An ethnography of the Pichi. Valley Campas of Eastern Peru". Ph.D. Dissertation, University of California, Los Angeles. Microfilm.
- FRY, CARLOS 1907. "Diario de los viajes y exploraciones de los ríos Uru-

bamba, Ucayali, Amazonas, Pachitea y Palcazu". En: Larrabure y Correa Colección de Leyes y Decretos... Vol.XI, Lima pp.369-589.

GODELIER, M. 1981. "Origins of male domination" En: *New Left Review* No. 127

1984. *L'Idéal et le materiel*. Paris, Fayard, 350p.

1986 *La Producción de los Grandes Hombres. Poder y dominación masculina entre los Baruyade Nueva Guinea*. Madrid, AKAL.

GROSS, DANIEL (ed) 1973. *Peoples and Cultures of Native South America*, New York.

HELLER, AGNES 1978. *Teoría de las necesidades en Marx*. Barcelona, Ed. Península.

HOLSHOUSER, J. 1972. "Some aspects of economic change among the Campa of the Western Montaña of Central Peru as reflected in land use patterns".

En: *Actas y memorias del XXXIX Congreso Internacional de Americanistas* (Lima). Vol.4 pp.161-180

JACOPIN, PIERRE 1975. "Quelques effects du temps mythologique" En: *Actes du 42o. Congrès International des Americanistes* (Paris), Vol.2, pp.217-232

JOHNSON, O y JOHNSON, A. 1975. "Male and Female Relations in the organization of Work in a Machiguenga Community". En: *American Ethnologist*, Vol.2, No.4

KAPLAN, JOANNA 1975. *The Piaroa. A people of the Orinico Basin. A study in kinship and marriage*. Oxford, Clarendon Press

KINDBERG, LEE 1980. *Diccionario Asháninka*. Yarinacocha, ILV.

LEVI-STRAUSS, C. 1975 *El Pensamiento Salvaje*. México, FCE.

1982 *Mitológicas I. Lo Crudo y lo Cocido*. México, FCE.

1984 *Mitológicas III. El origen de las maneras de mesa*. México, FCE.

1983 *Las Estructuras Elementales del Parentesco*. México, Paidós.

- LEROI-GOURHAN, A.** 1943. *L'Homme et la Matière*. Paris, Albin Michel.
- Mac CORMACK y StKATHEEN** 1980. *Nature, Culture and Gender*. Cambridge. University Press.
- MAUSS, MARCEL** 1967. *Manuel d'Ethnographie*. Paris, Payot.
- MEILLASSOUX, C.** 1972. "From Reproduction to Production: a Marxist approach to Economic Anthropology" En: *Economy and Society* 1:93-105
- 1978 *Mujeres graneros y capitales*. México, Siglo XXI
- MURPHY, ROBERT** 1973. "Social Structure and Sex Antagonism" En: Gross, D. (ed) 1973.
- ORTNER, S. y WHITEHEAD, H. (ed)** 1980. *Sexual meanings. The cultural construction of gender and Identity*. Cambridge University Press.
- PAYNE, DAVID** 1980. *Diccionario asháninka-castellano*. Yarinacocha, CALAP-ILV 164pp.
- 1983 *Estudios lingüísticos de textos ashéninka*. Lima, ILV. 164 pp.
- ROJAS ZOLEZZI, E.** 1990. *Pachákama, Inka y el origen de las herramientas de acero. Dones divinos y reemplazo tecnológico en un contexto de subordinación económica e intercambio desigual. El caso de los Campa Asháninka de la Selva Central*. Lima, Tesis de Licenciatura, Pontificia Universidad Católica. 2 tomos.
- ROMANOFF, STEVEN** 1983. "Woman as Hunters Among the Matses of the Peruvian Amazon" En: *Human Ecology*, Vol. 11, N° 3.
- ROSENGREN, DAN** 1987. *In the Eyes of the Beholder. Leadership and the social construction of power and dominance among the Matsigenka of the peruvian Amazon*. Goteborg.
- SAHLINS, M.** 1987. "Sobre la sociología del intercambio primitivo" En: Sahlins, M. *Economía de la Edad de Piedra* Madrid, AKAL.
- SALICK, JAN** 1985. "Subsistencia y mujeres solas entre los amuesha" En: *Shupihui* 35-36, pp. 325-334.



- SEIMOUR-SMITH, CH. 1991. "Women have no affines and men no kin: the politics of the jivaroan gender relation" En: *Man*, Vol.26, Nr. 4 pp.629-649.
- SINAMOS 1975. *Comunidades Nativas de la Selva Central. Diagnóstico Socio-Económico*. Lima.
- SISKIND, JANET 1973a. *To hunt in the morning*. New York, Oxford University Press
- 1973b "Tropical forest hunters and the Economy of Sex" En: Gross, Daniel 1973.
- SISKIND, JANET 1978. "Kinship and Mode of Production". En: *American Anthropologist*. 80:860-872.
- STOCKS, A y STOCKS, K. 1984 "Status de la mujer y cambio por aculturación: Casos del Alto Amazonas". En: *Amazonía Peruana* 5 (10):65-77.
- SWENSON, SALLY 1986. "El impacto de la agricultura comercial en las comunidades nativas del Perené" En: *Amazonía Indígena* No.12, Lima, pp.3-13.
- TESSMANN, GUNTHER 1930. *Die Indianer Nordost Peru*. Hamburg.
- TIZON, JUDY 1985. "Subordinación de la mujer amazónica: modernización y desarrollo" En: *Extracta* No.4 Lima CIPA.
- TORRES LOPEZ 1966 "Fenomenología religiosa de la tribu Anti o Campa". En: *Folklore Americano*, año XIX, No.14, Lima.
- VARESE, STEFANO 1970 "Dos versiones cosmológicas Campa" En: *Revista del Museo Nacional*, T-XXXVI. Lima, pp.164-177.
- 1973 *La Sal de los Cerros*. Lima, Retablo de Papel.
- WEISS, GERALD 1975. *Campa Cosmology. The World of a Forest Tribe in South America*. New York, The American Museum of Natural History.

## NOTAS

- (1). El texto que aquí presentamos constituye el resumen de algunos puntos tratados en extenso en el trabajo "Pachácama, Inka y el origen de las herramientas de acero. Dones divinos y reemplazo tecnológico en un contexto de subordinación económica e intercambio desigual. El caso de los Campa Asháninka de la Selva central", tesis de Licenciatura presentada a la Facultad de Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Católica del Perú en Noviembre de 1990.
- (2). El tema de las relaciones entre los géneros masculino y femenino en el ámbito de las sociedades indígenas amazónicas, ha sido abordado tanto desde la perspectiva sincrónica (Murphy 1973, Siskind 1973a 1973b, 1978, Johnson y Johnson 1975), como desde la perspectiva del estudio del cambio en el status de la mujer ante el ingreso de los miembros de estas sociedades al mercado (Stocks y Stocks 1984, Anderson 1985, Barclay 1985, Salick 1985, Drádi 1987 Seymour-Smith 1991). Para el caso de la sociedad asháninka, Varese (1973:82-3) postuló una relación de complementaridad entre los géneros al interior de la unidad doméstica. Posteriormente, Tizón (1985) ha señalado que como consecuencia del ingreso al mercado la mujer asháninka ha abandonado los ámbitos de la producción a ella tradicionalmente asignados, para invertir su tiempo de trabajo en la producción de bienes agrícolas comercializables por el hombre, llevando esto a una desvalorización del status de la mujer en esta sociedad.
- (3). El sistema de parentesco asháninka, ha sido objeto de varias investigaciones antropológicas. En la década de 1970 Bodley (1970) consideró que la terminología de parentesco asháninka de primos era de tipo Iroqués: las primas cruzadas HjaHnaPa e HjaHnoMa (o FZD y MBD) eran llamadas igual siendo distinguidas de las paralelas HjaHnoPa y HjaHnoMa (o FBD y MZD) (Bodley 1970:56). Por esos años, Elick consideró en base a datos de la zona del Pichis que además de una terminología de primos de tipo iroqués, existía en la terminología de parentesco asháninka una "asimilación por bifurcación" (*bifurcate-merging*) (Elick 1969:162). Si Bodley señalaba que a parte de la terminología de primos cruzados no existían otros términos para afines, el análisis a partir del concepto de terminología de tipo dravidio permitió a Chevalier entender que la terminología asháninka de parentesco establecía una clara distinción entre parientes y afines.
- (4). De acuerdo al modelo de terminología dravidia, a lo largo de las generaciones 1,0 y -1, con cada cambio de sexo de una generación a otra los implicados pasan de las categorías de consanguinidad a las de afinidad. Sin embargo, la nomenclatura asháninka presenta ciertas características diferentes al modelo dravidio clásico. Por una parte, ésta no presenta una distinción entre *siblings* mayores y menores. Por otra parte, además de los 16 términos en el modelo

señalado, los asháninka presentan una pareja más de términos para designar a los cónyuges. Finalmente, como ya ha señalado Chevalier, la nomenclatura asháninka diferencia dentro de la categoría de los parientes consanguíneos entre aquellos que forman parte de la familia de referencia de ego en las generaciones 0 y + - 1.

- (5). El matrimonio poligínico, como ha señalado anteriormente tanto Elick (1969) como Bodley (1970) y Chevalier(1982), ha sido prerrogativa de jefes y guerreros. En estos casos, las co-esposas hacen uso del término de llamada entyo, hermana, entre sí sin constituir ésta la relación real.
- (6). Una situación similar a la descrita para los asháninka ha sido mostrada por Rosengren(1987) para el caso de los matsiguenga, grupo Arawak Pre-andino relacionado históricamente con el primero.

**AL SEÑOR MARQUES DE  
MENAHERMOSA,  
(Dn. Joseph de Llamas),  
Brigadier de los Reales  
Exércitos de S.M. Cabo Princi-  
pal del Callao, Theniente de  
Capitán General de S.E.  
Comandante General de las  
Fronteras de la Provincia de  
Tarma  
D.O.C.  
(1751)**

La presente Crónica de soldado nos narra la entrada al pueblo de Quimiri realizada por el ejército español y comandada por Dn. Joseph de Llamas y su posterior regreso a Tarma. Ha sido transcrita de la colección Perú-Varios de la biblioteca del P. Rubén Vargas Ugarte (T. XII) ubicada en el Colegio de la Inmaculada en Monterrico, respetándose la ortografía de la época, de acuerdo á las Normas de Transcripción de Documentos Hispanoamericanos. Sin embargo, hemos preferido modernizar la acentuación y, en algunos casos, la puntuación con fines obvios. (Odín del Pozo O.)

Costumbre ha sido inalterable en el imperio de las letras, consagrar a los grandes Héroe, todos los que han de dar a la prensa sus tareas; o porque sirva de presidio a la envidia su respeto, o porque logre el Autor, el auspicio feliz en su Mecenas. Son los libros, una memoria eterna de los hechos, que apostando a duraciones con el tiempo, cuanto éste borró con la carrera de los siglos; los repiten aquellos, con la lección de los sucesos. Son un Arte de conservación contra la injuria del olvido, que enemigo traidor de las azañas, o con la misma pretensión las aniquila, o con la propia distancia las confunde; pero encuadernándolas la historia en los volúmenes, quedan indelebles, de embalsamadas las noticias.

Son una viva pintura de los ínclitos, y famosos que dibujan, pues copiándose en ellos sus glorias, y sus triumphos, dan a conocer al mundo, la imagen de sus virtudes por la estampa. Son una lámina perpetua de la fama, en que baceada la Estatua a los golpes de la pluma, la misma fragilidad de el papel, que la mantiene, viene por una vida intelectual, a quitarle lo caduco.

En ellos viven la imitación, los grandes hombres, no sólo por lo que incitan a las altas empresas con su exemplo, quando porque repasando los postreros su Historia, buelben por la comprehención de estos, a resucitar en el elogio sus proezas. Assí, que en un círculo de vitalidad, vuelven a nacer de ínclitos los que murieron de vivientes, al contrario de aquellos que no teniendo Coronistas de su aliento, terminaron su honor con el sepulcro. Cantólo assí no menos dulce, que verídico Oracio,

*Licuit, semperque licebit.*

*Signatum precente nota producere nomen.*

*Vt sylae folijs pronos mutatur in annos.*

*Prima cadunt, ita veruorum vetus interit atas.*

¿Qué fuera del Griego Achilles valeroso, si las agudas plumas de Homero, y de Virgilio, no le hubieran dado a todas sus Conquistas más Laureles? ¿Fueran más que un Cadaver de valor, que en vez de llamar a la imitación con el esfuerzo, perdieran el esplendor con la ceniza, reduciéndose a débil polvo la arrogancia? ¿De qué le hubieran aprovechado a Julio César sus conquistas, ya venciendo a Pompeyo en los Campos de Pharsalia, ya sujetando en Egipto a Ptolomeo, ya unciendo el carro de sus glorias los Scipiones Africanos, si la elegancia de Suetonio, en cada período de su libro, no hubiera subido al mejor punto sus grandezas? ¿Cómo quedara vinculada a la veneración el nombre de Alexandro, si el ingenio de Plutarcho, no le describiesse en su vida el título de Magno, que le grangearon sus tropsheos? La fama sería un ocio de noticias, en vez de ser una dulce pregonera de

heroicismo, si le faltara a su trompa el canto, y el motivo. Así lo discurrió en su poética Oracio.

*Martialia fácta peribune.  
Nendum armonum flet honos e gratia viucex?  
Multa renascentur, que iam ceciaere, undentque.  
Que nure Sunt in honore, si volet ifus.  
Penes quem arloucum it, e vis, e norma loquendi.*

Estimulado de estos acreditados pensamientos, determiné Señor dar al público la entrada de V.S. a la Montaña, que por lisonja de mi suerte, vino mal escrita así a mis manos y apenas hize empeño del dictamen, quanto me salieron al paso el afecto, y el temor, que armadas en campal batalla de discursos quanto el uno vencía de constante, se retiraba el otro reverente. Porque es la ilustre persona de V.S. como el Sol, que al paso que aficiona con sus luces, siega igualmente con sus resplandores, o como el cuerpo esférico, que por más que lo gire el desvelo cuidadoso, por todas partes es principio, pero por ninguna término; mas cómo no había de ser así, si es V.S. un círculo de glorias, que siendo símbolo de su heroicidad, es el principio, y fin de su alabanza. Contemplaba a V.S. mucho Numen, para tan corta Ara. Grande simulacro para tan poco Trono, y que sólo el templo de la inmortalidad, era proporcionado a tanto Marte. Pero venció el amor las cobardías del respeto, y ensendiendo la llama al olocausto, quedó humeando veneraciones el incienso.

Temí la emulación, que es mucho infierno, para no ser pena. Sobresaltábanme la embidia, que es terrible enemigo para no ser susto, y sobre todo acobardábame el respeto, que es muy grande para no ser culto. Masal sin señor en tanto Carybdis de consternación, arribó el roto leño a las orillas, y besando inherente las atenas, burló de los escollos en seguro.

Discurrí en el principio buscar un Protector para este Diario, mas luego que contemplé a V.S. caminando treinta legua por la Montaña, donde era preciso que pisasse la mano para que hallase el pie, que rosassen los filos para que entrasse el corte, y que se esparsiessen los gustadores para que penetrassen las escuadras, que era toda la expedición a su costa, sin defraudar el Real Herario, rindiendo a la razón, y a su Rey a aquel rebelde; tomando para sí el afán, y la fatiga, me pareció que sólo debía V.S. ser el Mesenas, pues que aun mismo tiempo, la Historia y el suceso, el famoso y la conquista, donde era cada rama de inculca bárbara maleza, un frondoso laurel de sus asañas, y una palma inmarcesible de sus victorias, que fecundadas del sudor noble de su frente, algun día pasarán desde bástago a Diadema. Mudé pues con

esto de dictamen, y dediqué a V.S. sus proesas regalándome en esto a la más segura Ley de la Justicia, porque dar al César lo que es del César, pasó de correspondencia, a ser precepto.

De V.S. era el diario, de V.S. la entrada, de V.S. los trabajos, pues ¿cómo no han de ser de V.S. las protecciones? Que al menos lograrán como tan propias, lo que perdieren porque yo las describo, correrán así indemnes del peligro, pues ya V.S. les previno sus aciertos.

En este pequeño mapa verán las edades más futuras los progresos de V.S. en la América, a que hazen correspondencia los clarines de la Europa. Sentirán no haver conosido el original, pero adornarán la copia, admirarán abrebiando en corto volumen grande Héroe, conociendo al gigante por el dedo, que no es muy fácil reducir mucha demarcación a pocas líneas, ni circunscribir a término lo inmenso.

*Aut facile estaiunt Completi plurima paucis  
Nec prontum in tabula pingere lata brevi*

En V.S. adquirirá disciplinas el Soldado, ardidés el Capitán, industrias, el Xefe, y prevención el Comandante. Pues será a V.S. que echo constancia entre las aguas, que le disparan las nubes, y le manan las serranías, no parece transeunte, sino escollo, pues más firme que roca a sus embates, ellas huyen presurosas de vencidas, y V.S. permanece animado alabastro a sus reflexos, ellas desbraban la cólera de su enojo en las espumas, y V.S. los buelbe nevado penacho en sus victorias. En V.S. contemplará la posteridad ambiciosa que hecho el Decio de su Patria, y el Príamo de su Reino, da por cange debida la sorpresa, pues herido en una pierna al entrar en el Puerto de la Sal, pospuso todo el precio de su salud, al honor de la facción, quedando sólo con la escolta de doze hombres, que más heran compañeros que seguro; haora sí [sic.] que hizo V.S. verdad de su persona, lo que soñaba el Poeta en sus delirios.

*Omnia si perdas, faman sernare memento.  
Qua seinel amissa, postea nullus eris.  
...Vitamque volunt pro laude pacifici.  
Virg./Eneida.*

Reciba pues V.S. dibujado por diseño lo mismo que en aquellos Campos dejó colocado como Imagen. Acepte el sacrificio, no la mano, reciba el voto, no la materia, y suplá el afecto lo corto de la ofrenda, que en magnífico Templo de sus glorias, no lo profana quien lo solemniza, ni las deslustra quien las exalta.

Esta a la obediencia de V.S.  
su mas amante Servidor.

Don Francisco Roldan  
Fernandez de Soldevilla.

- I -

Poco aprovechara el valor en la oficina del Pecho, sino pasara a ser actibidades en el brazo, fuera en depósito inútil de esfuerzos el Corazón, si el movimiento continuo que lo agita no imprimiera en la mano sus impulsos. Aun en el hombre conquista racional de lo viviente, son las disposiciones a su forma, pronóstico feliz de su existencia. Por esto, aprendiendo de sí los grandes Héroes en la reglada prevención de sus legiones, formaron el primer paso a sus victorias, como que no vence quien no ordena, ni sabe superar quien no dispone, máxima tan acreditada en la experiencia que su inobcerbancia ha dejado muchos exempláres en la Historia. Mas como el Señor Marqués, no menos nació para afrenta de Marte, que embidia de Belona, pues apenas tenía brazo, cuando ya era triumpho, apenas tenía la cuchilla, ya era estrago, hizo ver en las disposiciones militares, municiones y pertrechos, lo que vale en tiempo la conducta, pues dexar para después lo que es preciso, es una ventura con la necesidad del escarmiento.

Siguiendo esta pericia, preparo para la conducta de bastimentos, ciento y cincuenta Mulas de bagaje, en que se athesora lo más precioso que produce el País, proporcionándolos a la ardentia del lugar de la sorpresa, pues siendo el sumo calor el principal agente en las corrupciones, fue otra providencia anticipada, elegir al gusto del clima, los manjares. Pero porque la mezcla de estos, con los conducidos por el Governador D. Benito Troncoso, y demás oficiales de la Tropa, no dificultassen la promptitud en los ospicios, acordó su señoría nombrar un Comissario a cada peara de diez Mulas, para que asociado de los Peones y Arrieros, respondiessé por memoria el cargo que se le hiziesse de su abasto, siendo este orden motivo de haverse ebitado la confusión que ocasiona la misma pluralidad de cargar en los estrechos.

Apromptado todo a punto de marcha, el diario de Julio del año de 750, se fijó éste por perentorio para aquella. Formáronse tres Compañías de Caballería arrastradas por el Comandante Don Francisco Zenteno, Don Joseph de la Peña, y Don Clemente Collas, que entretegidas con la bariedad que formaba la misma espectación del Pueblo, que atendía, dibujaba una vistosa primabera en el matís de los Uniformes, el resplandor de las Cuchillas, la destresa de los caballeros, y el concertado rumor de los Clarines, estaban



acreditando en su bien ordenado aparato la Victoria; pero como ésta solo la da al Señor fuerte de los éxercitos, se imploró su auxilio con el Santo Sacrificio de la Missa, que a las seis de la mañana se cantó con solemne pompa, siendo la primera de la Rogativa, que a expensas de su Señoría, y orden suyo, se continuó desde aquel día a Nra. Señora de el Milagro en su Capilla. Feliz auspicio, pues aseguraba en su mismo ruego el vencimiento, porque siendo la bendita Jael de gracia, era imposible dejar de mostrar del más valiente Sifara el orgullo. Finalizada la Rogativa, empezaron su militar recitado los Pífanos, Caxas, y Clarines, a cuyo concertado Compás que por ser las seis del día pareció salba de la Aurora; marchó desfilada la Tropa al Pueblo inmediato de Acobamba, dos leguas de distancia del primero, haciendo comboi al Señor Marqués hasta su mediación las personas, más distinguidas del Pueblo de Tarama, Caveza del partido, desde donde a instancias de su Señoría que les admitió el obsequio evitándoles la fatiga se restituyeron a sus Casas, pagándolas esta amistosa política etiqueta, con dos Compañías acuarteladas de a 80 hombres cada una, al cuidado de D. Juan Joseph Arnedo, y Don Joseph Coronel, sus capitanes, para que hallassen precidio en sus congojas, y un formidable escudo en cualquier enemigo rebato; pues en el Theniente de infanteria Don Bernardo de Villegas y el Maestre de Campo Don Andrés Barrientos, Theniente General de Corregidor, quedaba un caudal de balor para disponer el socorro según lo pidiese la presente providencia del conflicto.

Siguió el esquadron para Acobamba, donde recibieron igualmente a su señoría los Capitanes Don Juan de Herranz, D. Phelipe Gonzales, Don Juan Joseph Gurmendi, y Don Joseph de Suasnabar, con todas sus Compañías formadas en la Plaza Mayor, que incorporadas con las tres que se apuntaron, hazían una lizonja agradable de los ojos, emulándose recíprocamente, no menos en el valor, que en las divisas los nobles Capitanes. Aquí hizieron alto, y alojadas por su orden en Quarteles, durmieron sobre las armas, quedando en vigilia las prevenciones, para que con el Santo, Señá y contra Señá, pudiesen tener paso franco las sentinelas.

-II-

Amaneció el día 11 orientando el Sol con sus fogosas Pías y doradas las cumbres de los Montes con sus rayos, empesaron a formarse en la Plaza de Acobamba, las ocho Compañías, desde donde partieron al pueblo de Guasaguasi que se halla quatro leguas de distancia. Y aquí fue menester que el Señor Marqués se esforsasse de balor, infundiendo aliento en sus Esquadras, para penetrar lo fragoso de la Sierra, porque siendo éstas tan peinadas que

forman en cada ladera un precipicio, hubiera sido antemuro el mismo paso si para lo inaccesible de las questas, no hubieran encontrado las Compañías en la valentía del Señor Marqués los exemplares, porque siendo el primero que afrontaba los peligros, dejaba llano el camino, con su misma arrogancia a los sequases.

## -III-

Es la interrupción en las Jornadas, un modo maravilloso de caminar sin movimiento, pues recobrándose de la fatiga en el descanso, se adquiere nueva agilidad en la carrera. Por esto, conociendo el Señor Marqués que de continuar la marcha siguiendo el paso de ella los bagajes era demorar el abanze al Enemigo, labrándole con la misma detención el resguardo en la noticia, determinó cuerdamente dimidiar el carruaje, proporcionando a la carga las jornadas, para cuyo seguro, hizo que fuesen en su comboy, las dos Compañías de infantería reglada, y las dos Milicianas de Acobamba, de cuyo fuerte, hizo sacar dos Cañones, con sus municiones y Artillero, y como todas estas prevenciones necesitaban de algún espacio, hizo manción su Señoría con toda su esquadra, quedando assí dispuestas todas las cosas necesarias, para seguir la Jornada el día siguiente.

## - IV -

Fue este el 13 de Julio, en que después de haver oido Missa, aún más temprano que los anteriores, por la distancia de la Jornada, que había de ser al sitio de Gualpa, cuyo intermedio era de cinco leguas, se apromtó la Marcha de la Tropa. Y en el exordio del camino, se empessaron a notar las arduidades del paso, pues habiendo de ser este indispensablemente, por Questas asperísimas, laderas peinadas, y cuchillas angostas, contemplando lo evidente del riesgo, aun la vista se apartaba del principio temiendo que no fuese la contemplación de los ojos, realidad de los recelos pero lo acreditó la experiencia, aunque con felicidad en los acasos, siendo el primero el que fatigada la Cabalgadura con un cañón de artillería; como éste que no se pudo asegurar con cuerdas y ataduras como el demás bagaje, rodó precipitadamente, ocasionando su propia pesadumbre, su despeño. Mas, a industrias del Señor Marqués y demás oficiales, se consiguió su restauración, dando por bien empleado todo el trabajo antecedente, por haber logrado un arma tan importante, no menos para el terror, que debastación del Enemigo. Dificultó mucho su mismo calibre la subida, y también un caudaloso Río, que atrabiesa el tránsito tan formidable en su curso, que aun en tiempo de secas es espanto

porque cobra en avenidas de piedra, todo lo que le falta de caudales de Agua por su bado.

El segundo acaecimiento fue, el del Capitán Don Joaquín Velapatiño, a cuya Cabalgadura habiéndosele rebentado las arritrancas y baticola, con la mesma fuerza que imponía en la baja de un despeñadero, trastornada la gineta, quedó asido del Pellón con una espuela, y hubiera rodado miserablemente si la Mula temiendo con instinto su peligro, no se hubiera afianzado sobre las manos, dando tiempo con esta maravillosa retención, a que hechando pie a tierra le socorriesen los Soldados.

Reparados estos sucesos, continuó la Marcha para el sitio de Gualpa, sin más novedad que la que por instantes ocasionaba lo fragoso y empinado de los Montes, en que aumentado tal bes, con sus alas muchas ruinas. Pero a pocos pasos que no había combalecido el temor del sobresalto antecedente, volvió a nacer otro cuydado, porque el R.P Fray Salvador Pando, Capellán de el Ejército, mintiéndole seguridades en mal paso, se atolló de tal suerte que apenas pudieron salbarlo del conflicto. Con esta bariedad de infortunios, llegó el Ejército al sitio, o campamento de Gualpa, donde recibieron a su Señoría las Compañías que habían marchado el día antecedente, y unidas con la Tropa, saludó Don Thoribio Ydalgo, Capitán de Partidarios, a su Señoría, dándole razón de lo que había notado desde que salió destacado de Acobamba, para Comboi del ganado, y gastadores, y repitiéndole el Señor Marqués los acontecimientos de su Jornada, se retiraron según Orden Militar a sus Cuarteles, repasando su Señoría por su propia persona las sentinelas, y más consiguió sus cuydados, pues en su persona como en sentro remataban las líneas de todos los Acontecimientos de la circunferencia de su Ejército.

-V-

Concluida la noche, amaneció el día 14, y siendo assí que con la mutación se alternan las dessdichas, no hubo diferencia en las fatalidades; porque despues de haver oydo Missa, cargado el bagaje, y formadas las Compañías, enderesó la Tropa, por su orden al Campo de Yanama, tres leguas de distancia de la de Gualpa, y quedando esperaba el Ejército mejorar de fortuna por el sitio, se halló, con otro peligro continuado, de manera que no pasesse que se quedaban atrás los precipisios, sino que le iban produciendo de unos en otros los despeños, compensando la longitud del anterior camino, con la pluralidad de los pantanos y laderas tan agudas, que la mesma pedresuela desasída ignoraba encontrar con su sentro siendo grave. En una de esas se vio en el último conflicto, un soldado de Infantería a quien a vista

del lugar para hazer alto se le despeñó la Mula con tal biolencia, que haziéndose pedasos, se libró el Soldado por milagro, con la vida. Acampóse la Gente en aquel territorio, reparando con el descanso de la noche, los trabajos del camino.

## -VI-

El día quinze despues de haver oydo Missa, en que se pidió a la Divina Magestad, el asierto de la Jornada, hecha la señal de Marcha, se enderesó al sitio de Quisecas, cinco leguas de distancia de Yanama, camino no menos áspero que los antesedentes, pues conforme se iba penetrando al centro de la Montaña, se iban descubriendo más, y más las arduidades, ocasionábanlas el componerse lo más del camino de una lageria mobedisa que pisada por un extremo, volvía el otro a herir la Mula con el filo, de suerte que advirtiendo el riesgo que lleaban, no menos las Mulas que las personas, pues ya habían rodado barias Cargas, que a costa de una grande fatiga, se extrageron los más de los Oficiales hecharon pie a tierra, haziendo peregrinacion de la Jornada, a quienes acompañó el Señor Marqués, y el Governador D. Benito, con los R.R. P.P. Prosiguiendo con ese penosso afán hasta donde le dispuso la partida mutuando muchas veses el Exército de los pies las propias manos, y alojados en un resinto menos malo, dio orden su Señoría se atassen los perros, y se coduxessen fuera del alojamiento, por ebitar que con sus ladridos despertasen en el Enemigo la prevención, y para que mejor se obserbase le estendió el orden a que se diessen muerte al que después de esto se encontrasse.

## -VII-

El día 16 después de celebrar el Santo Sacrificio de la Missa cuya devoción debió el primer cuydado entre todos, a su Señoría, marchó la Tropa, con el orden acostumbrado, al paraje Quiullacocha, dos leguas distantes del sitio de Quisecas; y siendo aquel la seja de la Montaña, temiendo el Señor Marqués, que por la asechansa de los Indios, no se perdiessen la empresa meditada por descuydo, dio orden general, para que no le hiziesse lumbre en los Quarteles, porque la llama de esa, no abisse con el humo, haver gente extrangera en los confines: prebencion muy acordada, pues suelen ser semejantes candeladas, una vos de ardores, que con lengua de luz, esplica la imbacion, al que está en vela.

Aquí, como lugar destinado para el abanze, se prepararon todas las cautelas correspondientes, que se pucieron en planta, el día siguiente, y con

noticia de ellas se presentaron todos los Capitanes, ante el Señor Comandante, deseando cada uno ser el elegido en el peligro, asestando por premio de su merito la preferencia entre los competidores. Lid generosa donde era el deseo de la facción, otra nueva batalla de la heroicidad, y fue menester toda la prudencia de su Señoría, para que no dirimiese la Espada la contienda, zelar hasta el conflicto las elecciones, y assí retirados a sus alojamientos, passaron en duro afán la noche, esperando de la suerte que bastasse a favor de cada uno la sorpresa por lisonja.

-VIII-

Continuó esa inquietud en los nobles Capitanes, hasta el día siguiente 17, en que acusando de peroso al Sol, y sus Caballos, le hizieron descubrir su fogoso Carro, al thenás clamor de sus deprecaciones, y no menos gallardo, que lúcido salió su competencia el Señor Marqués, y puesto en medio del Ejército mandó se bastimentasse la gente con proporción para ocho días, y nombrando a los Capitanes Don Juan de Herranz, Don Juan Joseph Gurumendi [sic.] Don Joseph Suasnabar, Don Thoribio Ydalgo, algunos indios gastadores, y otros prácticos de la espesura, que todos componían juntos con sus Compañías el número de 200 hombres, dio orden que dirigiessen su marcha, internándose por lo más fragoso de los Montes, dejando el camino a la derecha en que por travesía biniessen a salir al respaldo que se contemplaba del Enemigo, para lo que sería preciso pasar el Río, de Ocsabamba, por Puente o por esguaso, según que la oportunidad dispensasse los arbitrios. Asimismo, ordenó su Señoría, que luego que estuviessen de la banda del Río, llamando a junta los prácticos de aquellos Serros y Montañas, examinasse los días que gastaría el Ejército en la trabesía discurrida, para llegar por la espalda del Pueblo y, asiento del Rebelde, sin ser sentido, y según lo que se resolviessen rasón a su Señoría, para que en un mesmo día marchando ambas Tropas de engrosasse todo el cuerpo del Ejército, en el mesmo fuerte del Enemigo, para que assí se hiciesse imbecible de unido, el que fuera fácil superarse de disperso acometiendo su Señoría por el frente, y el dicho Capitán atacando con su gente por la espalda. Pero si acaso por algún inopinado lance doblasse las jornadas adelantándose a las que llebaba según lo capitulado con el Señor Marqués, hiziesse en emboscada dando tiempo con ella a que llegasse a la debida proporción la gente, pero si sentido, de alguna espía, reconociesse peligrar en la tardanza la victoria, diesse como prudente Capitán el asalto quedando su Señoría estipulado a executar lo mesmo por su parte.

Dados estos órdenes, y enterado de ellos al dicho Don Juan Joseph de Gurumendi, demás con Capitanes, y Soldados que iban a su vos, y comando,

230

después de haver rendido a su Señoría todas las gracias por una elección a que tanto había ansiado dirimiendo con su voto la discordia de deseos que entre todos noblemente se había suscitado, emprendió la Jornada dando a entender con la prontitud de su salidad, el gusto con que había resibido los mandatos.

Luego que marchó el dicho Capitán Don Juan de Herrans, dispuso su Señoría, con aquel caudal de talentos, que quanto más se gasta, más se aumenta, que porque algún involuntario descuydo de los Milicianos, no dicesse ocasión a que el Enemigo vigilante, pudiesse resentir el rumor de la Sorpresa, se destacasse a Don Phelipe de Figueroa, Theniente de Capitán de Don Joseph de la Peña, con veinte hombres los quales abansándose por el camino real con tal silencio que no pudiesen ser sentidos aprehendiessen las espías que el Rebelde, o ya por diciplina Militar o por noticia, pudiesse haver exparcido en los contornos, fiando de la conducta de dicho Theniente Don Phelipe, por la entera satisfacción que con su pronto cumplimiento se había confiado el valor de esta facción, pues en ella iba, o la dicha del acierto, o la infelicidad de la Jornada.

Con esta mesma cautela ordenó su Señoría, que porque exasperados los Conductores, o Arrieros, con la asperidad de los Caminos, no regresassen a la Provincia, dejando en el Campo los bagajes, saliesse una guardia de doze hombres, al cargo del Sarjento Don Joseph de Talabera, para que exparcidos assí por los Senderos de la Cierra escusassen con su presencia a aquella fuga, pues huviera sido un dolor sin remedio embarazar la jente de Armas en la carga, porque el Enemigo no adquiriesse el bigor de su contrario.

-IX-

Concluidos en esta sustancia los tratados de la entrada, y exterminados todos los Canes en virtud del apersebimiento antesedente, se mantuvo su Señoría con las Compañías reservadas en el sitio Quillacocha, el día 18 aguardando a que llegado el Capitán Don Juan de Herrans, a la otra margen del Río de Ocsabamba, dicesse aviso a su Señoría, del cálculo de días que eran nesarios según los prácticos para abanzar por frente y espalda al Enemigo, el de su marcha, y lo demás que huviesse acaesido. Mas como el Señor Marqués no sabía sosegar aun en el descanso, se entretuvo todo el 18 en hazer rebista de la gente, examinar las Armas, establecer las órdenes, y animar a los compañeros en el trabajo, acción propia de su grandeza, pues para promover a los otros al cuydado, era su Señoría el primer exemplar de la obediencia, siendo su perpetua vigilancia, el mejor estímulo de sus Soldados, que

aprendían de su Señoría lo mesmo que habían de executar, haziéndose aun tiempo el Maestro, y la lección de su enseñansa.

-X-

Amaneció el día diez y nueve de julio, en el que recibió su Señoría un pliego del Capitán Don Juan de Herrans, notisiéndole haber pasado el Río de Ocsabamba, con felicidad. Que el 22 intentaba dar el asalto al Pueblo de Quimiri, y que este fuesse de madrugada porque con lo tupido de la Montaña, poca instrucción de sus entradas, y menos noticia de las Rancherías, o no se propasassen la gente en la surtida, o dejassen al Enemigo por la espalda, siendo la obscuridad de la noche otro Esquadrón de tinieblas, en que sin el golpe de las cuchillas, quedassen los nuestros vencidos de sus sombras.

Con esta resolución, tomó el Señor Marqués la de doblar la escolta para estorbar el regreso a los Arrieros, agregando al Sarjento Talabera, otros doze hombres de guarnición, con el orden de que se mantuviessen en aquel propio sitio, hasta que otra cosa se mandasse, y pasó ya su Señoría a disponer su marcha en la forma siguiente.

Salió el Ayudante Don Francisco Basterrechea con quarenta hombres de Armas para la escolta de los Gastadores, que a golpe del Machete, iban abriendo el camino por estar éste siego de los troncos, y malesas, de la Arboleda que era tan espesa que apenas podía dar entretenido el golpe en la ramazón para asia el sentro, y al mismo tiempo que estos iban cortando, conforme dejaban más patente la entrada, la hiban haziendo la Compañía de Caballos, y con ella el Señor Marqués, el Governador D. Benito Troncoso, el Capitán Don Joaquín de Velapatiño, D. Joseph Martines Gamarra, los R.R. P.P. Capellanes, y el séquito de Criados armados todos a prevención del asalto, y este era el sentro de la banguardia, serrando con las Compañías de D. Phelipe Gonzales, y D. Joseph de la Peña, que iban en la retaguardia.

En este orden llegó la Tropa a Ynchicnioc, tres leguas de distancia del Acampamento antesedente, siendo éste tan estrecho, y senagoso, que no pudiendo transitarse a Caballo, fue menester discurrir a pie la mayor parte, siguiendo en esta inponderable fatiga, no sé si el Señor Marqués a su Esquadra, o ésta a su Señoría, sólo sí, que la noble ambición de la conquista, era la única lisonja en tanta pena, y que émulos los Soldados de su Xefe, ya que no podían superarle, le imitaban.

La noche de este mesmo día, despachó un Espresso el Señor Marqués al Sargento Talabera, prebiniéndole siguiesse su Marcha hasta Ocsabamba,

escortando siempre las Cargas, y Basajes, y que en caso de haver passado su Señoría antes de que él llegasse a dicho sitio, hallaría allí otro destacamento preparado. Con esta orden partió el Expreso quedando el resto del Ejército con dos sedes, una de acabar de concluir con el Rebelde, y otra de estar exausto el Puquio que solía en otras oportunidades ser perenne.

## -XI-

Es noblemente ambisiosa, la voluntad del hombre asia el objeto a que se terminan sus deseos, y por esto continuamente ansioso sólo descansa donde termina lo que intenta. El espíritu Militar es un fuego sin llama, que avivado a soplos de la tiranía que conose en el contrario, tanto más se enrarese de activo, quanto contempla con más inmediacion la usurpación de los dominios. Esta viva penetración en el Señor Marqués junta con la fina voluntad de propagar el Imperio a su Augusto Monarcha, era un estímulo de dos filos, que buelto en harpón por el amor le anciaba más, y más a sujetar a la obediencia aquel Rebelde, que bárbaro en todo, ha saquidido no menos el yugo de la Ley, que el vasallage.

Por esto, después de haver oydo Missa el día 20, esforzando los clamores con las humildades del ruego, se siguió la Marcha con el orden de guardar silencio en el camino, y no disparar Arma alguna, pena de ser pasado por ellas el inobserbante, para que si acaso huviessen algunas Espías del Yndio por el Bosque, se pudiesse nuestro Ejército aprovechar de las noticias defraudando de ellas en tiempo al adversario.

Llegó el Ejército al sitio de Naranjuyoc, dos leguas de distancia de la partida, y una de Ocsabamba, lugar destinado para manción y alojamiento, y allí su Señoría despachó el siguiente al Ayudante General Don Francisco Basterrechea, y los Capitanes Don Joachín de Velapatiño, y Don Joseph Martinez Gamarra, para que con un piquete de 90 hombres, sitiassen la Hazienda de Ocsabamba, prendiendo la gente que allí huviesse para lograr dos beneficios del pillaje, el uno saber las preparaciones y situaciones del Rebelde, y el otro disminuirle los auxiliares, y aunque para esta empresa fue destinado únicamente el dicho Ayudante General, venció el ruego de los dichos Capitanes, el noble ánimo de su Señoría, licenciándolos para una empresa, que tenía bastante de honor, y mucho de peligro.



Premeditar antes de los susezos los acasos es regla Capital de la prudencia, y embestir sin reflexión en los peligros es más parto de la barbaridad, que del valor, y assí en bes de producir estos arrojos, un aborto feliz en las Campañas, suelen engendrar un Monstruo de fatalidad en los Exércitos, muriendo antes, más a los filos de su temeridad, que al golpe de los Enemigos. Considerado esto por su Señoría, continuando su Marcha el día 21, hizo alto como ocho quadras de distancias de la Hazienda de Ocsabamba, esperando adquirir noticia allí, del efecto que huviessse tenido el sitio de los 30 hombres destacados, para que según él, se pudiesse resolver lo conveniente. Llegó ésta, y participando al Señor Marqués, no haverse encontrado Espía alguna, determinó su ingreso asia Ocsabamba, haziendo la Marcha a pie como la antesedente. Alojósse el Exército, dibidido en partes en el Monte, porque la inmediacion de unos a otros, pudiesse ser socorro, y sirviesse de prebención aun el descanso, mas con tal recato y silencio, que no fuesse el rumor índice de la llegada.

Dificultaba mucho el paso para la Hazienda de San Joseph el Río de Ocsabamba, que corría caudaloso por aquella Sierra, y allí dispuso su Señoría, que luego que apuntasse la Luna, subalterna del Sol para la noche, saliesse el Ayudante General Basterrechea, con 50 hombres, para que con los prácticos, buscasse bado al Río menos estrecho, y más seguro, y encontrado, se abansasse a la Hazienda de San Joseph, para lograr alguna Espía de la otra banda del Río, mas no pudiendo este trancitarse, por la copiosa abenida de sus aguas, volbió desconsolado a dar su abiso. Oydo este por el Señor Marqués, mandó volviesse a la jornada, la que emprendió el dicho General, a la una de la noche separando su infatigable zelo, y tenás constancia al Reál servicio, las dificultades que ofrecía, lo áspero del terreno, la frialdad de la noche, y lo desacostumbrado del camino, y para que esta facción no perdiessse la utilidad que prometía, salió en consorcio de dicho Ayudante General, el Governador Don Benito Troncoso (que siempre era el primero en lo más arduo) y el mesmo Señor Marqués, y juntos todos llegaron a orillas del Río, y haziendo cortar los maderos inmediatos, cuyo golpe disimulaba el ruido del torrente, que precipitado de una quebrada, corría con presunciones de Mar, aun en su origen. De éstos se construyó un firme Puente, abrebiando no poco su fábrica la vida del Señor Marqués, y su presencia, quien desentendiéndose de su carácter, y Empleo, sólo se acordaba que era el principal, para ser el primero en la fatiga, y assí antes de amanecer el día, ya estaba concluido a toda perfección el Puente, causando no poco asombro, ver luego que aquél rompió enteramente, acabada la obra sin ser sentidos del contrario.

A la misma ora pasó el Ayudante General, a ocupar con su gente la Hazienda de San Joseph, y no hallando Espía ni bestigio hecho por el Derrumbo, a la Playa opuesta de Chanchamayo, por ver si allí pudiesse descubrir algún Indio.

Dio luego orden su Señoría, se siguiesse la Marcha a la Hazienda de San Bernardo, tres leguas de distancia de Ocsabamba, dejando destacados 25 hombres, al comando del Alferes Don Balthazar Martínez, para que incorporándose con el Sargento Talabera, se dirigiessen al Pueblo de Quimiri, escoltando con esta nueva guarnición, el bastimento, y allí fue menester para formar el alojamiento, rozar primero un trecho considerable, donde se pasó la noche descansando del afán sobre las Armas.

-XIII-

Llegó el día 22 de Julio, que fue el destinado para la sorpresa del Pueblo de Quimiri, donde se discurrió alojado el Enemigo, y preparándose la Marcha para la media noche, por no ser sentidos, llegó de Expresso el Sargento Joseph Montejo, con una guarnición de 40 hombres trayendo una carta del Capitán Don Juan de Herrans, para su Señoría, en que le participa que, haviéndose hallado el 20 por la tarde, una legua de distancia de Quimiri, haziendo junta de Guerra con los demás Oficiales, resolvió dar el asalto, a la madrugada del siguiente, porque siendo el sitio desembarazado, no fuessen antes descubiertos de los Indios. Resolvióse la facción, y destinó la Compañía del Capitán Don Juan Joseph de Gurmendi, para que abansase sobre la izquierda a la banda del Monte, a Don Juan Joseph Suasnabar, con la suya asia la derecha del Río, y acometiendo él por el frente, se diesse un mesmo punto por todas partes el abanze. Correspondió a la determinación la gloria de la empresa, pues acometidos en esta forma los contrarios, hizo 29 prisioneros, entre grandes, y pequeños murieron 9 que salieron en fuga arrebatada, encontrando antes el filo, que el sendero.

Alborosó en gran manera esta noticia a su Señoría, y todo el Ejército, pues en ella, se lograba lo que tanto se había pretendido, de conseguir espías, que diessen noticia del Tirano, y como se sitió de tal suerte el Pueblo, que no escapó alguno, que la diesse de la llegada de nuestro Ejército, creció al doble el regosijo. Aumentóse éste, con lo que añadió el Sargento, de que passando el día 21 antesedente en busca de su Señoría, asia Ocsabamba, por el camino que llaman del derrumbo, vio en la Playa de Chanchamayo, una Balza con tres Indios, hízoles fuego, por ver si los prendía, y no pudiéndolo conseguir,

intentó matarlos, lo que executó en uno, huyendo los otros dos heridos asia el Monte. Asimismo expressó, haver encontrado al Ayudante General Basterrechea, con su gente en el sitio de Chanasa, y que con el abiso que le havía dado de el asalto de Quimiri, continuaba a todo paso su marcha para el Pueblo, sin haver encontrado Espía alguna

Enterado de todo el Señor Marqués, dirigió la Tropa para Quimiri, y por dar lugar el Terreno, se formaron las Compañías antes de la entrada y dando abiso las Caxas, y Clarines, dio vista al Pueblo del Ejército formado, en cuya Plaza, lo estaban también, las Compañías del dicho Don Juan de Herrans, y entrando en ella la Tropa, fueron ocupando los pueblos que según orden les pertenecían. Rodéola toda su Señoría, manifestando en lo alegre de su semblante, el júbilo que depositaba el pecho complaciéndole, no sólo de ver logrados sus dictámenes, sino también del honor con que sus nobles Capitanes, habían sabido reducir a práctica los preceptos, pues el ser baleroso en las ocasiones, es otro espíritu de Milicias, que no lo previene la suerte si no lo adquiere la reflexión. Aquí fueron recíprocos los parabienes de todos, y universal el aplauso, a que ayudó no poco el descansa de los Clarines, que emulando el son de las Campanas, formaban un acorde rumor de dos órdenes, continuando en ambos Bronzes. Lisongeaba la vista la llanura de la Plaza, que era con corta diferencia, un remedo puntual de la de Lima; donde entretegidas las neবাদas margaritas, con las violetas más hermosas (que en el patrio idioma llaman siemprevivas,) la bariedad de los Uniformes, la generosidad de los Brutos, y reglada distribución de las Esquadras, hazían sino un vistoso Vergel, al menos una florida primavera.

Tocó a recoger el Phífano, y la Caxa, y su Señoría mandó que en las Rancherías que formaba el quadro de la Plaza, se fuessen alojando las Compañías por su orden. Tomó para el suyo el Rancho donde habitaba el Rebelde, desde donde pasó personalmente a ver los prisioneros, sirbiéndoles de consuelo (si puede haver alibio en las desdichas) la natural, afabilidad del Señor Marqués, que ya que los aerrogaba en la Cadena les quería hazer, menos pesado el cautiverio con su vista, mandando al que corría con las proviciones, le diessen a cada uno ración correspondiente para su alimento.

Después de estar en su alojamiento el Ejército, dispuso su Señoría un Expresso para S.E., dándole puntual relación de lo acaesido, y para que no peligrase el conductor en el camino, destinó 6 hombres bien armados, para que condugessen el pliego hasta Tarma, a entregar al Theniente General Don. Andrés Barrientos, para que con toda anticipación, lo hiziera poner en mano del Señor Virrey, lo que se cumplió con toda exactitud.

Llegaron las Cargas, y bagages, sin novedad alguna con su escolta, y bastimentada toda la Tropa, a la proporción de cinco días, llamó su Señoría a junta de Guerra los Xefes, y Oficiales, para resolver, si sería conveniente, que el mesmo Capitán Don Juan de Herrans, pasasse con su destacamento al Pueblo subsequente de Nijandaris, y otras cosas consernientes a esta Expedición, y haviéndose resuelto que saliesse se le dio por Compañero al Ayudante General Don Francisco Basterrechea, para que con los Soldados del Capitán Don Joseph de Suasnabar, (que al presente se hallaba gravemente enfermo) se hiziesse más fuerte el destacamento, y más seguro el abanze, por estar en Tierra de Enemigos. Pucióronse a punto de marcha, y antes se les dio el orden, de que no esperándose la reducción de aquel Rebelde, y sus Sequases, no diessen quartel alguno, destruyendo enteramente el Pueblo, quemando sus havitaciones, que si algunos Vecinos se encontrassen, los reduxessen a prición, y en caso de resistirse los matassen.

Assimesmo, ordenó su Señoría, se mantubiessen, Cuerpo de guardia al deredor del Pueblo, con sentinelas abansadas, y en sus entradas, piquetes dobles, para que allí en qualquier rebato, estubiessen prompto el socorro constando menos el resistir la entrada al Enemigo estando fuerte, que el expelerlo de la Plaza una ves dentro. Alternábanse las Guardias, Sentinelas, y piquetes, según el orden Militar, en sus oras aconstumbras, cuya obserbancia duró puntual todo el tiempo que existió la Tropa en aquél Pueblo. Llegó la noche, y no habiendo cosa particular, la passaron con a quella vigilancia que pedía el terreno.

## -XIV-

Resuelta la Expedición que anteriormente se ha mencionando, salió el Capitán Don Juan de Herrans, y el Ayudante General Don Francisco Basterrechea, con la gente de su comando, el día 23 para el Pueblo de Nijandaris, y a poco tiempo de la marcha, volvió Expreso a su Señoría dándole aviso de haverse notado en el camino muchas huellas, y bestigios de Indios Chunchos, cuya estampa manifestaba enderesarse al Pueblo de Quimiri, en fuga arrebatada, no obstante lo qual, mandó su Señoría, siguiesse sin novedad la Marcha su destino, lo que se executó sin haver otra digna de reparo.

## -XV-

Amaneció en el alojamiento de Quimiri el día 24 de Julio, a cuya luz empessó a examinar la gente del Ejército, la fertilidad del terreno, su situación, Se-

menteras y Rancherías, y noticiando de ello a su Señoría, después de haver dicho Missa, la, que oyó toda la gente, se destacaron 20 hombres de cada Compañía, cuya mayor parte componían los Indios y Arrieros, que conduxeron el bagaje con orden de que talassen los Sembrados, y arruinassen las Chacras que se componían de frutos del País, y como en ellos se podía sebar el apetito, fue prompta la ejecución de este mandato volviendo a sus alojamientos cargados de despojos comestibles, cuyo sasón, y hermosura, causó admiración a todo el Ejército que participó de ellos por la abundancia con que se cargaron.

Allí estaban, quando a distancia de una legua, en la cumbre de un serro, que serbía de frontera, se descubrió un plumage, o penacho de espeso, y denso humo, que manifestaba ser grande la hoguera que lo producía, pues en tanta altura donde era preciso que soplasse el viento con más furia, transendía en forma piramidal mucho el patio hazia la Esphera. Incitó esta novedad, alguna curiosidad en los Soldados, y mucho más en el Capitán D. Francisco Zenteno, que acordándose de sus nobles progenitores, a quienes debió mucha parte del Reyno, su conquista, no quería degenerar de su linage, y parese que haziéndose subsección el valor, era más pariente por el esfuerzo, que por la Sangre, por lo que pidió a su Señoría fiasse de su conducta aquella empresa Condesendió gustoso, y con un destacamento de 25 hombres, partió presuroso asia el Serro, donde haviendo llegado, sólo hayó resientes huellas, que informaban, la fuga de los Indios, que adbirtiendo sin duda la subida del famoso Capitán D. Francisco, desampararon el sitio, temerosos de su ruina. Sintiólo mucho el noble Capitán, por ver desmentida, la ocación que le apuntó la fuerte a sus esfuerzos, y acusando de impia a la fortuna, conoció que esta haze dichosos, quando quiere, volviendo tan marchito, a presencia de su Señoría, que en sólo su semblante, leyó la inutilidad de la jornada. A este tiempo, asomaba la noche sus negros tafetanes, y siendo estos infausto refugio de los delinquentes mandó su Señoría se recogiesen a sus Quarteles, por que la disperción, y desbarato, no diesse ocación a los Indios de un insulto, pues podía suseder, que emboscados entre las mismas arboledas, lograssen con la propia desprecenciación, el vencimiento de los nuestros, y siendo la traición cobarde, debía recelarse en todo su embestida

## -XVI-

Casualidades ay, que traen con sigo su fortuna, o bien porque la concurrencia de accidentes, formó toda la substancia de la dicha, o porque el Planeta dominante en aquel signo, se desató en veneficos influxos, para el acierto. Tal fue el auspicio que nos vino el día 25 con Santiago, aquel que siendo Patrón

jurado de las Españas, se trajo con su instituto, su tutela. ¿Cómo no había de ser todo felicidades este día, si estaba asegurada toda la gloria en el Escudo? Ser la facción de las Armas de Castilla, y no mostrarse Santiago Favorable, era como imposible a su clemencia, que tantas veces testimoniada en el Mundo, ha pasado desde sagrado agujero, hasta evidencia. Quiso el Señor Marqués celebrar su festividad al Protetor, con la mayor solemnidad, que permitió la desprevencion en un decierto, y así mandó que huviesse tres Missas aquel día, aumentando con esse imcruento Sacrificio, la gloria accidental del Santo Apostol, reserbando sólo la del Padre Capellán, para el medio día, porque si acaso llegasse el destacamento, que le había despachado a Nijandaris, no se pribassen de este consuelo los Soldados; mas, viendo que tardaban, dio orden su Señoría, para que la digesse.

Después que se celebraron las primeras, se continuó por mandato del Señor Marqués, la desolación de las Chacras, y sembrados, por el mesmo destacamento, que en el día antes se había comensado, y antes que éste volbiese a sus Cuarteles, como a las tres de la tarde, empossó el Monte a bolber en espantosos ecos, los tiros que los fuciles estallaban en la Esphera. Percibiéronse estos, ya, asta la banda de la Sierra, ya por la parte interior opuesta a la Montaña, ya, por la Playa del Río de Ocsabamba, y coligiendo de estos estallidos, algún sangriento abanze de los nuestros, con los Indios, en que según las surtidas, buscaban en la diversidad de los lugares, la defensa, mandó su Señoría promptamente, se formasse el Ejército, al golpe de las Caxas, en la Plaza. Executóse así, y puesto sobre un poderoso Caballo, con la Espada en la mano, que más parecía montante, que cuchilla, invocando a Santiago reverente, destacó al Capitán Don Phelipe Gonzales, con Don Andrés de las Cuebas, Alferes de la Caballería, para que juntos con 30 hombres, se internassen Sierra adentro por la Montaña, por ser este el lugar donde se hacía percibir, con más instancia, el fuego de los tiros. Marcharon sin dilación, llevándose después, el orden de examinar, no menos la causa de aquel arrebató, y Playas de aquel sitio, que auxiliar a los nuestros, si se hallasse, indiferente la Campaña.

Partiéronse aquellos, y quedó el Señor Marqués, con todo el sesto de la gente, formada en Esquadrone, esperando impaciente por oras la noticia, y súsitaron los tiros, tantas llamas en su pecho, que hubiera su Señoría sido el primer estrago de sus iras, sino hubiera templado con su mesma razón, sus ardimientos. Allí manejaba el Bruto, sin destino en ambos lados, como que engañaba con el partir del Caballo, su quedada, hasta que en este choque de incendios, y discursos, se entró como Embaxador, para la tregua, un Miliciano, herido de un Flechazo por el pecho, y como asomó por la parte de la Sierra,

mas pareció fama, que Soldado. Dijo éste havérsele disparado aquella saeta, al salir de una Chacra, sin ver el arco, ni la mano, pero que conoció por el Arma, al Enemigo, y deseoso de que si estaba emboscado, saliese a la Campaña, hizo aquellos tiros, para que mobidos de ellos, no menos se manifestassen los ocultos, que ocurriessen al clamor los compañeros. Apenas acabó su historia destrosada, quando llamados de los Clarines, Caxas, y fuciles, vinieron en cuadrilla, todos los que estaban esparcidos arrasando los sembrados.

No sosegó este aviso, la noble inquietud del Comandante, pues mirando como propio, el peligro de su gente, quisiera ser halado socorro en todas partes. Tardábase mucho el Capitán Gonzales, en denunciar la causa del estruendo, asia el sitio donde se destinó para su examen, y hallándose al frente de la Tropa, determinó el Señor Marques, seguirle a todo tranze; marchó pues y al llegar a la sexa de la Montaña, salieron de él dos Soldados diciendo en voses preceptibles, que aquel ruido de fuego, que se había escuchado no era enquentro, sino salba, que las Compañías de Don Juan de Herrans, habían hecho, volviendo de retirada, a sus Cuarteles, pues aunque le picó el Enemigo animoso, la retaguardia, espaborido del fuego, y del estruendo, hizo alarde de su cobardía, con la fuga; con lo que podría su Señoría retroceder a Quimiri con sosiego, pues ya quedaba incorporado, con el destacamentó de Herrans, el de Gonzales.

Hizo alto con este aviso el Señor Marqués, y a poco más de un cuarto de ora, llegó toda la gente que había partido a Nijandaris, recibióla el Ejército, con aplauso universal de su llegada, y si en alguno redundó el goso, asia el semblante, fue más que todos el Señor Marqués, estrechando en sus brazos al valeroso Capitán Juan de Herrans, quien estimó esta honra como el mejor Laurel de su conquista. Retiróse el Señor Marqués acompañado de los Oficiales, a su alojamiento, dando orden, que se redugesen a sus Cuarteles, las Compañías.

Quitáronse el traje de camino, los dichos Oficiales, y vertidos en todá forma de Milicia, pasaron en numerosa Esquadra que la componían Don Francisco Basterrechea, Capitán interino de la Compañía de Suasnabar, el Theniente D. Joseph de la Concha, el Alferes Don Juan Joseph Osorio, el Alferes Don Antonio Bilchis, el Theniente Don Joseph Gasuis, el Capitán Don Juan Joseph Gurmendi; el Theniente Don Antonio Galbis, el Alferes Don Nicolás Lopes, y el Capitán Don Thoribio Ydalgo, que lo era de Partidarios, a la Tienda de Campaña de su Señoría, y tomando en ella aliento de su orden respectivo, habló D. Juan de Herrans en esta forma.

Si la suerte Señor, se midiese a proporción de los deseos, pocos hombres hubiera desdichados, pero fue la desgracia, que en reñida opocisión, los afectos, y fortuna, siguieron también opuestos los susezos. Mas feliz volviera mi rendimiento, a buestros ojos, si ausentados los Indios de cobardes, no me huvieran quitado la gloria del vencer, con su retiro. Sin duda que huviera sido cierta la conquista, si V. Señoría no huviesse fiado de mi conducta sus Laureles, pero pues no estuvo de mi parte su sorpresa, no se queje de mí, sino de su elección. Salí el día 23, que fue el primero de mi marcha, y habiendo internado quatro leguas asia adentro, hize alto en la Playa del Río de Quimiri, desbiándome del camino real, y formando senda estraña, porque si acaso el Monte ocultasse al Enemigo, no pudiesse antes de columbrarle, ser sentido. Allí no encontramos más novedad, que la que hizieron los cadáveres barados asia la margen, y ribera, que fueron los mismos, que huyendo del asalto de Quimiri, se botaron al caudaloso Río, bebiendo en él antes la muerte, que el resguardo. Arrogelos por segunda a la corriente, mostrándome en esto piadoso, pues habiendo acabado infelizmente, debían ser las ondas su Sepulcro, no sosteniendo la tierra, a quien negó la obediencia a Dios, y su Monarcha. Seguí mi destino el 24 a Nijandaris, el que hallamos enteramente desolado, y tanto, que solo tuvo de Pueblo los vestigios, porque entregado a la ancia del fuego, por el Governador Don Benito Troncoso, el año de 46 cebó en su mesma resistencia, su corage. Aquí conboqué, todos los Oficiales de mi Esquadra, y haziéndoles patente, el orden de Vuestra Señoría, pedí me fuessen testigos de su cumplimiento, y como aquel no se entendió a que pasasse más adentro, de principio a mi regreso, con su venia, tomamos la buelta, y previne que el Ayudante Basterrechea, a cuyo cargo caminó hasta allí la retaguardia, dando media buelta a la derecha, llevasse en Compañía de don Thoribio Ydalgo, en el regreso, la banguardia el cuerpo de batalla lo llevaba en el sentro don Juan Joseph Gurmendi, quedando a mi cargo la retaguardia. Marchamos con este orden, la buelta a Nijandaris, y a poco trecho de camino, como a las diez del día, pocos menos, nos presentó batalla el Enemigo, ocupando el mejor terreno como instruido, y hechando mano a los arcos, y a la Flechas, descargaron sobre el Esquadrón, tan espesa lluvia de ellas, que puedo dezir que oprimiendo el aire con sus tiros, más fue queja, que respiración, lo que silbaba. Acompañó esta descarga el funesto rumor de Caracoles, y Cornetas, que resonando asta lo interior del Bosque, hazían más espantoso el estruendo, con el eco reflectido, y puesto en Arma para la defenza, formamos una sangrienta escaramusa, en que pelearon con tanto ardor, Soldados, y Oficiales, que declararon sus nobles espíritus, en el combate, derramando en un quarto de ora, tanta sangre del contrario, que mudaron de color las Camigetas: murieron nueve a nuestra vista, fuera de los muchos



heridos, que refugiados en el Monte, o perecieron míseramente desangrados, o acabaron bárbaramente a poco tiempo por falta de auxilio, con sus vidas.

Mostróse entre todos, no sé si mas valiente, o temerario, el Ayudante General Basterrechea, pues atravesado por la parte superior de la Cabeza, con una flecha entró del casco, desentendiéndose de el peligro, y de la herida, cerró con más vigor con el contrario, y sacando a repetidos tiros de su Esmeril, al Indio que le causó el estrago, lo hizo menudos átomos en el viento, que no quedó memoria del Tirano. Viendo en este conflicto al Ayudante, le auxilió toda la gente, y vencidos de la surtidá, conseguimos desalojar al Enemigo, que no fue muy cobarde, pues no quedó con este abanse escarmentado, preparándonos nuevo asalto, en el paso del Río de Nijandaris, el que no executaron con menos ardimiento, deseando indicar en éste, la pérdida del pasado, y assí dispararon una rociada de flechas, desde lo alto del Barranco, pero no logrando efecto alguno, volvimos sobre ellos, haziéndolos retirar a mucho espacio: quedó llano el paso, y cogimos la Playa para el Río, donde haviéndose reconosido, seis Soldados heridos del pasado reenquentro, aun que sin riesgo, se curaron promptamente; allí advertí, que si astuto el Enemigo tomaba el extremo contrario del Río, al tiempo de transitar por él, era inevitable la pérdida de los nuestros, pues acometidos por la cara dentro del agua, no podían defenderse de impedidos; por esto mandé que las dos Compañías de D. Juan de Herranz, y Don Juan Joseph Gurmendi, se dessilassen por la orilla en que estábamos sobre las aguas, para que entanto pasaban las otras dos restantes, pudiesen reparar qualquier asalto que diesse el Enemigo, assí badearon con este seguro de prebención el Río, y executando lo mesmo en la otra banda, pasamos los que estábamos en la ribera contra puesta. Formóse todo el Ejército, y caminamos en orden asta Quimiri, siempre con el cuidado por la espalda, y a poca distancia se ofrecieron a la vista, dos Chunchos, gravados de unos hazes de Flechas, como que iban en socorro, mas metiendo el punto al uno de ellos, el Ayudante General Basterrechea, logró tan asertado tiro, que lebantándolo el impuso una bara de la tierra, suvió violento para caer más presipitado, y muerto, a vista de todos siendo assí que distaban como dos quadras de donde estábamos, huyó despavorido el compañero, dejando las Flechas por despojo, volvimos a ver otro Chuncho a poco rato, y volvió Herrans a repetir el mismo tiro con acierto, y en continuado fuego passamos toda la Rivera, por tener muchas emboscadas, y escondijos, hasta llegar al sitio del Tambillo, donde se repararon otros tres soldados, que con los seis salieron heridos de combate, aqui pasamos la noche con la vigilia correspondiente pues dormir donde estaba tan serca el Enemigo, más podía acusarse de temeridad, que denuedo, porque assí como aquél vela en la acechansa, debe estar en pertetua sentinela la malicia. Mas como no menos que los hierros, se engarsan

uno con otros los susezos, el término de un conflicto, era principio de otro susto, tal, que pareció que no se emprendían, sino que se continuaban porque saliendo el día 25 del Tambillo (que procuramos fuese a las 6 de la mañana, porque no nos cogiese la noche en el camino) a distancia de cinco, o seis quadras de alojamiento, descubrió el Capitán Don Thoribio Ydalgo, quatro Espías, siguióles el alcance, pero burlando de él que ya les daba el Capitán, arrojando los arcos, y las Flechas, se presipitaron por una Ladera, queriendo antes ser extrago de las Laxas, que venir Cautivos al yugo del Imperio, intentando quisá salvar, aun que heridos, con la vida, para dar en sus Cuarteles abiso de nuestra marcha. Sigióse ésta a la deshilada, por no permitir más orden lo estrecho del camino, y llegamos a avistar una encañada, por donde se descolgaba un arroyo presuroso, que mintiendo seguridades en la orilla; ocultaba en el fondo los peligros. Era este, preciso paso de legua y media, a nuestra gente, y contemplando el Enemigo la bentaja del Terreno, preocupó la orilla de antemano, poblando ambas Riveras, muchos indios harmados, con sus Flechas, y como estaban coronados de vistosas plumas por las sienes, más parecían garsotas de las aguas, que enfurecido Esquadrón de combatientes, acometimosles con fuerza en ambas partes, y logrando de su misma unión, más numeroso el estrago de los tiros, conseguimos desalojarlos de la derecha, y libres por ella de la muchedumbre de Flechas, que sin orden arrojaban, continuamos el fuego asia la izquierda, donde por la terquedad del contrario, fue menester doblar más impetu, y esfuerso en el abanze, huyeron dél, que era muy constante, para ser resistido, dejando a seis muertos en el Campo, que por más que quisieron ocultarlos, no les dio lugar nuestra violencia, quedando de los nuestros, sólo dos peligrosamente heridos.

Salimos por fin de este formidable estrecho, y no menos por la mucha sangre, que dejaron de rastro en el camino, que por no haver buelto a su porfiada resistencia, conosimos ser grande el estrago padecido, solían de quando en quando, arrojar a la banguardia y retaguardia, algunas flechas, pero como éstas las despedía, más el miedo que el valor, servía de diversión, su frenesí. De esta mutacion de sitios segua [sic.] lo pedía, o la surtida, o la retirada del Enemigo, resultó perder la derrota del Camino, y contemplándonos muy distantes del Derecho, nos ocasionó alguna confusión, el acierto de encontrarle, para esto se subió en un eminente Arbol, que entre todos descollaba, el Soldado Silvestre Carbajal, que criado en aquel País, por haverle muerto los Barbaros a su Padre, tenía tal instrucción en las entradas, y salidas de la Montaña, que exedía a los Chunchos más bersados, obserbó desde él, el terreno, sacó con mayor felicidad al camino real, toda la Tropa, del que nunca saltó a la vista el Enemigo, hizo el ultimo abanze de su esfuerso, media legua de distancia de Quimiri, en una Emboscada que descurrió pudiese ser

rémora a la marcha mas luego que reconoció la bentaja de los fusiles, desamparó el sitio prosiguiendo nuestra Jornada sin más nobedad, que haver encontrado el destacamento de Gonzales.

Fue este brebe razonamiento escuchado con atención no menos de su Señoría, que de los demás soldados y oficiales, que es propiedad de la novedad, embargar al que escucha, la atención y si en alguno hizo impresión la narratiba, fue en el Señor Marqués, que como le ablaban en su idioma, entendía muy bien las frases de la Historia, repitió en nuevas expresiones, muchas honrras, y despidiéndose de todos, mandó su Señoría, que el Sirujano del Ejército, curasse a los heridos, mas como ya lo havía executado con tanto acierto de antemano, tubo poco que añadir, el diestro Don Juan Joseph de los Santos, a sus enfermos. Descansaron todos aquella noche, que también tienen sus treguas las Campañas, y el embainar por algun tiempo las Espadas, es adquirir mayor esfuerzo el pulso, para el golpe.

-XVII-

Rayó el 26 duplicando en su Aurora los días del plazer; assí por selebrarse en él a Nuestra Señora Sta. Anna, que dio al Mundo, al Cielo, y a los Angeles, remedio, Abogada; y Reynas como porque numerando en él felizes años la Señora Marquesa de Menahermosa, concurrieron dos capítulos de júbilo, a dos azes de alegría, la que aumentó más, y más (si cabe estención en lo que es grande) la dichosa sorpresa referida.

Vistieronse para mayor pompa, de gala todos los Oficiales, y juntos pasaron al político cumplimiento que debían, y reciéndolos el Señor Marqués, con aquella afabilidad genial en su semblante, retornó con no menos atención, su político comedimiento, y dándoles assiento según sus graduaciones, al contorno de una meza, que fabricó la industria, más que el arte, obsequió la illustre comitiva, con varias fuentes de delicados dulces y figuras de maza, en que admirándose la forma, se ignoraba qual fuesse su materia, desmintiendo tanto el accidente del color, la realidad de la sustancia, que se admiró como maravilla del prodigio; acompañáronse éstas, con ricas fragrances, y costosas bebidas que irritaban desde la copa, al gusto más dormido. Concluida la mañana, y llegado el medio día, se descubrió la mesa, con treinta cubiertos, en quienes ministradas otras tantas viandas, pareció haverse trasladado la Corte, a aquel recinto, siendo éste uno de los milagros de la magnificencia, que save dar en un decierto, sasonado al manjar, al que regala, porque como todo el costo lo haze su liberalidad, supera ésta la falta de manjares, que no encuentra, repetíase el viva el REY en voses consertadas,

y al eco de ella, formaban dulce cadencia, las Trompas, Caxas, y Clarines, que alternándose con la salva en los Cañones, era un Coro Militar cada concierto, y esto que sonaba lisonja en nuestros oydos, era una triste confusión en los contrarios, que angustiados de la desolación de su Pueblo, y de su gente, hazían melancólico compás, cada lamento. Concluida esta primera mesa sin recerba de viandas, y bebidas, se continuó en todo el Exército, la misma diligencia, que acomodado por la Plaza en sus hyleras, conocieron en la esplendidés del convite, el amor de su Comandante agradecido, pues generoso su Señoría, hasta donde pudo, no dejó que desear al más urgente apetito.

Por la tarde expresó su Señoría, que estando ya concluido el proyecto de su entrada, se hazía presiso regresasse la Tropa para Tarma, y habiendo conferido el modo, se resolvió que la banguardia la había de llebar don Phelipe Gonzales, con los Gastadores, incorporándose con las Compañías de Don Thoribio Ydalgo, y de Don Joseph de Suasnabar en que havían de caminar los batidores. Que éstas havían de seguir el Equipaje, y bastimentos. E inmediatamente Don Juan Joseph de la Peña con la suya llevando parte de los presos, y el resto de ellos, había de caminar con la de Don Clemente Coyao, escoltada con la Caballería, cuya gente governasse D. Francisco Zenteno su Capitán, y también Don Juan de Herrans, formando otro cuerpo con la suya: que destacasse un piquete para pegar fuego al Pueblo de Quimiri, a poco rato de haber tomado la buelta, y concluida esta diligencia, marchasse delante la Compañía de Don Juan Joseph Gurmendi, que se sacasen antes de hazer pasto del fuego a queya población, dos bultos, y dos Campanas que había en la Casa que había servido de Capilla, para que conducidas a la Población Christiana, se librasen la de furia de los Bárbaros infieles, con cuyas prudentes prevenciones por ir cayendo ya la noche, se retiraron todos a sus Quarteles, donde la pasaron con sosiego, y sin novedad digna de contarse.

## -XVIII-

Ympressos, no menos en la veneración, que en la memoria las órdenes anteriores, se dio principio a la retirada, a las 7 de la mañana del día 27 causando bastante orror, aun a los mismos autores del estrago el borás fuego, que a repetidos soplos del viento, sequedad de los mangles, ojas de palma, y caña de que se componían las lavitaciones, se reduxo a ceniza, y fragil pabeza su construcción, crugiendo con tal estrépito los maderos, que parese que aun siendo insensibles, temblaban de la hoguera. Caminaba la Tropa media legua de Quimiri, quando les hizo suspender el paso el estrépito de tiros que parecían dispararse de la banguardia y denotando la novedad algún conflicto,

se adelantó con brevedad su Señoría, con todo su séquito que se había incorporado con la Compañía de Caballos, y dejándolas en su orden llegó con antelación, a inquirir en el sitio de causa del estruendo.

Ocasionólo éste, el que montando el Capitán Don Phelipe Gonzales, la cuesta de Buenavista, una legua distante de la Población quemada, llegando a la mitad de ella, descubrió en el bado de su cumbre, dos Colinas, que embidiosas de la altura del Monte que las mantenía, parese quisieron elebarse a las Estrellas. Estaba no menos la cuesta, que los fuertes, cubiertos de una paja que produce la Montaña, a cuyo bosque acogido el Bárbaro enemigo luego que conoció a los nuestros estar en la mediación de la subida sin poder gobernar los Caballos, y aun difícil el manejo de las Armas dispararon tanta multitud de flechas, que parecía que las pajas del recinto se habían conbertido en dardos; y como la seguridad de los Torreones, y difícil abanze de la Cuesta, los mejoraba en todo, manifestaban en su thenacidad vindicar en el estrecho los agravios anteriores. Enardeció al Capitan Don Phelipe, la insolencia borás de los contrarios, y despreciando en cada paso un precipicio, consigió a vivo fuego desalojar al Enemigo, que viendo muertos tres de sus compañeros huyeron no con menos violencia, que la de la descarga, para el Monte dejando libre el paso, y tan ensangrentados los pajonales, que cambiaron en caliente púrpura, el nativo color dorado de su especie. Ganado el paso, y dueño ya de la altura, le pareció combeniente dejar allí una guarnición de sus Soldados, para que si acaso volviesse el Enemigo a hacerle fuerte en los Torreones, encontrassen a los nuestros, que le impidiessen la subida. Hizo allí alto, por haverse reconosido tres heridos, y el uno de tal peligro, que después de haverle auxiliado el Sirujano, con el bálzamo, espesífico, prevenido para la brevedad en estos lanzes, mandó se confesasse, porque el movimiento de la mula, en que era presiso subiessen los tres, por la divilidad en que los había constituido la copiosa efusión de Sangre, no le antisipasse la muerte al infeliz, y assí el R. P. Fray Pedro Domingues, esforzando con su espiritual enérgica eloquencia al doliente, le hizo hazer una confesión arrepentida.

En este intermedio, llegó todo el resto de la Tropa, continuando la Marcha todos a pie desde este río hasta el de Chanasa, como lo practicó también su Señoría, y viendo el Enemigo, (que oculto en la Montaña, obserba los movimientos del Ejército) lo que éste se había abanzado asta adelante, bolbió a hacerse fuerte en la Colina derecha, por la que al pasar Don Joseph de la Peña, y su Compañía, le hizieron nueva acometida, mas escarmentados del golpe antesedente, volvieron presurosos la espalda, perdiendo antes la vida uno de sus soldados, con cuyo estrago vien corregidos, y más escarmentados, no parecieron más en todo el día. Llegó su Señoría con toda

la banguardia a Chanasa, y haziendo alto la Tropa, para que todos se formassen, puestos en orden, se dirigió a la Playa de Chanchamayo, tres leguas distantes de Quimiri.

Acampada assí la Tropa en esta Playa, y dado los órdenes según regla militar, mandó su Señoría a las dos de la tarde se fabricasse un Puente que facilitasse el paso a la Hazienda de Chanchamayo, que está a la otra ribera del Río, en menos de tres oras, y por ella passó Don Joseph de la Peña, y su Compañía, para que estuviesse de guarnición en la otra banda aquella noche, ejecutóse assí, quedando las Sentinelas, en uno, y otro extremo con cuydado, y aunque el ingreso había sido por la parte que se insinuó, determinó su Señoría, hazer por aquí el regreso, por ebitar lo penoso de las cuestas, lo difícil de los pasos, y lo arriesgado de las Laderas.

## -XIX-

Rompió el Alba sus rosados zelajes al día 28, prometiendo una felicidad en el suave rosío que apasiblemente despedía, pareciendo más brisa, que llubia su menudo aljoser, y al mesmo punto se dio orden, de que las Cargas, y bagaje, transitassen por el Puente, a la otra banda, reserbando al estendido bado las Mulas, y ganado Bacuno del Ejército. Practicábase esta diligencia con aquel espacio que pide el riesgo, y peligro de las aguas, quando repentinamente cayeron disparadas del Monte algunas flechas, y por la mucha distancia perdió toda la fuerza el impulso de los arcos, acompañábanle de alguna gritería que los Indios daban desde la eminencia, pidiendo les dejasen sus mujeres, que tiranamente aprisionó nuestra sorpresa, pero dando al desprecio su queja, quedó desbanecida en el aire su instancia.

Discurriendo su Señoría, que el Puente fabricado para la Tropa, podía dar seguro paso al Enemigo determinó que las dos Compañías de Don Juan de Herrans, y Gurmendi, se quedassen emboscadas en las inmediaciones del Monte, donde a la sombra de su tupida Arboleda, se armassen los dos Cañones, abocando asia el Puente, sus horrores, para que assí combidando la seguridad a los Chunchos, que se huyeron, si intentassen seguir el alcance, fuessen abanzados de las dos Compañías, por la Playa, bomitando las Piesas, su escondido beneno, quando estuviessen más unidos en el paso. Dado este orden, siguió la Marcha su destino, al Pueblo de Chanchamayo, distaba una legua de aquel Río, rosando los Gastadores lo tupido de las yerbas, que a manera de heno, se crían en abundancia en aquél sitio, y apenas tocó la inmediacion nuestro Ejército, quando el ruido de los Cañones, causó bastante alboroso en nuestra Tropa acreditando su estallido, el estratagema meditado.

Mandó su Señoría hazer alto, y despachó al Capitán Don Francisco Zenteno, para que traxesse noticia de lo sucedido, y apoco espacio bolbió expressando haberse malogrado el pensamiento, el que huviera salido realidad, los Artilleros sin más orden que su antojo, no huvieran disparado a tres Chunchos, que sirviendo de espías a los que estaban en el Monte, les hacían señal de que bajasen, mas descubierta la emboscada con el yerro, viendo perdido al lanse siguieron los Capitanes hasta incorporarse con la Tropa, reprehendiendo a los Artilleros, de haverse adelantado sin orden a dar fuego a los Cañones, y admitida su disculpa, por lo rendido, hicieron todos alto en Chanchamayo, con el cuydado correspondiente a lo abierto del sitio, y que no teniendo el Puente escolta prebenida, era contingente el asalto de los Indios a la media noche.

-XX-

Con el reselo, que ocasionaban las sombras de la noche, se pusieron Sentinelas abanzadas, para precaber así qualquier rebato, pero rompiendo entre crepúsculos el día 29 con noticia que le dio a su Señoría, de estar por el ningún uso serrado de mucha brosa aquel Camino, mandó su Señoría se destacassen Don Juan Joseph Suasnabar, Don Thoribio Ydalgo, y el Alferes Don Juan Joseph Osorio, a habrir con sus Soldados el camino, executóse así, partiendo a las seis de la mañana quedando prompta la Tropa para marchar con el abiso, lo que no pudo hazer en todo el día, por lo dilatado del trecho que había de despajarse para el paso.

-XXI-

Llegó el día 30, y marchó con él toda la Tropa, con aquel orden Militar, que sufría la asperesa del terreno y al llegar la retaguardia a un Puquio, una legua distante del pasado alojamiento, tiraron los Indios algunas flechas, sin más efecto que sólo habisar con su existencia en aquellos sitios, pero disparando los Criados del Governador Don Benito, dos Cañonazos de Esmeril, asta aquella parte de donde salieron las flechas, sesaron éstas del todo sin más novedades que la que ocasionaba lo fragoso del camino, por lo que llegando la Tropa a la Caxa del Río de Tangachuco, se formó allí el acampamento sin embargo de la mucha incomodidad que ocasiona lo estrecho, y desigual del Terreno, y apenas serían las ocho de la noche, quando empesaron las nubes a descargar su concepto, con tal rigor sobre la gente, que parese que líquidas en agua, también las mesma nubes se llobían. Ynundóse todo el alojamiento, y los arroyos que la mesma llubia iba formando, arrebataron algunas Cargas al Río inmediato, y como los de elementos de biento, y agua, no permitían

el más ligero descansando al desabrigo, se pasó en vela toda la noche con la fatiga de aumentar la inclemencia el reparo presiso de las Armas, y municiones, desnudándose los Soldados porque aquellas se cubriessen.

## XXII

Eternisóse la noche en la aprehención de los dolientes, que, siempre se haze largo el consuelo, quando ha de dar todo el alibio al que padese, y assí luego que amaneció el día 31 se dio la Tropa al parbien de su llegada, pues duplican su molestia las incomodidades, con la falta del sol, en quealquier parte, registrando a sus luces, el más proporcionado socorro en los conflictos, y quando todos estában con este muído (sic.) para bien su Señoría tubo su descanso en el examen de la Armas, y para ver si éstas se havían humedecido, o descompuesto, mandó que sacadas las balas se disparassen, por su orden los fuciles: hízose assí, y la prontitud en el fuego, acreditó la seguridad de su Señoría, correspondiendo los ardores de la casoleta, a los de la vigilancia de Don Diego Fernandez de Ribas, Capitán de la Sala de ellas, mandóse que volviessen a cargar, y concluida esta diligencia, siguió la Marcha con el orden acostumbrado. Llegó la Tropa al paraje nombrado el Guayabal, tres leguas de distancia del Puquio, cuyo difícil camino, se compone de una empinada cuesta, no menos peligrosa a la subida, que a la bajada, pues más parece precipisio, que desenso, quedándose en la cuesta, toda la retaguardia, por cumplir con el orden de no desamparar las Cargas y ganado, el que era nesario por lo muy fatigado que estaba, abansando a paso lento la eminencia, y como en la ora que estaban al día no podían complementar la jornada, se repitió la misma incomodidad de la antesedente, siendo los Pellones, en la oquedad de una Peña, duro albergue de su Señoría, y demás Oficiales, que sólo a imitación de su Comandante, pudieron pasar el destemple, y el trabajo.

## -XXIII-

Siempre ha sido la alternación de los tiempos, variedad de las fortunas, removiéndose en el círculo de los años, la voluble rueda de su felicidad, pues si se mantubieran en un mesmo ser los accidentes, ni se temiera el peligro en las prosperidades, ni se esperará el consuelo en las desdichas. Voltegea aquella su inconstante exe, a proporción de sus arbitrios, y atropellando a unos, y ensalsando a otros, carese de elección en sus destinos, al fin siega deidá del Gentilismo, que se trajo con su mesmo error, su tolerancia. Llego el día primero de Agosto en que se persuadió su Señoría se mudassen con el Mes, sus infortunios, pero manteniéndose en invariable subsección la llubia, fue



presiso demorar contra el dictamen la jornada, y haziendo prebención del mismo acaso, se esperaron las Cargas, y Tropa que las conducía, porque no fuesse la lentitud de su paso, presagio de su peligro. Despachó su Señoría mensageros que trajesen noticia del estado de los Gastadores, que anteriormente habían salido a formar con las manos el sendero, por usurpar la necesidad los ejercicios, y volvieron prontamente partisipando a su Señoría, que dos leguas de distancia se descubría alguna gente en el mismo ademán de ir formando camino con las manos, con lo que se vino empeno conocimiento de que llegada a manos del Theniente General Don Andrés Barrientos, la Carta escrita desde Quimiri, deseoso de la llegada de su Señoría, ya que no pudo abrebiar los pasos enfachaba con gente los caminos, y assí le guardó a que llegassen siguiendo sin novedad el resto de la noche con las sentinelas, y escucha nesarias.

-XXIV-

Llegó el día 2 de Agosto, anunciando felizidades en su oriente, y para celebrarlo su Señoría, con el más debido culto mandó fe dixese Missa muy temprano, presidiendo la ora de la siete, por última, y peremptoria de la Marcha, y como toda la Tropa estaba ansiosa de entrar en la Provincia de Tarma, donde o la amante felizidad de los Consortes, o el descanso del Patrio sentro la esperaba, no sufrió se le acusasse rebeldía, y allí antes que aquella, corriese los sesenta minutos de su cómputo, siguieron con alegre semblante su jornada pero con tal orden, que no olvidasse la seguridad, la disciplina. Apoca distancia de su arranque llegaron Don Francisco Collao, D. Phelipe Amado, y Don Francisco Lopes, expresando a su Señoría, quedar el camino tan fácil para el tránsito, que el más escrupuloso mellindre, sólo encontraría fatiga, pero no tropieso, y que el Río de Yanango, que podía ofrecer algún riesgo al bagaje, en sus christales, quedaba ya reparado con un puente tan seguro, que podían pasar el Equipaje, y los Caballos, sin estrañar la firmesa del terreno. Dio gracias su Señoría a los tres Capitanes, aplaudiendo su conducta, y juntos todos llegaron a Matichacra, sitio que dista cinco leguas del antesedente.

Aquí recibió su Señoría, Carta de la Provincia de Tarma, en que subleados cinco Pueblos de la de Guarauchiri, roto el freno de la obediencia, habían corrido a rienda suelta en sus furores, tomando por blanco de sus iras a Don Francisco de Araujo y Río, Corregidor, que pocos días antes había entregado el bastón de su Gobierno al Doctor Juan Joseph de Orrantia y Alberto, Colegial del Real y Mayor de San Phelipe, Abogado de la Real Audiencia, y Caballero del Orden de Santiago, al Theniente General de la

Provincia Don Joseph, Antonio de Salazar y Ugarte, y los demás Caxeros, y familiares; pasando a tanto su insolencia, que enarbolando Bandera en la Campana, cedieron sus vidas al adulto motín de los rebeldes. Hirió este aviso en lo más vivo de la lástima, así por el noble carácter de las personas referidas, como por el peligro, que amenasaba a la Capital de Lima; pues conspirados algunos de sus moradores, que hallaron en el último suplicio su escarmiento, intentaban cerrar el paso a los Correos, porque perdida la noticia, triunfasse sin oposición el desacato. Contempló el Señor Marqués, con toda vivacidad lo agudo del conflicto, y porque fuese a su proporción el remedio, mandó al Ayudante Don Francisco Basterrechea, aguardasse en aquel paraje el resto de la Tropa, y que si llegada esta, pudiesse abanzar a Carpapata, concediendo el Planeta luminoso algún desperdicio de luces a la marcha, lo executasse sin dilación; pero de no poderse lograr este intento por la distancia de las Compañías, hiciessen su acampamento en aquel sitio, marchando a toda diligencia el día siguiente, luego que el Luzero precursor, corriese los negros tafetanes al nocturno esquadrón de las tinieblas, anunciando con su misma claridad, las fogosas pías del Planeta, su venida para que así anticipando las oras, tubiessen tiempo, de poderle alcanzar en la jornada, dejando allí veinte y cinco hombres prevenidos, para que sirviessen de comboy al bastimento. Dicho esto, dio de espuelas al Caballo su Señoría; dando a entender con su misma velocidad, lo que gustaría el cumplimiento de sus órdenes, llebándose consigo al Capitán Don Francisco Zenteno con su Compañía, y como la urgencia del socorro, le calzaba alas al deseo, llegó en brebe espacio al Obrage de Llacsacaca, tres leguas de distancia de Tarma, y catorce de Matichaca. Avisó la Tropa que esperaba impaciente Herrans de su tardanza, y sin más esperar, que partir todos, llegaron a Carpapata, donde por lo tenebroso de la noche, hizieron alto, siendo ésta un penoso descanso de los Soldados; pues hirviéndoles la lealtad dentro del pecho, quisieran hallarse ya en Guarauchiri, a ser remora del orgullo de los Indios, hijos legitimos de la traición, pues olvidando la sugestión a su Monarcha, intentaban sacudir el yugo del dominio, formando sólo la livertad de su delito, sin advertir, que donde es la tiranía la conducta, se labra más pesada la Cadena, gimiendo al ronco rumor de sus eslabones, la perpetua servidumbre, que ocasionaron sus altiveses.

-XXV-

Antes que su Señoría llegasse al Pueblo de Tarma, estaban puestas espías, para que diessen prompto aviso a su Theniente General, y así luego que divisaron la Tropa, le salieron a recibir a la mediación el R. P. M. Cura, y demás personas distinguidas, arrebatando la curiosidad del Vulgo, lo luzido del acompa-

ñamiento, y lo costoso de las galas. Dieron a su Señoría discretos, y plausibles parabienes, dictados de su urbanidad, y producidos de su afecto y respondiendo a todos cortesano, entró el numeroso concurso en Tarma, donde el acorde estrépito de los Clarines, el bullicio de las Campanas, y el arreglado tiro de la fucilería de las dos Compañías, que en el frente de la Plaza estaban formadas a la vos del Theniente de Infantería D. Bernardo Villegas, poblaron de consonancia los aires, de alegría a los Vecinos, y de consuelo a los menesterosos. Entró su Señoría en el Templo, y entonando el R. P. Cura el *te Deum laudamus*: siguió todo el Hymno el concertado Coro, causando no menos ternura, que devoción, aquella rendida, y afectuosa acción de gracias, con que al Señor Fuerte de los Exércitos, tributa el poder, y Christiandad sus aclamaciones, reconociéndole humildés, por el Soberano Autor de las Conquistas; y concluida esta reverente primer festiva obligación, pasó su Señoría a su Casa, en donde repetidos los parabienes, hizieron ver las afectuosas demostraciones, cuánto amaban a su Gobernador aquellos Pueblos.

En este mesmo día, que se contó el tercero sol de Agosto, marchó la Tropa del sitio de Carpapata, y llegando al Pueblo de Acobamba, ocupó gustosa sus Cuarteles, en ellos se quedaron cinco Compañías, la de Don Juan Herrans, la de Don Phelipe Gonzales, y las tres de Milicianos, pasando hasta Tarma las dos restantes de Don Joseph de la Peña, y Don Clemente Coyao, por llebar en su comboy los pricioneros.

Por la tarde dio orden su Señoría, al Comandante D. Francisco Zenteno, para que con sesenta hombres escogidos, passassen al segundo día a las inmediaciones de Guarauchiri, a contener el inordenado Batallón de los Rebeldes, que haziendo de su impunidad su desacato, jusbagan imposibilitado su castigo. Prevínole hiziesse su alojamiento en Yauli, cuyos Vecinos temerosos del insulto, no encontraban aun en los Montes el sagrado, pues vagando los Indios por sus simas, hallaban en los filos de la espada, antes que la piedad, el principio, muriendo infelizmente a manos de la crueldad de aquellos mesmos a quienes poco antes mandaba como Dueños, mientras que les seguían el acanse, otros cien hombres bien armados, para que unidos todos diessen sobre el Enemigo fuerte abanse.

-XXVI-

Amaneció el día quatro de Agosto, que se retardó más de lo ordinario, por que fue deseado, y luego que desplegó sus luces por el balcon del oriente, el blandón de las Esferas, salieron del Pueblo de Tarma, el Capitán Comandante D. Francisco Zenteno, y el Capitán Don Juan Joseph Arnedo, con

los sesenta hombres destinados, y quedó su Señoría con el cuidado de habilitar los cien hombres restantes para la facción, y así embió expreso al Pueblo de Acobamba, para que los Capitanes Don Juan de Herrans, y Don Phelipe Gonzales, apresuraren su marcha para Tarma; entraron al Pueblo y mandó su Señoría al dicho Herrans, destacasse de ambas Compañías cinquenta hombres, para que juntos estos, con sesenta Milicianos, marchassen el siguiente día, siguiendo en paso apresurado al Capitán Zenteno, que iba por delante.

-XXVII-

Meditando su Señoría, que sería muy conducente a la expedición, llevar un Cañón de Artillería, mandó se preparasse, como también los vastimentos correspondientes a quatro Compañías, en lo que no se gastó tiempo alguno, por haver sobrado tanto, del que se condujo de la Montaña, que era capás de socorrer, a más crecida copia, dióse el orden, y caminaron el día siguiente.

En este mesmo, se escribió Carta al Corregidor de Jauja para que de la gente Aquartelada de su provincia, despachasse docientos hombres, a unirse en Yauli, con Zenteno, a cuyo Comando se había de sujetar su obediencia, resignando en su arbitrio la felicidad del vencimiento. Previno este instruido Capitán, que porque abansados los Indios por el frente, no burlassen con la fuga los asaltos, se esparciessen Escuadras de Soldados por las Sierras, para que cogiendo de antemano los Caminos, donde buscaban el Sagrado encontrassen el castigo.

Llegaron todos al Asiento de Yauli, pero S.E. en quien resplandeciendo el carácter de nuestro ínclito Monarcha, anticipó las providencias al socorro, pareciendo su brebedad, más ficción de la fantasía, que realidad de la existencia, había ya destacado parte de la reglada Tropa de la Ciudad de Lima, y parte de los Cuarteles, que se abrieron, 700 hombres destinados al Comando del Señor Marqués de Monterrico, Correo mayor de las Indias, y antiguo Coronel de la Tropa que para opocisión del Enemigo Anglicano, leboó el gloriocíssimo, y Exmo. Señor Marqués de Villa García, cuyo balor, nobleza, y generosidad supo antes de hazer su entrada, ser remedio; pues a la noticia de que salía en persona al opócito de los Reveldes, amainaron su furia los Pueblos subledados, y formando con los auxiliares, un cuerpo de mil y quatrocientos hombres, dejó en un mes, sojugada la Provincia, dando al aire como despojo de su vanidad, los Capitales motores del tumulto, estrechándoles de tal suerte el retorcido cáñamo las respiraciones, que les saltaron éstas, aun estando a todo viento; déjolos así pendientes, para que de muy lejos se perciviesse el escarmiento, y si alguna ves se atreviesse la traición a ser

valiente, encontrarse antes el terror, que el pensamiento, participando V.S. de igual gloria, pues también concurrió por su parte, a esta empresa.

Este es, el puntual diario, de la entrada de V.S. a la Montaña, que en veinte y siete Auroras, incluye muchos siglos de inmortalidad a su persona. Acordárase aquel Barbaro, del brazo de V. S. en sus Montañas, y le servirá de terror sólo el amago. Verá sus Pueblos debastados, más a la boracidad de su enojo, que del fuego, y le humeará escarmientos la memoria, sacando de sus tristes pálidas cenizas, el agigantado padrón de su escarmiento. Llorará infelice, al son de la Cadena que arrastrare, y se ensangrentará los pies, en los eslabones de sus yerros, haziéndosele más ronco el sonido quando más pesados. Mas como no había de gemir el Bárbaro tirano, mereciendo este Americano Imperio en la invicta persona del Exmo. Señor Conde de Superunda, todo en Escudo; será nuevo assumpto de su pena, ver postado su orgullo con lo Manso, haziéndose más inconsolable su tormento, a vista del contrario, que le dona; poco triumpho será de su Cuchilla tan vil cuello, quando es el noble carácter del vencido el más ilustre blasón del que le bence, tremolarse los siempre rojos tafetanes de Castilla, en el Clima más elado, y allí conocerán, que el rugiente León de las Españas, se haze temer de todos con el silvo, batirán al aire sus generosas Alas, las Aguilas del Español Imperio, y sólo desearán más Cabezas para más Coronas, para que assí postrados ante el Trono del Monarcha más supremo, tributen adoraciones para mayor exaltación de su grandeza, haziendo por su divinidad Misericordia que viva la Fe, y nuestro Don FERNANDO el VI en ambos Orbes.

---

## TESTIMONIO

---

# ENTREVISTA AL PADRE LUIS BOLLA

S.D.B.

**R**eabrimos esta sección de Amazonía Peruana con una entrevista al padre Luis Bolla S.D.B., salesiano y misionero en el Vicariato de Yurimaguas. Lleva trabajando con la etnia Achuar (Perú) más de 20 años y otros diez más en territorio del Ecuador con los Shuar. El año pasado publicó el primer volumen de su diccionario temático Achuar Matsátmau (Mundo Achuar), Eds. CAAAP, Lima, 1991, firmado con su nombre nativo Yánkuam Jintia. Ahora nos habla sobre su vasta experiencia pastoral.

*A.P. ¿De donde es Usted?*

Soy nativo del Bénéto, en la región. Nor oriente de Italia, de la provincia de Bichenza; la población se llama Aschio.

*A.P. ¿Dónde vive ahora?*

Soy parte de los misioneros del Vicariato de Yurimaguas y, como salesiano religioso, dependo de la provincia Salesiana del Perú, desde hace 7 años.

*A.P. Geográficamente, ¿dónde está ubicado, dónde vive?*

Ubicado como misionero estoy en la zona fronteriza con el Ecuador. Exactamente entre el afluente del Alto Morona y el afluente del Pastaza.

*A.P. ¿Qué fue lo que lo decidió a dejar la bella Italia y venirse como misionero a la amazonía?*

Sentí la voz del señor desde muy niño, a través un poco de los salesianos de mi pueblo, que tienen un oratorio cotidiano con mucha libertad, fuera del sistema escolar donde uno iba porque deseaba ir, porque encontraba un ambiente muy abierto y acogedor. Entonces uno se sentía bien por el ejemplo de los salesianos de allí y de un hermano mío mayor que yo.

*A.P. ¿Y por qué la amazonía?*

No, ha sido el sentir, el llamado primero al sacerdocio y casi enseguida a la vida misionera. A la vida misionera a través, un poco, de las revistas misioneras que yo leía de los combonianos, entonces me entró un deseo muy profundo de dedicarme a la Selva. Desde niño tuve esa inclinación muy fuerte de ir a la Selva.

*AP. ¿Y que tiempo lleva viviendo en la amazonía?*

30 años. Quitando el tiempo de formación, en que estudié Teología en Colombia, cerca de Bogotá, quitando ese tiempo más año de aprendizaje del castellano en el Ecuador. Llegué en el 53 al Ecuador, entonces, restando esos 6 años y un año en Roma ya sacerdote, un año de reflexión después del Concilio. Quitando esos 6 años son prácticamente 30 años, 31 con este que trabajo en la zona amazónica.

A.P. Y actualmente, ¿cuánto tiempo lleva con los Achuar?

Con los Achuar estoy desde el año 71; mi superior me permitió entrar dentro de la etnia Achuar y aquí un jefe de una comunidad de la zona del Ecuador me permitió entrar en su aldea, con la libertad de casi integrarme dentro de esa tribu.

A.P. ¿Podría relatarnos lo más significativo de su experiencia junto a los Achuar?

La libertad grande que siento, que ha sido un don de Dios al entrar con los Achuar. Tal vez ha sido esto, de integrarme libremente y sin tener ningún dominio sobre las cosas, de nuestros hermanos de la Selva, los Achuar, ni tierra, ni poseer cosas sino entrar como amigo aceptado por ellos, disponible para ellos y diríamos con la confianza en la providencia de Dios en cuanto al medio de sustento para poder sobrevivir y en las manos de nuestros hermanos nativos desde el punto de vista de la pobreza...

A.P. ¿Cómo hacía para comunicarse con ellos. O Usted conocía la lengua ya antes?

A través del grupo de los Achuar del Ecuador que corresponde a los Huambisa de acá. A través de ellos ya conocía la lengua prácticamente. Uno de los idiomas más cercano al Achuar.

A.P. Y, ¿cómo aprendió ese idioma?

Estando todavía de clérigo, antes de ser sacerdote. En los intervalos antiguos donde se daba la clase a los internos Shuar o Huambisa en castellano.

A.P. ¿En dónde?

En los internados antiguos, allá en el Ecuador. Internado de Selva entre la etnia de los Shuar.....etnias o sub-etnias del grupo de los Jíbaros o de los aints, entonces con un muchacho de la escuela, yendo al trabajo, sentí la necesidad ya desde los 22 años.

A.P. ¿Existían los vocabularios?

No había nada, había una gramática de un viejo misionero salesiano que acababa de morir después de un año o dos de estar yo en el internado Shuar.



*A.P. Y, ¿ solamente aprendían con esa gramática?*

No, esa gramática no la usé porque me parecía una cosa muy difícil, un ladrillo.

*A.P. Usó su intuición...*

Más que todo intuición, paciencia, anotar y luego tener la posibilidad de que el muchacho que en parte no conocía todavía el castellano, casi nada, me diera la razón de la lengua ...me quedaba con las ganas enormes, es decir, por qué dicen esto, por qué se expresan de esa forma, decidirse a ir a conocer el lenguaje de la lengua, la mentalidad de la lengua. Es una cosa tremenda... yo me siento bien, no me siento muy aislado entre ellos, me siento como si fueran mis hermanos, mis primos de mi tierra, de Italia, mis compañeros de escuela. Es una amistad verdadera que surge también con ello. Y esto me ayuda mucho a vivir, a mantener un estado psicológico optimista, a parte también creo en la oración pero es una oración un poco difícil creo, desde el punto de vista puramente humano, el poder también mantener esa serenidad con ellos. Hay una tarea difícil...me pone nervioso.

*A.P. ¿Ha tenido alguna vez un bajón psicológico?*

No, muy duro no. Raramente, no me acuerdo, más bien no. Soy bastante optimista, hay momentos en que uno se desahoga un poco y por otro lado como son tribus guerreras, el mantenerse un poco firme y en cierta actitud fuerte también lo aprecian. Aunque a veces, si uno es demasiado insolente, naturalmente el nativo guerrero también se reciente, entonces hay que tener un espíritu de equilibrio en este campo, de gran equilibrio y respeto.

*A.P. ¿Siente nostalgia o no de su tierra, de su familia? Le hago esta pregunta porque usted es un inmigrante...*

Exactamente, sí. Debo decir que la vida misionera es de un compromiso tan fuerte que uno metido dentro de las etnias casi no tiene mucho tiempo para considerar cosas de ese tipo. Aunque uno siente que no pierde sus propias raíces, eso sí.

*A.P. ¿Qué siente cuando le llega una carta de Italia?*

Bueno, uno la lee con mucha alegría, lee la prensa, esa revista que me mandan uno lo lee y le da gusto, le da gusto porque uno se siente siempre participe

en el fondo de sus orígenes. Sin embargo, nuestros intereses, diríamos, son todos sobre la etnia, por lo tanto el mundo de ellos va invadiendo el 80% de nuestro mundo personal, es los que pasa, nuestro interés es el de ellos.

*A.P. ¿Cómo es su relación con los Achuar? ¿Cómo la vive usted? ¿Tiene relaciones de amistad?*

Se hace más problemática tu relación con los nativos que creen en sus valores tradicionales. Entonces ellos como ven que nosotros creemos en esos valores y realmente encontramos cosas muy validadas, se resienten; estos que han nacido alienados no así, con aquellos que son enteros, que son, gracias a Dios, la mayoría del grupo Shuar, no digo gran mayoría, pero sí la mayoría.

*A.P. ¿Quiénes son los alienados. ¿Cómo se llaman?*

Bueno, hay Msutac, hay Cuji, Haypi, hay unos cuantos, hay muchos Julián, Pacun..... hay mucha gente, mucha gente.

*A.P. ¿Cómo lo llaman a Usted?*

Bueno, el nombre lo escogí hace muchos años cuando era todavía joven sacerdote, estando en la zona del Ecuador cuando me dí cuenta que los nativos del internado Shuar despreciaban o tenían complejo de inferioridad al manifestar su nombre, que era el nombre que le habían dado sus padres, sus abuelos y frente a esto había una reacción así fuerte y yo dije: Ya no me llamo más Luis, de ahora en adelante soy Yanguam, ese era un nombre común en la etnia de los Shuar, también entre los Achuar. Yanguam es la estrella Venus, literalmente quiere decir en lengua Huambisa, quiere decir estrella de la tarde en cambio en la Achuar, en la lengua de ellos se traduce como ojo de la tarde, Anguají, ojo de la tarde. De allí empecé a llamarme con ese nombre y prácticamente mis compañeros misioneros, todos tenían nombre nativo o los nativos empezaron a gustarles y a darles un nombre nativo a los misioneros y a las misioneras cuando veían un compromiso fuerte en favor de ellos, eso lo he notado mucho.

*A.P. Usted, ¿trabaja la tierra, tiene su chacra, cómo se alimenta?*

He tenido en los primeros años, prácticamente en el 71 hasta 5 o 6 años, he tenido siempre chacras como cualquier Achuar, para ayudar a algunos muchachos que venían de otras tribus Achuar. Yo tenía parientes muy

estrictos en el lugar donde estaba yo y habían venido por motivo escolar. Eramos 2 que trabajamos, a veces en la escuela había un maestro nativo y uno de los dos misioneros que trabajaba en esto. Hubo un catalán que me estuvo ayudando por 2 años y medio, primero como religioso salesiano y luego como voluntario misionero; entonces estaba obligado a traer un poco de comida extra, para que la alimentación de ellos no pesara sobre la tribu, la aldea donde yo tenía la residencia, pero más tarde yo me sentí obligado a dejar esto por el compromiso de visitar las aldeas, las otras comunidades que requerían de mi visita y al final tuve que renunciar a todo esto y entregar mis chacras a la aldea, a los que las necesitaban, entonces me quedé por un lado más libre pero hasta los 50 años, tengo 58 años, he trabajado normalmente todas las veces que he podido sus chacras, sus casas, actualmente un poco menos.

*A.P. Actualmente, ¿ la gente le proporciona el alimento o Ud....?*

Sí, generalmente sí y se preocupa mucho. Hay 2 o 3 familias donde yo resido con el otro salesiano que está ahora recién volviendo a la zona y como misionero seglar de Chosica que volvió por cuarto año por un período de más o menos medio año, hay dos o tres familias dentro de la aldea donde tenemos la residencia y como estamos de visita, que son muchos meses en el año, hay generalmente, o el jefe de la comunidad o el animador de la palabra, que se preocupa de nosotros y se preocupa con cariño. Ellos dan lo que tienen, su masato, los que tienen algo de pescado entonces; claro, quedamos un poco en sus manos. Esto nos da, por un lado, un poco de peso; aunque para ellos el huésped es sagrado también al mismo tiempo y para ellos es un orgullo darle hospitalidad y al mismo tiempo nosotros nos contentamos con lo que nos dan así que al final, no es que sea gran cosa. Es un pedacito de carne, su pescado chiquito, de vez en cuando es grande, el masato. Y se vive, no es imposible.

*A. P. ¿Le gusta la comida?*

Sí claro, me he adaptado perfectamente. El masato es una cosa muy buena para la sed. El masato es bebida, comida para la relación humana de alianza y de confianza mutua entre visitante y anfitrión, así que el masato es la forma para entrar en la conversación con otro. Ellos, en su discurso oficial son muy solemnes normalmente. Cuando uno llega, entonces la primera cosa que ofrecen es el masato y usted en perfecto silencio dice: Llego, vengo, viaje y otro dice "allyhua," siéntate en el asiento; llama al anfitrión, la mujer, la hija ofrecen masato y cuando siente que es oportuno el momento, inicia el discurso

de bienvenida. Es un discurso que puede durar de 10 a 20 minutos. No solamente hay discursos de bienvenida y hasta luego, más o menos lo mismo, para que vea que tienen todo unos ritos, unas costumbres muy fuertes.

*A. P. Usted, ¿participa en los trabajos comunales?*

Cuando puedo sí, estos últimos años he tenido menos tiempo. Prácticamente me estoy dedicando más a traducir de la palabra de Dios, a la investigación y luego, a recoger datos y su historia, etc. Y el tiempo, claro, es siempre menos.

*A. P. ¿A qué llama usted traducción de la palabra de Dios?*

Pues tengo entre manos, por ejemplo, algunas traducciones. Hemos hecho primero una traducción inicial de capítulos de la vida de Jesús en forma cronológica, o sea más o menos, son 211 capítulos de los Evangelios, en forma cronológica, la traducción directa de la vida de Jesús. Entonces, es traducción directa y tengo entre manos los Hechos de los Apóstoles, lo he revisado no sé cuantas veces pero todavía no lo reviso con ellos para que den la última palabra. Algunas epístolas de San Pablo, de San Juan, tengo varios trabajos entre manos y luego la cuestión de investigación o los mitos. Tengo recogido muchos datos, también grabaciones de música, de sus cantos de sus tradiciones, de su historia pero no logro tener el tiempo para recopilar todo. Tengo entre manos esto pero tengo demasiadas cosas... las visitas a las comunidades son muy comprometedoras.

*A. P. ¿Cuáles son sus ritos o fiestas más importantes?*

La fiesta del grupo Achuar es más bien modesta, más rica es la del grupo Shuar o Huambisa. En el Achuar es la fiesta del trabajo, o también la fiesta en el tiempo de la guerra que es el mismo estilo de fiesta, como la fiesta de trabajo, la danza; después de algunos ritos de ellos, un rito comunitario que es la celebración del Ayahuasca, ...el líquido, diremos, esa sustancia de una raíz que toman los curanderos.

*A. P. ¿Cómo es el rito del Ayahuasca?*

Es un rito muy comunitario, del cual puede participar también la mujer y los niños, en cambio otros ritos son solamente del hombre y anciano que dirige la celebración; entonces el anciano, inicia 2 ó 3 jóvenes, hasta 4, a la edad adulta, esos jóvenes son iniciados a la vida recibida de Arut que quiere decir

antiguo y él sería el que lleva la vida, el que da la vida. Sería casi la traducción del Dios creador que está relacionado también con los antepasados que hacen de intermediarios para que los miembros de la propia familia reciban esos poderes. Entonces los sueños generalmente se presentan a los antepasados normalmente.

A. P. ¿Qué relación tiene eso con el Ayahuasca?

En el rito por una noche van a buscar primero a esos cuatro jóvenes enviados por el anciano; van a buscar el Ayahuasca, la raíz, la cortan por pedazos, la pelan en amarrados, en bultitos que corresponderán a un día entero de tomar ese líquido por toda la tribu, porque puede durar 1, 2 hasta 3 días el tomar esto; es muy fuerte. Pero antes por una noche toman el tabaco que ya ha sido mascado por el anciano y que hace el anciano estando en la casa del intermediario entre los antepasados y la divinidad y los jóvenes que se inician y porque han tomado esto buscando un sueño, al amanecer empiezan a tocar el *manguaré*, *tundui* que es un tronco cavado que se oye a distancia de kilómetros, para llamar a Arután, el espíritu que da la vida, y llamar a los demás miembros de otras tribus cercanas para que vengán a participar al rito en ayunas, al rito del Natem. Entonces viene gente que están hasta 20 km., porque se escucha a grande distancia cuando el viento favorece el sonido y van tocando por horas y horas. Al comienzo del día, se empieza a tocar el Tundui aún de noche los 4 jóvenes iniciados, 3 tocando la flauta bien adornados, entran en la casa y generalmente si han tenido sueño favorable, el anciano le da la explicación de su sueño. Después de esto empieza a cocinar el Ayahuasca en ollas tradicionales de barro, enormes y lo cocinan todo el día, cuando empieza a hervir, el sonido del *manguaré* que sigue tocando, cambia de ritmo porque a esa hora está hirviendo entonces cambia de ritmo y sonido y esto dura prácticamente todo el día y los demás de la tribu, hombres y mujeres que van a participar al rito empiezan a hacer gestos, es decir, no juegan hacen trabajos preparándose en ayunas. Prácticamente han tomado un pequeño pilche de mazato por la mañana y nada más, pasan todo el día en ayuno completo. Por la tarde cuando está ya el ruido bien y el Natem se ha hecho casi como una especie de miel, entonces ya por medio de unos pilches de calabaza metida en un palo largo, porque es muy caliente, van sacando de la olla el líquido y lo van colocando sobre pilches de barro cocido que están puestos en el suelo, para que cada uno se sirva de esto. El anciano coge las manos de cada joven y las coloca en el fuego, él es el intermediario de los poderes de la divinidad, porque él, el anciano, ha llegado a recibir de esa divinidad esos poderes, por eso ha vivido una vida larga y esto lo hace

también para sacar la olla del fuego con sus manos y las manos de los muchachos uno por uno, saca la olla y la pone afuera, y de allí saca un líquido para ponerlo en los pilches que ya están en fila en el suelo y después por la noche empiezan a tomar, y toman todos menos algunos del grupo. Hay unos, especialmente mujeres o pueden ser también hombres que no toman, entonces ellos van cuidando a los que toman, hombres, mujeres y niños temen, lloran desesperados porque es una cosa muy fuerte que da borrachera, corta las piernas y tienen que ser acompañados a la cama donde les lavan los pies, para purificar su cuerpo y recibir el mensaje de Arután, de la divinidad, y los jóvenes vuelven a dormir afuera, cerca de la casa donde han pasado la primera noche tomando tabaco mascado por el anciano, van a dormir otra vez allá, al comienzo de la selva, fuera de las chacras, pero muy cerca de la casa; entonces van allá y las personas que cuidan, los hacen echar y tienen que vomitar todo .....ellos toman un poco de agua tibia para vomitar. Todo esto, les da una gran lucidez mental y ellos esperan, durmiendo, recibir una respuesta de Arután a través de figuras de la selva que ellos encuentran por modelo, pongamos, la figura del motelo, la tortuga que es de larguísima vida; la figura del tigre la utilizan, en otorongo, la figura de la tempestad violenta con truenos y relámpagos y otras figuras como pueden ser también algunas tribus, el gavilán, siempre animales fuertes, de vida larga; entonces, en el sueño, a través de esos animales tienen una respuesta de sus antepasados, que representan a Arutan que le dan una respuesta: tú viviras una vida larga, tú no has tenido miedo, me has vencido, tendrás una gran familia numerosa, serás un gran guerrero, etc. Según la época histórica en la cual ellos hacen sus ritos. Después de esto termina. Se puede repetir este rito el día siguiente. Es otro día completo de ayuno, y después de esto, entonces están las mujeres, y tienen muchos tabúes y comidas prohibidas después de este ayuno fuerte. Entonces, la acción indica todos los tabúes, lo que está permitido y no permitido y las mujeres generalmente a la mañana siguiente, bueno, cuando termina el rito al segundo día, sí, son dos días, hasta 3, van a la selva, pescan y traen ese tipo de pescado que pueden comer según lo que establece el celebrante y, luego después que han comido, toman un poco de mazato y hay la fiesta del baile, de la danza tradicional Achuar, muy bonita. Y la mujer es la que más tiene ritmo, que el hombre más bien camina libremente por su cuenta. La mujer por su cuenta danza, hace varios tipos de danza del grupo Achuar. Fundamentalmente es un tipo casi único. Entonces, hay una fiesta y después de esa fiesta solamente el jefe de la casa, el celebrante, puede invitar al trabajo un día por lo menos para hacer la casa, una chacra, a todos los que han participado en el rito del Natem. Ahí termina todo.

*A. P. ¿Se podría decir que a través del Ayahuasca se establece una comunicación con la divinidad?*

Sí, es el tabaco, el Ayahuasca, Natem es, es decir cada planta, cada animal, cada cosa tiene su espíritu, entonces estas formas son del Ayahuasca que permite la relación con la divinidad en cierto sentido como nuestros sacramentos, diremos, la mayoría del sacramento, no la fe. En el sacramento, el agua es el signo de la purificación del pecado y para ellos esas son materias realmente que significan un contacto con la divinidad, para tener una vida larga ellos buscan la vida, la familia, los hijos, la fuerza, la salud.

*A. P. ¿Usted en la misa que dio el otro día habló a de la importancia del sol y de la luna para ellos...*

No, del sol y de la madre tierra.

*A. P. ¿Podría describir un poco eso?*

Sí, el sol es el prototipo del hombre, como la madre tierra Nonhui es el prototipo de la mujer.

*A.P. ¿La Luna?*

No es la luna, es la tierra, la madre tierra Nonhui, quiere decir salida de tierra es la que rige la alimentación, la comida en relación al trabajo, de la mujer y la fecundidad de la mujer. En cambio Etsa es el sol, que es el prototipo del guerrero, el que en los mitos tradicionales ha vencido a los enemigos de la tribu Achuar, ha enseñado las técnicas para ser un gran cazador, ha hecho la Pucuna para la caza, ha enseñado el tipo de flechas y unas súplicas para ser infalibles en la cacería, y al mismo tiempo es aquel que enseñó la construcción de la casa, Achuar, entonces es el prototipo del hombre, invocado en los cantos, como la mujer en la súplica invoca al hombre la madre tierra. Es el tipo de canto que les hice en la celebración de la Eucaristía ¿se acuerdan?

*A. P. ¿Podría relatarnos algún mito Achuar?*

Por ejemplo, un mito muy común que es casi igual en todos los grupos de las áreas Achuar, es el mito de la relación que había antes entre la tierra y el cielo. Antiguamente había un bejuco, una liana que unía el cielo con la tierra, entonces Etsa, el sol, subía y bajaba normalmente por esa liana y también los

hombres, los Achuar. Etsa bajando a la tierra se casó con Aaju, la mujer Aaju, que es la lechuza y entonces él iba de cacería con su pocuna, su cerbatana y le decía a su esposa que había visto los llubi, son los zapallos, calabazas muy sabrosas ya maduras, que estaban en la chacra y le había dicho a la mujer: cuando regrese de la cacería me prepararás esta comida y la mujer iba apenas. El hombre, el sol, etsa, se había ido a la cacería, entonces ella iba a la chacra, traía los zapallos, los hacía hervir rapidísimamente hacía enfriar rápido el agua después de ser ya cocinado el zapallo y comía todo. Después volvía a la chacra y traía los zapallos tiernos, los preparaba para el marido y lo hizo 2 o 3 veces y el marido se admiró de esto. He visto los zapallos maduros y tú me traes solamente zapallos verdes y la mujer mentirosa empezó a decir: es que vino mi hermana con sus hijos y me pidió que le diera esta comida y acabaron todo. Pero el sol tuvo duda en su esposa, en lugar de ir a la cacería se quedó arriba de la casa y vio que la mujer lo traicionaba comiéndose todos los zapallos maduros y preparaba los zapallos tiernos que no valen, sin gusto para él. Después se fue otra vez a la cacería, volvió a la casa y se enfureció con la mujer, la cual se amarró la boca —la lechuza tiene una boca enorme— para no poder hablar, entonces el sol le abrió la boca, que se dilató enormemente, enfurecido, y fue botando los zapallos tiernos que le había traído y cocinado. Así, abandonó la tierra, la casa, y subió por la liana hacia el cielo definitivamente. Entonces la mujer que amaba al sol Aaju fue atrás con todos sus trastes puestos en su canasto y fue persiguiendo al sol, subiendo por la misma liana. Cuando estuvo cerca del cielo, el sol dio orden, según las varias versiones, al Paujil —otros dicen que ha sido otro tipo de ave— que con su pico enorme cortara ( otros dicen que fue la ardilla), la liana. Entonces al cortar la liana hubo una separación total entre el cielo y la tierra y Aaju, la lechuza, precipitóse al suelo y defecó barro cocido ligado al trabajo de la mujer para hacer los trastes y en lugar de llamar desesperadamente a su marido, salió un grito especial: esposo mío, esposo mío..., que es un grito muy melancólico, muy nostálgico que tiene la lechuza Aaju, cuando canta en las noches de luna y se dice canta muy triste que dice Aaju ..... que ella interpreta así de esta forma y desde ese tiempo ha quedado interrumpida la relación entre el cielo y la tierra. Es uno de los mitos típicos de los Achuar.

*A. P. ¿Hay alguna relación entre ese mito y algún rito? ¿Lo pronuncian en qué ocasiones?*

No, en este caso no. Más bien la relación entre mito y rito yo no la tengo bien estudiada dentro de la etnia Achuar. La primera impresión es que son bastantes separados. Sin embargo, muchos elementos están dentro porque



de hecho, diríamos, lo que buscan ellos son sus poderes para tener esa fuerza en la cacería, por ejemplo cuando ellos van y hacen el rito del Ayahuasca, ellos buscan el poder de ser un gran cazador y ese poder se los da el Sol, pero el Sol es una manifestación al mismo tiempo de la divinidad, de la vida de Aruta, porque de hecho Aruta es una divinidad que, en cierto momento, aparece en la tierra a través de un animal. Y también el sol Etsa ha desaparecido, entonces también es una manifestación de Aruta. Las divinidades entre ellos tienen varias relaciones. Entonces, sí hay razones para ligar los mitos con los ritos, sin embargo yo no he hecho un estudio muy a fondo sobre este punto. A ver hasta qué punto es clara la relación con un mito o no. Tendría que ahondar un poco sobre este aspecto.

*A. P. ¿Qué función cumple este mito que nos acaba de narrar?*

Bueno, ello comprende exactamente que ha habido un período donde había una relación con la divinidad, sumamente fácil y eso ha sido roto por las relaciones humanas negativas, que ha quebrado esa relación tradicional y hay muchos mitos de ese tipo que indican un tiempo de bienestar, un tiempo de felicidad y ha habido desobediencia que ha destruido ese equilibrio que había con las divinidades entre las personas y con la vida de la selva y los animales; es muy claro esto, infinidad de mitos. Como un paraíso terrenal y un pecado original como entendemos nosotros a través de la fe cristiana, hay mucha relación, mucha mucha. La maldición de la divinidad, por ejemplo, después de la desobediencia: "Yo hubiera querido que tú vivieras eternamente", hay mitos así, y "pero como tú no me has obedecido, entonces morirá el pequeño, morirá el muchacho, morirá la recién casada y morirá el hombre maduro y el hombre anciano", etc. Es interesantísimo, la misma maldición indica la situación que debió tener la humanidad ante la desobediencia.

*A. P. ¿Ha influenciado la religiosidad de los Achuar en la suya de alguna manera?*

Yo creo que sí, muchísimo, porque nuestra misma fe, diríamos en parte, queda cuestionada, es decir en cierto sentido, porque vemos la necesidad de ligar nuestra fe a la vida. Esto que es la tragedia de nuestra sociedad, en la que muchas veces la vida es separada de la fe que nosotros quisiéramos vivir. Es por esto que en ellos la fe en Dios, por ejemplo, la tienen innata en la sangre, no la pueden negar entonces no se puede separar, digamos, lo que es vida de fe, de vida profana lo que entendemos nosotros y luego, claro, del esfuerzo, diríamos de valorar, de descubrir la presencia del señor, el Dios creador y padre dentro de la cultura, o de esta cultura en particular es un esfuerzo que

da grandes alegrías, es un descubrimiento muy grande que uno hace y luego la gran alegría que tiene uno con todos sus límites de tener fe entre otras culturas tan difíciles que es, la fuerza de Cristo porque uno siente tan débil frente a una cultura tan diversa, pero entonces se da cuenta que la propia fe es la gran novedad que uno tiene que darles a ellos, y que en cierto sentido da plenitud a sus esperanzas de su tradición también, si es que ello tiene también el don de la fe. De esa fe que no se puede presuponer ya que el don de la fe es un don de Dios. Entonces, todo ese mundo no cristiano precristiano, está tan cerca del mundo misionero que realmente es una cosa que entusiasmo, nos toca con mano, cosa que uno ve, ve la mano de Dios muchas veces en toda esas relaciones entre la fe tradicional de ellos, la fe que hemos recibido de nuestros padres, la fe del evangelio que nosotros deberíamos vivir más profundamente y todo esto, que claro, influye mucho. También la fe de ellos y el hecho también de que algunos ritos de ellos, que todos hubiésemos visto la necesidad y ellos lo han querido, de que se han sumido al cristianismo, al final nos hacen vivir nuestra fe a su manera y al mismo tiempo en forma distinta de la fe que hemos recibido nosotros.

*A. P. ¿Y cuál es el rasgo más típico de su religiosidad?*

Es esa búsqueda de la vida, de pedir a la divinidad, a través de la oración, del canto y de los ritos, realmente la vida. Creo que es el rasgo tal vez más profundo; lo importante es vivir, vivir la vida y esa vida la da sólo la divinidad, la da para el hombre y los ritos del hombre son para su familia, para su esposa y sus hijos en particular. Así que no es una vida que recibe él egoístamente para sí, sino por lo menos para su familia, y en cierto sentido para su tribu. Así que está relacionado también, con la propia tribu, entonces, creo que es el rasgo más importante; para efecto nosotros actualmente, de acuerdo con ello usamos la palabra Dios, traducida a su idioma y en el que significa, el que da la vida. Una palabra que rechazan nuestros hermanos evangélicos. Ellos rechazan todo lo antiguo, pero al final esta gente nativa lo entiende muy bien y entran normalmente sin ningún problema, pero nuestros hermanos separan desgraciadamente y se hacen problemas porque para ellos todo lo pasado, la tradición, es diabólico y es anticristo. No hay presencia de Dios, por lo menos hasta que cambien, hasta que no sean todos así.

*A. P. ¿Cómo viven ellos su sexualidad?*

Bueno, está en relación a la formación de la familia también, probablemente sólo a la sexualidad.

A. P. *¿Existen prohibiciones?*

Sí claro. Muchas.

A. P. *¿El Incesto, por ejemplo?*

Sí, cada vez que ellos necesitan tener poderes de la divinidad, están prohibidas las relaciones sexuales en la familia. También cada vez que uno se inicia para algo, el curandero, el muchacho que se inicia para la vida y luego los casados cuando tienen que recibir el poder, pongamos, del Ayahuasca, como decía antes, o el rito del tabaco en que van a la selva uno, máximo 2, máximo-máximo 3, esos otros ritos que van a la selva, eso sí lo he vivido con ellos muchas veces. Ahí también están prohibidas por varios días las relaciones sexuales. Después del primer hijo, prácticamente ella no tiene relaciones con su esposo, casi por un año tanto es verdad que el hijo siguiente llegará al tercer año y tiene un año de intermedio entre un nacimiento y otro y eso es bien fijo en la tradición de ellos. Entonces, prácticamente las relaciones íntimas en el campo sexual son bien determinadas y ellos también, muchas veces por mucho tiempo cuando tienen un hijo no duermen con sus esposas o cuando tienen esos ritos donde buscan los poderes de la divinidad. El hombre duerme tranquilamente en la parte del Taugamash, es la parte donde duermen los huéspedes. Entonces, ellos duermen en esa zona, en cambio en la zona del Equent, que quiere decir la zona reservada de las mujeres donde por la noche cada familia tiene su Ayant, que es su cama, con su cuarto cerrado; ellos no van a ir a ese lugar porque tienen motivos y sus tabúes, entonces la mujer duerme en su cama y el hombre duerme en otra cama donde no hay nadie o hay hombres no más. Entonces prácticamente respetan los tabúes que tiene este campo. Lo que puedo decir, también, de este campo sexual naturalmente, es que el crecimiento de un muchacho adolescente es bastante violento; el deseo sexual en el período de la crisis de la adolescencia tanto para el niño como para la chica, bastante violento es.

A. P. *¿A qué edad mas o menos?*

La muchacha muy temprano, 12 o 13 años. Ya muchacha desarrolladita, siente un gran atractivo del hombre muy violento también de niño. Después el período del muchacho sería más o menos de los 15 años a veces hasta un poco antes 14, 15, 16 años. Es un período bastante difícil para el muchacho, pero es más fuerte la crisis tal vez en su cultura que en nuestras culturas de origen.

A. P. *¿En que sentido crisis?*

Crisis, diríamos, donde el atractivo sexual es muy fuerte y entonces tiende a tener relaciones íntimas prohibidas por la tribu, buscándolas a escondidas.

A. P. *¿Cuáles son las relaciones prohibidas que están admitidas?*

Un muchacho que quiere casarse tiene que pedir formalmente a través de un pariente, que, generalmente es el hermano del papá o su cuñado. Tiene que pedir, según la relación que tiene este intermediario con la chica, tiene que pedir la mano de la chica al papá de la chica en favor del muchacho, no la pide el muchacho directamente, casi nunca. Entonces, esto es una cosa formal exigida porque nadie discute el derecho del papá sobre la hija para dejarla casar o negarla; entonces eso es fijo.

A. P. *¿En la realidad existen muchas relaciones pre-matrimoniales o no?*

Bueno, como decía, están prohibidas totalmente en la tribu pero los muchachos, algunos más listos, más maliciosos, más inteligentes y las chicas lo mismo, buscan, diríamos relaciones pre-matrimoniales tratando de ocultar la verdad. Cuando se descubre esto es un escándalo tribal, entonces todos los ancianos se reúnen y normalmente arreglan el matrimonio de una vez normalmente. El matrimonio es un interés político, social de toda la tribu, entonces es un interés de todo este campo.

A. P. *¿Existe alguna figura semejante a la separación o el divorcio?*

La separación y el divorcio son casos muy raros entre ellos, totalmente rechazados; no los quieren pero existen algunos casos. Un muchacho que dice que la muchacha está metida con otro chico, que dice que no lo obedece es otro motivo muy grande, porque el hombre es guerrero, entonces hay la forma de machismo del guerrero y la mujer tiene que aparecer muy sumisa ante el hombre aunque el hombre después en la intimidad le tenga un cariño muy grande a su esposa, pero frente a la tribu, tiene que demostrar que él domina a la mujer, tiene que salvar la cara, es muy importante para su orgullo. Entonces, como decía, la separación es bastante rara, están prohibidas, como está prohibido totalmente el adulterio aunque no hay que decir que no hay adulterio pero te puedo decir como sacerdote que en el sistema tradicional de ellos es seguro que los adulterios son raros, en cambio en el sistema donde ha crecido más la comunidad cristiana, es en donde ha habido una alienación

tribal, donde la tradición ha perdido en parte su valor, generalmente la cuestión moral cae bastante abajo y viceversa. En cambio allí se mantiene firme, aunque su sistema es discutible, pues la mujer a veces está en estado un poco de inferioridad, sin embargo la moralidad es más segura, pero hay casos de separación que pueden ser hasta de divorcio, pero diré que son pocos y tienen que pagar algo normalmente por la mujer que rechazan, y así. O por lo menos haber una recompensa, es decir, una compensación, es decir, no aceptan esto fácilmente, está prohibido por la tribu.

*A. P. ¿Conoce Usted algún mito sobre el origen del mundo o sobre el origen de los propios Achuar?*

Sí, los Achuar tienen un mito del Sol, donde explican el origen de la mujer que viene del cuerpo del hombre. Es interesante, es decir, el sol transforma a un hombre en mujer, entonces viene la relación mujer-hombre y hay un mito que habla de esto.

*A. P. ¿Qué narra ese mito?*

Bueno, había un Achuar, llamado Cumbanan, esta palabra entra en el prototipo de los Chayahuita, cosa muy rara, muy interesante, que es el prototipo del Pifayo, de la palmera, Pifayo que tiene un fruto que se come una vez al año y los Huambisas Achuar también del Ecuador y los Huambisas nuestros aquí en el Perú tienen la fiesta famosa del Pifayo. Bueno, este Cumbanan tenía un hijo y Etsa transforma durante el baño a éste, transforma el cuerpo del hombre en cuerpo de mujer, Cumbanan trata de hacer lo mismo, pero queda vencido al tratar de devolver el sexo del hijo para que se vuelva varón; pero Etsa le gana y queda casando el hijo de Cumbanan, que se ha hecho mujer. Entonces Cumbanan exige una recompensa, un pago de esto. Entonces, acepta después de rechazar muchas formas de pago del sol Etsa, que le dé unos puercos, encerrados en un gran cerco pero qué resulta, que el cerco es destruido por los puercos que son demasiado numerosos; entonces Etsa los va persiguiendo para hacerlos regresar a la casa del suegro Cumbanan y allí se va construyendo, va haciendo prácticamente toda la selva, las montañas, las colinas para que los puercos no puedan escaparse, los ríos inmensos para que no logren atravesarlos, pero los puercos atraviesan lo mismo y pasan las montañas, los inmensos aguajales para que no logren atravesarlos y los atraviesan lo mismo. Toda la geografía física de la selva, del mundo de la selva; es un mito del origen cósmico también y luego, otro mito que habla en este campo es cuando el Sol escogido como niño, por Ajem

que sería el personaje malo, que es goloso, que come todo, que es caníbal, que es mujeriego, todo lo peor del coraje del hombre, entonces que se representaba a través de un personaje que come a los Achuar. Entonces, un cierto momento el sol se hace muy pequeño. Es un mito interesantísimo, lo agarra, este personaje y lo cría como un nieto suyo, y lo va criando pero el sol había nacido de nuevo, que había tenido su madre, nació de una mujer y ese hombre malo, ese personaje malo, negativo le partió la barriga a la mujer y salió el huevo y del huevo cayó, otra ave de 2 huevos, el sol y la luna. Otro mito de creación es el de un ave acuática... por el pato silvestre y nace el sol de ese huevo y la mujer fue comida por ese personaje Ajib que es caníbal. Cuando crece el muchacho va sirviendo al Ajib como gran cazador..... él es el cazador, tiene una cervatana infalible y va destruyendo toda la selva para dar de comer a sus abuelos. Cuando había terminado con todas las aves, tenía un montón de aves tendidas en el suelo y traspasadas por sus flechas, una única ave que es una paloma torcasa Yupanga que tiene un canto típico en la punta de los árboles, le dice Jauacatin, profeta, le dice: el que está tocando la bocina tocada en cuerno (tocado por Ajem desde su casa esperando que el sol le trajera la carne de los animales ya prácticamente destruida), él te ha matado tu madre, él está tocando con la calavera de tu madre usándola como bocina; él escucha esa voz, entonces logra hacer bajar con la punta de la cervatana la torcasa Yapanga usando la punta de la cervatana, entonces ella, revela al sol que su dicho abuelo había matado a su madre y él acababa de destruir toda la selva... no me acabes también a mí. Entonces el sol rehace toda la creación de los animales, coge las plumas de las aves que estaban tendidas en el suelo para cogerlos y darle de comer al insaciable Ajib y los pelos de los animales maltratados los mete dentro de la cervatana y sopla con fuerza y se rehace toda la creación: animales, aves, todo de nuevo, otra vez, y luego hace la venganza matando a Ajib y a su mujer, porque también la mujer de Ajib usaba el ojo que lloraba continuamente de la mamá de Etsa el sol, lo usa para alisar y mejorar el barro, para hacer su Alfarería, usaba el ojo de la mamá de Etsa, del sol que lloraba. Tienen partes muy poéticas, los mitos de ellos.

*A. P. ¿Y hay ritos asociados a los mitos de renovación?*

Prácticamente el Natemamu, bueno en la otra etnia de los Shuar. Es un mito de renovación de la vida de la selva que no lo tienen los Achuare.

*A. P. Pero hay ritos en los cuales el mito es pronunciado como palabra lírica...*

...Prácticamente en los mitos de los Shuar o Huambisa donde ellos hacen la fiesta ritual anual. Hacen el ritual con el Pitayo Ovi esa palmera el fruto

de Ovi que ha sido cocinado, ha sido mascado y se hace fermentar dentro de las tinajas durante la noche entera para que fermente y sale una bebida muy buena y muy sustanciosa; entonces los Shuar hacen la noche entera de danza sin tomar, una acción que indica todo el rito ligado a la vida del Ovi, de la palmera, y van cantando todos los momentos donde la semilla del Ovi es sembrada y empieza a brotar, empieza a crecer y empieza a brotar la flor, luego la fruta es recogida toda la vida, y al final la nueva, asume toda la vida de la selva y van nombrando todas esas partes, todo en música. Todo eso ya ha sido recogido por los salesianos allá en la zona del Ecuador en Suaro, toda la música, y palabras traducidas de la lengua Shuar en todo ese rito.

*A. P. ¿Usted piensa que los ritos tienen algún fondo de verdad o que son pura fantasía?*

No. Hay ciertas raíces que son imborrables, a mí me da la impresión, yo más años vivo con ellos y más siento que me parezco en esto, entonces nosotros no podemos negar el punto de vista de la fe primitiva, sabemos que Dios hablaba con el hombre todos los días en las tardes, me parece que dice en la Biblia de Génesis, hablaba normalmente con nuestros primeros padres, cómo negar que unas semillas, las semillas de las cuales habla el Concilio Vaticano II, esa semilla de esta revelación, nosotros le llamamos revelación primitiva antes del pecado, se hallan borrado quedando una raíz en el corazón del hombre y esto se ha transmitido de alguna forma y es lo que aparece y es común a todas las etnias del mundo, también en los pueblos de Asia, de Africa; leyendo mucho de los mitos de otros continentes hay ciertas raíces que son. Entonces hay una relación con algo que viene del origen primero de los tiempos, de la humanidad. Yo estoy persuadido de esto, desde el punto de vista de la fe, estoy seguro, ya creyendo en la Biblia, en la palabra de Dios, estoy seguro de esto. ¿Por qué no puede ser un caso éste?

# RESEÑAS

**THAI HOP, NGUYEN** (Coordinador)  
Evangelización y Teología en el Perú.  
1991. CEP.

Esta reunión de ensayos nos transporta al difícil período del establecimiento de la Iglesia en el Perú, procurando mostrarnos el pensamiento predominante de los primeros evangelizadores. Se trata de una tarea en la que siempre y con mayor razón en este año, se ha corrido el riesgo de caer en opuestos y fáciles reduccionismos. Por ello es de destacar en la mayoría de autores el profundo sentido crítico y la objetividad con la que han analizado las fuentes.

Al mismo tiempo, la característica común de los diferentes estudios es no quedarse en la crónica erudita de los hechos históricos, sino enfocar los retos que la nueva realidad humana planteaba a los misioneros. La problemática moral es explícitamente estudiada por Moreno Rejón manifestando las influencias del humanismo y el nominalismo. Encontramos entonces que el ser humano, el indio, se hace referente central de la teología y que el teólogo busca dar una respuesta a los nuevos problemas que presencia.

Apreciamos como una preocupación constante la necesidad de interpretar desde la Fe los nuevos acontecimientos que se viven: la existencia de grandes cantidades de personas que han vivido milenios al margen del cristianismo; los mecanismos más eficaces para lograr una completa conversión; las barreras culturales; la conducta anticristiana que muchos españoles manifiestan hacia los indios y que carecía de precedentes.



Esta interpretación busca dar una respuesta y esta respuesta exige consecuencias concretas, como concretos son los hechos que debe enfrentar. La reflexión de los evangelizadores tiene también implicancias jurídicas y políticas y discuten inclusive sobre la pertenencia de los derechos de España sobre las Indias y la legitimidad de la encomienda. Es necesario destacar la libertad para expresar propuestas audaces que podían afectar los intereses de la Corona y de los españoles, cuanto más estando la Iglesia sujeta a la autoridad del Patronato Regio.

García nos ofrece todo el panorama jurídico y moral del debate sobre el indio (pp. 105 - 110). Sin embargo, la figura que llega hasta las últimas consecuencias en su razonamiento y actividad es Las Casas, que parte de la cercanía que siente por los Indios, transforma su propia vida, pues de encomendero se convierte en enemigo de la encomienda, y trabaja en todas las instancias, desde el Consejo de Indias hasta las misiones de Venezuela y Nicaragua, para defender los derechos de los indios (Gutiérrez y Lessegue).

Aunque Las Casas no estuvo nunca en el Perú su labor tuvo muchas implicancias, tanto por las consecuencias de las Leyes Nuevas, como por la influencia que tuvieron sus palabras sobre los Dominicos, especialmente en cuanto a los debates sobre la encomienda y la explotación en las minas (Thai Hop, pp. 25 - 47).

Con todo, los autores se cuidan de evitar una visión idealizada sobre los evangelizadores. Se les presenta como hombres de su tiempo, para los cuales es imposible separar a la Iglesia de su vinculación con el Estado y al cristianismo de una visión etnocéntrica (García, pp. 118). De esta forma, no se oculta que la extirpación de idolatrías era la práctica

promovida por los Concilios, que la reducción a poblados se convirtió en el mecanismo básico para asegurar la evangelización, o trabajan en domingo o eran azotados (Aparicio, pp. 96 - 100). Sin embargo, la visión etnocéntrica contenía sus propias paradojas, pues los indios aprendían de los cristianos todo género de vicios y contemplan toda clase de crímenes (García pp. 116-7).

No está ausente tampoco una visión proteccionista, reflejada en el Padre José de Acosta (Zevallos, pp. 179-198) a veces con resultados difíciles de aceptar a nuestros ojos, como al justificar la necesidad del respaldo militar para la predicación (p. 192). También los dominicos que protestan contra los abusos de la encomienda aceptan, para solucionarlos, ser ellos mismos los encomenderos (Thai Hop, pp. 24-5).

Un aspecto que resaltamos es el cuidado que aparece en la mayoría de los ensayos por partir de personajes concretos: Domingo de Santo Tomás, Diego de Porres, José de Acosta, Vicente de Valverde y muchos otros. Encontramos así nuevas facetas que van más allá de los estereotipos y prejuicios que la historia tradicional nos ha presentado. Apreciamos por tanto al Padre Valverde defendiendo activamente a los indios (Thai Hop, pp. 20-3).

Klaiber y Maguiña osan dar unos pasos más, dirigiendo sus investigaciones hacia la visión que los cronistas peruanos tenían del proceso de Evangelización. En Klaiber (pp. 231-260) son Santa Cruz Pachacuti, Guamán Poma y Garcilaso, quienes parten de la cultura andina, a la que aman y pertenecen, pero al mismo tiempo son conscientemente cristianos en una época en que muchos elementos culturales indígenas son considerados obra del demonio. Ellos se esfuerzan por interpretar la historia del Tahuantinsuyo desde su fe, y ello también traerá consecuencias concretas.

ideológicas (hispanistas o indigenistas), sino que muchas veces los intereses materiales y los principios morales más elevados entran en conflicto no sólo a nivel de las fuerzas sociales, sino dentro de cada individuo. Una muestra de ello es la referencia a los últimos escritos del Arzobispo Loayza, en los que manifiesta su arrepentimiento por haber respaldado el trabajo en las minas.

En cuanto a los lectores creyentes este libro les permitirá reafirmarse en que Dios actúa por intermedio de los hombres a pesar de sus limitaciones y que los gestos proféticos surgen siempre en seres humanos imperfectos.

**Wilfredo Ardito Vega**  
CAAAP

**BROWN, M.F. y EDUARDO FERNANDEZ**  
War of Shadows; The struggle for Utopia in the  
Peruvian Amazon.  
1991 University of California Press, 280 p.

### La guerra de las sombras

En *War of Shandows* Michael F. Brown y Eduardo Fernández, tratan de comprender la relación entre los Asháninka y las guerrillas del MIR. Para responder a esta interrogante es necesario profundizar en la interpretación que del movimiento guerrillero hicieron los Asháninka desde sus propias categorías culturales. Esta interpretación también sería válida con respecto al presente en que se lucha con y contra los grupos subversivos de Sendero Luminoso y del MRTA.

Para lograr su objetivo, los autores rastrean la historia del contacto entre los Asháninka y los distintos grupos de foráneos que fueron llegando a la Selva Central: desde las primeras misiones franciscanas en lo que hoy es el valle de Chanchamayo, hasta la incursión de Lobatón y la guerrilla «Túpac Amaru» en 1965.

Así, Brown y Fernández descubren un patrón de comportamiento que se va repitiendo a lo largo de los siglos, en los que cada cierto tiempo, cuando la vida se ve amenazada y aumentan las muertes y sufrimientos de los Asháninka, aparecen algunos personajes que son vistos como seres sobrenaturales que van a traer la prosperidad para su pueblo. Se deja entrever que lo mismo estaría ocurriendo en la actualidad con la llegada de los subversivos.

En varias oportunidades, en el presente año, he escuchado comentarios de varios asháninkas refiriéndose a que los senderistas habían engañado a sus hermanos prometiéndoles muchos bienes y prosperidad, y que finalmente sólo habían traído muerte y destrucción para su pueblo. Estos testimonios podrían confirmar la tesis de los autores.

### **Los Asháninka, las guerrillas del 65 y la subversión de S. L y del MRTA.**

Los Asháninka, también conocidos como «Campas», conforman uno de los grupos nativos más numerosos. Su población se calcula alrededor de 50 mil personas, y habitan casi todo el territorio comprendido por la Selya Central.

En 1965 los Asháninka, sobre todo los que habitan en el Gran Pajonal y en los alrededores de Satipo, se vieron inmersos en medio de las guerrillas conducidas por Luis de la Puente Uceda del MIR (Movimiento de Izquierda Revolucionaria).

Este fue uno de los muchos grupos políticos de izquierda latinoamericanos que, influenciados por el éxito de la revolución cubana, querían aplicar el mismo método de las guerrillas foquistas en otros países.

Tuvo sus orígenes en una división del partido aprista. Muchos jóvenes del partido sentían que el APRA había perdido su carácter revolucionario. Así se formó el APRA-rebelde, bajo el liderazgo de Luis de la Puente Uceda, que luego se convertiría en el propulsor de las guerrillas.

Además de la experiencia cubana, el MIR contaba con algunos antecedentes peruanos en los que grupos de campesinos habían organizado revueltas y protestas contra la

explotación y los abusos que sufrían. El caso más importante fue el de los campesinos del valle de la Convención en el Cusco, liderados por el entonces dirigente trotskista Hugo Blanco.

En 1964, el MIR inició su trabajo de proselitismo entre los campesinos de los tres frentes que habían decidido organizar: en la sierra de Piura, en el norte, en las alturas de Huancayo, en la sierra central, y en el valle de La Convención, en el Cusco, al sur.

El grupo que tuvo como escenario la sierra y selva central fue la columna «Túpac Amaru» liderada por Guillermo Lobatón y Máximo Velando. De la Puente, que comandaba todo el movimiento tenía su sede en Mesa Pelada, en el Cusco.

La lucha de las guerrillas duró pocos meses terminando en el fracaso. La mayoría de sus miembros resultaron muertos, en combate o ajusticiados extrajudicialmente, y los pocos sobrevivientes encarcelados.

Los Asháninka participaron en ambos bandos: algunos siguieron a Lobatón, otros decidieron entregar a los guerrilleros a las autoridades militares y policiales. Otros, finalmente, resultaron víctimas de la represión, llegándose inclusive a bombardear con napalm varios poblados de la sierra y selva central.

En los últimos años, desde 1989, los Asháninka de la Selva Central se han vuelto a ver inmersos en medio de otra guerra: la de Sendero Luminoso y el MRTA. Y al igual que en 1965, hay Asháninka en ambos lados: del lado de la subversión y del lado de la represión antisubversiva.

## Rastreado una historia de utopías

Desde los inicios de la presencia foránea (europea y mestiza) en la Selva Central, los Asháninka han luchado por su libertad y sus costumbres, resistiéndose a la conquista y colonización de sus tierras.

Los primeros misioneros franciscanos fueron constantemente atacados por rebeldes Asháninka que no aceptaban las costumbres que éstos querían imponerles: como la de no tener más que una mujer o la de aceptar horarios y disciplinas que no les permitían actuar con libertad como siempre antes lo habían hecho.

Es precisamente contra los misioneros y conquistadores españoles que aparece la figura de Juan Santos Atahualpa, el Señor Inka. Parece ser que Juan Santos era un indio cusqueño que llegó al Gran Pajonal acompañado de un cacique Piro. Lo curioso de la rebelión de Juan Santos es la acogida que tiene entre los Asháninka que conforman un grupo con tradiciones diferentes a las de los pueblos andinos. Brown y Fernández, por lo tanto, sugieren que ya existía una creencia milenaria entre los Asháninka desde la cual interpretaron la llegada del Inka cusqueño como un enviado del Padre Sol: un Asháninka, en 1982 narra la muerte del Inka, llamándolo también «Itomi Pavá», el «Hijo del Sol».

El siguiente acontecimiento que analizan Brown y Fernández data de la época del caucho, uno de los períodos más sangrientos en la historia de los pueblos indígenas de la Amazonía. En 1897, un cronista franciscano, el padre Sala, transcribe el testimonio de un Asháninka que cuenta la lucha entre los blancos y su pueblo, y que ha aparecido de nuevo el «Amachenga», el Hijo de Dios, que ha bajado de los cielos para ayudar a sus hermanos.

Al parecer, este personaje era alto y blanco, que según algunos tenía bigotes y según otros no, y que convocaba a todos para ir a trabajar en el caucho en los ríos Ucayali y Manu, y que iba rodeado de unos ángeles armados que luego los convertían en esclavos. Al parecer, este «Amachenga» no sería otro que Carlos Fermín Fitzcarrald, el barón del caucho.

El tercer episodio que Brown y Fernández recogen es el de F.A. Stahl, un misionero norteamericano de la Iglesia Adventista del Séptimo Día, que llegó al valle del Perené en la década de 1920. Hacia principios de siglo ya se había instalado en este valle la Colonia Perené y muchos blancos o mestizos colonos que poseían grandes plantaciones y esclavizaban a los Asháninka.

Un estudioso de la cultura Asháninka, John Bodley, recogió en los años 60 la creencia de que Cristo aparecería en cualquier momento cercano, acompañado de desastres y cataclismos, que los muertos volverían a la vida y que los verdaderos creyentes serían llevados vivos al cielo, donde no habría ningún mal. Incluso algunos mencionaban que Dios ya había bajado a la tierra y que se hallaba en Metraró (donde se encontraba la misión de Stahl).

Otro caso similar ocurrió a fines de los años 50 y principios de los 60, a raíz de la predicación de otro misionero protestante llamado Bulner, al que muchos Asháninka identificaron con Itomi Pavá. Pero al igual que en el caso de los caucheros, los Asháninka que los acompañaron resultaron todos muertos, esta vez debido a una epidemia de malaria.

Finalmente, luego de revisar estos casos, Brown y Fernández profundizan en los acontecimientos que giraron en torno a las guerrillas de 1965, cuando algunos Asháninka



identificaron también a Guillermo Lobatón (alto, barbudo y moreno) como Itomi Pavá: el Hijo enviado por el Padre Sol para traer bienes y prosperidad a los indígenas que sufrían la explotación y abusos de los hombres blancos y mestizos.

### **El pensamiento milenarista: la versión Asháninka de Inkarri**

Según Brown y Fernández, existiría entre los Asháninka la creencia mítica en unos seres sobrenaturales, vinculados con el Sol (Pavá, Tasoréntsi o Dios). Al parecer, el Sol enviaría espíritus buenos a ayudar a los Asháninka, devolviéndoles un mundo lleno de bienes y de prosperidad que les ha sido arrebatado a través de los siglos.

Esta creencia es muy similar al mito de Inkarri del mundo andino. Este mito narra el retorno del Inka-rey destronado y decapitado por los conquistadores españoles. A través del mito de Inkarri, los hombres andinos tratan de comprender su historia: los siglos de explotación y marginación de parte de los blancos, y al mismo tiempo representa la esperanza de un futuro cambio en que dejen de ser dominados y recuperen su prestigio y su lugar en el mundo.

Al parecer en el mito de Inkarri, y quizás también en esta creencia asháninka, se mezclan elementos indígenas y occidentales. Hubiera sido interesante que los autores profundizaran más en esta similitud entre la creencia asháninka sobre Itomi Pavá, Inkarri y otros elementos provenientes de la cultura europea. Se sabe que muchos de los franciscanos que llegaron a principios de la Colonia trajeron consigo las creencias utópicas de Joaquín de Fiore (1135-1202) sobre la Historia. Este fue un pensador milenarista de la edad media que

hablaba de tres etapas de la historia que terminan con un mundo futuro, que ya se acerca, en el que reinará el Espíritu Santo y donde los pobres vivirán felices. Fueron precisamente los franciscanos los primeros misioneros que se adentraron en territorio Asháninka.

Este no es el único caso de pensamiento milenario entre los pueblos nativos de la Amazonía. Y en este caso, los Asháninka han ido reinterpretando esta creencia mesiánica en Itomi Pavá o Amachenga a partir de su historia, de sus creencias y de otras ideas foráneas, como pueden ser el joaquinismo de los misioneros franciscanos en la Colonia o el marxismo-leninismo-maoísmo-pensamiento Gonzalo de los senderistas en estos últimos años.

En general, *War of Shadows* es un estudio importante sobre una época de la historia asháninka y peruana. Son pocos los estudios realizados hasta el momento sobre las guerrillas del 65, que permitan entender mejor la situación de violencia por la que atraviesan los Asháninka en la actualidad.

El libro cuenta también con el testimonio de personas que han vivido de cerca los acontecimientos y con fuentes de difícil acceso para los estudiosos de la historia de la Amazonía peruana, como son algunos archivos oficiales del gobierno de los Estados Unidos.

Es, pues, un esfuerzo importante para comprender mejor la visión que el pueblo Asháninka tiene de su propia historia: marcada por la explotación y los abusos de los foráneos, y al mismo tiempo esperando un mañana mejor en el cual puedan vivir en libertad y prosperidad.

**Oscar Espinoza**  
CAAAP

**FERNANDO SANTOS GRANERO**

The Power of Love, 338pp., London School  
of Economics, 1991

El libro es una excelente presentación de la etnia Amuesha, llamada actualmente también Yánesha. Es una de las poblaciones amazónicas que ha tenido varios siglos de contacto con la sociedad andina y europa colonial. Se destaca como una de las pocas sociedades amazónicas que se ha organizado, desde la época prehispánica, en torno a sacerdotes que realizan sus actividades ceremoniales en templos construidos para rendir culto a los dioses autóctonos y que funcionó hasta las primeras décadas de este siglo. El autor examina el medio ambiente, el sistema de producción, la organización social a base del parentesco y, sobre todo, los mitos y ritos para comprender los conceptos filosóficos del poder de este pueblo.

El autor ubica el pensamiento filosófico amuesha dentro de la historia de la filosofía política. Es lo contrario a la teoría de Hobbes, según la cual el orden social se logra por medio del Estado con poder coactivo central. Más se asemeja a la teoría del filósofo chino Hsun Tzu que apunta que existe una tendencia en el ser humano hacia el mal, para sobrevivir tiene que establecer relaciones de colaboración. El parentesco es el medio de lograr el orden social, sin la necesidad del Estado, basándose el poder político en el concepto del amor del padre a sus hijos.

Según uno de los mitos centrales de los Amuesha sus antepasados eran inmortales, pero vivían en el caos social: el incesto y la guerra entre semejantes. Lograron establecer relaciones de colaboración con otros grupos a través de las alianzas matrimoniales y la generosidad recíproca. El orden social se consigue a costo de la pérdida de la inmortalidad. La trayectoria religiosa de este pueblo, entonces, es una larga historia de la búsqueda de conocimientos sobre el mundo sobrenatural para lograr su salvación, la inmortalidad.

El papel de los sacerdotes autóctonos es básico para conseguir que los dioses generosamente, por compasión, les enseñen ciertas canciones sagradas que permitan comunicarse con el mundo sobrenatural. Los Amuesha responden a través de celebraciones rituales donde se intercambian alimentos y masato y cantan las canciones sagradas, expresiones rituales de la reciprocidad que debe existir entre los seres humanos y con los dioses.

Existen también entre los Amuesha chamanes, que se dedican a curar a los enfermos con la ayuda de los seres metafísicos o espíritus, pero su imagen es ambivalente porque se cree que pueden usar su poder para hacer el bien o el mal. En cambio, el poder del sacerdote se empleaba para dar vida. Gozaba de un prestigio moral sin ambigüedad. El chamán suele limitar sus actividades a un asentamiento local, mientras el sacerdote tenía autoridad moral sobre varios asentamientos y hasta más allá de la sociedad amuesha. Los pobladores tenían la libertad de escoger al cornesha que seguían. Era dirigente político y a la vez sacerdote. Sus seguidores asistían a las ceremonias que realizaba en el templo, que no fue residencial o centro para un grupo localizado, sino que fue un lugar de peregrinaje. El poder del chamán estaba entremezclado en las divisiones y conflictos locales y las rivalidades con otros chamanes. Los sacerdotes, en cambio,

colaboraban y se consultaban entre sí sobre asuntos religiosos y mantenían su discurso al nivel del amor compasivo y la generosidad.

El concepto amuesha del amor es un componente importante del poder. Para trascender la condición humana, hay que adquirir conocimientos místicos, y estos conocimientos generan poder. Este poder es legítimo sólo si se emplea para fines morales, o sea si se emplea para amar, para dar vida. El autor analiza varios mitos que expresan estas ideas. Encuentra que la desobediencia al poder legítimo o la obediencia al poder ilegítimo conducen a la muerte. La obediencia al poder legítimo conduce a la vida.

Estas ideas llevan a comprender más a fondo la base de la organización en poblaciones que no se apoyan en la coacción de una sociedad estatal. El peso de un orden tiene sus raíces en consideraciones morales que se expresan en términos del amor del hijo al padre. Si el dirigente hace uso inmoral de su poder, pierde seguidores.

Uno de los aspectos más valiosos de esta obra es la forma de utilizar los mitos. Su intención principal no es de estudiar los mitos, sino hacer un análisis de la configuración filosófica y el sistema ético de los Amuesha. Los mitos son la manifestación del pensamiento filosófico amuesha sobre el poder, el conocimiento y de los valores morales y su uso.

El autor realizó largas conversaciones con los narradores y con otras personas sobre las distintas versiones de los mitos, sus transformaciones con el tiempo y la creación de nuevos mitos para reflejar nuevas situaciones y nuevos temas filosóficos. Se difiere con la afirmación de Lévi-Strauss de que los fundamentos filosóficos de los indígenas americanos se logran inconscientemente.

Santos piensa que el pensamiento filosófico indígena es tan consciente como el pensamiento filosófico moderno. La diferencia se encuentra en el medio de expresión: oral o escrito. La escritura permite la sistematización y la posibilidad para que la filosofía reflexione sobre sí misma. Hace referencia a Radin como precursor en establecer la categoría de pensadores nativos.

El narrador de mitos es un autor que re-crea y reinterpreta añadiendo y restando de la narración según las circunstancias del momento y los destinatarios. Por la naturaleza oral de la transformación y el hecho de que la narración continuamente se transforma, no se conoce el nombre del autor, de manera que algunos piensan que no hay creatividad individual.

Este libro es un aporte significativo al estudio de las filosofías indígenas, un tema poco tratado por los investigadores de la Amazonía Peruana.

Además, ofrece contribuciones importantes al estudio comparativo de la religión, por ejemplo, la raíces del milenarismo y mesianismo entre los Amuesha, donde brotó el movimiento de Juan Santos Atahuallpa. También aporta al tema de los sacerdocios prehispánicos. Nos da pistas para comprender este fenómeno en otras sociedades sólo conocidas por la arqueología, tanto de la Amazonía como de los Andes y la costa, y tal vez algo sobre la tradición que procedía del centro ceremonial Sangay del oriente ecuatoriano, llamada Cumancaya y que se había difundido por el Ucayali y sus afluentes después de 500 d. C. y que llegó a las cabeceras del río Pachitea más o menos a partir de 800 d. C.

Finalmente, nos ayuda a entender el funcionamiento de sistemas políticos en sociedades no estatales o pre-estatales.

**Jaime Regan**  
**CAAAP**

---

## NOTA SOBRE LOS AUTORES

Sara Mateos Fernández - Maquieira.- Profesora de Historia en la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP)

Liliana Regalado de Hurtado.- Docente del programa de Historia en la PUCP.

Jaime Regan, S.J.- Antropólogo y Coordinador de la línea de Difusión del CAAAP.

Enrique Carlos Rojas Zolezzi.- Antropólogo, docente en la PUCP.

Rafael Sánchez - Concha Barrios.- Historiador. Docente en la PUCP.

Robert Schreiter, C.P.P.S.- Profesor de Teología en la Unión Teológica Católica de Chicago (EE.UU). Director de *New Theology Review*, Vice-director de *Misiology*, y miembro del comité de dirección de *Concilium*. Pertenece a la Sociedad "Misioneros de la Preciosa Sangre". Entre sus publicaciones están: *The Schillebeeckx Reader*, *Constructing Local Theologies* (prontamente traducida al castellano) y *En el Agua y en la Sangre: Una espiritualidad en la Solidaridad y la Esperanza* (Chile, 1988). Su último libro *The Praxis of Christian Experience* en colaboración con Mary Hilnett data de 1989.

El tiraje de esta edición de  
**Amazonía Peruana N° 22,**  
fue de 1,000 ejemplares.  
Se terminó de imprimir en el taller de  
*Gráficos S.R. Ltda.*  
Camino Real 1849.  
Santiago de Surco  
Teléfono: 48-1524  
Lima – Perú