

CRONICA BREVE DE UN ETNOCIDIO O LA GENESIS DEL MITO DEL "GRAN VACIO AMAZONICO"

Fernando Santos

This article analyses the nature of the relationship between an Andean ethnic group (the Chupaychu) and an Amazonian one (the Panatabua) in the region of Huanuco (Perú) from pre-colonial times until the XVIII century.

In the first section the bimodal characteristic of the relationships between the Inca empire and the ethnic groups of the Amazon basin are analysed. The second part deals with the process of incorporation of the Panatabua into the colonial administrative system and tries to establish the demographic consequences. The last section describes the political effects of that process of incorporation and tries to show how the role of mediator played by the Panatabua in the pre-hispanic times between the Amazon basin and the Andes, collapses with their assimilation into the colonial system and the Andean cultural world.

* * *

L'article analyse la nature et le type de relations entre un groupe ethnique andin (les Chupaychu) et un autre groupe de l'Amazonie (les Panatabua) dans la région de Huanuco-Pérou, a partir de l'époque pré-hispanique jusqu'au XVII siècle.

La première section analyse le caractère bi-modal des relations entre l'empire Inca et les groupes ethniques de l'Amazonie. La seconde section traite du processus d'incorporation des Panatabua dans la structure administrative coloniale et ses conséquences démographiques. La dernière section décrit et analyse les effets politico-administratifs de ce processus d'incorporation; il cherche a démontrer que le caractère d' "intermédiaires" des Panatabua durant l'époque pré-hispanique (entre le monde amazonien et andin) tend a disparaître avec l'assimilation à la structure coloniale et au monde culturel andin.

* * *

Der Artikel analysiert Art und Wesen der Beziehungen, die zwischen einer andinen ethnischen Gruppe (den Chupaychu) und einer amazonischen (den Panatabua) in der Gegend von Huanuco/Perú von prähispanischen Zeiten an bis ins 18. Jahrhundert hinein bestanden.

Zunächst wird auf die Wechselseitigkeit der Beziehungen zwischen dem Inka-Imperium und den amazonischen ethnischen Gruppen eingegangen, anschliessend auf den Prozess der Einbeziehung der Panatabua in das koloniale Verwaltungssystem. In einem weiteren Abschnitt werden die politisch-administrativen Auswirkungen dieses Eingliederungsprozesses beschrieben und analysiert. Abschliessend wird zu zeigen versucht, wie die Vermittler-Rolle der Panatabua in prähispanischen Zeiten (zwischen der amazonischen und der andinen Welt) mit ihrer Assimilation an die Kolonialstruktur und die andine Kultur ein Ende findet.

INTRODUCCION

Sin entrar a polemizar acerca de la direccionalidad de los movimientos poblacionales en América del Sur y en especial al problema de si el área andina fue poblada a partir de la Amazonía o viceversa, resulta claro que la ceja de selva (montaña) constituyó por muchos milenios la zona 'natural' donde tuvo lugar la interacción entre las etnias andinas y las amazónicas. Las abras, por donde fluyen los ríos que naciendo en la sierra descienden por las faldas orientales de los Andes, constituyeron los vasos comunicantes entre dos de las mas importantes áreas culturales de Sudamérica: la Amazonía y los Andes. A través de ellos se sucedieron intercambios en los planos de la producción, de las formas de organización social, de la religión y la simbología. Después de los estudios de Julio C. Tello (1923) no cabe lugar a dudas que los grupos de ambas áreas comparten símbolos y estructuras míticas subyacentes similares. Y para que ello ocurriera debió haber habido conjuntamente una infinidad de intercambios a nivel puramente material. La ceja de selva fue el escenario donde se desarrolló esta permanente interacción y por ello sus habitantes debieron haber compartido rasgos de ambos mundos culturales. Esto me hace rechazar la imagen contemporánea popular que considera ambas áreas como mundos totalmente opuestos e incomunicados, donde el área amazónica es percibida como una región que se debe 'conquistar' e 'incorporar'. Mas aún, creo que esta imagen como todas las imágenes y esquemas que se forja una sociedad sobre sí misma, responde a circunstancias determinadas que se desarrollan en momentos históricos determinados y determinables.

En el presente caso sugiero que dicha imagen se fue imponiendo paulatinamente a lo largo de los siglos XVII y XVIII debido a tres factores: 1. la ruptura del sistema tradicional de 'control vertical de un máximo de pisos ecológicos' (Murra 1972); 2. la fuerte resistencia a la penetración española por parte de ciertas etnias amazónicas que resultó, como en el caso de los Campa y Amuesha, en el virtual cierre del acceso a la montaña por largos períodos de la época colonial (Santos 1980b); y 3. la extinción, destrribalización y/o incorporación de aquellas etnias de montaña que actuaban a modo de 'bisagra' entre la población de la selva baja y aquella de los Andes.

En este artículo me propongo describir el tipo de relación entablada entre una etnia andina: los *Chupaychu*, y una etnia amazónica: los *Panatahua* en la región de los Andes Centrales del Perú. En la primera sección expondré el carácter bi-modal de la relación entre el Imperio Inka y las etnias amazónicas del río Huallaga en la región de Huánuco. En la segunda sección describiré el proceso de incorporación sufrido por los Panatahua y sus consecuencias demográficas. La última sección estará dedicada a las consecuencias político-administrativas de este proceso en el siglo XVIII, y cómo el carácter de 'bisagra' de los Panatahua desaparece con su incorporación a la estructura colonial y al mundo propiamente andino. Con ello se destruye el 'continuum socio-cultural' entre el mundo andino y el amazónico existente en el período prehispánico en la región, y nace la 'imagen' de dos mundos contrapuestos.

Las principales fuentes en las que se basa este artículo son las dos conocidas Visitas a Huánuco encomendadas por la administración virreinal en 1549 y 1562 (Ortiz de Zúñiga 1967, 1972).* A ellas se suma una serie de manuscritos e impresos de la Orden Franciscana a cuyo cargo estaba la Conversión de Panatahuas.

* En adelante se abreviará Ortiz de Zúñiga por O.Z.

I. EL IMPERIO INKA Y LA MONTAÑA EN LA REGION DE HUANUCO

En épocas prehispánicas la población de Huánuco incorporada al Imperio Inka estaba constituida básicamente por dos grupos étnicos locales: los *Chupaychu* y los *Yacha* (estos últimos subdivididos en *Yacha* y *Quero*), y un grupo foráneo de *mitmaqkuna cuzqueños* (divididos en quechuas e 'yngas orejones') trasplantados a los confines del norte del 'territorio' Chupaychu. En tiempos de la conquista incaica los *Yacha* constituían una *waranqa* (unidad político-administrativa compuesta por mil individuos económicamente activos) por sí mismos. Los *Chupaychu*, por su lado, estaban divididos en 4 *waranqa*. Durante el gobierno del Inka Huáscar la *waranqa* de los *Yacha* fue dividida (por razones que no se hacen explícitas en las Visitas) de modo que tres de sus *pachaka* (unidad de 100 individuos económicamente activos), denominada de los *Quero*, pasaron a tributar dentro de la estructura de las 4 *waranqa* Chupaychu (OZ 1967: 91). Al margen de esta estructura, de acuerdo a las Visitas, quedaron 4 *pachaka* de los *Yacha* y 2 *pachaka* de *mitmaqkuna cuzqueños*.

El análisis de la información proporcionada para estas dos últimas unidades revela una de las modalidades de la relación entre el Imperio Inka y las etnias amazónicas de la región. En lo que respecta a los *mitmaes* cuzqueños todas las declaraciones coinciden con la de don Andrés Auquilluco, señor de una de las dos *pachaka* de *mitmaqkuna*. Este aseguraba:

"que en el tiempo del ynga oyo decir a sus padres y mas viejos que eran doscientos indios casados y que estan alli puestos por mitmaes desde el tiempo del ynga Yupa Ynga Yupanqui padre de Guayna Capac" (OZ. 1972: 34).

Don Francisco Cona Pariaguana, *kuraq* de la segunda *pachaka* y señor de todos los *mitmaqkuna cuzqueños*, complementa esta información al especificar las razones que impulsaron al estado Inka a realizar tan gran traslado de población *mitmaq*. Dice:

"que el ynga puso a estos indios por mitmaes en las fortalezas de Colpas, y de Cacaipaiza y de Angar y que no estaban alli para otra cosa mas de para la guarda de esta fortaleza y los saco de los yngas del Cuzco" (OZ. 1972: 25).

Dichas fortalezas, según consta en todas las declaraciones, fueron construidas con el objeto de apaciguar a los recientemente conquistados Chupaychu. A los *mitmaqkuna* se les entregó tierras en el territorio Chupaychu para que pudiesen abastecer a los guardianes de las fortalezas. Sin embargo, si nos guiamos por la ubicación ofrecida por José Varallanos para estas tres fortalezas (1959: Mapa No. VIII) (ver mapa No. 1), las mismas están ubicadas en los confines del territorio tradicional Chupaychu en las vertientes orientales de los Andes y sobre el río Huallaga. Resulta extraño que se construyesen tres fortalezas en los términos del territorio del grupo al que se pretende apaciguar o sojuzgar, y justamente en una zona en la cual para hacer llegar refuerzos en caso de una sublevación sería necesario atravesar largos trechos de territorio enemigo. En mi opinión, dada la situación estratégica de dichas fortalezas cabe pensar que estas defensas fueron construidas más para controlar los confines

orientales del imperio de la selva central, que para mantener bajo dominio a los Chupaychu.

Las tres fortalezas o 'sitios fuertes' (un nombre más apropiado a la realidad andina que el más occidental de fortaleza) están localizados en sitios altos desde los cuales es posible controlar el río Huallaga. Este constituía la entrada natural, el vaso comunicante, entre las etnias serranas lugareñas y las etnias amazónicas, principalmente la de los *Panatabua*. Por otra parte estos sitios fuertes se ubicaban hacia el nor-oeste de la zona de Chinchao que, como veremos, era una de las áreas de montaña controlada por los diversos grupos étnicos de la región que allí tenían sus plantaciones de coca. Resulta lógico pensar que el interés que guió al emplazamiento de estos 'sitios fuertes', fue el de garantizar el acceso ininterrumpido a estos recursos tan estimados en el área andina, protegiéndolos de las incursiones de los aborígenes de la selva.

Esta suposición se ve confirmada por la declaración de Don Alonso Coriguanca durante la Visita de 1562. El mismo dice:

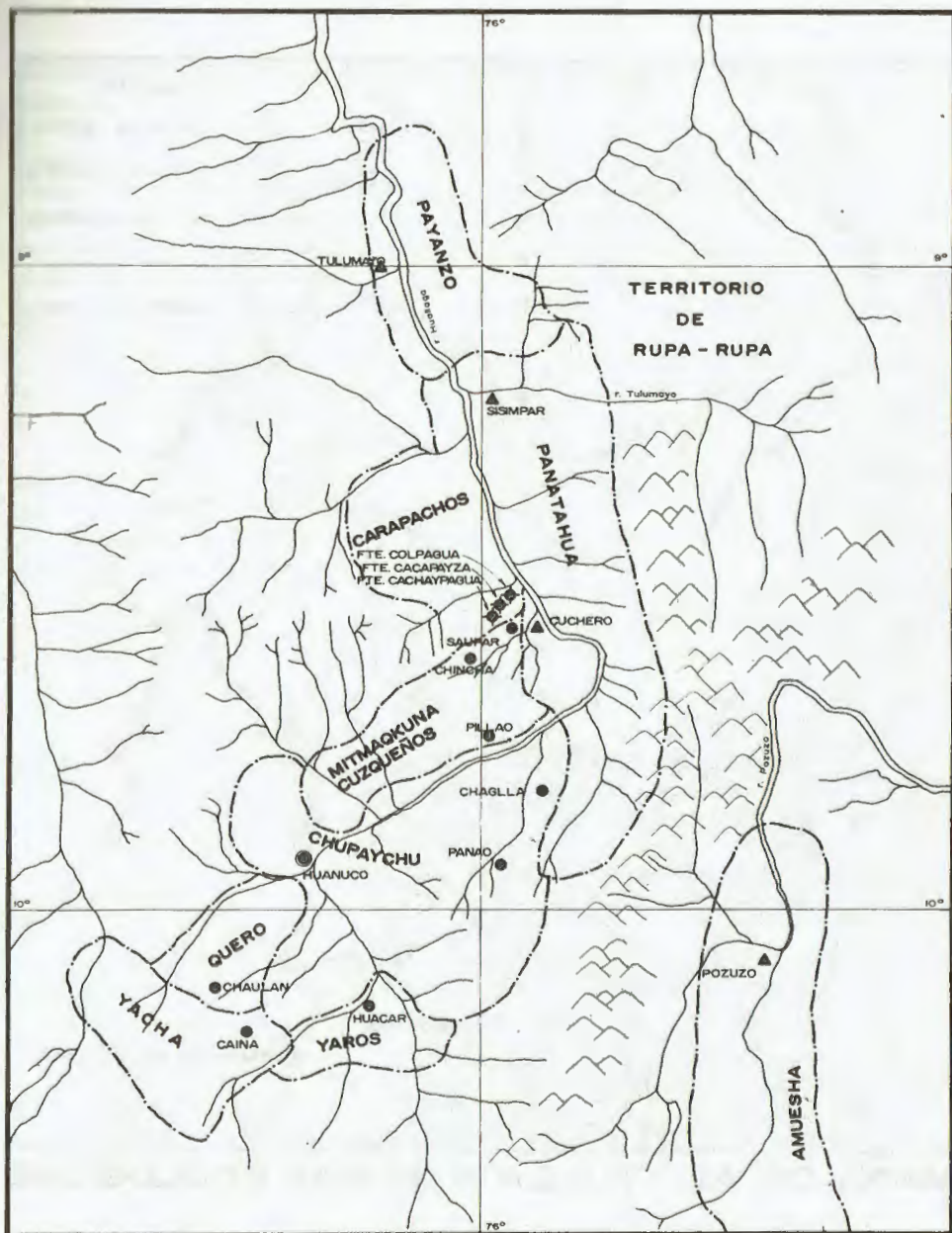
"que el y los demas indios que en este pueblo son mitimaes naturales unos de Canta y otros de Caxatambo y Ucros de Atapillo y de Checras y de todos ellos es este principal que los manda a los cuales puso el ynga en este pueblo para guarda de la casa donde dormia el ynga señor principal cuando vino a conquistar la tierra de los andes" (OZ 1972: 239).

El término 'andes' fue utilizado en las crónicas y textos españoles desde épocas tempranas de la Colonia, como sinónimo de 'indios infieles de la selva' en contraposición a los 'indios conversos de la sierra'.¹ De esta manera se puede concluir que los tres sitios fuertes de Colpas, Cacaipaiza y Angar² marcaban el extremo noreste de la expansión y dominación incaica en la región de la montaña de Huánuco. La profundidad de dicha expansión a lo largo del río Huallaga debió haber significado, sin lugar a dudas, un enfrentamiento militar con la población Panatahua de la zona. Dicho enfrentamiento, a juzgar por las declaraciones de las Visitas, debió haberse resuelto en algún tipo de *statu quo* entre la población andina y los Panatahua, ya que la explotación de las ricas tierras de Chinchao se efectuaba sin aparentes conflictos con la población originalmente asentada en ellas.

El análisis de la incorporación, las modalidades sociales de explotación, y el tipo de recursos (producidos o extraídos) de las tierras de Chinchao ilustra el tipo de relación entre el Imperio Inka y el habitat de montaña. En las Visitas Chinchao aparece simultáneamente designado un núcleo poblado y una zona. En tanto zona, Chinchao se encuentra en la margen izquierda del Huallaga en el extremo norte del territorio Chupaychu y colindante con las tierras de las dos pachaka cuzqueñas. El área ocupada corresponde a un gran codo del río Huallaga de modo que Chinchao está rodeado en sus extremos norte, este y sur por el río (ver mapa No. 2). La zona es de montaña, más templada que fría. Hacia el noreste se encuentran los sitios

1 Ver Varese (1968) para un análisis más detallado de la historia del término 'andes' en las fuentes españolas.

2 José Varallanos (1959) ofrece tres variantes para los nombres de estas fortalezas: Colpagua, Cacapayza y Cachaypagua (Mapa VIII). Como se puede notar dos de ellos coinciden con los nombres proporcionados por la Visita de 1562.

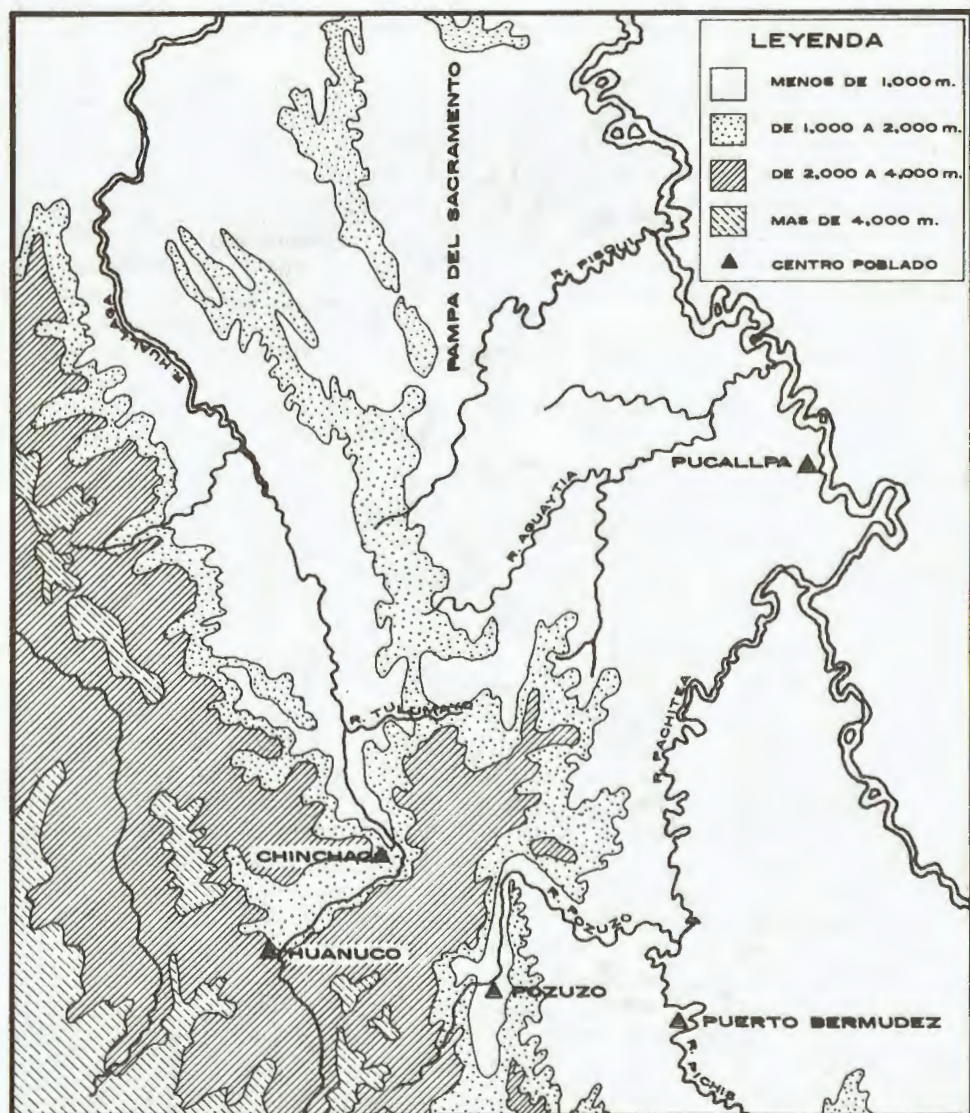


MAPA DE LAS CONCENTRACIONES ÉTNICAS MAS IMPORTANTES EN LOS ss. XVI y XVII.

LEYENDA

- LIMITE DE LAS CONCENTRACIONES ÉTNICAS
- CENTROS POBLADOS COLONIALES
- ◆ SITIOS FUERTES PRE-HISPANICOS
- ▲ MISIONES FRANCISCANAS

En este mapa se señalan a grosso modo los territorios ocupados por las concentraciones étnicas de mayor importancia en la región Huánuco/Huallaga. Para ello hemos utilizado como referencia los mapas de McK. Bird (OZ 1967), de Varallanos (1959) y las inferencias que hemos realizado a partir de los documentos publicados.



MAPA DE ALTITUDES Y ZONAS ECOLÓGICAS

En el presente mapa las zonas punteadas correspondientes a alturas entre los 1.000 y los 2.000 metros podrían definirse como de 'ceja de selva'. Las zonas en blanco correspondientes a alturas por debajo de los 1.000 metros incluyen tanto zonas de selva alta (entre 500 y 1.000 metros) como zonas de selva baja (menos de 500 metros de altura). Lamentablemente no hemos podido hacer la distinción, pero creemos que el mapa es lo suficientemente claro en lo que respecta a los límites entre el mundo andino y el mundo amazónico.

fuerzas construidos para salvaguardar la entrada a la sierra de las incursiones de los indios 'andes'.

La explotación de los recursos de Chinchao, al igual que el de aquellos de otras zonas de montaña circundantes, se basaba en lo que John V. Murra ha dado en llamar 'control vertical de un máximo de pisos ecológicos'. Este concepto no sólo ha sido ampliamente aceptado, sino que ha sido corroborado por posteriores estudios arqueológicos y etnológicos. No pretendo, por lo tanto, explicar en que consiste este ideal sino señalar las principales características que asume para la zona de Chinchao, para luego analizar otra modalidad de acceso a recursos ecológicamente diferenciados que ha sido descuidada en el análisis de Murra.

Hacia 1549 el poblado de Chinchao contaba con "treinta y tres indios que son coca camayos de todas las parcialidades de los chupachos". En efecto, había gente de Toronga, de Chinchi, de Uras y de Pomaguaci (OZ 1967: 299, 300, 301, 302).

Sin embargo, no se hace mención a la existencia de ningún kuraq Chupaychu con mando sobre este pueblo. La única referencia a un Kuraq de Chinchao (poco clara por lo demás ya que no se explicita su origen étnico) se encuentra en el Título de Encomienda de Nicolás de Ribera³ en el que se menciona al "cacique Avearme, señor del pueblo de Chinchao" (Varallanos 1959: 215).

Además de los Chupaychu, en Chinchao también se encuentra población Quero. En la Visita de 1562 cuando informa don Cristóbal Xulca Cóndor señor de todos los Quero:

"Preguntado si los indios que estan en la coca son naturales de la tierra o mitimaes puesto de otra parte y de donde son naturales dijo que los tres indios que estan en la coca de Pichomachay son el uno del pueblo Pecta otro de Atcor y otro de Guacas y que estan puestos alli del tiempo del ynga y que estos se mudan cuando se muera la mujer o cuando ellos se mueren ponen otros en su lugar y que en la coca de Chinchao hay otros dos indios uno es del pueblo de Rondo y otro de Chumicho y hacen lo mismo que con los otros que entran a coger y desyerbar la coca..." (OZ 1967: 44).

Además de la población Chupaychu y Quero, otras etnias reclamaban algún derecho sobre las tierras de Chinchao; entre ellas los Yacha, los Yaro y los Chunco. Esta última parece haber sido una etnia muy pequeña dado que casi no se la menciona en toda la información proporcionada por Ortíz de Zúñiga.

No se puede saber el volumen total de los "colonos" de estos grupos asentados en Chinchao; sólo contamos con los datos proporcionados por la Visita de dos pueblos Chupaychu en 1549. El primero es el pueblo de Pachancha "de mitimaes yaros"; este pueblo:

"tiene dieciseis casas y en ellas doce indios de los yaros de don Antonio (de Garay) y uno mas de Tinoco y otro de Garcia Sanchez yacha que son también coca camayos y sirven a sus caciques donde son naturales y estan sus chacaras de coca

³ La zona de Chinchao fue encomendada a Nicolás de Ribera en 1536 y hacia 1583 se había convertido en encomienda de la Corona Real (Varallanos 1959: 229). Este dato es significativo; nos habla de la importancia estratégica que se le adjudicaba a la zona tanto como 'puerta de entrada' a la región amazónica, como por su potencial económico dadas sus condiciones excepcionales para el cultivo de coca.

en Chinchao que son en los yanayungas de Hernando Alonso (Malpartida)" (OZ 1967: 301).

Este asentamiento predominantemente Yaro en la provincia Chupaychu tenía su población encomendada a los españoles mencionados, pero además, esta misma población estaba bajo la jurisdicción de un kuraq de su etnia y del pueblo de donde eran originarios. Es interesante ver como las autoridades españolas y los encomendados durante el siglo XVI respetaron los patrones de asentamiento basados en el principio de control vertical de ecologías; es recién a partir del siglo XVII que este patrón es amenazado por las medidas administrativas del gobierno virreinal.

El segundo pueblo del que hablábamos es el Uras; este pueblo:

"tiene seis casas y en ellas seis indios los dos son de la parcialidad de Paucar Guaman y otro dos de Chinchao (Poma, señor de los Quero) con mas dos mitimaes chuncos son coca camayos y tienen las chacaras en Chinchao" (OZ 1967: 301).

En este caso no se especifica cual es la relación que guardan estos mitmaqkuna Chunco con sus lugares de origen.

Toda esta información permite afirmar que Chinchao era una zona de asentamiento multiétnico cuyo interés radicaba en sus excelentes condiciones ecológicas para la producción de coca. Lo interesante es que aparentemente el patrón de asentamiento era disperso: sólo los señores Chupaychu mencionan específicamente el pueblo de Chinchao con 33 indios coca camayos, pero en ningún momento se menciona el hecho de que tengan un mandón o kuraq con jurisdicción sobre el mismo. Desde mi punto de vista esto se debe a que por ser una zona fronteriza con la selva, la presión demográfica sobre la tierra tal vez fue menor y debido a ello los conflictos interétnicos habrían disminuido. Esto habría hecho innecesaria la presencia de kuraqkuna, una de cuyas funciones en la periferia era la de representar los intereses de la etnia y asegurar la continuidad de sus derechos sobre los recursos de la misma.

Aparte del acceso y control de recursos mediante el traslado y asentamiento de individuos en 'islas' periféricas al centro de la unidad étnica, en las Visitas encontramos referencia a un segundo mecanismo de acceso a recursos considerados vitales para la reproducción biológica y cultural de los grupos étnicos en cuestión. Este mecanismo es el denominado por el término de 'rescate'. Las declaraciones de los kuraqkuna en las Visitas distinguen claramente al 'rescate' como una forma de circulación de bienes que escapa al marco institucional del modelo de control vertical de ecologías. Así don Diego Xagua representante de las 4 waranqa Chupaychu en 1549 declara, al preguntársele si los productos que tributan se encuentran en sus tierras, que:

"todas las cosas que dan de tributo se crían en sus tierras excepto la sal y la cera que la traen de fuera y tardan en traerlas de camino seis días y la cera siete y que no dan por ello rescate alguno mas de que tienen puestos los indios que tienen dicho para la cera y para la sal" (OZ 1967: 29).

Xagua delimita claramente los productos que se obtienen mediante el establecimiento de "colonos" en tierras periféricas de la modalidad del rescate. Ello queda

todavía más claro con la respuesta que da a la pregunta 18 de la Instrucción del Virrey:

"de las contrataciones que los unos tienen con los otros dijo que en su tierra tienen algodón coca y maíz y que vienen a lo rescatar los indios yaros y guamalies y guanucos y otros de las xalcas vienen a rescatar con ellos que traen charqui y lana y ovejas y llevan por ello coca y algodón y ají y maíz y traen asimismo sal para el dicho rescate..." (OZ 1967: 31).

Ahora bien los Chupaychu tenían asentados salineros en tierras de los Yaro, en Yanacache, que abastecían a todas las waranqa de la unidad étnica. También tenían pastizales e indios ovejeros. Sin embargo, mantenían simultáneamente lazos de intercambio con otras etnias cuyos núcleos administrativos y de poder se hallaban en la xalca. ¿Por qué razón si los núcleos Chupaychu (ubicados en la kichwa) podían proveerse de productos de altura mediante los colonos asentados en las islas periféricas, estaban interesados en mantener estas otras formas de acceso a recursos vitales?

La respuesta parecería estar en los siguientes tres factores: el primero es que no siempre un grupo étnico tenía control sobre todos los pisos ecológicos necesarios para abastecerse; el segundo factor, se refiere al hecho de que no siempre los núcleos periféricos lograban satisfacer las necesidades de todo el grupo, y a través del rescate se podía cubrir el margen de diferencia entre la demanda y las posibilidades reales de abastecimiento a través del sistema de control vertical; el tercero y último, es que en muchos casos la dominación colonial y sus agentes exigieron en calidad de tributo una cantidad de productos que excedía lo que las tierras periféricas podían producir, o que no podían cubrir desde que no tenían control sobre determinados pisos ecológicos. Pienso que la existencia del 'rescate' como forma de intercambio institucionalizado se explica para el período prehispánico por la combinación de los dos primeros factores, y para la época colonial por la combinación de los tres.

Veamos algunos ejemplos de 'rescate' de productos tropicales o semi-tropicales. Un ejemplo de rescate a nivel de la unidad étnica en tanto agente del intercambio es el de la madera entre los Yacha. La madera era necesaria para cumplir con la tasa de 1549 fijada por el Virrey de la Gasca para la encomienda de Sánchez Falcón. En ella se señala: "dareis cada tres meses quince bateas de las que acostumbrais a dar que son por todas sesenta bateas cada un año puestas en casa del encomendero" (OZ 1972: 287). Al respecto don Juan Chuchuyaure, uno de los dos señores de la waranqa Yacha declara tener:

"indios carpinteros para las cosas de madera que son dos y que como no pueden darles todas lo conmutan en trabajo de hacer chacaras y otras cosas que su amo les mandaba y que en esto recibían agravio porque no tienen montañas para sacar madera para ello y lo van a buscar lejos" (OZ 1972: 56).

Al no contar con asentamientos del grupo en tierras de montaña, los Yacha rescataban la madera que necesitaban con otras etnias que sí tenían gente en la montaña: "dijo que las cosas que tributan la crían y cogen en su tierra sino es la madera que van a la tierra de los chupachos por ella" (OZ 1972: 57).

En otros casos el rescate deja de estar en manos de la unidad étnica y tiene lugar a nivel de la unidad de residencia, es decir, el núcleo poblado. Don Gonzalo Cochache, kuraq del pueblo Queño de Rondo, afirma:

“que todas las cosas que tributan las cogen y se crían en sus tierras excepto la cera y la miel que la traen de lejos y la rescatan que no osan los de esta parcialidad ir allá porque enferman” (OZ 1967: 93).

En este ejemplo no sólo encontramos una falta de control sobre tierras apropiadas para la extracción de miel y cera, sino consideraciones socio-biológicas que tienden a limitar el acceso del grupo a recursos de la montaña.

Los ejemplos de rescate colectivo que proporcionan las Visitas, a diferencia del sistema de control vertical, tienen su base la mayoría de las veces en la pequeña unidad de residencia más que en la gran unidad étnica. El rescate en estos casos lo afecta el pueblo en su conjunto siendo el kuraq, quien distribuye la cuota de productos que los pobladores deben entregar para intercambiar por los productos deseados. Así lo demuestra el caso de los pobladores de Ochpa (Oxpa) y Guacas quienes “rescatan la cera que les cabe de menudencias que entre ellos allegan sin tener en cuenta en ello por ser poca cosa” (OZ 1967: 229).

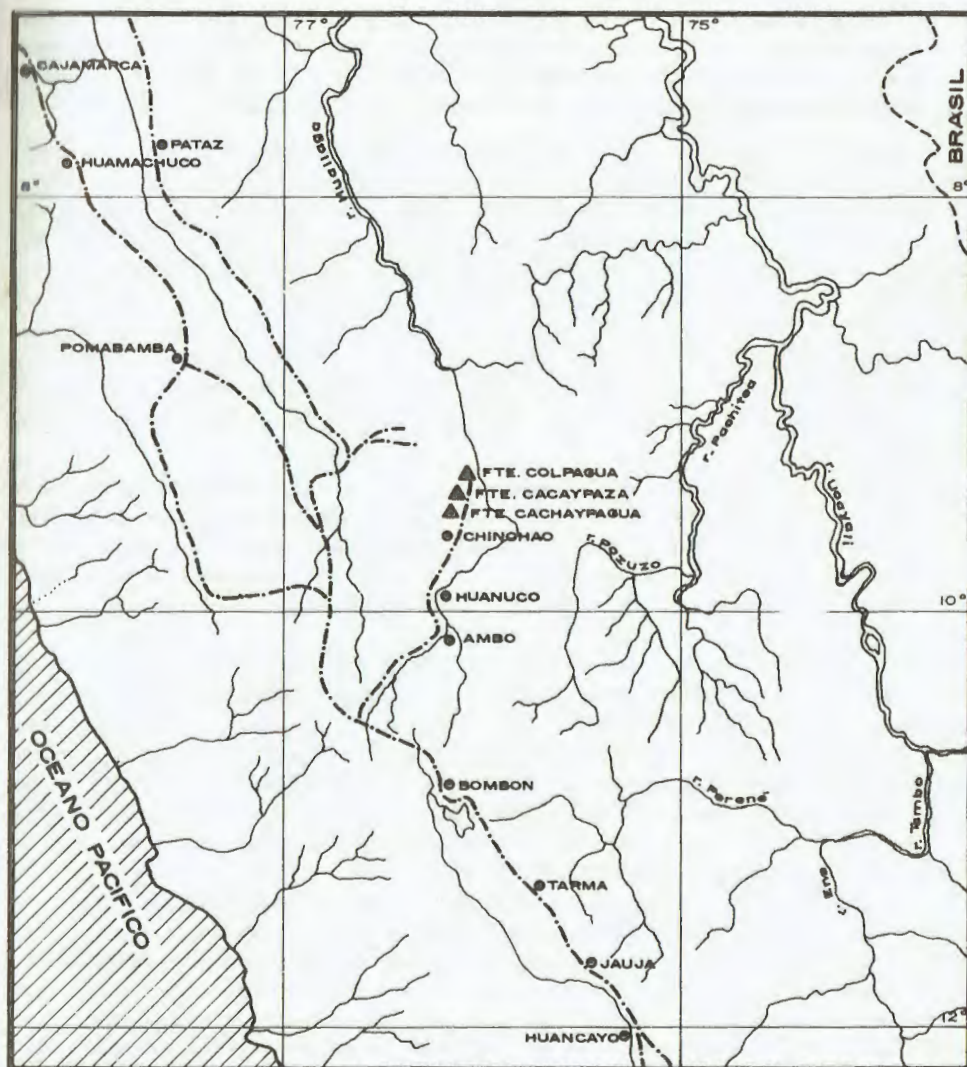
Asimismo en estos casos el kuraq designaba a aquellos que debían procurar rescatar los productos deseados. En este sentido hay un cierto paralelismo entre estos ‘rescatadores’ y los especialistas asentados en las islas periféricas. Martín Rimaco, principal de la pachaka de Pilco de los Chupaychu declara:

“que los panizuelos manteles y toldos y cera juntos los dan y rescatan sin orden y para la cera tienen un indio en la montaña que no entiende otra cosa sino en rescatarla y la miel también y algunas veces la busca” (OZ 1967: 262).

A través de esta cita queda clara la diferencia entre los colonos asentados en islas periféricas, que debían producir o extraer determinados productos y los ‘rescatadores’; aunque como se puede observar en este caso la persona designada para efectuar el rescate podía bajo ciertas circunstancias realizar la labor de ‘colono’. En todos estos casos de rescate ‘colectivo’ todos los miembros del núcleo poblado contribuían ‘con o sin orden’ con productos locales para intercambiarlos por productos ‘de fuera’, que luego eran redistribuidos entre todos por el kuraq.

No queda claro, sin embargo, con quién o quiénes se efectuaba este intercambio. En algunos casos se especifica la identidad étnica de aquellos con quienes se rescata, p.ej. los Yacha que rescataban madera de las islas que los Chupaychu controlaban en la montaña. En otros, sólo se menciona el piso ecológico en donde tenía lugar la operación de intercambio, mientras que en otros, finalmente, solo se menciona la categoría ‘yungas’ para designar a *grosso modo* a los habitantes de las tierras ‘calientes’. Desde mi punto de vista es muy probable que en esta categoría se incluyesen no sólo a la población andina de la yunga, sino también a la población amazónica de la montaña.

La institución del rescate en cualquiera de sus formas era una forma de intercambio recíproco. De ahí el término “contratación” que utilizan los españoles para designar los vínculos de intercambio establecidos entre las etnias huanuqueñas cuyos pueblos se ubicaban fundamentalmente en la zona kichwa, con las etnias cuyos núcleos estaban en la xalca o en las yungas. Por otra parte era una forma de acceso a productos que aunque institucionalizada no estaba en manos de especialistas o comerciantes; así lo da a entender la declaración del kuraq Chupaychu Andres Yalca:



MAPA DE CAMINOS INCAICOS

FUENTE: VARALLANOS 1989, MAPA N° VIII

LEYENDA

- CAMINOS INCAICOS
- CENTROS POBLADOS
- ▲ SITIOS FUERTES

Es interesante notar como la red de caminos incaica expresa una realidad social y espacial caracterizada por una fuerte presencia en los Andes en un eje S.SE./N.NO. con esporádicos intentos de penetración a la región amazónica. Estos últimos apoyados militarmente a través de la construcción de 'sitios fuertes' en lugares estratégicos.

"Tienen contrataciones con los de Chinchacocha y yaros que son serranos en que les llevan coca y maíz y ají y para ello rescatan lana y carneros y a los yaros van por sal y que no hay mercader entre ellos que vida de ese trato sino que cuando lo ha menester cada uno va y los otros vienen a ellos" (OZ 1967: 219).

El rescate no siempre constituía una forma indispensable de acceso a recursos (salvo bajo las agudas presiones coloniales) y más bien parece constituir una forma complementaria al control vertical de pisos ecológicos. El kuraq de Quillcay afirma que "este rescate no es de ordinario y que podrían pasar sin él" (OZ 1972: 50). Sin embargo esto es relativo y dependía en sumo grado del producto en cuestión. En todo caso es claro que el rescate daba pie a una vasta red de vínculos económicos que ponían en contacto a poblaciones y zonas alejadas entre sí varios días de camino. Es interesante observar como estas redes a veces eran extremadamente complejas y asumían el carácter de comercio en el sentido de obtener beneficios a través del intercambio repetido de productos en distintas zonas. El señor principal de los Yacha informaba:

"que tienen por comarcas los indios de Chinchacocha y los yaros y los yungas y llevan a Chinchacocha y a los yaros maíz y frijoles y traen por ello de rescate lana y pescado y charque y ovejas y carneros y a los de la coca (los yungas) llevan charquis de venado y papas secas y cavi y traen rescatado coca y por la coca rescatan sal y ají y algodon" (OZ 1972: 58).

En conclusión, se puede decir que el rescate era una forma de intercambio recíproco institucionalizado que se efectuaba entre unidades de residencia o unidades étnicas mayores ubicadas en ecologías diferentes y sin la intervención de especialistas. Si bien no era una forma 'alternativa' al control vertical, y sí más bien 'complementaria', nos habla de las limitaciones del sistema de control vertical y se presenta como una solución de las mismas. Dichas limitaciones pueden ser reducidas tentativamente a tres que considero de importancia: 1. la dificultad que tenían aquellas etnias, cuyos núcleos administrativos se encontraban en uno u otro extremo de la escala vertical de pisos ecológicos, para controlar y acceder a los recursos ubicados en el extremo opuesto; 2. la imposibilidad de controlar determinados pisos debido al escaso poder y volumen de población de ciertas etnias o unidades sociales, como las dos pachaka de mitmaquna cuzqueños; 3. las tensiones y continuos conflictos entre las diversas etnias que explotaban simultáneamente un mismo recurso en una misma zona, que hacía que temporal o permanentemente algunas etnias perdiesen el control sobre determinados recursos. Estas limitaciones del sistema de control vertical determinaron que el rescate se desarrollase, si no en el mundo andino, por lo menos en el área de Huánuco. Posteriormente, con la desintegración de las unidades étnicas y la ruptura del sistema de control vertical en gran escala, este tipo de acceso a recursos de otras ecologías se ha hecho usual y se ha extendido como fenómeno recurrente en toda el área andina.

'Colonos' y 'rescatadores', establecidos permanente o temporalmente en la montaña, procuraban a los núcleos de las grandes unidades étnicas productos que podían ser cultivados o extraídos de la selva. Sin embargo, el consumo de productos tropicales y la demanda de ciertos productos fue cambiado a lo largo del tiempo. El interés por determinados recursos decayó a partir de la Colonia, mientras que otros fueron

valorizados. Así por ejemplo sucedió con las plumas y los pájaros multicolores. En el Imperio Inka las plumas tenían una gran demanda ya como elementos de ornamentación y de prestigio, ya como elementos fundamentales en diversos rituales. Entre los productos proporcionados por los Chupaychu al estado Inka ocupaban un importante lugar las "plumas en los andes... (que) lo ponían en el dicho Guanuco y las muy buenas las llevaban al Cuzco" (OZ 1967: 26). Asimismo los Chupaychu proporcionaban "para hacer plumas ciento veinte indios" entre las 4 waranqa (OZ 1967: 306). El número de gente dedicada a procurar plumas y al arte plumario es considerable si se tiene en cuenta que para la saca de coca, un producto de suma importancia, tan solo se proporcionaban sesenta personas entre las 4 waranqa. Parte de estos "plumeros" o especialistas en el arte plumario vivían en el centro mismo del imperio; don Diego Xagua declara que "los que estaban en el Cuzco servían de hacer rodela y lanzas y camisetas de plumas para la guerra y porras y ayillos y otras armas y que no servían de otra cosa cuando el ynga se lo mandaba" (OZ 1967: 26). Además de su función de ornamentación, las plumas ocupaban un lugar principal, entre las ofrendas de carácter ritual tanto en los cultos locales como en el estatal. El carácter simbólico y ritual de las plumas multicolores es confirmado por Guamán Poma de Ayala, quien las coloca entre las ofrendas habituales que solían realizar los habitantes del Tawantinsuyo (Poma de Ayala (1615): figs. 104-106). Grupos amazónicos situados en el piedemonte andino como la etnia Amuesha, conservan en su mitología algunos elementos que nos hablan de esta preocupación de los Inka por conseguir plumas (Fast 1953; Santos 1980b). No sería arriesgado entonces sugerir que las etnias amazónicas de la región de Huánuco hayan estado involucradas, al igual que los Amuesha, en la explotación de este recurso. Con la conquista las plumas perdieron su importancia y la demanda cesó.

No sucedió lo mismo con la coca, otro producto tropical; el mismo siguió siendo cultivado durante toda la Colonia y fue objeto de una gran demanda y del establecimiento de largos y concurridos circuitos comerciales. En la Visita de 1562 cuando se interroga al kuraq Diego Xagua, Iñigo Ortiz apunta:

"Preguntado que indios tienen en las chacaras de coca y la coca para quien es dijo que no se acuerda cuantos indios son que estan repartidos por sus ayillos que mirara el quipo de ello y lo declarara que de esta coca se cogen tres mitas en cada una setenta cestos que dan a su encomendero cada un año" (OZ 1967: 33-34).

El cultivo de la coca era necesario para cumplir con la tasa del encomendero, pero además la coca seguía siendo fundamental en todos los aspectos de la vida indígena. En épocas prehispánicas la coca también había sido objeto de la demanda del estado. El mismo Diego Xagua informa:

"que le tributaban (al ynga) los que estaban en dicho repartimiento dandole maiz que se lo ponían en Guanuco el Viejo que era lo que se cogía en este valle en tierras del ynga que ellos beneficiaban y que de sus tierras no le daban ninguna cosa... y tributaban en coca que cogían en los andes" (OZ 1967: 25).

Asimismo las waka o sitios rituales tenían sus propios cocales. Se le informa a Ortiz que "la guaca Guanacaure que es en su tierra tenía chacara de coca e indios

que la beneficiaban" (OZ 1967:30). La diferencia entre la explotación de coca en el Incanato y en la Colonia, estriba en el hecho de que en tiempos prehispánicos el estado no exigía un tributo en especies sino la prestación de mano de obra. Sin embargo, a los efectos de lo que nos interesa, la explotación de la coca significó la continuidad en el contacto entre los habitantes de ambas zonas. Por otra parte otros productos como la miel y sobre todo la cera, que no eran requeridos por el estado Inka, fueron exigidos por los españoles obligando a las etnias huanuqueñas a mantener e incluso profundizar su relación con la montaña y sus pobladores.

Para concluir con esta sección diremos, entonces, que el estado Inka con respecto de la montaña adoptó dos modalidades de acción. Una modalidad 'militar' expansionista y basada en el asentamiento de población 'leal' al imperio con miras, por un lado, de incorporar y controlar tierras y recursos estratégicos, y por otro, de controlar las entradas a la selva baja y frenar los avances de las etnias amazónicas; y una segunda modalidad, que podríamos denominar 'económica', que consistía en emplear a 'colonos' y 'rescatadores' como agentes de un intercambio que parece haber incluido también a porciones de las etnias amazónicas colindantes.

II. LOS PANATAHUA Y SU INCLUSION EN LA ESFERA COLONIAL

La relación entre las etnias huanuqueñas y los Panatahua debe haber pasado por diversas fases en las que se alternaban los períodos de coexistencia e intercambio, con los de abierto conflicto. Un relato mítico huanuqueño nos da la pauta de que la relación entre las etnias andinas y las amazónicas siempre fue estrecha, pero sujeta a muchas tensiones. El resumen del mito en la versión ofrecida por José Varallanos sugiere que los tres grandes cerros que rodean a la actual ciudad de Huánuco (Marabamba, Rondos y Paucarbamba):

"fueron tres guerreros venidos de lejanas comarcas llamados Maray, Runtus y Paucar; el primero de la tribu de los Pascos, el segundo de los Huaylas y el tercero de los Panatahuas. Los tres guerreros que pretendían la mano de la hermosa Gori-Huayta, hija única de Pilco Rumi, curaca de los Pilcos; azuzados por el demonio y supay iban a entablar batalla en el valle del Huallaga, a donde marchaban con sus ejércitos y donde tenía su residencia la aludida princesa. Pilco Rumi que había ofrecido a su hija, desde su niñez, a Pachacamac, al verse acosado pidió ayuda a éste, para que la doncella no fuera poseída por ningún hombre; o de lo contrario, victimarla con sus propias manos. Pachacamac que, desde un arco iris, escuchaba el clamor del cacique de los Pilcos, cogió una montaña de nieve y la arrojó sobre Paucar, que era el mas belicoso, transformándose al caer en un bullicioso río; otra montaña lanzó delante de Maray a quien detuvo también y al más atrasado Runtus, de un soplo lo tiró de espalda. Luego pasó la mirada a los guerreros, convirtiéndolos, instantáneamente, en tres montañas gigantescas, que son las que circundan la actual ciudad de Huánuco por el S. O. y E.; y volviendo a Cori-Huayta (sic) le dijo: "huanucuy, muérete"; y la doncella cayó fulminada en los brazos de su padre. Ante este cataclismo, la tribu de los Pilcos huyó, aterrorizada, a otra región, donde fundaron una ciudad con el nombre de Huanucuy en memoria de la orden de Pachacamac: el dios de la tierra" (Varallanos 1959: 69).

En una lectura literal (no estructural) el mito nos presenta una situación en que diferentes grupos étnicos ejercían presión sobre los habitantes del valle de Pilcomayo (otro nombre para el río Huallaga). Asimismo, nos muestra a los Pilco (otro nombre para designar a los Chupaychu) en una actitud negativa frente a la posibilidad de intercambio con estas etnias vecinas, y a estas últimas —y en especial los Panatahua representados por Paucar “que era el más belicoso”— en una relación de ‘predación’ respecto de los huanuqueños. Esto me confirma en la idea que los sitios fuertes construidos en la época incaica (y que tal vez tuvieron sus orígenes en épocas anteriores) tuvieron por objeto detener las incursiones que por el norte llevaban a cabo los Panatahua.

La primera referencia documental que se tiene acerca de los Panatahua, la proporciona las *Piezas de un pleito criminal seguido en la Audiencia de los Reyes contra el Capitan Gómez Arias Dávila... por malos tratamientos a los indios en la entrada de Rupa-Rupa* (Maúrtua 1907: Tomo V). Cinco años antes de la Visita de Ortiz de Zúñiga en 1562 Gómez Dávila, encomendero de los Chupaychu, había conseguido licencia de la Corona para explorar las tierras de Rupa-Rupa al nor-orienté de la ciudad de Huánuco. La licencia le otorgaba poder para explorarlas (a su costa) y para ejercer gobernación sobre ellas y sus pobladores. Es así que a mediados de 1557 Gómez Dávila parte “hacia la conquista de las provincias de los panataguas, tulumayo, sisimpar y pacay”. Entre la gente que acompaña al encomendero se encuentran españoles e indígenas serranos de su repartimiento. Estos últimos, yanaconas de la ciudad de Huánuco, estaban bajo el mando de don Gómez Paucar Guamán señor principal de los Chupaychu. También se encontraban a su lado indígenas amazónicos miembros de etnias enemigas de los Panatahua; entre ellos el más importante era el kuraq Matimira de la parcialidad de los Tulumayo, grupo asentado al norte de los Panatahua sobre el río Huallaga. Ello nos indica que ya para ese entonces se tenía cierto contacto con los pobladores de la región de montaña de Huánuco. Antes de penetrar al Alto Huallaga la expedición se detuvo en Pillao asiento del “ynga señor principal de ellos cuando vino a conquistar la tierra de los andes” (OZ 1972: 239). Y al igual que los Inka, los españoles vieron frustrados sus intentos (por lo menos en esta primera etapa) de incorporar a los Panatahua. El jefe de la expedición mandó a un grupo de emisarios a persuadir a los Panatahua de que se sometiesen al poder real, pero:

“salieron los dichos indios Panataguas de guerra a la dicha gente, e dieron sobre ellos, una mañana por la mañana, al pie de 500 indios, poco mas o menos, y se hallegaron hazia los españoles, armados de guerra con lanzas, e hondas, e piedras tirando; y estando en esto, mando a dicho Antonio de Chauxe y el dicho Fray Antonio que nadie tirase arcabuz, ni hechasen mano a otra arma alguna, hasta tanto que le hablasen e requiriesen a los dichos yndios..., e les hablo dicho fray Antonio por ynterpretes, e les requirio e apercibio... Los cuales dichos yndios a esto alzaron las aldas de tras y le mostrauan sus verguenzas, diziendo que no les tenían miedo, que los auian de matar a todos; y azian burla de los dichos rrequerimientos. E luego comenzaron a tirar con las hondas, piedras...” (Maúrtua 1907: Tomo V, 120).

La expedición pudo, a pesar de la resistencia Panatahua, pasar río abajo por el Huallaga hasta la desembocadura del río Tulumayo. Allí se estableció el poblado de

Espíritu Santo que tuvo corta vida. Gómez Dávila enfermó y el Virrey le ordenó regresar para intentar una nueva entrada al año siguiente. Sin embargo, nunca más pudo realizar dicha entrada. En 1558 tuvo que enfrentar las acusaciones de otros encomenderos y de autoridades indígenas quienes lo denunciaron por maltratos a los Chupaychu y Panatahua. Cuando finalmente se reivindicó de estos cargos nuevamente se le concedió permiso para hacer entrada a Rupa-Rupa; pero nunca la pudo realizar porque murió en julio de 1562, pocos meses antes de que se emprendiese la segunda expedición.

Hasta 1619 no se realizó ningún nuevo intento por entrar a la zona, y la de ese año fracasó. Recién en 1626 se pudo emprender con relativo éxito la evangelización e incorporación de las numerosas etnias que habitaban las cuencas del Huallaga, del Pachitea y el Alto Ucayali. En ese año un líder Panatahua —cuyo verdadero poder se ignora, aunque es presentado en los documentos como “cacique de los panataguas”— se aviene a la ciudad de Huánuco solicitando la entrada de misioneros a sus tierras. Un documento narra el hecho de la siguiente manera:

“andando en la visita de su Arzobispado de Lima, el Ilustrísimo Señor Don Gonzalo de Campo, estando en la ciudad de Guanuco, una de las de su Diócesis, se le presento el Gobernador de aquellos infieles, llamado Talancha, demandando el Sagrado Bautizmo, el que hallandolo capaz para recibirlo, se lo confirio su Ilustrísima por sí. Desde aquel tiempo don Antonio Talancha, nombre que se le confirio, empezo a promover reducir sus Gentes, al Gremio de la Santa Iglesia, entrandolos a todos en ella, por el Santo Bautizmo” (Rodríguez Tena 1774: Cap. I, 140).

Estos primeros contactos entre los Panatahua y los españoles han sido narrados más detalladamente por el mismo Arzobispo de Lima en una carta escrita en 1627 dirigida al P. Hernando de Mendoza, rector del Colegio de la Compañía de Jesús de la Concepción de la ciudad de Sevilla (de Campo 1627; en Vargas Ugarte 1949). El Arzobispo de Lima había comenzado la visita de su Arzobispado en marzo de 1626. Camino de Huánuco envió a Antonio de Yurretanda, “vizcaíno práctico de la tierra”, a los Panatahua para que avisase de su llegada. Salieron a recibirle a Huánuco “siete indios gentiles de nación Panatagua con un capitán”. El Arzobispo los agasajó y en nombre del Rey les ofreció su amparo y protección frente a sus enemigos tradicionales los “chillipaguas y chitinaguas” (Vargas Ugarte 1949: 27). Esta estrategia colonialista de hacer uso político de las rivalidades interétnicas tradicionales, apoyando a los unos en contra de los otros, había sido ya puesta en práctica exitosamente en las campañas de conquista de México y del Perú. El caso de las etnias del Huallaga no constituyó una excepción.

Luego de este primer contacto regresaron los Panatahua a su tierra con el mismo Antonio de Yurretanda. Al poco tiempo volvieron a salir a Huánuco, esta vez en número de treinta entre hombres, mujeres y niños. Se nos dice que entre ellos “vino el capitán y cacique de toda esta nación, indio mozo bien entendido vestido al uso de su gentilidad, diestro en la guerra y que por valentía y esfuerzo avia ganado el nombre de capitán entre ellos y de todos ellos” (Vargas Ugarte 1949: 28). El mismo, según el documento, se llamaba Don Antonio Mullipussi Talancamincha. En esta oportunidad:

"El discreto cacique... hizo una escritura en presencia de testigos en que confesó quería ser vasallo del Rey Felipe IV N.S. sujetando su persona y toda su nación a su imperio y así mismo quería vivir en el gremio y unión de la Santa Iglesia Católica romana" (Vargas Ugarte 1949: 28).

Ante la insistencia de Talancha o Talancamíncha de que se bautizaran a él y a sus seguidores, se iniciaron los preparativos para un bautizo colectivo.⁴ Se les dió instrucción religiosa y se fijó la fecha de 6 de agosto, día de la Transfiguración, para celebrar la ceremonia. La misma, si nos guiamos por el relato del Arzobispo, debió haber sido impresionante. El Corregidor de Huánuco a instancias del Virrey del Perú que le había ordenado ser padrino del primer infiel que se bautizase, determinó ser el padrino del cacique Talancha.

"y repartió los demás catecúmenos a los demás caballeros y vecinos de la ciudad que los recibieron y aceptaron con muy singular gusto. Trató luego cada uno de los padrinos de vestir a sus ahijados lo mas celosamente que pudieron y apercióse un alarde de la gente de la tierra con que se alegró la ciudad. Y para mayor ostentación de la fiesta concurrieron los pueblos vecinos que son muchos en número. Convidaróse las cuatro religiones que tienen conventos en la ciudad. Aderezóse vistosamente la Iglesia Mayor y pila bautismal; congregóse toda la clerecía, los cavalleros y gente de república, vestidos de gala, aderezaróse las calles y plazas, previniéronse danzas, arcos, instrumentos músicos y variedad de fuegos, con que se hizo la fiesta solemníssima" (Vargas Ugarte 1949: 29).

En ese día quedó sellada la suerte de los Panatahua. Si bien el bautizo de 30 hombres y mujeres no constituye en los hechos un gran evento, el hecho de que entre ellos se encontrase el líder de toda (o una gran porción) de la etnia Panatahua, eleva el acto concreto a un plano simbólico relevante. Este hecho no escapaba a los españoles quienes supieron sacar de él el máximo provecho. En la esfera de los símbolos el comienzo de la dominación colonial de los Panatahua se presenta más como una alianza entre iguales que un sometimiento por parte de estos últimos. La ciudad engalanada en honor de los Panatahua refuerza la imagen de equidad entre ambos pueblos. El hecho de que fuese la máxima autoridad civil local quien apadrinase a Talancha, y la máxima autoridad eclesiástica quien lo bautizase, contribuye a crear la ficción de igualdad en cuanto al poder político. Se eleva a Talancha al mismo rango y nivel de las autoridades españolas. El que se haya invitado a los pueblos andinos de los alrededores marca la incorporación de los Panatahua a la esfera andina. Finalmente el hecho mismo del bautizo marca el inicio de una asimilación 'mental' al mundo cristiano, que se manifiesta en un comienzo más que nada a través de la asimilación de los elementos exteriores de ese mundo: los Panatahua se visten con ropas españolas. Esta asimilación de elementos puramente exteriores se vería muy pronto sucedida por una asimilación de valores y actitudes que marcan la verdadera incorporación de los Panatahua al Virreinato.

⁴ En este sentido creo que no sería aventurado trazar un paralelismo entre Antonio Talancha y el Ariki Tafua líder político-religioso Tikopia que al convertirse al Cristianismo en 1923, y luego de su bautismo, arrastró tras de sí a todos los miembros de su clan en una conversión en masa (Firth 1970).

Para encadenar aún más a Talancha al mundo institucional español, el Arzobispo de Lima no sólo lo bautizó y confirmó, sino que lo casó ese mismo día con su mujer Doña María Licani Pinento. Para ello tuvo Talancha que renunciar primero a su otra mujer, lo cual hizo "por aver sabido que en la sagrada religión de los cristianos no se compadecía tener muchas mujeres" (Vargas Ugarte 1949: 29).

A lo largo de estos primeros contactos el Arzobispo, parece haber favorecido a la Compañía de Jesús como conversores de los Panatahua. En efecto, el mismo determinó que uno de los Padres de la Compañía, que formaban parte de su séquito, tradujese mediante intérprete el Catecismo al idioma Panatahua e instruyese a Talancha y a sus seguidores. Asimismo ordenó al P. Miguel Salazar de la Compañía para que formase parte de la expedición, que partió al territorio Panatahua poco después del bautizo de su cacique. En esa entrada se fundó, con ayuda de Talancha, el pueblo de Santa Cruz de los Panataguas. Y en setiembre de ese año de 1626:

"Llegaron... de la ciudad de los Reyes los P.P. Rodrigo de Barrionuevo y Pedro de Acosta de la Compañía embiados por su Prelado a petición de S.S.I. para que asistan en el pueblo de Santa Cruz de los Panataguas en la conversión y enseñanza de los infieles, a los cuales proveyó S.I. de todo lo necesario así para su sustento como para su vestuario..." (Vargas Ugarte 1949: 30)

Es difícil saber que sucedió entre esta fecha y el año de 1631. Lo que es indudable es que las pugnas entre jesuítas y franciscanos por asegurar su preeminencia, en los nuevos territorios de conversiones, terminó con la victoria de los franciscanos.

En 1631 entraron a la zona varios misioneros franciscanos bajo el mando de Fray Felipe Luyando, Guardián de Huánuco, y la aquiescencia de Talancha. El recibimiento de los Panatahua fue efusivo: "fue grande el concurso de Indios e Indias con sus Hijos, todos muy festivos acudian a bezar de rodillas las manos a los Religiosos, ofreciendo Pezcado, Yucas, Miel de Abejas y fruttas de su Tierra" (Rodríguez Tena 1774: Cap. I, 142).

En el poblado de Tonua, aparentemente un centro que nucleaba a varios cientos de Panatahua, se dieron cita líderes de varios grupos étnicos de la zona (o tal vez "parcialidades" de una misma etnia): Panatahua, Chusco, Timayo, Tulumayo, y Chinatahua. Pero las antiguas disputas y rivalidades no tardaron en estallar y cuando se acercó al pueblo gente de los Tinganeses, de los Carapacho y Cutiquiscana, los reunidos se alzaron en pie de guerra. Los franciscanos intentaron calmar los ánimos y finalmente lo lograron no sin antes vencer las resistencias de los más tradicionales del grupo. Así, se narra que a pesar de los esfuerzos de los misioneros por pacificar a los presentes:

"Una vieja... de las que usan por consejeras los Caziques en la Guerra, le dijo (a un líder Chinatahua), no admittas Paz, porque cuando a Ti falte el valor, Yo con esa Lanza que tienes en la mano sere defensora de mi Nacion" (Rodríguez Tena 1774: Cap. I, 143).

La dicha "vieja" del relato probablemente era una importante shamán y su prestigio e influencia debe haber sido muy grande ya que con sus palabras "se conmovió el Cazique... (aunque) el padre Guardián con sus alhagos se aquisto" (Rodríguez Tena 1774: Cap. I, 143). Este no es el único ejemplo de shamanes que adoptaron una posición de activa resistencia a la invasión española. Entre los Amuesha y los

Campa sucedieron casos semejantes. Hacia 1716 un franciscano que trabajaba en el territorio de estos grupos informaba:

Lo que mas nos lastima es, el ver el fiero orgullo con que algunos protervos Paganos, y diabolicos Encantadores, o Brujos pervierten esta ignorante Plebe, para que no atienda, ni den assenso a los Sagrados Misterios, que los predicamos..." (San Joseph 1716: 15).

La resistencia entonces se da con mayor fuerza entre aquellos más conscientes de las tradiciones del grupo, y tal vez más esclarecidos, respecto de la amenaza que representaban aquellos de una cultura que les era totalmente extraña. Sin embargo, los Panatahua no fueron inmunes a la continúa presión evangélica ejercida por los misioneros franciscanos. Ni aún los más tradicionales, aquellos encargados de guardar y transmitir el saber sagrado, escaparon a su influencia. Así nos lo da a entender un relato misionero consignado por el cronista franciscano Fr. Diego de Córdova Salinas. En el mismo hace referencia a la conversión de "un indio infiel llamado Chimafina, muy viejo en edad y el principal de los que llaman chupadores que prevenidos de embustes, armados de ceremonias y criados en escuela de Satanás, se venden por doctores y médicos..." (Córdova Salinas 1651: 226) (5). Este shamán del Pueblo de Panataguas cayó gravemente enfermo y viéndose morir rogó a su gente que fuesen en busca del padre Fr. Bartolomé Báez, misionero del pueblo de Tohua, para que lo viniese a bautizar. Así lo hicieron; pero mientras Fr. Báez se dirigía al Pueblo de Panataguas, la familia de Chimafina lo convenció de que no consintiese en bautizarse "porque cuanto le predicaba (el sacerdote) era embuste, pues ellos después de su muerte vivían alegres, libres de las penas que les amenazaba (el padre) en sus pláticas" (Córdova Salinas 1651: 226).

Cuando llegó Fr. Báez al lecho de Chimafina éste se resistió a ser bautizado. Sin embargo, continúa el relato, pasado un rato durante el cual el enfermo estaba "como en éxtasis", se despertó dando voces y pidiéndole al padre que lo bautizase. Este le preguntó qué le había hecho cambiar de opinión, a lo cual el shamán le respondió:

"sabrás Patelo (Padre) que ahora se me puso adelante un hermano mio cercado de fuego y vomitando llamas, conque centelleando por los ojos hacía horrible su figura, me dijo, bautízate luego que yo porque no fui cristiano estoy con el mamaca (que así llaman al demonio) padeciendo horribles tormentos. Dichas estas palabras, desapareció dejándome lleno de temor y espanto" (Córdova Salinas 1651:227).

De este relato se desprende que las imágenes de la escatología cristiana obviamente impresionaron a los Panatahua y tomaron cuerpo en sus percepciones religiosas. La facilidad con que las representaciones escatológicas cristianas han sido asimiladas por los pueblos amazónicos se debe en la mayor parte de los casos a una cierta convergencia entre las concepciones tradicionales y las cristianas y, en segundo lugar, a que la superioridad tecnológica de los europeos es interpretada como consecuencia de la superioridad del dios cristiano sobre los dioses tradicionales.

5 El término 'chupador' aún se aplica hoy día a todo lo largo de la Amazonía peruana para designar a los shamanes que utilizan un concentrado del tabaco y/o su humo para succionar del cuerpo de la víctima los objetos místicos que le han provocado su enfermedad.

A partir de 1631 y en pocos años se fundaron varios pueblos con indígenas andinos, españoles, y conversos de la región. "Para mejor orden (Fray Luyando) se dispuso fundar con la gente seis pueblos, que lo fueron Santa Ana de Yaupat, Sant Antonio de Cuchero, San Francisco de Chusco, San Buenaventura de Tulumayo y San Felipe de Tinganeses" (Rodríguez Tena 1774: Cap. I, 145). El sexto pueblo era el ya mencionado de Tonua. Teniendo como centro de operaciones estos pueblos, los misioneros dispusieron en 1644 la conquista de los Payanzo, quienes por su volumen de población y el área que ocupaban constituían la segunda etnia en importancia después de los Panatahua. La forma en que se dió inicio a la reducción de los Payanzo proporciona importante información acerca de las formas de explotación de recursos en la montaña:

"estando los panatabuas pacíficos vinieron los payanzos diciendo que se convertirían si se les ayudase contra los guaraguaguas y otras tribus que les tenían ocupados sus pesquerías y salinas, causándoles muchos daños y muertes" (Varallanos 1959: 375; citando información proporcionada por el Virrey Conde de Salvatierra, 1650).

¿Se trata de un esquema similar al desarrollado en el área andina con islas periféricas de carácter multiétnico? ¿O se trata de la explotación por parte de varias etnias de recursos con un carácter casi sagrado como era el caso del Cerro de la Sal en las nacientes del río Perené? (Santos 1980: 42-43) Sin más información es difícil precisar; sin embargo, en cualquiera de los dos casos queda claro que ciertos recursos claves de interés para varias etnias daba lugar a conflictos que no siempre se resolvían de forma consensual. Este es un tema que merece mayor estudio (desde una perspectiva arqueológica o etnohistórica) ya que puede proporcionarnos un panorama general de las rutas comerciales —y culturales— antiguas que definieron áreas con rasgos socio-culturales semejantes, y que desvirtúan la falsa imagen de etnias amazónicas absolutamente aisladas unas de otras a no ser por una relación 'negativa' como la guerra y sus secuelas.

El volumen de población reducida en estos pueblos variaba de año en año debido a las rivalidades entre etnias, a la presión cultural y económica ejercida por los misioneros, y a los obstáculos presentados por el ecosistema de montaña o 'tierra firme' (Meggers 1971) a la concentración permanente de un número elevado de individuos. Pero el principal elemento que atentó contra el desarrollo de estas conversiones fue el de las epidemias. En 1662 treinta y un años después de la primera entrada de Fray Luyando se informa acerca de la Conversión de los Panatahua en el siguiente tenor:

"En esta Provincia hay seis Pueblos fundados con casas, y calles, y sus Iglesias, pobre, aunque curiosamente adornadas... Havra en esta Provincia en todos sus seis Pueblos, segun los padrones, y declaraciones de los Conversores, hasta trecientas y cincuenta personas; porque aunque hubo muchos Indios en su primera conversión, ha padecido esta Provincia cruelissimas pestes, en que, segun los padrones, se hallan haver muerto con el agua del Santo Bautismo mas de dos mil personas de esta Nacion" (Andrade 1662: 2).

El número de dos mil no representa el total de muertos ya que sólo se refiere a los muertos bautizados, es decir, a los ya conversos. La situación no se revela mejor

entre los Payanzo, las epidemias también los diezmaron de tal forma que las cifras llegan a asumir ribetes fantásticos. Hacia 1645 el padre Fr. Luis Moreno, conversor de los Payanzo, informaba que se habían fundado tres pueblos con gente de esta etnia: "El primer pueblo, cabeza de la Provincia se intitula la Santísima Trinidad, tiene tres mil almas: está en él el padre fray Diego Jaime, con su compañero. El segundo se nombra la Limpia Concepción, tiene 800 almas y cada día se va aumentando; por su cura el padre fray Ignacio Navar, con su compañero. El tercero es de San Luis, con tres mil almas, en que yo asisto" (Córdova Salinas 1651: 241). Tan sólo 17 años después los informes sobre esta Conversión ya no son tan optimistas. En la Relación sobre las Conversiones de Huánuco se informa que Don Antonio Talancha fue:

"el que reduxo la dicha Provincia de Payanzos, que en su primera reducción se hallaron, y bautizaron hasta nueve a diez mil personas, con niños, y mugeres; y el dia de oy han quedado en los dichos tres Pueblos, segun consta de los padrones, hasta mil y trecientas personas, por haver padecido esta Provincia grandissimas pestes de sarampion, y viruelas, y en especial la ordinaria de criarseles un pan en la boca del estomago, y sin saber la causa de que procede esta enfermedad, que es totalmente mortal: demas de que en esta Provincia se experimenta un prodigio singular de la providencia Divina, que desde que esta Nacion se reduxo a nuestra Santa Fe, que havra diez y seis años, hasta el dia de oy, jamas se ha logrado ninguna criatura, porque no llegan a el año las mas: y las que mas, ha llegado hasta los tres años, y assi no se halla oy en la tierra ningun Indio nacido en ella despues de su conversion; y si algunos muchachos, y muchachas hay, son de los que cogen en los Montes de los Indios Infieles: prodigio, que solo esta reservado al inescrutable juicio de Dios" (Andrade 1662: 3).

'Prodigio' para los misioneros de la época; para nosotros las desastrosas consecuencias del contacto de una sociedad sin defensas biológicas ante enfermedades que le son ajenas: destrucción demográfica, desintegración de las estructuras sociales, y por último, desarticulación étnica. En definitiva: el fin de una sociedad. Hacia 1700 este proceso había casi culminado. En una evaluación de las conversiones de montaña de los Andes Centrales, Fr. Francisco de San Joseph dice:

"Por la Provincia de Guanuco estaba desamparada otra Conversión de Payanzos, y Panataguas, que con pestes passaron al Cielo mas de treinta mil almas bien dispuestas, y assistidas... Tiene esta Conversion cinco Pueblecillos (que se han de reducir a tres) con trescientas almas; quarenta y siete baptizados; dos Iglesias, la Assumpcion, y San Miguel; un Sacerdote, y un Lego" (San Joseph 1713: 76).

La información proporcionada por San Joseph es complementada por la relación del P. Fr. Manuel Sobreviela. En ella el mismo afirma que las epidemias de viruelas que se sucedieron entre 1667 y 1670 diezmaron a la población Panatahua y vaciaron las misiones franciscanas del Huallaga. Según la relación las mismas:

"se acabaron de perder en el año de 704 con la muerte cruel que en Tulumayo dieron los infieles (se cree fueron los Casibos) al V.P. Fray Gerónimo de los Ríos quedando únicamente el Pueblecito de Cuchero con muy pocos Indios" (Sobreviela 1791; en de la Puente Candamo 1959: 69).

Con ello se cierra toda una etapa de la historia de la incorporación del Alto Huallaga y su población nativa al territorio nacional y a la sociedad peruana.

III. LOS PANATAHUA AL SERVICIO DE LA CORONA

A pesar de la progresiva disminución demográfica, los Panatahua siguieron teniendo junto con los Chupaychu de las zonas limítrofes a la ceja de selva, un importante papel en la incorporación de los grupos amazónicos de la región. Como antes los Chupaychu, los Panatahua proporcionaron hombres para las expediciones o 'entradas' a la selva de misioneros y militares españoles. Éstos eran empleados como cargadores, guías, informantes o intérpretes. Abrían caminos en la selva, procuraban comida a los expedicionarios, y cuando éstos encontraban resistencia por parte de los nativos amazónicos luchaban junto a ellos. El Padre Fray Gaspar de Vera y Abarca, Guardián de las Conversiones de Panatahua y Payanzo pidió en 1649 al Virrey Conde de Salvatierra que:

"pues los Indios Panatahuas, de su propia voluntad, se havian dado en Paz, a su Magestad Catolica, y ocurrido desde entonces abrir Caminos, conducir Cargas, formar Pueblos e Iglesias ocurriendo a la espiritual Conquista de otros infieles, penetrando la Tierra con riesgo de sus vidas, en servicio de Dios Nuestro Señor, y de el Rey. Por todo pedia se les concediese honrra, y Titulo de Fronteros; mandando el Cabo Español, que se destinasse, les amojonasse sus Tierras para quitar diferencias" (Rodríguez Tena 1774: Cap. II: 157).

Este privilegio se debía extender a los "Gobernadores Don Marcos Pérez y Don Antonio Talancha". El primero era un kuraq Chupaychu que en algún momento durante el siglo XVII pretendió tener derecho al señorío de los Chupaychu. En un Índice de los papeles del Convento de Ocopa que se encontraba en la Biblioteca Nacional de Lima (papeles que desaparecieron tras el incendio de 1943) se registra uno con el título de: "Autos sobre la pretensa de Marcos Pérez y su hijo al cacicazgo de los chupayos y se le dio a Dn. Leandro Maygo" (Saiz 1943: 7). Ello nos indica que hasta fines del siglo XVII los Chupaychu continuaron manteniendo su unidad e identidad étnica y que el principio del proceso de desarticulación étnica que sufrieron posteriormente debe buscarse a partir del siglo XVIII.

Al segundo líder ya lo he mencionado. Por esta época don Antonio Talancha había obtenido un gran prestigio a los ojos de la 'sociedad' española. Se había casado (en segundas nupcias?) con una española, doña María de Salinas, y había servido "a la Corona doce años como militar, tanto en Valdivia, Chile, como en Perú" (Varallanos 1959: 374). Su hijo españolizó su nombre haciéndose llamar Antonio de Talancha (o Thalancha) y sirvió con el grado de Alférez en el ejército español. Según Varallanos "este matrimonió con doña Tomasa de La Inojosa, naciendo don Andrés de Thalancha, que en 1759, ocupaba posición respetable en la ciudad de Huánuco" (1959: 305). Y sin duda su posición era respetable. En una Causa de Visita, fechada 1 de Junio de 1769, encontrada en el Archivo Arzobispal de Lima, Andrés Thalancha figuraba como Notario Público y de Visita Eclesiástica (Sección Causas de Visita: legajo No. 3).

Como se puede observar, ambos líderes, Marcos Pérez y Antonio Talancha, ocupaban a mediados del siglo XVII una posición importante al interior de la estructura administrativa española. El cambio de status, al pasar a ser considerados 'fronte-

ros' o 'fronterizos', aumentó esta importancia y profundizó su relación con las autoridades españolas. El status de 'fronteros' implicaba un gran privilegio; de él se decía:

"no ser esta Gracia de otra Naturaleza; ni reducirse este honor a otros términos; que a los de no poder el Corregidor, ni otra persona, ocupar los Indios, en otro Ministerio personal, que no fuese la defensa de las Fronteras, conversion de las Almas, fabricas de Iglesias, apertura de Caminos; yendo con los Padres en las entradas a Infieles y cosas semejantes (Rodríguez Tena 1774: Cap. II, 158).

Más claramente los fronterizos estaban "reservados de Tributos y demás pensiones para que como soldados de fronteras esten prontos a auxiliar a los Padres Conversores" (Rodríguez Tena 1780: 801). Aparentemente desde mucho tiempo atrás los pueblos de Pillao (este era uno de los pueblos de las dos pachaka de mitmaquna cuzqueños) y Chinchao eran considerados como fronterizos. Pero la disminución demográfica hizo necesaria la colaboración de los Panatahua.

En 1649 se delimitó, entonces, las tierras de los Chupaychu de aquellas de los Panatahua. Se contó con la presencia de don Antonio Talancha y de don Marcos Pérez, a la sazón "Governador de los pueblos de Pillao y Chinchao". Talancha pidió:

"se le amojonassen las Tierras de Cuchero, confinantes con las del pueblo de Chinchao, que es de los primeros Fronterizos; y desde el pueblo de Saupar, al de Pillao, tambien primeros Fronterizos. Asseguro que la Jurisdiccion de los pueblos de Cuchero y Saupar, por la parte de el Pueblo de Chinchao, era hastta Huancagan, que se halla en el alto de Bilcabamba; y que desde Huancagan se da vista al pueblo de Chinchao; que alli tenian su Real, desde el tiempo de los Reyes Ingas, hasta que dieron obediencia a su Magestad Catholica, reduciendose a la Fee de Christo Nuestro Señor. Que por la parte del pueblo de Pillao, su Jurisdiccion se extendia, hasta el sitio llamado Caichi, que esta como a dos leguas de Pillao: en cuyo parage tuvieron su Real y Guerra hasta que se dieron de Paz" (Rodríguez Tena 1774: Cap. II, 158).

Con la delimitación de las tierras correspondientes a los Chupaychu y a los Panatahua, y el nombramiento de estos últimos como "Indios fronteros" la administración virreinal logra su inserción, y consolida su presencia, en la selva alta del Huallaga. Ello representa, desde el punto de vista colonial, un gran logro; más aún si se tiene en cuenta que los Inka a lo largo de todo el período en que dominaron los Andes Centrales nunca pudieron asegurar su control, al menos de forma permanente, sobre las etnias de la ceja de selva. Las mismas por su condición de 'bisagra' eran de fundamental importancia como llave de entrada a la Selva Baja cuyas características geográficas (ríos navegables) y sociales (concentraciones de población más densas que las de Selva Alta) sumadas a sus riquezas naturales (reales o imaginadas) la hacían por demás apetecible a los intereses coloniales.

La incorporación y el control permanente de estas etnias-bisagra se convirtieron, entonces, en objetivos del gobierno colonial. Las estrategias delineadas para alcanzar estos objetivos variaron de región en región de acuerdo a consideraciones geográficas, sociales y militares; pero en todas ellas se intentó perpetuar el carácter de 'bisa-

gra' de estas etnias con el fin de manipularlo hacia la satisfacción de intereses puramente coloniales. Desde mi punto de vista se podría afirmar que estas estrategias se fueron definiendo y comenzaron a implementarse recién a partir de mediados del siglo XVII.

En la región de Huánuco la estrategia del gobierno virreinal en coordinación con la Orden Franciscana consistió, por un lado, en utilizar la ascendencia de un importante líder Panatahua para asegurar la sumisión de la totalidad de la etnia, y por otro, en integrar legalmente a los Panatahua a las instancias político-administrativas que estaban al servicio de las políticas colonizadoras regionales. El primer nivel de la estrategia se aseguró con la obediencia prestada por don Antonio Talancha a la Corona a cambio de privilegios para él y su familia. Sin duda una de las principales ventajas obtenidas por Talancha debe haber sido el reforzamiento de su poder tradicional y una ampliación de las prerrogativas que tradicionalmente se le concedían a los líderes amazónicos. Esta profundización de su poder al interior de la unidad étnica se vió correlacionada con la concesión de poderes al interior de la estructura político-militar colonial. En efecto, don Antonio Talancha fue integrado al Ejército Real y fue honrado con el cargo de Gobernador y Capitán a Guerra de las Conversiones de Panatahuas.

El segundo nivel de la estrategia encontró su realización en un primer momento a través de las estructuras de organización misionales y, más adelante, a través del nombramiento de los Panatahua como indios fronterizos. Esto no sólo significó la legitimación de su carácter de bisagra dentro de marcos político-administrativos formales, sino que por encima de todo significó su inclusión al mundo andino, un hecho relevante al que me referiré más adelante. Es interesante destacar que hasta ese entonces el título de fronterizos se había otorgado únicamente a unidades poblacionales, por lo general comunidades andinas cercanas a las regiones de montaña. En el caso de los Panatahua es la unidad étnica en su totalidad la que recibe tal privilegio y esto no hace más que reforzar el sentido de unidad y, nuevamente, reproducir su 'función' de enlace entre los Andes y la Selva Baja.

Estas estrategias también se pusieron en juego, aunque con variaciones, en otras regiones de montaña. Así, entre los Amuesha de la Selva Central la estrategia consistió, por un lado, en ganar para la causa colonial a aquellos líderes tradicionales de mayor ascendencia entre su gente, como es el caso de don Mateo de Assia, cacique de los pueblos de misión de Metraro y Eneo a comienzos del siglo XVIII (Santos 1980b: 145), y por otro, (y en ello radica la originalidad) en mantener bajo control militar al Cerro de la Sal. A él acudían en busca de sal las etnias de las cuencas del Ene, Tambo, Perené, Urubamba, Pachitea y Ucayali. De este modo, controlando a los Amuesha en cuyo territorio tradicional se encontraba el Cerro de la Sal, el gobierno colonial disponía de una base a partir de la cual podía intentar controlar, y a la postre integrar, a las etnias Campa, Piro, Conibo, Shipibo y Cashibo. Dicha estrategia no puede aparecer más clara que en las palabras de Fr. Joseph de San Antonio quien incluso después de perdidas las Conversiones del Cerro de la Sal a causa de la rebelión de Juan Santos sostenía que:

"fabricando un Fuerte (en el Cerro de la Sal), y poblando el dicho sitio con algunas familias... (era) el medio más facil para conseguir el fin de los Ministros Apostólicos, que como leales Vassallos de V.M. desean... darle á Dios innumerables

almas, para llenar las trojes del Cielo, y á V.M. un nuevo Imperio, para la extension de sus Dominios, á lo que no se opondrán las referidas Naciones Gentiles, por el temor de que por medio de las Armas Catholicas se les prohiba la saca del fruto, que tanto apetecen" (San Antonio 1750: 5-6).

Para finalizar esta sección cabría decir que las estrategias delineadas por el gobierno colonial no surgieron desde arriba, como muchas de las políticas trazadas desde la metrópoli, sino que más bien fueron el producto de la experiencia adquirida por misioneros, militares, y encomenderos en su afán por conquistar la Amazonía con fines espirituales o materiales. De este modo debe ser entendido el nombramiento de fronterizos hecho en los Panatahua. Dicho nombramiento, que tuvo lugar en 1649, no fue más que la sanción de una idea que ya había sido formulada con anterioridad y que incluso ya había sido puesta en práctica. Entre 1640 y 1650 se había emprendido la evangelización de los Payanzo y para ello los misioneros franciscanos se valieron de los servicios de don Antonio Talancha y de sus seguidores Panatahua. Asimismo, dos años antes de que se les otorgase el título de fronterizos, el Capitán Domingo Ruiz de Arellano en Memorial elevado al Rey se ofrecía a costear de su peculio una entrada al Bajo Huallaga, para conquistar las naciones de infieles "que confinan con la de los Panataguas". Entre las condiciones que imponía para llevar a cabo dicha empresa hay una del siguiente tenor:

"Ytem se le a de dar mano y permission para que pueda servirse de los Indios Panataguas ya Christianos y que no estan encomendados ni sujetos a ninguna Jurisdiccion por ser nuevamente descubiertos, y necesitarse dellos para la entrada y Conquista de las demas Provincias porque le pueden servir de interpretes y guias" (Ruiz de Arellano 1647; AGI: Lima 25).

En conclusión se puede afirmar que la condición de bisagra de etnias, como la de los Panatahua había sido ya percibido por los agentes coloniales (misioneros, militares y funcionarios) antes de que el propio gobierno colonial se apropiase de la idea y la sancionase incorporándola a la estructura administrativa, a los efectos de disponer de un instrumento legal con el cual asegurar su expansión hacia las tierras bajas amazónicas.

CONCLUSIONES

A modo de resumen podemos afirmar que la condición de bisagra de las etnias de la Selva Alta había sido ya reconocida desde los tiempos del Incanato. Este reconocimiento condujo a numerosos intentos por controlar dichas etnias con el fin de ampliar las fronteras del imperio hacia el oriente. A pesar de que estos intentos nunca cristalizaron en una incorporación permanente y en un control eficaz de estas etnias, los Inkas continuaron haciendo uso de la posición estratégica de las mismas para acceder a recursos propios de la región amazónica. Los mecanismos de los cuales se sirvieron fueron una combinación de fuerza militar y operaciones comerciales. A través de la relación de 'colonos' y 'rescatadores' con miembros de las etnias que ocupaban las entradas naturales a la Selva Baja, se establecieron largas redes comerciales como lo prueba, por ejemplo, el hallazgo de hachas de cobre de tipo

incaico en el área de Cumaria en el Alto Ucayali (Von Hassel 1905; en Larrabure y Correa 1905: 673).

Estas prácticas continuaron vigentes en la Colonia a lo largo del siglo XVI como lo prueban las Visitas de Huánuco de 1549 y 1562. Tras un período de transición, en que las energías de los conquistadores se vuelcan infructuosamente hacia la Amazonía y donde la labor misionera cobra empuje y relevancia, se suplanta ese tipo de relaciones más o menos informales por una mayor ingerencia del gobierno virreinal que busca consolidar su presencia en la Amazonía. Las relaciones con las etnias de la ceja de selva se formalizan, entonces, y éstas pasan a constituir un elemento de la maquinaria político-administrativa colonial, imprescindible para la ampliación de las fronteras del virreinato.

Pero cabe preguntarse ¿cuáles fueron las consecuencias de este proceso? y, ¿en qué medida dichas consecuencias han hallado expresión en la presente relación entre el mundo andino y el amazónico?

Para empezar habría que señalar que la incorporación de los Panatahua gracias a la labor misionera y posteriormente a su nombramiento como fronterizos es una incorporación que va más allá de lo puramente geográfico o socio-económico. Se trata de una incorporación mucho más profunda y total. Tanto más cuanto que se trata de una incorporación mental y cultural. En la segunda mitad del siglo XVII, hay una suerte de cambio de posiciones relativas por el cual los Panatahua al ser incorporados a la estructura colonial, dejan de pertenecer al mundo amazónico para pasar a formar parte del mundo andino. Si antes de que se diese dicha incorporación los Panatahua reafirmaban su identidad étnica en contraposición al Imperio Inka, luego de la misma encuentran su identidad en contraposición a las etnias amazónicas aún no integradas.

Las siguientes palabras de Talancha expresan este cambio de posición relativa; el mismo afirma que en Chinchao “tenían su Real, desde el tiempo de los Reyes Ingas, hasta que dieron obediencia a su Magestad Catholica, reduciendose a la Fee de Christo Nuestro Señor”. Y más adelante continúa diciendo que en Pillao “tuvieron su Real y Guerra hasta que se dieron de Paz” (Rodríguez Tena 1774: Cap. II, 158). Desde mi punto de vista, son dos los elementos que constituyen las bases sobre las cuales se efectúa este cambio, a nivel de las representaciones de los Panatahua, acerca de su posición relativa respecto de los mundos andino y amazónico. Por un lado, la afirmación de que en Chinchao y Pillao tenían su “Real y Guerra”, que expresa una relación de signo negativo con el mundo andino del período incaico. Por otro, el énfasis que se pone en el hecho de que “dieron obediencia” y “se dieron de Paz” conjuntamente con una suerte de declaración de fé cristiana que, en los hechos, expresa una relación de signo positivo, una especie de conciliación, con el mundo andino del período colonial. Ello, sin embargo, lleva implícita una relación de signo negativo con las demás etnias del Huallaga basada en la dicotomía cristianos/no-cristianos que en el discurso de la época no era menos que decir civilizados/no-civilizados.

Los Panatahua no dejan de constituir un enlace entre el mundo andino y el amazónico. Pero si antes su condición de bisagra entre ambos mundos los situaba en última instancia del lado de la Amazonía, a fines del siglo XVII se produce una virazón que los coloca del lado de los Andes. Podríamos afirmar que entre los Panatahua (en tanto unidad étnica) se da un proceso de *andinización*. Y este proceso de

andinización está correlacionado con el proceso de *españolización* de los Talancha. Dicho proceso tiene su culminación en el siglo XIX cuando los remanentes de la etnia, ya sumamente desarticulada y sin una identidad amazónica, se repliegan a la zona de Panao (zona de quebrada andina) y se integran al *modus vivendus* andino. Así lo da a entender el P. Fr. Bernardino Izaguirre cuando dice:

"Los denominados con el nombre de Panatabuas han afluído hacia Panao, que forma hoy su núcleo principal, donde representan un elemento útil a la nación, habiendo ingresado plenamente al engranaje político general" (Izaguirre (1924) 1926: T. XII, 389).

Este proceso de 'andinización' no es ajeno a otras etnias amazónicas de la Selva Alta (como por ejemplo los Amuesha); sin embargo en ningún caso se ha dado con tanta profundidad como entre los Panathua.

Una segunda consecuencia del proceso de incorporación de los Panatahua, y una no deseada, fue la progresiva disminución demográfica y la paulatina desarticulación étnica. Ya hemos visto que las sucesivas epidemias fueron diezmando a la población Panatahua a todo lo largo del siglo XVII. A comienzos del siglo XVIII quedaba tan sólo uno de los seis pueblos de misión, fundados originalmente por los franciscanos y en él no más de 200 habitantes. Lo que sucedió con los Panatahua en el siglo XVIII es difícil de saber. Después de 1704 los franciscanos abandonaron la zona y es a ellos a quienes debemos la mayor parte de la información que se dispone sobre los Panatahua. Puede que haya mayor información en archivos regionales, pero lamentablemente no he tenido acceso a ellos. En todo caso sí podemos afirmar que la disminución demográfica sufrida por los Panatahua creó un vacío geográfico en el Alto Huallaga y rompió el continuum socio-cultural existente entre la zona de Huánuco y el Bajo Huallaga.

En el siglo XVIII los misioneros franciscanos ya no entran al Bajo Huallaga desde Huánuco y los pocos intentos que se realizan se emprenden desde Huamalíes y Cajamarquilla (Sobreviela 1791). El vacío geográfico generado por la virtual desaparición de los Panatahua es expresado por el mismo Sobreviela quien relata:

"Viendo yo en el año de (17) 87 cerrados e imposibilitados todos los caminos para la restauración de las Misiones de Manoa (en el río Ucayali) por Cajamarquilla, Mayro y Cuchero, pues aunque por este último podía llegarse hasta el río de Huánuco, faltaron las canoas y canoeros desde el año de 83 en que se trasladaron los Indios a las ribeiras del río Patayrondos en donde se fundó un Pueblo con el nombre de Playa Grande; determiné abrir, y dexé rumboando en el mismo año, un camino desde Huánuco al expresado Pueblo nuevo..." (Sobreviela 1791; en de la Puente Candamo 1959: 70).

Desde mi punto de vista es este vacío geográfico y su corolario, el rompimiento del continuum sierra-selva baja lo que ha generado a lo largo del siglo XIX la imagen de una Amazonía misteriosa, vacía y ajena que se debe conocer, poblar y conquistar. El caso de los Panatahua no es el único en el que se puede percibir el rompimiento de la larga tradición de contacto entre sierra y selva baja.

Es así que los Amuesha y Campa de las Conversiones de Tarma y Jauja, confederados con otras etnias amazónicas, se rebelan contra los españoles bajo la dirección de Juan Santos Atahualpa y en 1742 los expulsan de la zona. Esta rebelión marcó el inicio de un largo período de más de 100 años, en el cual se suspendió todo contacto entre la sierra y las montañas de Tarma y Jauja. En el caso de los Amuesha y los Campa su carácter de 'bisagra' tuvo que desaparecer como un medio ineludible para poder preservar las condiciones de su reproducción socio-cultural, vale decir: su autonomía política y económica, y su identidad étnica. Por el contrario, en el caso de los Panatahua su carácter de bisagra desapareció justamente porque desaparecieron las condiciones que garantizaban su reproducción en tanto etnia. A comienzos del presente siglo la etnia Panatahua no aparece mencionada en ninguna de las tres grandes relaciones sobre tribus amazónicas que aparecen en esa época; no se los encuentra ni en el Informe de don Germán Stiglich (1904), ni en la Relación de don Carlos Prince (1904), ni en el trabajo de Jorge M. Von Hassel publicado en 1905. Los Panatahua como tales han dejado de existir.

BIBLIOGRAFIA

Manuscritos

RODRIGUEZ TENA, Fr. Fernando

1780 Misiones Apostolicas de la Santa Provincia de los doce Apostoles de Lima del Orden de N.P. San Francisco; T. II. Archivo del Convento de Ocopa No. 84.

RUIZ de ARELLANO, Domingo

1647 Memorial del Capitán Domingo Ruiz de Arellano al Rey pidiendo licencia para entrar a las provincias que estan mas alla de las de Panatahuas; Archivo General de Indias; Lima 25.

SAIZ, P. Odorico

1943 (1817) Indice de los papeles que hay en el archivo de este Colegio de Ocopa; en el primero se ponen por orden alfabético los que contienen los dos tomos del Colegio, los dos de Huánuco, y los seis de conversiones; en el segundo por el mismo orden algunos de los dichos; y los de los otros tomos y cuadernos sueltos; y se citan por letras, folios y números. Año 1817. (Copia del mismo Indice que existía en la Biblioteca Nacional antes del incendio de 1943) Archivo del Convento de Ocopa.

Impresos

ANDRADE; Fr. Francisco de

1662 Relación del Estado en que se hallan las Conversiones de Indios, que la Religión Seraphica de San Francisco tiene en la Provincia de los doce Apostoles de Lima, azia el Oriente de la Ciudad de Guanuco, llamadas de los Panataguas, y Payanzos... (En: Coleccion de Informes sobre las misiones del Colegio de Santa Rosa de Ocopa; por Fr. Joseph de San Antonio; Madrid 1750; Archivo del Convento de Ocopa No. 61).

CORDOVA SALINAS, Fr. Diego de

1957 Crónica Franciscana de las Provincias del Perú; Lino G. Canedo (ed.); Washington.

FAST, Peter

1953 "Un cuento Amuesha". En: Peru Indígena; Vol. V, No. 12. Lima

FIRTH, Raymond

1970 Rank and Religion in Tikopia. London.

IZAGUIRRE, P. Fr. Bernardino

1926 Historia de las Misiones Franciscanas y Narración de los progresos de la geografía en el oriente del Perú; Lima.

LARRABURE Y CORREA,

1905 Colección de Documentos oficiales referentes a Loreto; Lima; 18 tomos.

MAURTUA, Víctor

1907 Juicio de límites entre el Peru y Bolivia. 15 tomos. Buenos Aires.

MEGGERS, Betty

1971 Amazonia: Man and Culture in a Counterfeit Paradise. Chicago.

MURRA, John V.

1972 "El "control vertical" de un máximo de pisos ecológicos en la economía de las sociedades andinas". En: Ortiz de Zuñiga, op.cit.

ORTIZ DE ZUÑIGA, Iñigo

1967 Visita de la Provincia de León de (1549) Huánuco, Tomo I, Visita de las cuatro waranqa de los chupachu, 1562. Universidad Hermilio Valdizán. Huánuco.

1972 Visita de la Provincia de León de (1562) Huánuco, Tomo II, Visita de los yacha y mitmaqkuna cuzqueños encomendados en Juan Sánchez Falcón. Universidad Hermilio Valdizán. Huánuco.

POMA DE AYALA, Guamán

s/f Historia Gráfica del Perú según (1615) Guamán Poma. 2 vols. Edición a cargo de Luis Bustios Galvez. Lima.

PRINCE, Carlos

1904 Las tribus indianas originarias del Marañón i de la región de los bosques ó trasandina; en Larrabure y Correa; op.cit., Tomo XV.

PUENTE CANDAMO, José A. de la (compilador)

1959 La emancipación en sus textos — El estado del Perú; Vol. I; Lima.

RODRIGUEZ TENA, Fr. Fernando

1976-77 Misión a las Provincias Panatahuas. (1774) En Amazonía Peruana; Vol. I, Nos. 1-2. Lima.

SAN ANTONIO, Fr. Joseph de

1750 Colección de informes sobre las misiones del Colegio de Santa Rosa de Ocopa; Madrid; Archivo del Convento de Ocopa N° 61.

SAN JOSEPH, Fr. Francisco

- 1713 Informe del V.P. Fr. Francisco de San Joseph, hecho en la Corte de Lima en veinte y cinco de Noviembre de mil setecientos y trece, en el que informa al Rey del estado en que tiene las Misiones del Cerro de la Sal, trabajos de los Misioneros, con otras noticias muy singulares.
En: San Antonio op.cit.

SANTOS G., Fernando

- 1980a La relación sierra-ceja de selva: algunas interrogantes en torno a las actividades productivas de las etnias huanuqueñas, ss. XVI-XVII; Memoria para optar el grado de Bachiller en Ciencias Sociales con mención en Antropología; Pontificia Universidad Católica del Perú.
- 1980b Vientos de un Pueblo: síntesis histórica de la etnia Amuesha, ss. XVII-XIX; Tesis para optar el Título de Licenciado en Antropología; Pontificia Universidad Católica del Perú.

SOBREVIELA, P.Fr. Manuel

- 1791 Entradas a las montañas del Perú.
En: de la Puente Candamo, op.cit.

STIGLICH, Germán

- 1904 La región peruana de los bosques; en Larrabure y Correa, op.cit., Tomo XV.

TELLO, Julio C.

- 1923 Wira Kocha. Lima.

VARALLANOS, José

- 1959 Historia de Huánuco de la era prehistórica a nuestros días. Buenos Aires.

VARGAS UGARTE, Rubén

- 1949 Biblioteca Peruana; Tomo VI, Impresos Peruanos publicados en el Extranjero; Lima.

VON HASSEL, Jorge M.

- 1905 Las tribus salvajes de la región amazónica del Perú; en Larrabure y Correa, op.cit., Tomo VII.