

Pablo Ibáñez Bonillo

El martirio de Laureano Ibáñez

Guerra y religión en Apolobamba,
siglo XVII



Expedición Madidi-FOBOMADE
Bolivia, 2011

El martirio de Laureano Ibáñez
Guerra y religión en Apolobamba, siglo XVII

Pablo Ibáñez Bonillo

El martirio de Laureano Ibáñez

Guerra y religión en Apolobamba,
siglo XVII



La Paz - Bolivia, 2011

El libro *El martirio de Laureano Ibáñez. Guerra y religión en Apolobamba, siglo XVII* de Pablo Ibáñez Bonillo, es el segundo volumen de la colección de investigaciones históricas sobre la Amazonía que también integran las obras *Cuatro viajes a la Amazonía boliviana* de Vera Tyuleneva y *Las inmensas tierras de la Nación Toromona (La Selva de Irimo, finales de la colonia española)* de José Ignacio Wasinger, en el marco del Proyecto de Defensa de los Pueblos Indígenas Aislados de Bolivia.

Con el apoyo de Xarxa, DDeSUR y la Junta de Castilla
La Mancha-España

Foro Boliviano sobre Medio Ambiente y Desarrollo
Calle Colon 161 Edificio Barrosquira Piso 10
Teléfonos (591-2) 2315058 y 2315059
Correo electrónico: fobomade@fobomade.org.bo
www.fobomade.org.bo

Diseño de portada: Sandra González Casas
Foto de portada: Pablo Cingolani
Diseño y diagramación: Marco Alberto Guerra M.

© Pablo Ibáñez Bonillo, 2011
© Expedición Madidi / FOBOMADE, 2011

Primera edición: junio de 2011

D.L.: 4-1-1467-11
ISBN: 978-99954-814-0-7

Impresión
Editorial Zeus
Calle Almirante Graun N° 739
Teléfono (591-2) 2493435

Impreso en Bolivia

“De ahí deriva, entre paréntesis, la fuerte atracción que ejercen sobre los historiadores los períodos de origen: los misterios aumentan el volumen de lo que debe ser aclarado y de las resurrecciones que hay que intentar. Son como desiertos infinitos en medio de los cuales es apasionante hacer brotar, si se puede, pozos de agua y alumbrar, partiendo de la nada y mediante la potencia de laboriosas investigaciones, oasis de conocimientos nuevos”

Lucien Febvre, en *Combates por la Historia*

“...y no te admire si hallares en esta Historia nombrados pueblos que tu no sepas estar en las Provincias y comarcas de este Piru donde los ponemos, porque el tiempo trueca los tiempos, y con ellos las cosas, y créeme que he hecho todo mi posible por dejar a mis escriptos verdaderos y a ti satisfecho...”

Miguel Cabello de Balboa, en *Miscelánea Antártica*

Índice

Prólogo, por <i>Tristan Platt</i>	11
Presentación	15
Introducción	19

Primera parte **Los perfiles de Apolobamba**

Capítulo 1	
Definiendo Apolobamba	35
Capítulo 2	
¿Quién vivía en Apolobamba durante los siglos XVI y XVII?	43
2.1. Los Chunchos.....	45
2.1.1. Tacana	48
2.1.2. Leco	53
2.1.3. Aguachile	56
2.1.4. Otros grupos chuncho.....	58
2.2. Los Yungas.....	61
2.2.1. Kallawaya	62
2.2.2. Los valles de Songo y Challana.....	69

Capítulo 3	
La conquista inca de Apolobamba	75
3.1. Lo que dicen las fuentes... ..	75
3.2. Las herramientas del presente.....	91

Capítulo 4	
Apolobamba tras la invasión española.....	97

Segunda parte
Las relaciones chuncho-españolas en Apolobamba

Capítulo 5	
Las entradas de Laegui: una conquista en tres pasos.....	123
5.1. De cómo una espada se convierte en crucifijo	123
5.2. Laegui entre los Leco: la fundación de Nuestra Señora de Guadalupe.....	134

Capítulo 6	
El Gobernador y los Caciques: los procesos de negociación	147

Capítulo 7	
Y ardió el Tulili: Relaciones entre misioneros e indígenas	171
7.1. ¿Cuánto pesa un misionero?	171
7.2. Los planes del mestizo Diego Ramírez Carlos	189

Tercera parte
Las tres entradas de Laureano Ibáñez

Capítulo 8	
La primera entrada de Laureano: 4 hipótesis de trabajo	211
Hipótesis 1: La guerra viene con la lluvia	219
Hipótesis 2: Cuando las barbas de tu vecino veas cortar....	223
Hipótesis 3.- Los secretos acuerdos de Piata y Amulatay	225

Hipótesis 4.- La participación de los Tacana
 en los procesos regionales 229
 Una última hipótesis..... 233

Capítulo 9
 La rebelión de Songo y la segunda entrada de Laureano..... 237

Capítulo 10
 La última entrada de Laureano Ibáñez al País
 de los Chunchos 263
 10.1. El fin de la sublevación..... 263
 10.2. La muerte de Laureano Ibáñez 276

Epílogo

Removiendo las cenizas 299
 Fuentes y Bibliografía..... 315
 Anexo 329

Índice de Láminas

Fotografía Satelital del marco general (Google)..... 37
 Grupos étnicos de Apolobamba (Saignes + autor)..... 47
 Mapa de sub-grupos tacana (Saignes + autor)..... 50
 Mapa de yacimientos arqueológicos incas (Pärssinen) 93
 Mapa de la Gobernación de Álvarez Maldonado
 (Ulloa, 1899)..... 111
 Rutas aproximadas de Manuel de Escobar y Gómez
 de Tordoya (Ulloa + autor, 1899)..... 114
 Cuadro de entradas españolas a Carabaya-Apolobamba 118
 Los Andes Orientales entre Carabaya y Pilcomayo.
 Siglo XVI (Saignes) 119
 Frente del Norte Oriental. Carabaya-Beni
 (1590-1620) (Saignes)..... 120

Detalle de retrato de Bernardino de Cárdenas (Biblioteca Virtual del Paraguay)	275
Grabado del martirio de Fray Bernardo de Reus (Brown University)	297

Prólogo

El problema de las relaciones entre las tierras alto-andinas y las tierras alto-amazónicas, y su convergencia a través de los yungas donde residen los grupos intermedios del pie-de-monte, es tan candente en la Bolivia de hoy como lo fue en los primeros siglos de la colonización española. Por supuesto, la historia de esta frontera se remonta a tiempos muy anteriores a los Incas; pero existe un *consensus* que las relaciones transfronterizas no siempre ni en todas partes han sido tan intensamente antagónicas como lo son hoy en día. Por ejemplo, la región de Apolobamba, tema de este libro, fue una provincia dentro del Antisuyu incaico, y su separación del Estado andino fue resultado de la invasión europea. Es urgente para el futuro del país estudiar mejor los orígenes de un antagonismo que hoy, agravado como nunca por el Capital transnacional, sigue conduciendo a nefastas consecuencias.

De ahí el gusto de prologar este valioso libro que representa la Tesis de Maestría de Pablo Ibáñez, a quien tuve el placer de conocer en 2009 en el programa “Mundos Indígenas” de la Universidad Pablo de Olavide, Sevilla. Pablo era de ese pequeño grupo de estudiantes que ya saben lo que buscan, y se lanzan *motu proprio* para encontrarlo. Ya conocía Apolobamba y vino decidido a rastrear su historia. Solo hacían falta un par de sugerencias metodológicas para que empezara a cortar la tela. El resultado que

ahora se presenta es un texto apasionante, que lleva a los lectores de la mano, introduciéndoles poco a poco en la selva oscura de Apolobamba a principios del siglo XVII.

El laberinto verde en que nos encontramos es multifacético: los senderos se bifurcan en múltiples direcciones y planos. Hay, en primer lugar, los de las interpretaciones alternativas de las fuentes escuetas a su disposición. También hay los caminos geográficos y políticos que pisaba un grupo de frailes españoles —a veces en tierra de nadie, a veces rodeados por luces nocturnas y ruidos amenazantes— al perseguir su misión evangélica entre una población peligrosa, huidiza, diestra en las artes del teatro político. Hay, además, los senderos que unían y separaban a los diferentes grupos y facciones indígenas mientras buscaban una política frente a los españoles que conservara su autonomía, a veces cortando toda comunicación, a veces recuperando las ventajas del contacto. Y hay el sendero del curaca de Pelechuco, quien mantenía “secretas alianzas” con el grupo Tacana que mató al héroe de la narrativa: los Uchupiamona del río Tuichi. Aquí se trata, aparentemente, de un acuerdo andino-amazónico para evitar la expansión de los europeos hacia abajo.

En este escenario no podían faltar los vaivenes del fervor cristiano, que oscilaba entre la búsqueda abnegada de almas junto con la extirpación de religiones rivales, por una parte, y la contemporización política con el brazo secular del Estado colonial, por la otra. Y todo el panorama se oscurece con la sombra de Potosí, cuya fama y notoriedad ya había penetrado en la selva, motivando a todos los grupos a defender su independencia y su libertad. Están presentes, pues, todos los elementos para una película de hechicerías y aventuras, y a la vez un excelente reportaje político.

El problema que se plantea el autor es, aparentemente, simple: ¿por qué en 1629 los Uchupiamonas mataron en Apolobamba a dos frailes, Laureano Ibáñez y Bernardo Reus, junto con sus compañeros aymaras, dejando a dos testigos sobrevivientes y una leyenda que inspiró tanto al cronista agustino Bernardo Torres como a un grabador jesuita de imágenes martirológicas en

la lejana ciudad de Praga? Para resolver el problema, el autor rastrea las anteriores entradas del padre Laureano en 1623 y 1624, como también las huellas dejadas por su muerte hasta 1634-35. La respuesta combina la coyuntura aleatoria con la intencionalidad política de grupos normalmente fragmentados pero momentáneamente aliados: los Leco, los Aguachile y los diversos grupos Tacana. La coherencia que Pablo Ibáñez devuelve tenazmente a una maraña de datos parciales permite que estos grupos adquieran un grado convincente de visibilidad y agencia en la emergente historia de Apolobamba.

Pero la solución es lo de menos en este trabajo de detective que plantea un emocionante viaje de exploración entre diferentes lógicas e hipótesis, combinando y evaluando los datos de manera diferente, en busca de una narrativa, o una alternativa, que supere a las demás por su grado de verosimilitud imaginativa. En su camino, Pablo nos introduce a figuras insuficientemente conocidas, por lo menos en su conectividad: el fracaso del franciscano Bernardino de Cárdenas entre los Leco, por ejemplo, poco después de la muerte (aparentemente accidental) del cacique tacana Celipa en 1621 a orillas del río Tuichi, acontecimiento que conduciría a un acuerdo entre todos los grupos para buscar el aislamiento y evitar el contacto con los españoles durante más de diez años. Y es en medio de este acuerdo que los dos frailes entran en 1629, ignorantes del camino que están pisando, provocando su propia muerte.

Si tuviera que criticar el trabajo, quizás sería por la falta aún de un ojo antropológico que devuelva la riqueza de las perspectivas sobre los acontecimientos que ya aparecen protagonizando. Los ruidos de los animales en la noche, por ejemplo, que es parte de una teatralidad propiamente amazónica, invitan a conexiones con una literatura etnográfica que el autor recién empieza a incorporar. Y la ciclicidad estacional de la amistad y la enemistad, ya comentada por un gran precursor en los estudios del pie-demonte, Thierry Saignes, sugiere correlatos climático-religiosos –por ejemplo, del rayo con la guerra– que todavía no están a la vista.

Pero éstos son detalles. La riqueza de acontecimientos e interpretaciones que Pablo ya nos ha deparado llevará los trabajos futuros a un nuevo grado de sofisticación. Es urgente que sus hallazgos, sus métodos, su honestidad y su entusiasmo se difundan entre los oriundos actuales de Pelechuco y Apolobamba, para que puedan enriquecerse con procesos propios de recuperación, creatividad y reinención.

Tristan Platt
St Andrews y Sevilla, junio de 2011

Presentación

Este libro se gestó a lo largo del año 2010 en el marco del programa de doctorado en Historia de América Latina de la Universidad Pablo de Olavide (Sevilla, España). De hecho, la investigación fue concebida como tesis de maestría mucho antes de que surgiese la posibilidad de que fuera publicada en Bolivia a través del Foro Boliviano sobre Medio Ambiente y Desarrollo (FOBO-MADE). Por tanto, estas páginas que el lector tiene entre sus manos deben ser leídas como el ejercicio inicial de un investigador fascinado por la historia de Apolobamba y por todos los secretos que todavía emanan de esa fascinante región. Los lectores que conocen su historia quizás encuentren algún error en mis palabras y probablemente estén en desacuerdo con las opiniones e hipótesis que aquí planteo. Es un riesgo que vale la pena correr si con ello se alimenta el debate sobre la historia indígena y colonial de una región castigada (o quién sabe si bendecida) por una múltiple lejanía. De alguna manera, Apolobamba se ha mantenido lejos del mundo en los últimos siglos y su eterna condición de frontera ha lastrado la consolidación de un relato histórico regional.

Cuando Pablo Cingolani me propuso editar mi trabajo académico sentí algo así como vértigo y un exceso de responsabilidad. Nunca estuve muy seguro del valor de mi contribución a la historia de Apolobamba, pero acabé por comprender que mi

criterio era menos decisivo que el de Pablo Cingolani. Fue él quien me introdujo en las sendas de Apolobamba y todavía es él quien guarda todas las esencias del río Colorado y del camino a Mojos. Él y Juvenal Mercado, que nos acompañó en aquellos días tan salvajes en que perseguíamos quimeras Tambopata abajo, buscando las sombras de los toromona y de todos los pueblos indígenas que algún día habitaron aquellas tierras. Sin ellos yo nunca habría puesto los pies en aquella frontera existencial y sin ellos este libro no hubiera alcanzado a nacer. Así que, pensé, si Pablo cree oportuno publicar mi trabajo, será porque de algún modo puede contribuir al conocimiento histórico de la región.

Paralelamente, mis maestros en España también me urgían a publicar. En mi corta carrera académica he tenido la inmensa suerte de caer en gracia a dos auténticos colosos, dos titanes que siempre me impresionaron y que todavía hoy ejercen una poderosa influencia sobre mí. Tristan Platt y Juan Marchena han sido una bendición caída del cielo y los principales inspiradores de este trabajo. Ellos me animaron a romper los límites formales y a experimentar en busca de verdades y de posibilidades, a investigar los caminos que abrían las fuentes y a seguir cada uno de ellos con la perseverancia de un minero que golpe a golpe se abre paso en el vientre de la tierra. También fueron ellos los que advirtieron la posible contribución de mi trabajo a una esfera de investigación que supera con creces los límites de Apolobamba. Ya no se trataba de sumar una piedra a la inestable apacheta de la historia de la región, sino de lanzar un minúsculo grano de arena a la playa de estudios dedicados a la vertiente oriental de los Andes. Vale la pena que lo publiques, me dijeron, porque a alguien le puede ayudar.

Y así fue como esta tesis de maestría llegó a la imprenta en junio de 2011. Hoy debo dar las gracias a Pablo Cingolani, a Tristan Platt y a Juan Marchena por haberme empujado hasta aquí. Cada uno a su manera apostó por mí y por mi proyecto y la mayor recompensa que puedo tener es su satisfacción con el trabajo realizado. Si se cumplen sus pronósticos y alguien cree encontrar utilidad a este trabajo, todo el esfuerzo que tras él se

esconde habrá valido la pena. Por lo menos para mí. Espero que la hosquedad, la lejanía emocional y los profundos silencios en que me ha sumido esta investigación también queden compensados para aquellas contadas personas que componen mi universo sentimental. Porque si no es así, el fracaso humano de este investigador será tan absoluto como patético. El fracaso de un hombre que buscando respuestas en el pasado se olvidó de los interrogantes del presente. Gracias a mis padres, a mis hermanos y también a la eterna y luminosa Sandra; gracias a todos por no dejarme solo en esta búsqueda inútil de la ballena blanca.

Pablo Ibáñez Bonillo
Sevilla, Junio de 2011

Introducción

Este trabajo trata sobre los pueblos autóctonos de Apolobamba y su interacción con los agentes españoles durante los siglos XVI y XVII. Es éste un tema importante por la posición geográfica que ocupa la provincia histórica de Apolobamba, región de *selva alta* ubicada entre la cordillera de los Andes y la Amazonía. Esta calidad de vínculo o frontera entre ambos universos culturales resulta fundamental para entender el por qué de este trabajo que aquí presentamos. Y es que estudiando a los pueblos de Apolobamba pretendemos poner a prueba dos afirmaciones fatalmente extendidas en el imaginario colectivo:

- 1.- Las civilizaciones andinas no tuvieron una relación fluida y constante con las civilizaciones amazónicas antes, durante y después de la invasión española.
- 2.- Los pueblos amazónicos y alto-amazónicos fueron y son grupos aislados, poco numerosos, tecnológicamente atrasados, carentes de sentido histórico y de evolución. Viven anclados en el pasado, en el paraíso terrenal, son una sociedad pura, son una sociedad *ahistórica*.

El objetivo de este trabajo es comprobar la falsedad de estas dos afirmaciones, tal y como ya vienen haciendo otros investi-

gadores en las últimas décadas. Podemos repasar el trabajo de algunos de estos autores para comprender de qué manera hemos llegado a esta convicción. Utilicemos como guía un artículo publicado en 1996 por el antropólogo brasileño Eduardo Viveiros de Castro bajo el título *Images of Nature and Society in Amazonian Ethnology*. En él, Viveiros de Castro repasa la evolución de la etnología amazónica en la segunda mitad del siglo XX, situando su punto de origen en la publicación entre los años 1946 y 1950 del *Handbook of South American Indians*, de Julian Steward. Esta obra supone la creación de un modelo estándar de interpretación de las poblaciones amazónicas, que quedan reducidas de una manera homogénea al modelo de sociedades horticultoras de tala y quema situadas en un escalón intermedio de la escala evolutiva¹. Estas sociedades, según Steward, se organizan a través de aldeas autónomas e igualitarias, limitadas en su tamaño y permanencia tanto por un pobre desarrollo tecnológico como por un medio improductivo. Ambas limitaciones les impedían acumular el excedente económico necesario para desarrollar la estratificación social, la especialización profesional o la centralización política que sí se desarrollaron en otras zonas de Sudamérica.

Tal y como señala Viveiros de Castro, Steward admitía diferencias entre las sociedades situadas en la zona *várzea* (término que designa las zonas cercanas a los grandes ríos, por tanto, zonas de mayor fertilidad) y *terra firme* (zonas con vegetación densa lejos de los grandes ríos), pero a pesar de ello la idea general era la de un gran y uniforme Bosque Tropical, un medio hostil a la civilización y sólo recientemente ocupado, con pocos habitantes y tecnológicamente dependientes de zonas más avanzadas. A los ojos de los investigadores de los años 50, las sociedades nativas de

1 Steward propone una división de las sociedades sudamericanas en cuatro niveles, siendo las civilizaciones andinas las más avanzadas, por encima de las sociedades circum-caribes y sub-andinas. Los pueblos de Bosque Tropical, categoría en la que quedarían encuadradas las sociedades amazónicas, apenas podrían considerarse superiores al cuarto y último grupo, bautizado como Tribus Marginales. Esta división estaba basada en factores religiosos y socio-políticos. En Steward, T. V (1949: 469)

la Amazonía que habían conseguido sobrevivir en su aislamiento hasta mediados del siglo XX parecían avanzar de un modo natural y acelerado hacia la asimilación cultural. A esta línea de pensamiento, inspirada por la obra de Steward, se la conoció como Cultural Ecology o Ecología Cultural, pues comprendía que el medio geográfico determinaba e imponía unas formas de desarrollo cultural y no otras, limitando la libertad evolutiva de sus habitantes.

Siguiendo la magistral explicación de Viveiros de Castro observamos cómo este paradigma, centralizado en Estados Unidos, fue puesto en duda desde Europa por Claude Lévi-Strauss y otros autores enmarcados en la antropología estructural. Esta nueva escuela no ponía el énfasis en la adaptación cultural y tecnológica de los grupos humanos al difícil medio amazónico, sino que orientaba sus trabajos hacia el estudio de las instituciones, ideología y cultura de los grupos estudiados. Este enfrentamiento metodológico, sin embargo, no impedía que ambos bandos compartieran una visión general de la Amazonia muy similar: la selva amazónica era el hábitat de grupos pequeños, dispersos, autónomos y casi autárquicos, igualitarios y tecnológicamente austeros.

De hecho, fue esta escuela de investigadores la que acuñó los conceptos de *sociedades calientes* y *sociedades frías*, utilizando el segundo para referirse a aquellos pueblos con un sentido mecánico o circular de la historia, es decir, con una filosofía de la historia anclada en el origen y en su recuperación. En su libro del año 2000 *El pensamiento mestizo*, el historiador Serge Gruzinski lo ve así:

“La antropología estructuralista ha hecho de la Amazonia el conservatorio del ‘pensamiento salvaje’, multiplicando monografías y teorías eruditas. Nadie duda que estos investigadores –con Claude Lévi-Strauss en primera fila– han aportado una contribución esencial a las ciencias humanas del siglo XX. Pero su aportación tiene un precio. A fuerza de oponer ‘sociedades frías’, supuestamente capaces de resistir a las transformaciones históricas, y ‘sociedades calientes’, que vivirían del cambio, se creó un mito que fortalecía los clichés que acabamos de evocar, al tiempo que no alentaba el estudio de una prehistoria que hoy sabemos que se extiende a lo largo de más de una decena de milenios”².

2 En Gruzinski (2000: 30-31)

Este modelo estándar impuesto por los antropólogos a través de la observación directa no encontró réplica inmediata en la historiografía o en la arqueología, ciencias que habían rechazado a la selva amazónica de sus campos de estudio por las dificultades obvias que acompañaban a aquel medio. La ocupación española y portuguesa no fue tan intensa en la Amazonía como en las zonas andinas o costeras ni los grupos indígenas se incorporaron de forma habitual a las élites criollas, por lo que las fuentes escritas relativas a las sociedades amazónicas eran escasas y poco atractivas. De la misma manera, el clima húmedo tropical de la selva y el hecho de que el entorno amazónico todavía no hubiera sido integrado a las repúblicas de Brasil, Bolivia, Perú, Ecuador o Colombia mediante efectivas vías de comunicación, postergó el trabajo de los arqueólogos en el subsuelo amazónico. Sin rivales a la vista, el modelo estándar antropológico parecía ser una verdad incontestable que apenas admitía disputas metodológicas.

Pero, tal y como apunta Viveiros de Castro, una serie de acontecimientos hicieron tambalearse a este modelo general. La aparición de yacimientos arqueológicos de inesperada antigüedad en la selva amazónica, la revisión de las aproximaciones demográficas para el conjunto del continente en tiempos precolombinos o la puesta en valor de las zonas ecológicas en detrimento de los sistemas regionales provocó un pequeño terremoto que abrió nuevas grietas desde las que interpretar el pasado de las civilizaciones amazónicas. Uno de los grandes cambios fue el reconocimiento de una gran diversidad ecológica en el interior del Amazonas, descubriendo que no todas las zonas de esa gigantesca selva eran necesariamente vírgenes o poco productivas. William Balée capitaneó a los nuevos investigadores que comenzaron a estudiar a las poblaciones nativas amazónicas como transformadoras del medio en lugar de como meros parásitos o aprovechadores de un medio opresivo.

Esta evolución tuvo su continuación en la arqueología, donde el famoso debate entre las norteamericanas Betty J. Meggers y Anna Roosevelt es significativo del camino que estaban tomando las ciencias sociales respecto al estudio de las poblaciones ama-

zónicas. Meggers fue la primera arqueóloga en trabajar concienzudamente en el entorno amazónico y la publicación de su libro *Amazonia: hombre y cultura en un paraíso ilusorio* marca un antes y un después en la visión occidental de la selva amazónica. Publicado en 1971, el libro recoge los estudios de Meggers sobre los yacimientos arqueológicos en la isla de Marajó (en la desembocadura del río Amazonas) y sus principales conclusiones sobre aquellos restos de una rica civilización amazónica. Según la autora, las limitaciones del medio amazónico impedían la acumulación de excedentes para mantener a una sociedad compleja y, por tanto, frustraba cualquier posibilidad de que se desarrollaran grandes civilizaciones en su interior. Charles C. Mann cita en su obra *1491. Una nueva historia de las Américas antes de Colón* el siguiente párrafo de la autora:

“Existe una fuerza ante la que el ser humano, de cualquier cultura, debe inclinarse. Este determinante actúa uniformemente sea cual sea el tiempo, lugar (dentro de la jungla), psicología o raza. Su efecto nivelador parece ineludible. Incluso los recientes esfuerzos por implantar la civilización en la jungla tropical suramericana han fracasado o sólo han salido adelante con ayuda constante del exterior. En pocas palabras, el potencial medioambiental de la jungla tropical es suficiente para permitir la evolución de una cultura hasta que ésta alcanza el nivel que representan (los agricultores de tala y quema); una mayor evolución indígena es imposible, y una cultura más evolucionada que intentara asentarse y mantenerse por sí sola en el entorno de la jungla tropical, inevitablemente descendería a ese nivel (de tala y quema)”³.

Esta teoría, que fue calurosamente abrazada por los movimientos ecologistas, venía a ejercer de sustento científico al modelo estándar desarrollado por la antropología en las dos décadas anteriores. Afortunadamente, el terremoto que ya citáramos anteriormente provocó nuevas interpretaciones desde el mismo campo arqueológico que pronto entraron en enconado conflicto con las tesis de Betty J. Meggers. El trabajo de la arqueóloga norteamericana Anna C. Roosevelt, que en los años 80 trabajó

3 Citado por Mann (2006: 386)

sobre la misma isla de Marajó en la que se basaban las teorías de Meggers, fue una de las réplicas decisivas en el seísmo desmitificador de las poblaciones amazónicas. Charles Mann lo explica de la siguiente manera:

“El informe inicial de Roosevelt sobre Marajó, publicado en 1991, fue como la versión antimateria de Paraíso Ilusorio. Algunos científicos ya habían cuestionado las ideas de Meggers; Roosevelt las censuró por completo. Lejos de ser la escisión fallida de una cultura distinta y superior, Marajó fue ‘uno de los logros culturales indígenas más extraordinarios del Nuevo Mundo’, un centro neurálgico que existió durante más de mil años; ‘posiblemente tenía más de 100.000’ habitantes y abarcaba miles de kilómetros cuadrados. Más que dañar la jungla, la ‘gran población, la subsistencia intensiva y el importante sistema de obras públicas’ de Marajó supusieron grandes mejoras: los lugares anteriormente ocupados por los marajoara mostraron un exuberante y diverso desarrollo”⁴

De manera progresiva, arqueólogos, geógrafos y antropólogos fueron construyendo una nueva imagen de las poblaciones amazónicas, que por fin se desprendían de su hábito de depredadores improductivos para alcanzar el papel de protagonistas del relato histórico, papel que hasta el momento se les había negado. La evolución fue lenta y todavía hoy sigue depurándose esa nueva y estimulante visión de los pueblos amazónicos. Los trabajos de Michael Heckenberger, Eduardo Neves, John Monteiro o Carlos Fausto avanzan en esa revisión de la historia de las sociedades amazónicas. La labor del arqueólogo finés Martti Pärssinen en la zona del Acre (Brasil) es también significativa, ya que es él uno de los primeros autores en poner en duda otro de los axiomas amazónicos que han llegado con vida hasta el siglo XXI: esas grandes civilizaciones posibles en el interior amazónico *sólo* podían darse en la zona de *várzea*, es decir, en las cercanías de los grandes ríos navegables que permitían tanto la comunicación con otros pueblos como la pesca y, en menor medida, el cultivo de las fértiles orillas. Gracias a los increíbles hallazgos en la región del Acre, Pärssinen pudo atreverse en los últimos años a poner en duda esa

4 En Mann (2006: 390)

afirmación para proponer que las grandes civilizaciones también eran posibles en regiones interiores de la selva, entornos que sus habitantes sabían controlar, e incluso crear, al antojo de sus necesidades.

Muchos autores han participado de este proceso creador de un nuevo paradigma o modelo de interpretación de las poblaciones amazónicas y el objetivo de este estudio es participar de esa gran obra colectiva que trata de reconstruir una historia en ruinas. Sin embargo, el material con el que vamos a enfrentar dicho propósito es diferente al hasta aquí presentado. En este caso no podremos servirnos de la observación directa de los grupos indígenas, ni del estudio de sus yacimientos arqueológicos, ni tampoco deseamos recurrir a la historia cuantitativa o al estudio geográfico del medio en el que habitan. Nuestras herramientas de trabajo van a ser las fuentes coloniales que, de una u otra manera, han conseguido sobrevivir al paso del tiempo para llegar hasta nuestras manos en la actualidad. Con el estudio de esas fuentes trataremos de estudiar a las poblaciones alto-amazónicas de Apolobamba y verificar si realmente eran grupos complejos y si, dada su posición estratégica, mantenían relaciones fluidas con las civilizaciones andinas.

Porque ése es el otro gran mito que ha ensombrecido la investigación histórica de la Amazonía. Desde el siglo XIX, e incluso antes, se ha dado por sentado en la comunidad científica que la Amazonía era un universo cerrado e impenetrable, donde las comunicaciones eran prácticamente inexistentes. En ese entorno salvaje, era absurdo imaginar un contacto prolongado y fluido entre los pueblos amazónicos y otros grupos humanos situados en las alturas andinas o en otras regiones distantes. Sin embargo, en un viaje similar al ya descrito en las páginas anteriores, comienza a parecer posible que los habitantes de la selva amazónica participaran de circuitos comerciales y otros canales de contacto con universos culturales lejanos. Esa interconexión geográfica conlleva nuevas preguntas y abre un interesante campo de investigación para las próximas décadas. Algunas de esas preguntas pueden plantear en qué momento se rompió esa relación o, di-

rectamente, poner en duda que esa ruptura llegara a producirse. No sabemos si por debajo de la frontera colonial, difusa e incontrolable, siguió existiendo una vigorosa relación entre los indígenas del virreinato y los del interior amazónico, a través de las poblaciones irredentas situadas al otro lado de la frontera. En este contexto, pretendemos mostrar en nuestro estudio la intensa actividad diplomática y comercial que mantuvieron los grupos de Apolobamba con sus vecinos de los valles yungas y cómo esa relación contribuye a negar el aislamiento amazónico y, consecuentemente, el bajo nivel evolutivo de sus pueblos y habitantes.

Ya otros autores han recorrido esta senda en la historiografía de Apolobamba desde los años 80 del pasado siglo, siendo Thierry Saignes el más celebrado de ellos. El desaparecido historiador francés incluyó la zona del Alto Beni, Apolobamba y Carabaya entre sus estudios etno-históricos de la antigua sociedad de Charcas y resultó decisivo en la clasificación e interpretación de las fuentes principales. A su estela se han sumado después un buen número de investigadores como Fidel Gabriel Casillo, Fernando Santos Granero, Daniel Jorge Santamaría (cuyas interpretaciones han sido decisivas en la concepción de este trabajo), Vera Tyuleneva o Pablo Cingolani, ampliando todos ellos el conocimiento que hoy tenemos de los grupos indígenas de la región situada entre los ríos Beni y Madre de Dios. Todos ellos utilizaron su propio camino metodológico con el objetivo de elaborar un marco general que se ajustara a sus intereses temáticos o cronológicos. Su labor es digna de elogio y ha resultado imprescindible para que hoy tratemos de ensayar en este trabajo una aproximación diferente, y en parte novedosa, a la historia de Apolobamba.

Nuestra propuesta también le debe mucho a Carlo Ginzburg y a Luis González y González, autores respectivamente de *El queso y los gusanos* y de *Pueblo en vilo*, obras que se convirtieron en referencia durante el proceso de elaboración de este trabajo. La propuesta micro-histórica de Ginzburg se encuentra en la base sobre la que vamos a reconstruir el martirio de Laureano Ibáñez, utilizando este caso concreto como vehículo narrativo y como trampolín desde el que reconstruir el entorno en que se

produjo su muerte. El descender a este nivel microscópico de los personajes y sus debilidades, sus dudas y ambiciones, nos parece un paso lógico toda vez que los grandes rasgos históricos de Apolobamba, el marco general, ya se han asentado con éxito notable en las últimas décadas. Recuperar a los protagonistas históricos de la región a tamaño natural permite, a nuestro entender, convertirlos ya de manera definitiva en actores protagonistas del relato histórico y evitar una vez más que los caciques y los chamanes indígenas desaparezcan del relato o queden relegados a una categoría puramente anecdótica, pequeñas piezas de un cuadro mayor en el que se amontonan los pueblos y los ríos.

Sin embargo, no son muchas las fuentes documentales disponibles para la historia de Apolobamba en la primera mitad del siglo XVII y al tratar de reconstruir una historia personal, un caso concreto, nos encontramos con serias lagunas de información. En el caso que nos ocupa la evidencia es palmaria: apenas hay fuentes que relaten el martirio de Laureano Ibáñez y sus dos acompañantes. Para superar este obstáculo metodológico ha sido decisiva la influencia del antropólogo e historiador Tristan Platt, quien ha sido un aliento constante en la ardua tarea de llenar los silencios de esta historia. La lectura de su artículo *Conociendo el silencio* supuso una conmoción personal para el autor de este estudio y una nueva grieta por la que asomarse al pasado y cumplir los objetivos propuestos. Por decirlo de una manera metafórica: al tratar de reconstruir la vida y herejía de Menocchio descubrí que no tenía los legajos con la información recopilada por el tribunal de la Inquisición y fue Tristan Platt quien me animó a utilizar la imaginación para llenar los silencios en la vida del molinero italiano.

En la base de esta manera de *conocer* el pasado se encuentra el historiador y filósofo británico Robin G. Collingwood, cuya teoría del *re-enactment* o reactivación del pasado desglosa Platt en el ya citado artículo. Utilicemos sus palabras para resumirla aquí:

“La reactivación (*re-enactment*), en la filosofía de la historia de Collingwood, es parte de una construcción teórica que pretende mostrar cómo el conocimiento del pasado es posible. Parte de la premisa de que existen

huellas de las acciones pasadas que se pueden comparar con las huellas examinadas por los detectives que intentan desenredar un caso de asesinato (...) Esas huellas pueden consistir en huesos, monumentos, pisadas, un paisaje, pinturas, una etnografía, cartas, pleitos u otros documentos escritos, una joya, etc. (...) Se debe recordar que, para Collingwood, las huellas no deben ser consideradas de por sí mismas una evidencia de algo; no pueden ser una evidencia para algo (v. g. una hipótesis), hasta que uno sea capaz de plantearles las preguntas apropiadas. Es a través de las preguntas que las huellas pueden ser constituidas como evidencia (...) Reconstruir las intenciones humanas, los pensamientos y las acciones que fundamentan, dan origen a, y en cierto sentido dan cuenta de las huellas, es, pues, uno de los principales objetivos de la historia”⁵.

Pero ¿cómo reactivar ese pasado, cómo preguntarle a las huellas que el historiador encuentra cuando los silencios son tan atronadores?

“Para reactivar en nuestras propias mentes los pensamientos y las acciones de otra gente en el pasado, se requiere de bastante imaginación, aunque canalizada por el conocimiento de las fuentes y una teoría interpretativa del período (...) Necesitamos ser capaces de imaginar lo que pudo haber ocurrido -e incluso debió haber ocurrido- aunque no quede evidencia directa de ello. Esto permite a Collingwood introducir la relación entre Silencio e Imaginación como dinámica fundamental en la re-construcción y la re-activación del pasado. Sin imaginación, no podríamos siquiera quedarnos con un manojo de clips desconectados, pues no tendríamos teoría alguna para que cobren sentido, y entonces ninguna evidencia para conocer absolutamente nada”⁶.

Así que ésta es la base metodológica sobre la que vamos a construir el siguiente trabajo, centrado en la búsqueda de las causas del martirio del fraile agustino Laureano Ibáñez. Sin pretensión ninguna y ejecutando el simple ejercicio de unir las dos grandes influencias hasta aquí ya presentadas podemos definir esta investigación como el estudio de un micro-silencio a través del cual esperamos acercarnos a las estructuras de las poblaciones indígenas de Apolobamba y, sobre todo, a las mecánicas ocultas

5 En Platt (2008: 8)

6 En Platt (2008: 11)

en sus relaciones entre sí y con los agentes españoles a lo largo de los siglos XVI y XVII.

No podemos finalizar esta breve introducción sin citar una tercera cuestión metodológica, en este caso, sobre cómo realizar las preguntas adecuadas a las fuentes coloniales. Ya Thierry Saignes dedicó un utilísimo artículo en 1981⁷ a la naturaleza de las fuentes disponibles para la reconstrucción histórica de la vertiente oriental de los Andes, estableciendo los límites y excesos de cada una de ellas en función de su tipología: relaciones de entradas, crónicas misionales, correspondencia privada... Pero una vez pertrechados con esas advertencias todavía queda la duda sobre las preguntas que habremos de realizar a nuestras fuentes. Y aquí ha resultado de gran ayuda el trabajo de Gonzalo Lamana en *Domination without dominance: Inca-Spanish encounters in Early Colonial Perú*, donde el investigador argentino ofrece una reinterpretación de los primeros contactos entre los invasores españoles y los incas.

Una de las consideraciones recurrentes en dicha obra es la necesidad de identificar ‘fogonazos de otros mundos’ en las fuentes europeas. Lamana se refiere a esas ‘grietas’ en la documentación colonial como puertas por las que tratar de intuir una diferente interpretación de la realidad y, por tanto, una visión diferente de la historia tradicional. Cada palabra, cada frase de una relación española esconde por lo menos dos significados: su significado literal y un significado oculto que muy posiblemente haya pasado desapercibido para el propio autor de la fuente. Los españoles se enfrentaron en los Andes y en la Amazonia con realidades que no podían comprender, escenas y relaciones absurdas a sus ojos, pero trataron de ordenar sus experiencias de una manera realista, tanto por el bien de la coherencia de su relato como para facilitar su propia comprensión del medio en el que se encontraban. Hoy resulta posible interrogar a las fuentes tenien-

7 En Bulletin del IFEA. “El piedemonte amazónico de los Andes meridionales: Estado de la cuestión y problemas relativos a su ocupación en los siglos XVI y XVII”. (1981: 141-176)

do presente que esconden tanto o más de lo que dicen y que en esa reinterpretación está la génesis de una explicación histórica alternativa como la que Lamana propone para aquellas primeras dos décadas de contacto inca-español.

La explicación histórica alternativa que en este estudio pretende darse ya ha quedado insinuada al principio de esta introducción: la principal hipótesis de este trabajo es que los pueblos alto-amazónicos de Apolobamba (Tacana, Leco, Aguachile) fueron los principales responsables de su devenir histórico a partir de las decisiones que voluntariamente tomaron. Estas decisiones estuvieron influenciadas por la presión colonial y el enfrentamiento inter-étnico entre los diferentes grupos, que de manera autónoma y compartida (en función de la época) elaboraron estrategias de acercamiento y alejamiento con los agentes españoles. Para observar de cerca este entorno de compleja diplomacia y precarios equilibrios nos serviremos de un fraile agustino que entre 1623 y 1629 trató de misionar entre los indios Uchupiamona, uno de los subgrupos Tacana del río Tuichi. Su muerte a manos de estos mismos indios supone un misterio que trataremos de resolver en este estudio mediante la presentación y análisis de varias hipótesis. Más allá del valor anecdótico del martirio de Laureano, cada una de estas hipótesis nos va a permitir explorar distintos niveles de la Apolobamba colonial, retales de la historia que existió y de la que podría haber existido, colocando en el centro del relato a los caciques y chamanes que tomaron las decisiones, unas decisiones y no otras del abanico de opciones de que disponían.

Para tratar de elaborar con pausa y orden todas las hipótesis hemos optado por un esquema clásico de trabajo que viaja desde la visión más general de Apolobamba hasta la resolución detectivesca de la muerte de Laureano. Así, daremos inicio a este trabajo con un primer apartado de contextualización general formado por cuatro capítulos en los que se desarrolla una presentación geográfica y étnica de Apolobamba, así como un repaso a los vínculos de la región con los invasores incas y españoles hasta el año 1614. Este primer bloque ha de leerse como una introducción

imprescindible, una especie de aterrizaje progresivo que nos va a permitir comprender el grueso de la investigación concentrada a partir del capítulo 5. Es por esa razón que la primera parte apenas incluye hipótesis propias y se basa en gran medida en el trabajo ya realizado por otros autores.

La segunda parte de este libro se centra en la gobernación de Pedro de Laegui Urquiza y se sirve de sus primeras entradas a Apolobamba para establecer una serie de hipótesis relacionadas con el modelo de conquista que se aplica en la región, así como con los procesos de negociación que se establecen entre los agentes españoles y las poblaciones indígenas. El relato de este segundo bloque, compuesto por tres capítulos (5, 6 y 7), transita entre 1614 y 1623, un periodo en el que todavía Laureano Ibáñez no ha aparecido en Apolobamba, y que se caracteriza por la intensa actividad diplomática del Gobernador Laegui con los distintos grupos indígenas. El objetivo es elaborar un marco teórico general que defina las relaciones entre españoles y el macro-grupo chuncho (formado por Leco, Aguachile y Tacana) para esos primeros años del siglo XVII; definir, en definitiva, el cuadro general que va a encontrarse Laureano Ibáñez a su llegada a la región.

Finalmente, la tercera parte (capítulos 8, 9 y 10) aborda las andanzas del fraile agustino entre 1623 y 1629, año en que murió a manos de los Uchupiamona. La estructura de este apartado se ciñe a las tres entradas de Laureano y combina cada una de ellas con el devenir de la sublevación de Songo en los cercanos yungas o valles calientes. Al inicio de este tercer apartado se ofrecen las cinco hipótesis que planteamos para explicar la muerte de Laureano, puesto que ese suceso no ha sido explicado o conjeturado en otras obras anteriores. Cada una de esas cinco hipótesis abre una puerta para estudiar las relaciones y dinámicas de Apolobamba desde diferentes perspectivas, retomando las hipótesis generales y contrastándolas con las actitudes que rodearon a la muerte de Laureano Ibáñez. En cierta medida, los tres capítulos finales proponen un juego de averiguación en el que de antemano sabemos que no existe una respuesta definitiva. Aún así, valoraremos las cinco hipótesis y en el breve epílogo que cierra este trabajo

ofreceremos la que, a nuestros ojos, parece la explicación más verosímil de la muerte de Laureano. Una explicación que recoge gran parte de las conclusiones a las que iremos llegando con el avanzar de este trabajo.

Con esta estructura vertical, que desciende desde las alturas de una fotografía satelital al dibujo de un misionero muerto, pretendemos facilitar la presentación de las hipótesis y evitar que el lector se pierda entre nuestras palabras. Durante el proceso de redacción del texto que aquí presentamos se ha tenido especial cuidado en organizar los cuadros y las ideas de una forma inteligible, coherente y atractiva. De hecho, ese esmero formal es el único empujón que necesita un relato de naturaleza ya de por sí apasionante, una historia hecha de retales que nunca hasta hoy se habían unido de esta manera. El lector, por tanto, se encuentra a punto de iniciar un viaje inédito en la historia de Apolobamba, ese pedazo de tierra que ya se puede adivinar en la siguiente fotografía...

PRIMERA PARTE
Los perfiles de Apolobamba

CAPÍTULO 1

Definiendo Apolobamba

Para comprender este trabajo es imprescindible imaginar Apolobamba. No es posible entender las páginas que componen este estudio sin tener unas nociones, aunque sean aproximadas, del escenario en el que se desarrolla esta historia. Se trata de un lugar complejo, eslabón o frontera entre dos mundos tan lejanos como pueden ser los Andes y la Amazonía, por lo que su significación geográfica tiene una especial relevancia en el devenir histórico de sus habitantes. Pronto hablaremos de todo ello, pero antes de sumergirnos en el relato acerquémonos a la frontera entre Perú y Bolivia para tratar de aprehender el entorno de Apolobamba.

El lugar al que nos dirigimos se encuentra al norte del lago Titicaca, camino de los llanos amazónicos. Los primeros españoles que llegaron a Apolobamba no tenían mapas ni imágenes satelitales y para ellos aquella región era algo parecido a una tortura, una sucesión de quebradas, colinas selváticas y bravos torrentes. Thierry Saignes identifica en las relaciones coloniales de Apolobamba tres características recurrentes: humedad y calor sofocante, relieve accidentado y vegetación exuberante⁸. En mayor o menor medida, aquella tierra se les aparecía a los españoles como un lugar insalubre y poco apetecible, habitado por

8 En Saignes (1981: 143)

indios salvajes y foco de enfermedades infecciosas. Sin embargo, los españoles que más paciencia tuvieron en sus viajes por Apolobamba llegaron a descubrir que en realidad no toda la región era igualmente brusca y que pasados los primeros requiebros del terreno se alcanzaban unos claros esperanzadores, una pequeña sabana que preludiaba los llanos de Moxos, situados más allá de los ríos Tuichi y Beni. Se podía vivir razonablemente bien en Apolobamba si uno tenía la precaución de escoger con cuidado su lugar de residencia.

Hoy resulta mucho más sencillo acercarse a esta región gracias a las fotografías capturadas por satélites y a los detallados mapas que han ido construyendo hombres tan pacientes y voluntariosos como los primeros exploradores españoles. A simple vista, Apolobamba tiene este aspecto (Ver fotografía satelital)

Tomemos el lago Titicaca como referencia y avancemos en dirección nor-este. La franja de terreno marrón que se encuentra antes del colchón de nubes tiene una altitud promedio superior a los 4.000 metros y pertenece al altiplano inter-andino. Esta región circunlacustre fue habitada originalmente por grandes señoríos, como el de Omasuyos, cuyos habitantes se dedicaban al pastoreo de camélidos y al cultivo de tubérculos en los pisos inferiores de su hábitat natural, un hábitat caracterizado por la escasez de flora y fauna, así como por las heladas y los fuertes vientos que barren la tierra durante la mayor parte del año.

Sin embargo, observando con atención, vemos cómo pronto el terreno se pliega sobre sí mismo y las arrugas se concentran en un dibujo donde aparecen ya algunas motas de color verde y donde el pálido marrón de las orillas del lago adquiere un tono más profundo. Esta imagen está tomada a una altura de varios centenares de kilómetros sobre el terreno, lo que sin duda minimiza el impacto visual de esta sección de la cadena montañosa de los Andes Centrales. Se trata de la cordillera de Apolobamba, una cadena punteada de glaciares y grandes montañas, cimas jóvenes que llegan a alcanzar los 6.000 metros, abarcando un territorio inmenso desde los alrededores de la ciudad de La Paz hasta la frontera entre las actuales repúblicas de Perú y Bolivia. Más



Fotografía Satelital del marco general (Google)

allá de la frontera, la Cordillera de Apolobamba deja paso a la Cordillera de Carabaya, otra imponente cadena andina. Ambas secciones contribuyen a detener el manto de nubes blancas que se observa en la fotografía, arrinconando sobre sus valles orientales (yungas) un colchón permanente de nubes procedentes de la selva, nubes que son la causa de las constantes lluvias y humedad de la región.

En esta fotografía es difícil descubrir la abismal transición que se produce bajo ese manto de nubes. En una distancia inferior a los 100 kilómetros, las cimas nevadas dejan paso a unos valles situados por debajo de los 1000 metros de altitud y el seco marrón de los Andes se transforma en un verde profundo que indica la presencia de vegetación. Este despeñarse del terreno es un fenómeno decisivo en las dinámicas humanas de la región, pues permite la explotación de distintos pisos ecológicos en un pequeño espacio. El geógrafo alemán Carl Troll lo vio así:

“El cambio de climas húmedos y secos, fríos y cálidos, dentro de espacios reducidos, la diversidad de las formas de terreno y de los tipos de rocas obliga a diferenciaciones regionales de la economía, a adaptaciones agrario-ecológicas e incita al progreso de la civilización”⁹.

En el próximo capítulo observaremos cómo el señorío Kallawayá y los curacazgos aymarófonos del altiplano se beneficiaron de esta particularidad geográfica a través del establecimiento de colonias productivas en los distintos pisos ecológicos, una práctica ampliamente teorizada por el antropólogo John Murra. Pero de momento, prosigamos nuestro viaje hacia Apolobamba, descendiendo desde cotas superiores a los 4.000 metros hasta unos valles calientes donde se compagina el cultivo de coca y de maíz, ya a las puertas de la región que vamos a llamar Apolobamba.

Esta región se inicia en los yungas o valles húmedos que se sitúan por debajo de los 2.000 metros de altura. A lo largo de este trabajo iremos conociendo algunas de las poblaciones enclavadas en estos valles del piedemonte andino, siguiendo una

9 En Troll (1987: 9)

cadena invisible que en el siglo XVII formaba la intangible frontera meridional de Apolobamba. En su viaje de este a oeste, el relato encontrará primero la aldea de Songo, término que define tanto al pueblo de indios como al valle, encajonado y abrupto, por el que corre el río homónimo. A continuación se encuentra Challana, nombre que también ostenta un triple valor (pueblo, valle, río). Camata es el tercer eslabón de esta cadena meridional de Apolobamba y comparte con los dos anteriores unas condiciones climáticas y altitudinales: las tres poblaciones se encuentran a unos 1.500 metros sobre el nivel del mar y son propicias para el cultivo de la coca y del maíz. Pelechuco es un asentamiento con perfil propio pues aunque también se ubica en un valle, su altitud supera los 3.500 metros y eso hace que el frío, la bruma y la lluvia sean más constantes que en los pisos inferiores. Finalmente, en el extremo occidental de la imaginada frontera de Apolobamba encontramos la villa de San Juan del Oro, asentamiento español dedicada a la extracción minera.

Estos 5 pueblos (Songo, Challana, Camata, Pelechuco y San Juan del Oro) se encuentran en los límites de Apolobamba y marcan, de forma aproximada, su frontera meridional. Todos ellos se encuentran en las penúltimas estribaciones andinas, en los límites de la *montaña* o ceja de selva, es decir, justo antes de esa sucesión de finos pliegues diagonales que en la fotografía anterior arañan el terreno hasta detenerse, casi bruscamente, a orillas del río Tuichi. Si ojeamos de nuevo la fotografía podemos observar que toda la región comparte una orografía común, una sucesión de elevaciones y valles que tienden a difuminarse camino del Tuichi y desaparecen justo a las espaldas de este río. Esa transición progresiva hacia los llanos de Moxos se corresponde con el matiz ya observado por los conquistadores españoles, quienes pronto comprendieron que la sección más meridional de Apolobamba era especialmente incómoda debido a sus quebradas y a los bosques cerrados que impedían cualquier tipo de camino o vía de comunicación. Por el contrario, las tierras norteñas de Apolobamba ofrecían un panorama más amplio, mejores caminos y hasta lugares propicios para la fundación de ciudades. Quizás el más

propicio de todos era el valle de Apolo, que se encuentra en esa mancha parduzca que queda al centro de Apolobamba en la fotografía. En ese valle de Apolo fundaron los incas su único enclave en la zona y posteriormente los españoles intentaron asentarse en el mismo lugar que había escogido el Inca para fundar su ciudad. Este valle de Apolo, por su capacidad para atraer a los distintos invasores, va a ser uno de los escenarios clave en el desarrollo de la historia regional de Apolobamba.

Esta región que estamos presentando se conoce como piedemonte andino o piedemonte oriental, término que designa la sección de colinas selváticas que se encuentran en la parte baja de los Andes y que los españoles conocían como *montaña*¹⁰. La región de Apolobamba es, por tanto, 100% piedemonte y como tal goza (o sufre, según se mire) de un clima húmedo tropical con abundantes precipitaciones concentradas entre los meses de noviembre y marzo.

En la actualidad, la región de Apolobamba pertenece a la República de Bolivia, aunque grandes áreas de su territorio siguen siendo tan desconocidas para las autoridades de La Paz como ya lo eran en tiempos del virreinato, por lo que ni las fotografías satelitales ni los mapas del siglo XX parecen haber cambiado la situación. En cuanto a su ubicación política, Apolobamba ha sido integrada en el departamento de La Paz y sus límites se corresponden con bastante precisión con los de la provincia de Franz Tamayo. Dos reservas naturales conviven hoy en la región de Apolobamba: el Área Natural de Manejo Integrado de Apolobamba y el Parque Nacional y Área Natural de Manejo Integrado Madidi, que desde las orillas del río Tuichi se proyecta hacia el norte. En el interior de este parque nacional todavía existen zonas no cartografiadas, lo que ha dado pie a la supervivencia de mitos y fantasmas en la región. Estos *agujeros negros* se encuentran al norte de la región de Apolobamba, que hoy debe entenderse como una región alto-amazónica, casi virgen, de incalculable valor ecológico, pero notablemente habitada y bien conocida por

10 En Saignes (1985: XII)

los campesinos mestizos que se han ido asentando en sus valles y colinas.

La población más grande de la región está formada por el binomio San Buenaventura-Rurrenabaque, situadas sobre el río Beni y no muy lejos de la desembocadura del río Tuichi. Estas dos poblaciones marcan el límite oriental de Apolobamba, pero no pertenecen a la provincia de Franz Tamayo. El municipio de San Buenaventura, con un total de 6.200 habitantes, pertenece a la provincia de Iturrealde, situada inmediatamente al norte de Franz Tamayo, mientras que Rurrenabaque, con 13.600 habitantes, se encuadra en el vecino departamento de Beni. Curiosamente, ambas localidades sólo están separadas por el dicho río Beni, que en su curso hacia el río Madeira marca el límite entre varios departamentos bolivianos. Ixiamas, otro de los municipios de la región, suma sus 5.600 habitantes a la provincia de Iturrealde.

En el sur, debemos destacar la supervivencia de poblaciones como Pelechuco, Charazani o Camata, enclaves de la esfera cultural kallawayaya que durante generaciones fueron la única puerta de acceso al interior de Apolobamba. Pelechuco, como muestra de las buenas comunicaciones con las tierras bajas, forma parte con Apolo de la provincia de Franz Tamayo. El pueblo de Pelechuco apenas tiene 1.000 habitantes, que crecen hasta los 5.000 contando los campesinos de las aldeas cercanas. En el último censo, la mitad de la población de Pelechuco se declaró de origen quechua, mientras que la otra mitad declaró un origen aymara. La vecina provincia de Bautista Saavedra engloba a las comunidades más fuertemente vinculadas con el pasado kallawayaya. Sin embargo, el 82% de los 9.000 vecinos de Charazani se declara de origen quechua y en Curva ocurre algo parecido, con un 66% de habitantes quechua y un 31% aymara.

Todas estas poblaciones se encuentran en las fronteras de la Apolobamba histórica. Ya en el interior de Apolobamba, el municipio más remarcable es Apolo, con una población de 13.200 habitantes, de los que el 72% se declara quechua originario y un 15% rehúsa identificarse con ninguna etnia originaria. Entre los vecinos de Apolo hay algo más de un millar de personas que

afirma pertenecer a otras etnias nativas: todos ellos son, en su mayoría, descendiente de los indios Leco. Otras poblaciones son Santa Cruz del Valle Ameno, Pata, Atén o Mojos, villorrios con un puñado de habitantes que perpetúan el recuerdo de las misiones franciscanas que un día fueron.

La mayoría de sus habitantes son campesinos de origen quechua o mestizo, por lo que para encontrar un grueso poblacional relevante vinculado con las tribus alto-amazónicas que en el pasado habitaron esta región, hemos de regresar a San Buenaventura. Este municipio incluye entre sus habitantes a los vecinos de aldeas como Tumupasa o San José de Uchupiamonas, núcleos de marcada ascendencia tacana.

La red de caminos que une todas estas poblaciones es bastante precaria y está compuesta por caminos abiertos en la selva que no permiten el tráfico rodado y que en determinadas épocas del año quedan impracticables. La carretera regional más importante sigue utilizando la ruta Charazani-Camata (como ya hicieron incas y españoles) para conectar La Paz con Apolo. Otras dos rutas salen desde la capital boliviana: una llega hasta Pelechuco y la otra hasta Rurrenabaque. El resultado es la práctica y total desconexión del resto de comunidades situadas en el interior de la provincia de Franz Tamayo y la septentrional Iturrealde, es decir, un modelo de difíciles comunicaciones muy similar al que ha marcado el devenir histórico de la región.

Ahora que ya conocemos los perfiles de Apolobamba y a sus habitantes actuales, podemos comenzar a preguntarnos cómo era Apolobamba en los siglos XVI y XVII y quiénes eran sus habitantes.

CAPÍTULO 2

¿Quién vivía en Apolobamba durante los siglos XVI y XVII?

Las fuentes hablan de los Chunchos una y otra vez. No sólo en Apolobamba, sino en toda la vertiente oriental de los Andes centrales y meridionales. Los chunchos de Jauja, los chunchos del Beni, los chunchos cerca del Cuzco. Y la primera reacción del lector de esas fuentes es imaginar una gran nación de Chunchos, con decenas de miles de habitantes repartidos por las colinas y los valles que separan a la selva amazónica del universo andino. Sin embargo, esa gran nación de indios no existe, nunca existió. No existe una identidad cultural chuncho ni un colectivo uniforme de indios alto-amazónicos, pintados todos de la cabeza a los pies, indios flecheros, enemigos de los incas y de los españoles. La palabra *Chuncho* es apenas una etiqueta que los grupos de altura aplicaron a una constelación de pequeñas comunidades étnicas con lengua, religión y cultura propia. En realidad, lo que se esconde tras la palabra *Chuncho* es un complejo tapiz de grupos étnicos que apenas en el siglo XX han ido recuperando su idiosincrasia histórica gracias a la labor de antropólogos e historiadores.

Y no es éste un caso aislado: de hecho, tanto los incas como los españoles recurrieron a la simplificación para definir a aquellos grupos que vivían más allá de sus fronteras y de los que apenas tenían noticias. Yungas, Guarayos, Chiriguanaes... El resultado es un abrumador baile de máscaras en el que resulta muy difícil adivinar la identidad de cada uno de los participantes y donde las fuentes van

construyendo por acumulación su particular Golem; o sus particulares *bárbaros*, habitantes de una región distante, brumosa y amenazadora. Como en los tiempos del imperio romano, la reducción étnica aplicada al 'otro' es consecuencia de un marcado etnocentrismo, compartido por las complejas sociedades andinas y por la sociedad virreinal, que deriva en la ignorancia y el desprecio hacia unos grupos desconocidos y aparentemente menos evolucionados.

En el caso de las sociedades andinas, este etnocentrismo coincide con su particular visión hemisférica de la realidad. Los incas, como el resto de civilizaciones andinas, dividían su universo en dos mitades, identificando la mitad superior con la pureza y la mitad inferior con lo despreciable, un juego de opuestos necesarios que garantizan el equilibrio. En quechua se conoce esa dicotomía con los términos hanan (arriba) y hurin (abajo), mientras que los aymaras hablaban de uma y urco¹¹. En ambos casos, el maniqueísmo es similar: las sociedades de altura eran asimiladas a una pureza de origen, mientras que los grupos situados por debajo de determinada altitud caían del otro plato de la balanza. Aún más, tomando como eje el lago Titicaca, se superponía una segunda división de índole geográfico que condenaba a las regiones orientales a la húmeda oscuridad de la noche, mientras las tierras altas e incluso los valles costeros de occidente se situaban más cerca del sol y del cielo en el imaginario colectivo. Doblemente marginados, por orientales y por habitar los pisos más bajos de la región, aquellos *bárbaros* amazónicos despertaban entre los grupos de altura una mezcla de terror y fascinación, un sentimiento ambiguo que situaba a los chunchos en los márgenes de la civilización; de nuevo: eran *bárbaros*, habitantes de la mitad oscura del mundo.

Esa misma lógica fue naturalmente heredada por los invasores españoles, quienes detenidos en las estribaciones orientales de los Andes por las dificultades geográficas y por la resistencia de unos pueblos que aplicaban tácticas de guerrilla, proyectaron sobre las tierras bajas amazónicas el mismo etnocentrismo an-

11 Para más detalles sobre la concepción aymara del espacio ver el artículo de Bouysse-Cassagne (1978) referido en la bibliografía.

dino. Así fueron construyéndose durante siglos las falsas identidades de Moxos o Chiriguanaes¹², concebidos como naciones homogéneas hasta que en la segunda mitad del siglo XX la labor de investigadores como France-Marie Renard-Casevitz, Isabelle Combès o Catherine Julien ha comenzado a demostrar que bajo aquellas etiquetas bullían identidades distintas y complejas.

En este estudio trataremos de desenmascarar a las comunidades ocultas tras dos disfraces especialmente efectivos: los Chunchos y los Yungas.

2.1. Los Chunchos

La región histórica de Apolobamba era conocida en los siglos XVI y XVII como el País de los Chunchos, una región no incorporada al Virreinato que lindaba con los corregimientos de Larecaja y Carabaya. El término *Chuncho* es de origen aymara y era empleado por los campesinos de las alturas de Charcas para referirse a sus vecinos *salvajes* del piedemonte amazónico¹³. Aunque no conocemos el momento en el que aparece por primera vez, sí parece seguro que fue adoptado por los conquistadores incas para referirse a esas mismas poblaciones de frontera altoamazónicas. Su uso, genérico y deformado, pasó con naturalidad al vocabulario español y sirvió para englobar un batiburrillo de términos que, posteriormente analizados, responden a conceptos y categorías distintas. Thierry Saignes, gran ordenador del mapa étnico de Apolobamba, se lamenta de que en las fuentes virreinales “no hay ninguna jerarquización de los grupos étnicos: aldeas,

12 Con el nombre de Chiriguano “se designa a un conjunto de poblaciones de origen guaraní que ocupó las estribaciones surorientales de los Andes, sometiendo a los grupos locales. En definitiva en el discurso colonial, chiriguano es un nombre genérico –al igual que moxo o chuncho– y denota una caracterización peyorativa que es preciso contextualizar”. En Oliveto (2010)

13 “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”. En Sánchez-Concha (1992: 125-145)

pueblos y ‘naciones’ o ‘provincias’ o ‘generaciones’ se confunden sin que se articulen entre sí estas unidades locales”¹⁴.

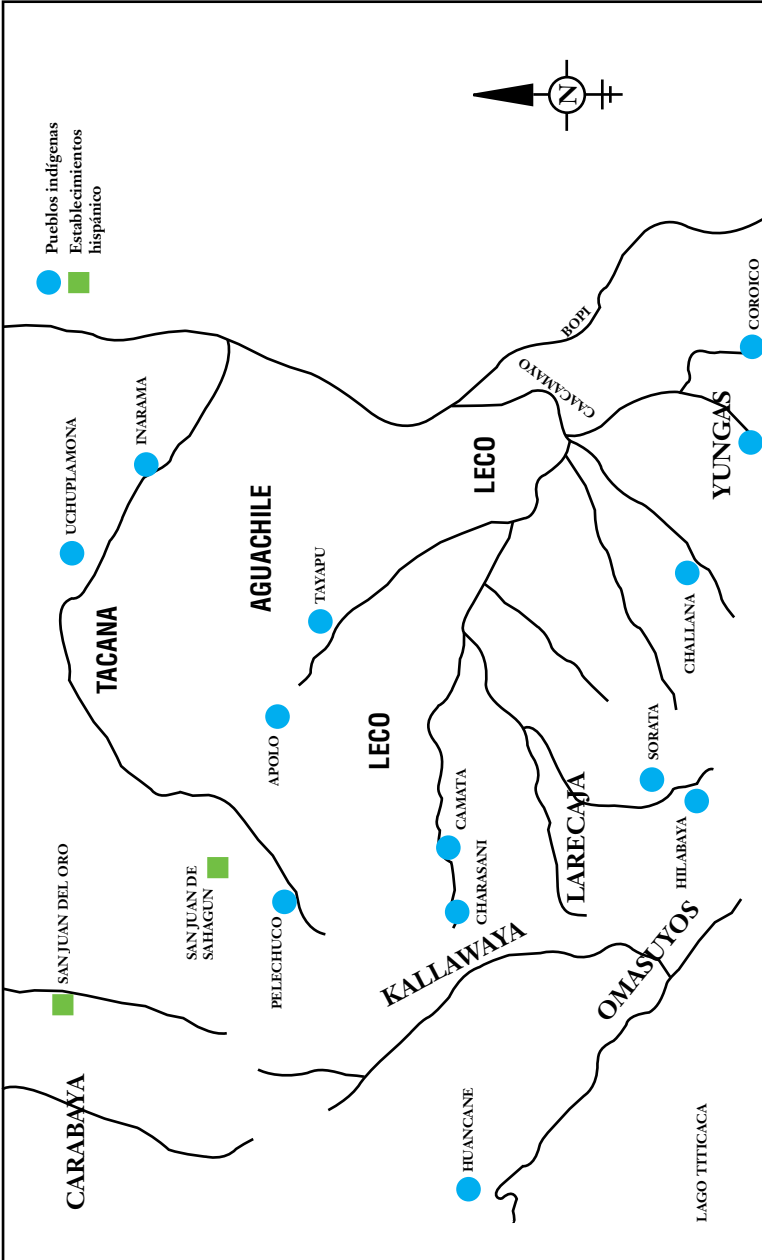
Y su lamento es compartido por el resto de investigadores que se acerca a las fuentes coloniales en busca de pistas para reconstruir el mapa étnico de Apolobamba. Podríamos ofrecer una relación con más de un centenar de etnónimos referidos por los sacerdotes y los soldados españoles que viajaron por la región. Todos ellos dieron categoría de nación o país a nombres que posiblemente definían a una familia, a un río o incluso a una sola persona. El oidor Don Francisco de Alfaro, gran conocedor de la zona, lo dijo con sus propias palabras ya en el siglo XVII:

“En cuanto a la gente, aunque no dice cantidad, parece da a entender hay más de la que yo imagino, porque siempre son las relaciones grandes y las diferencias de nombres que pone en la relación no importan, porque hay ayllus de seis, cuatro, más y menos indios, y quien lo oye tendrá aquello quizá por provincias y muy grandes; y aunque al Padre pareciese había andado alguna tierra, también en esto pudo recibir engaño, como yo he sabido de algunos que caminando por tierra de bárbaros algunos días, y con aguja se han hallado sin pensar en la parte donde salieron, porque las guías no son fieles, y los bárbaros tienen también sus materias de estado muy delicadas”¹⁵.

El resultado, tres siglos después, es una selva de nombres en la que es muy fácil extraviarse y que a simple vista es capaz de devorar las esperanzas de cualquier investigador. Afortunadamente, la lenta y progresiva identificación de cada uno de los grupos étnicos en los siglos XVIII y XIX, así como los estudios antropológicos del siglo XX, han permitido poner las bases para una reconstrucción étnica de la Apolobamba de los siglos XVI y XVII. Thierry Saignes y Fidel Gabriel Castillo se lanzaron a ese empeño durante los años 80 y 90 del siglo pasado, realizando una magistral labor de arqueología archivística y de reinterpretación de las fuentes. A ellos les debemos la ordenación más aceptada de las naciones o grupos que en realidad se escondían bajo el término genérico *chuncho*. Acotando esa clasificación para nuestra zona de estudio encontramos 3 grandes grupos indígenas: **Tacana, Leco y Aguachile**.

14 En Saignes (1981: 148)

15 En Maurtua, T. VIII (1906: 245)



Grupos étnicos de Apolobamba (Saignes + autor)

2.1.1. *Tacana*

El pueblo Tacana es uno de los grupos principales en la región de Apolobamba. Habitaron en la región desde, por lo menos, los ciclos de conquista incaica en la segunda mitad del siglo XV y en Apolobamba-Beni permanecen todavía en la actualidad. Su supervivencia étnica tiene algo de milagroso a juzgar por la suerte corrida por sus más inmediatos vecinos y por las múltiples amenazas que se han cernido sobre su comunidad en los últimos cinco siglos, incluyendo la ocupación misional, la instalación de campamentos caucheros y las actividades del narcotráfico internacional en la franja fronteriza donde todavía viven hoy los últimos descendientes tacana. Actualmente se autodenominan Tacanas diversos grupos que habitan en los departamentos bolivianos de La Paz y Pando, así como en dos pequeñas comunidades del departamento del Beni¹⁶.

Una de las principales características históricas de este grupo es su división en familias o unidades menores. Siguiendo un patrón muy común en la región amazónica, el pueblo tacana se organizó en pequeñas células unidas a través de un sistema de caminos y ríos navegables. Cada una de estas unidades recibía un nombre distinto, lo que sin duda ayudó a confundir a los forasteros que a lo largo de los siglos visitaron la región. La lista de etnónimos dada por los sucesivos testigos ocuparía varias líneas sin aportar ninguna conclusión. Mejor será aprovechar el trabajo de Fidel Gabriel Castillo y utilizar su división del mundo tacana, división que nos parece muy acertada. En un artículo publicado en 1995¹⁷, Castillo propone el siguiente esquema etno-geográfico:

- 1.- La primera zona propuesta se encuentra en la sección más occidental del mapa anterior y está enmarcada por los ríos Inambari, Heath y Tambopata. Esta sección se corresponde con las últimas estribaciones de la cordillera de Carabaya y es accesible desde el río Madre de Dios y, en el siglo XVI, desde la villa española de San Juan del Oro.

16 Pablo Cingolani en comunicación personal

17 En Fidel Gabriel Castillo (1995: 9)

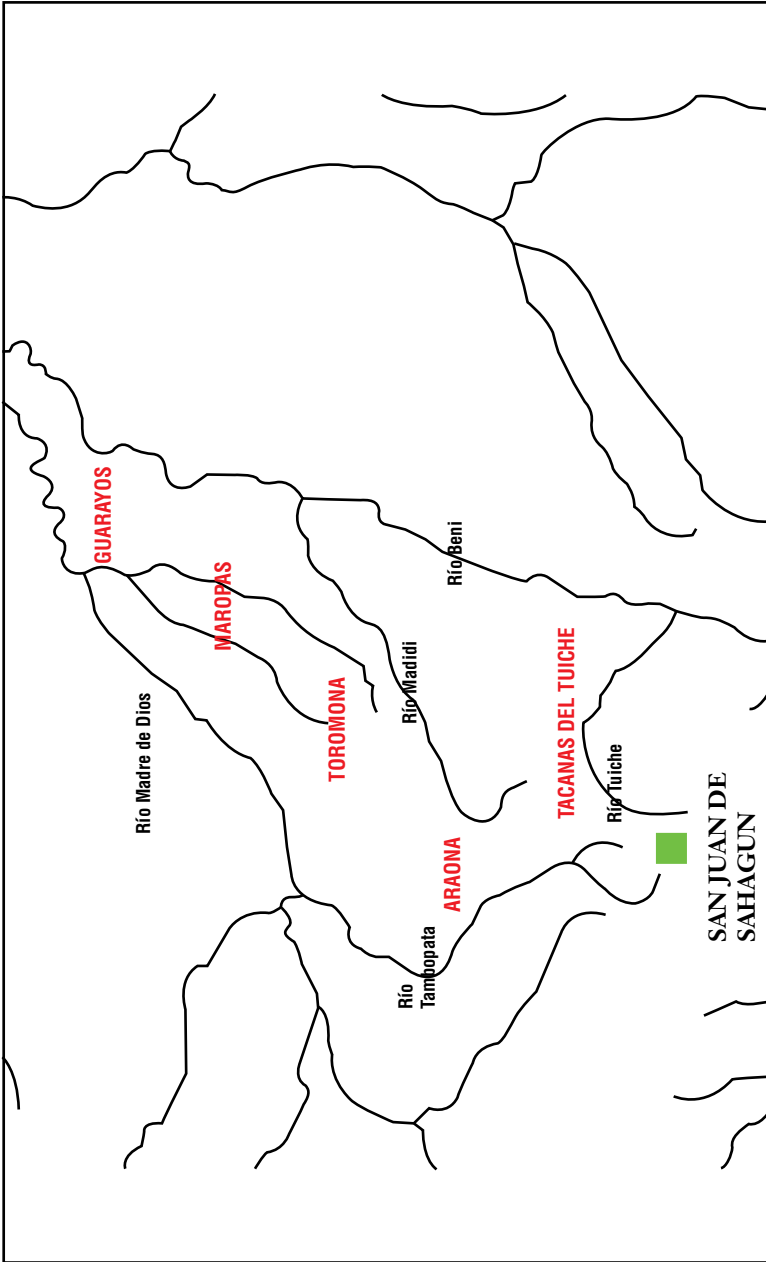
En esta sección del universo tacana habitaban los Araona, uno de los grandes sub-grupos de esta etnia. A lo largo de la historia documentada del grupo Tacana, los Araona alternaron un alto grado de autonomía con ciclos de estrecha cooperación con los otros sub-grupos Tacana. En el período que nos disponemos a estudiar parece que los Araona participaban de una confederación con los indios del río Tuichi, por lo que serán protagonistas secundarios de esta historia que apenas comenzamos a hilvanar.

- 2.- La segunda zona se encuentra más al norte, ya casi en la región de llanos amazónicos que corre desde antes del río Madidi hacia la confluencia de los ríos Madre de Dios y Beni. En esta región habitaban tres grandes sub-grupos Tacana que sólo tangencialmente aparecerán en nuestro estudio. Los Toromona¹⁸ habitaban la parte septentrional del río Madidi, los Maropas o Celipas¹⁹ vivían cerca de la confluencia de los ríos Madre de Dios y Beni, confluencia en la que supuestamente se encontraban los Guarayos o Ese Ejja²⁰. Podemos referirnos a estos tres grupos como Tacanas del Norte.

18 Apenas hay información etnográfica relativa a los Toromonas, grupo severamente golpeado por los campamentos caucheros que se establecieron en la región desde finales del siglo XIX. Actualmente se les considera como un grupo no contactado en el interior del Parque Nacional Madidi, aunque su supervivencia no ha sido todavía demostrada.

19 En páginas venideras conoceremos a Celipa, cacique eparamona, uno de los sub-grupos Tacanas en las orillas del río Tuichi. La coincidencia de ambos nombres puede aludir a una posterior migración de los Eparamona hacia el norte, aunque parece que existía un intenso préstamo lingüístico entre los pueblos de Apolobamba y quizás lo más sensato sea relativizar la coincidencia.

20 Los Ese Ejja son uno de los grupos más problemáticos en su clasificación étnica y lingüística. Se les ha conocido también como Echoja o Guarayos del Tambopata. La presencia de un grupo guaraní en las proximidades del río Beni al que también se ha designado con el término de Guarayos o Huarayos, ha ayudado a complicar la reconstrucción etno-histórica de este subgrupo Tacana que, por lo demás, parece ser que estuvo enfrentado con el resto de grupos Tacana en los siglos XVI y XVII.



Mapa de sub-grupos tacana (Saignes + autor)

- 3.- La tercera zona es la que realmente nos interesa en este trabajo. Se corresponde con las riberas montañosas del río Tuichi, donde vivían una serie de pequeños grupos regidos por su propio curaca y en ocasiones unificados alrededor de un gran cacique regional. Estos grupos estaban fuertemente vinculados entre sí y, a tenor de la documentación estudiada, mantuvieron una posición común en su trato con los españoles. Algunos de los sub-grupos más importantes son los Uchupiamona, Eparamona, Pasaramona, Isiamas y otras parcialidades de difícil identificación por el valor cambiante del nombre que les designa en la documentación colonial. Ellos son uno de los grandes protagonistas de este estudio. Y para muchos autores, encabezados por Saignes, ellos son también los Chunchu en sentido *strictu sensu*. Es decir, la documentación colonial utiliza el término chuncho en dos niveles: uno genérico para referirse a todos los habitantes de Apolobamba y otro concreto para referirse únicamente a los habitantes Tacana del río Tuichi (y también a los Araona).

Estos tres grandes grupos Tacana formaban una sólida unidad étnica fuertemente vinculada por una lengua, religión y costumbres compartidas. Tal y como apunta Castillo, los tres grupos podían unirse efímeramente bajo el mando temporal de un cacique cuando las circunstancias internas o externas así lo aconsejaban, dando pie a grandes confederaciones, como la que pronto veremos en este estudio. Sin embargo, este *ethos* común a los tres grandes grupos Tacana no coartaba su autonomía y, tal y como veremos, cada uno de ellos optó por una respuesta propia ante la amenaza/posibilidad del contacto con incas y españoles. Incluso, las unidades étnicas de este conjunto tacana podían protagonizar enfrentamientos internos y arrastrar rivalidades seculares como la que implicó a Guarayos y Toromonas. Era, por tanto, una unidad étnica y religiosa, pero no una nación política centralizada.

Uno de los elementos que mantenía unida esta unidad macro-tribal era la lengua. La lengua tacana ha sido objeto de es-

tudio por un buen número de historiadores desde principios de siglo XX, pero todavía hoy genera dudas sobre su origen y familia lingüística. Cronológicamente, podemos resumir que en un primer momento se trató de emparentar a la lengua tacana con las lenguas arawaks de origen caribeño (Créqui Monfort, Rivet, Pericot, Loukotka y Saignes²¹), para posteriormente barajar la posibilidad de que se tratara de una lengua aislada en estrecho vínculo con la lengua Cavineña (Tovar). Finalmente, la última corriente parece concluir que la lengua tacana pertenece a la gran familia Pano, de origen amazónico (M.R. Key, Lathrap). Sea como fuere, lo cierto es que los Tacana se expresaron en un idioma propio y diferente al de sus vecinos ya desde sus primeros contactos con los españoles. El idioma tacana, que se desdobló en una serie de variedades dialectales, sigue hablándose en la actualidad, aunque ya de una manera residual en las pequeñas comunidades diseminadas en los departamentos de La Paz, Pando y Beni.

Del mismo modo, parece que los Tacana compartían unas mismas creencias religiosas, fuertemente influenciadas por creencias de origen andino. Los estudios antropológicos del siglo XX han desvelado un panteón tacana hecho de dioses menores que representan las fuerzas de la naturaleza y junto a ellos, una serie de prácticas de claro signo andino: pagos a la tierra, veneración de los cerros... Este patrón andino-amazónico resulta coherente con la historia de la región, pero carecemos de información suficiente para aceptar que ese mismo patrón religioso fuera válido en los siglos XVI y XVII. Como veremos en nuestro estudio, las fuentes históricas de la religión tacana nos hablan de la intermediación de un hechicero, de la celebración de fiestas en honor a la luna y del culto a un ídolo regional zoomorfo en una choza especial. Son mimbres insuficientes que además parecen encajar mal con la exagerada influencia andina que los antropólogos han encontrado en la religión tacana del siglo XX.

Un último factor sobre los Tacana que merece la pena subrayar antes de seguir adelante es su marcado sedentarismo. Aunque

21 En Saignes (1988: 152)

hay investigadores que han puesto el énfasis en las posibles migraciones de algunos grupos Tacana en la región del Beni-Madre de Dios, nos parece importante subrayar en este apartado el vínculo establecido entre los grupos Tacana y la región de Apolobamba. Tenemos noticias sobre sus pueblos en las orillas del río Tuichi y, más al norte, en las cercanías de los ríos Heath, Madidi y Madre de Dios a lo largo de varios siglos. Esa misma estabilidad se repite en sus vecinos meridionales, Leco y Aguachile, también protagonistas de nuestro estudio.

2.1.2. Leco

Los indios Leco son en la actualidad un misterio para los lingüistas y los antropólogos. De hecho, ya lo eran en el siglo XVII, cuando los religiosos más veteranos de Apolobamba no conseguían ponerse de acuerdo sobre el origen de los indios Leco. Tal como recuerda Saignes, algunos autores estaban convencidos de que los Leco eran prófugos andinos llegados del Perú (Bernardo Torres) o del Collao (Ojeda), mientras que otros autores defendían que eran una etnia autóctona de Apolobamba. En lo que sí estaban de acuerdo era en que los indios Leco eran traicioneros, ruines, pérfidos, en definitiva, de una maldad contagiosa e insupportable que sufrían tanto los españoles como los otros pueblos indígenas que tenían la desgracia de habitar cerca de ellos. No hace falta decir que esta visión tan peyorativa de los Leco era una mera construcción ideológica y no el resultado de un análisis objetivo de su actitud.

Porque los Leco, eso parece más cierto, siempre fueron una piedra en el zapato de los españoles. Habitantes de las colinas boscosas situadas entre los valles húmedos de Larecaja y la región de Apolobamba, los indios Leco tuvieron un trato constante y difícil con casi todos los españoles, ya fueran soldados o religiosos, que intentaron entrar al País de los Chunchos desde Songo o Camata. La ruta que partía de ambos pueblos cruzaba su territorio, por lo que los Leco fueron uno de los grupos con una relación más estrecha con los españoles. Quizás debido a ello, adoptaron

una actitud intransigente con los conquistadores y los misioneros, a los que se acercaron en busca de un intercambio comercial asimétrico pero con los que nunca tuvieron un buen final. Ya en el siglo XVIII accedieron a reducirse en las misiones franciscanas de Atén y Apolobamba, si bien no dejaron de mantener una actitud indómita que cristalizó de nuevo en la rebelión de 1781-82 y ya en 1815 con el alzamiento del rebelde Santos Pariamo²².

La información etnográfica disponible sobre los indios Leco es mucho menor y de peor calidad que en el caso tacana. Las primeras notas de provecho no llegan hasta el siglo XVIII, por lo que el acercamiento que intentaremos en este estudio se encuentra fuertemente limitado. De todos modos, sí podemos presentar algunas dinámicas propias de los grupos Leco. Por ejemplo, su tradicional rivalidad con los grupos Tacana. Ya desde el siglo XVII tenemos constancia de una enemistad profunda que tenía mucho de competencia por los recursos y por la preeminencia regional. La misma rivalidad Leco-Tacana que tendremos ocasión de analizar a lo largo de este estudio se trasladó en el siglo XVIII a las misiones franciscanas y fue causa de no pocos quebraderos de cabeza para los misioneros de la Orden. Mario Montaña Aragón²³ sostiene que “lecos y tacanas no se llevaban bien y hubo que separarlos a fin de evitar situaciones de violencia entre tribus”, al tiempo que recuerda las palabras del Padre Armentia ya a finales del siglo XIX: “Estos (los Leco) son apóstatas de la fe, grandes ladrones y enemigos mortales de estos chunchos, por sus ladronicios y maldades que hacen”²⁴. Sabemos, por tanto, que a lo largo de un mínimo de tres siglos, Leco y Tacana mantuvieron viva su rivalidad.

Sabemos también que la lengua de los indios Leco no tenía nada que ver con la lengua tacana y que, de hecho, es muy probable que se tratase de una lengua aislada. También conocida como

22 Ver más sobre estos alzamientos contra el orden colonial y misional franciscano en Wasinger Espro (2010)

23 En Montaña Aragón, T. II (1989: 64)

24 En ‘Descripción del territorio de las misiones de Apolobamba’, p. 101

Lapa-Lapa o Rik'a, la lengua leco ha sido considerada como una familia lingüística independiente²⁵ y los escasos vocabularios que han llegado hasta nosotros no permiten nuevas revisiones sobre su misteriosa formulación. Conviene señalar, eso sí, que algunos lingüistas han creído notar vínculos entre la lengua leco y la lengua aguachile. El historiador argentino Daniel Jorge Santamaría²⁶ recuerda que Loukotka percibió este parentesco (aunque Tovar confiesa no entender por qué motivo²⁷) y ofrece un testimonio histórico que parece reforzar esa hipótesis de una sola lengua leco-aguachile²⁸. Esta hipótesis nos parece interesante por la peculiar alianza que ambos grupos mantuvieron a lo largo de los siglos y de la que tendremos ocasión de hablar más adelante.

Finalmente, merece la pena dedicar algunas líneas a la fuerte influencia andina que parecen haber recibido los indios Leco a lo largo de su historia en los últimos siglos. Ya hemos visto cómo algunos religiosos del siglo XVII estaban convencidos de que los Leco tenían un origen serrano y sin duda esta convicción se debía a rasgos andinos evidentes. El dominio habitual del quechua entre sus miembros y ciertas prácticas religiosas²⁹ fundamentaron esta sospecha. Más allá de su aspecto práctico, lo que nos interesa subrayar antes de seguir adelante es la fuerte influencia que las corrientes culturales andinas ejercieron sobre los Leco. Esta influencia niega de antemano cualquier sospecha de aislamiento cultural y nos predispone a comprender algunos de los conceptos que desarrollaremos en las próximas páginas.

25 En Métraux (1942: 27)

26 En Santamaría (2006: 337)

27 En Tovar (1984: 134)

28 En la "Declaración al Obispo de La Paz" de 1756, Joaquín Antonio Guendica sostiene que Aguachiles y Leco "tienen un mismo idioma" (Archivo Nacional de Bolivia, Legajo 6; citado por Santamaría)

29 Bernardo Torres hacía referencia a estas similitudes: "Las huacas o ídolos que adoran, los sacrificios, supersticiones, y ritos que usan, y las bárbaras costumbres que tienen, son las mismas que solían tener en su gentilidad los Peruanos, con poca diferencia dellos, por ser uno mismo el infernal maestro de todos". En Torres (1974: 343)

2.1.3. *Aguachile*

Los Aguachile constituyen el tercer gran grupo que se esconde tras la etiqueta Chunchu en la región de Apolobamba. Su hábitat quedaba enmarcado por el río Tuichi al norte, el río Beni al este y el valle de Apolo al oeste. Decimos quedaba porque, lamentablemente, el grupo Aguachile se extinguió en algún momento entre los siglos XIX y XX. Las mismas dificultades de identificación que hemos encontrado en los casos anteriores se reproducen al tratar de definir a los Aguachile y de nuevo hemos de transitar por un camino resbaladizo a la hora de reubicar a esta etnia desaparecida en el espacio histórico que le corresponde.

Guiándonos por las fuentes consultadas, sabemos que los Aguachile eran vecinos de los Leco y mantenían con ellos una peculiar relación que, en determinados momentos, adoptó la forma de alianza militar. En las páginas del cronista agustino Bernardo de Torres podemos ver a los Leco comerciar en los pueblos Aguachile³⁰ y su buen entendimiento está fuera de toda duda. El origen de esas buenas relaciones es mucho más dudoso, ya que sólo podemos plantearnos si el acercamiento entre ambos pueblos se debía a una inclinación natural por vínculos culturales-religiosos o a una elección pragmática para equilibrar la competencia con los Tacana. En todo caso, son más las cosas que unían a Leco y a Aguachile de las que les separaban. Ya hemos mencionado que algunos autores creyeron ver similitudes entre las lenguas de ambos pueblos y a lo largo de este estudio les veremos compartir armoniosamente el valle de Apolo. Por otra parte, no hay evidencias de ningún enfrentamiento militar entre Leco y Aguachile para los siglos XVI y XVII.

En cuanto a la lengua aguachile, desaparecida junto a sus hablantes, tampoco es mucho lo que sabemos. Si Loukotka quiso emparentarla con la lengua leco, Montañó Aragón se inclina a pensar, “al menos en primera instancia”, que se trata de “una

30 En Torres (1974: 441)

lengua independiente en el panorama lingüístico boliviano”³¹. Su brusca desaparición impide su estudio y los pocos vocabularios que han podido recogerse ni siquiera tienen acreditada su veracidad histórica. Y es que durante el siglo XVIII los Aguachile fueron reducidos masivamente en la misión franciscana de Apolo, de donde surgió el grupo y lengua Apolista. Para muchos autores, entre los que se cuenta Métraux³², hay una clara continuidad entre aguachile y apolistas. Aceptando esta premisa, tal y como recuerda Tovar, el aguachile-apolista fue clasificado entre las lenguas arawaks “sobre la base de un pequeño vocabulario que Nordenskiöld pudo recoger de labios de uno de sus últimos hablantes”³³.

Más acuerdo suscita el hecho de que los Aguachile fueran bilingües e incluso trilingües. Miguel de Urrea, que viajó por la región aguachile, estudió “la lengua que llaman aymara-chuncho, por ser la más general entre ellos”³⁴. Esta lengua pudo ser el quechua o el aymara o alguna derivación de las anteriores, pero en todo caso parece que se trató de una lengua general de uso común en Apolobamba. En 1695 el franciscano Juan Burguera da más detalles al hablar de los Aguachile: “Y todos los indios hablan la lengua general pues yo no sé su lengua y hablaba con todos en la quechua ni los misioneros la entienden”³⁵. Así pues, hasta donde sabemos, los Aguachile tenían su propia lengua y además utilizaban una lengua general, posiblemente el quechua, para comunicarse con los misioneros españoles y quién sabe si también con sus vecinos Leco y/o Tacana.

El uso del quechua como lengua general nos recuerda la fuerte influencia andina entre los grupos indígenas que estamos presentando. Tacana, Leco y Aguachile estuvieron expuestos al foco cultural quechua y aymara, entrando en contacto directo con sus representaciones tanto a través de los intercambios comerciales

31 En Montaña Aragón, T. III (1992: 99)

32 En Métraux (1942: 30)

33 En Tovar (1984: 134)

34 En Relaciones Geográficas de Indias, T. II (1965: 113)

35 En Burguera, relación transcrita por Saignes (1993: 129-131)

como de la difícil integración de la región en el Tawantinsuyu, episodio histórico que veremos con mayor claridad en el próximo apartado. De momento, tratemos de rastrear esa influencia andina en el pueblo Aguachile, comunidad pre-amazónica que se organizaba en pequeños núcleos dirigidos por un líder tribal y que mantenía expresiones y estructuras de marcado carácter amazónico. Entre sus rasgos amazónicos no se contaban, sin duda, su costumbre de realizar y consumir chicha de maíz³⁶ ni la tradición de transportar a sus caciques en andas³⁷, una práctica de fuerte raigambre andina. En palabras de Daniel J. Santamaría: “Leco y Aguachile tienen una común influencia andina que proporciona un legado sociocultural común a toda la región de Apolo”³⁸.

Cabe destacar, finalmente, que la nula información antropológica sobre los Aguachile queda en cierto modo compensada por una abundante documentación relativa a este pueblo en los siglos XVI y XVII. Por esas mismas fuentes conocemos algunos detalles sobre los Aguachile, como por ejemplo que también ellos mantenían esa tendencia sedentaria, o parcialmente sedentaria, que ya hemos apuntado para Tacana y Leco. La aldea de Tayapu aparece repetidamente en la documentación colonial y entre sus huéspedes se cuentan figuras relevantes de la región como Miguel Cabello de Balboa o Baltasar Butrón. A lo largo de este trabajo tendremos tiempo de volver sobre los Aguachile y profundizar en algunas de las pistas que perfila la documentación colonial.

2.1.4. Otros grupos chuncho

Junto a estos tres grandes grupos étnicos, las fuentes coloniales presentan a un número considerable de entidades menores. Estos grupos periféricos pertenecen básicamente a dos categorías: o bien son sospechosos de pertenecer a algunos de los grupos ya presentados o, por el contrario, parecen hacer méritos para que

36 En Burguera (op. cit.)

37 En una carta del jesuita Miguel de Urrea citada por Saignes (1988: 152)

38 En Santamaría (2006: 337)

se les reconozca una filiación con grupos ajenos al entorno de Apolobamba. En cualquier caso, no se les sospecha una naturaleza, lengua, religión o cultura propia, por lo que no despertaron el interés de los cronistas ni, posteriormente, de los primeros investigadores.

Uno de esos grupos son los Mojos del río Tuichi. Este núcleo étnico todavía hoy provoca desconcierto entre los historiadores, pues sus evidencias se pierden en los remolinos de la historia y su presencia en el siglo XVII en el aún llamado valle de Mojos no es aclarada por ninguna de las hipótesis. Volveremos a encontrarlos en el valle de Mojos durante la segunda entrada del Gobernador Pedro de Laegui Urquiza y entonces retomaremos los interrogantes que plantean. Será suficiente con resumir aquí las tres posibilidades que Thierry Saignes propone para explicar su existencia: 1.- colonia comercial del Reino de Moxos establecida tras sellar un acuerdo con el Inca. 2.- colonia de vasallos mojos establecida después de que el Inca conquistara el Reino de Moxos. 3.- colonia de origen desconocido que las tropas incas confundieron con la primera de las poblaciones moxo.

Los indios Paamaino generan un desconcierto similar entre los investigadores. Los encontramos en el valle de Apolo cuando el Gobernador Pedro de Laegui Urquiza realiza su primera entrada y funda Nuestra Señora de Guadalupe. Parecen mantener una estrecha relación con los Aguachile, aunque el franciscano Burguera comenta que son “de distinta nación”³⁹ a los Aguachile. El mismo autor añade en su relación que los Paamaino son unos indios muy aseados, “pues es raro el día que no se bañan”. Un detalle menor, sin duda, que contrasta dolorosamente con la falta de información que rodea a este grupo. Santamaría cree que los Paamaino provenían del río Tuichi⁴⁰, una idea que seguramente recoge de Alfred Métraux⁴¹, quien optaba por inscribir a los Paamaino en el macro-grupo Tacana. Lo que está claro es que

39 En Burguera (op. cit.)

40 En Santamaría (2006: 340)

41 En Métraux (1942: 29)

hablaban un idioma distinto a Leco y Aguachile y que, a pesar de ello, pertenecían a la esfera de influencia de estos dos grupos y no a la de los Tacana del río Tuichi.

La confusión sobre los indios Paamaino es mayor si atendemos a las relaciones de Juan Álvarez Maldonado, gobernador de la región en la segunda mitad del siglo XVI. Según este capitán español, dos tribus habitaban el mítico Paititi: los Corocoros, que vivían en la llanura, y los Pamaynos, que lo hacían en la cordillera⁴². Estos Pamaynos del Paititi luchaban con hachas, porras de metal y hondas y debían estar ubicados en la orilla derecha (este) del río Beni, que es donde el Gobernador Maldonado ubicaba el Paititi. Poco antes de que Álvarez Maldonado se acercara a esta región, otro capitán español (Diego Alemán) había muerto a manos de los indios en Cauca de los Pomainos⁴³, lo que refuerza la hipótesis de que existieran Paamaynos en las dos orillas del río Beni. ¿Qué relación hay entre los Paamaino de Apolobamba y los Pamaynos/Pomainos referidos por Maldonado y Alemán? No sabemos si se trata de dos unidades del mismo grupo o incluso si se trata de un sólo grupo étnico que se desplaza en dirección este-oeste entre los siglos XVI y XVII.

También en las inmediaciones del curso superior del río Beni vivían los Omapalcas, otro misterioso grupo que no sabemos en qué categoría ubicar. Por las fuentes históricas que vamos a presentar en este estudio podemos intuir que los Omapalcas también estaban fuertemente influenciados por las culturas andinas y que mantenían una estrecha relación con los indios Leco. Thierry Saignes los sitúa en la confluencia de los ríos Bopi y Mapiri, y recoge una breve referencia del siglo XVI que les define como “descendientes o servidores del Inca”⁴⁴. Poco más podemos añadir, salvo que en las inmediaciones de su espacio natural habitaban otros grupos como los Yuquimonas e incluso los Chomano, posiblemente vinculados con los más estudiados Chimanes.

42 En Maurtua, T. VI (1906: 64-65)

43 En Busto Duthurburu (1968: 55)

44 En Saignes (1988: 152)

La relación de grupos indígenas no identificados puede ampliarse fácilmente con otros colectivos como los Sabainas (posibles vasallos de los Aguachile), los Suañas (habitantes del curso superior del río Mojos) o los Marquires, pero para el propósito de este estudio basta con conocer a los grupos ya mencionados.

2.2. Los Yungas

Como ya hemos observado en el primer apartado de este capítulo, la región de Apolobamba comprende las últimas estribaciones andinas en su brusca transición hacia los llanos amazónicos de Moxos. El eslabón que unía esta zona con la cordillera andina estaba formado por una serie de valles húmedos y encajonados en los que habitaban otro misterioso grupo. En su afán simplificador, las fuentes se refieren a ellos como indios Yungas, otorgándole a la categoría étnica el término quechua que define el piso ecológico de estos valles. Estos supuestos indios Yungas habitaron en los valles húmedos de la vertiente oriental de los Andes y, entre otros, encontramos los Yungas de Cuzco, los Yungas de Collique o los Yungas de Chuquiabo. Tal y como ocurre con el caso de los Chunchos, la primera reacción del lector es imaginar una gran nación de indios yungas que hablan un idioma yunga y que están unidos por una común tradición. ¿Existió una gran nación Yunga? De nuevo es desalentador descubrir que no, que bajo la confortable etiqueta diseñada en las alturas de los Andes se esconde un hormiguero de comunidades con características propias y singulares; y que cuando se ha tratado de definir la lengua o identidad yunga se ha incurrido en el error de convertir en generales las particularidades de un sólo grupo.

En el caso que nos ocupa debemos cerrar el foco sobre los yungas del corregimiento colonial de Larecaja, por el que se efectuaron todas las entradas durante el arco temporal que nos disponemos a estudiar (1614-1634). En esta región (recordemos una vez más: limítrofe con Apolobamba, *fuera* del territorio chuncho) se fijó la frontera colonial durante los siglos XVI y XVII, y ya des-

de las primeras décadas de la conquista los pueblos más cercanos a la frontera jugaron el papel de nexo entre los territorios de la Corona y los territorios irredentos del interior.

En esta zona de valles calientes, donde la comunicación es muy difícil y el aislamiento es algo más que una posibilidad, debemos distinguir dos universos culturales casi autónomos a pesar de su proximidad geográfica. Abordaremos cada uno de ellos por separado para facilitar la comprensión de este pequeño rompecabezas.

2.2.1. Kallawaya

Establecer la verdadera identidad de los Kallawaya ha sido y es uno de los problemas recurrentes para los historiadores que han intentado esta tarea. A pesar de la fama internacional que los Kallawaya han obtenido durante el siglo XX gracias a su labor médica itinerante (reconocida por la UNESCO como Patrimonio Oral e Intangible de la Humanidad en el año 2003), este grupo apenas tiene protagonismo en el conjunto de las fuentes coloniales. Louis Girault, Thierry Saignes, Rodica Meyers y Pablo Cingolani, entre otros, han investigado en la segunda mitad del siglo XX el brumoso pasado histórico de los Kallawaya y gracias al trabajo complementario de todos ellos se ha podido establecer un relato convencional que hoy supone la versión más aceptada.

Este relato se remonta a un periodo anterior a la expansión inca y sin abundar en detalles acuerda que “antes de la conquista inca de los Andes meridionales (segunda mitad del siglo XV) los Kallawaya formaban probablemente un señorío (Curacazgo en quechua), asentado al nor-este del lago Titicaca sobre los flancos de las Cordilleras de Carabaya y Apolobamba”⁴⁵. El origen de este señorío, así como su filiación étnica, excede el alcance de las fuentes disponibles, aunque algunos investigadores presuponen los vínculos del señorío Kallawaya con la extinta cultura Mollo que se formó en la vertiente oriental de los Andes centrales tras el colapso de Tiwanaku.

45 En Saignes (1985: 188)

Menos incierta es la extensión de dicho señorío. Thierry Saignes halló un documento entre los fondos del Archivo Nacional de Bolivia en el que se recoge la información más fiable sobre el pasado precolombino del señorío Kallawayá. En dicho documento, Juan Tomé Coarete, cacique de Charazani y descendiente de curacas kallawayas, afirma que:

“por mandato de Topa Yupanqui y Guayna Capac yngas decimo y honceno Reyes que fueron del pirú mandaron a Are capaquiqui que por ellos gobernara desde ambana hasta usico adelante de coyo coyo buscase la mejor entrada que se pudiese haver para las provincias de los chunchos y hallandola tal abriese camino para meter la gente necesaria a la conquista dellos”⁴⁶.

El territorio kallawayá ejercía, por tanto, de vínculo o separación entre las alturas andinas y los llanos amazónicos. ¿Vínculo o separación? No se trata de una pregunta menor, al contrario, se trata de una duda fundamental en nuestro intento por tratar de recomponer el pasado de los pueblos de Apolobamba. Tradicionalmente se había dado por sentado que la frontera del Tawantinsuyu alcanzó el límite natural de las estribaciones andinas y no consiguió alcanzar las tierras bajas amazónicas. Del mismo modo, el secular aislamiento entre Andes y Amazonas parecía una verdad incontestable dadas las evidencias geográficas y la ausencia de relaciones entre ambos universos tras la llegada de los españoles. Sin embargo, una de las enormes contribuciones de este nuevo grupo de investigadores ha sido la negación de este aislamiento y la formulación de una nueva hipótesis de trabajo: los pueblos andinos y amazónicos estuvieron unidos por intensas redes comerciales y culturales durante siglos y aún lo siguieron estando tras la llegada de los españoles.

Para el caso que nos ocupa, hay evidencias más que suficientes para asegurar que el señorío Kallawayá mantenía estrechos vínculos con la población tacana de Apolobamba y, posiblemente

46 ANB, Expedientes 1657-5, f°54. Transcrito por Saignes en 1985: 188-189

te, también con los Leco y Aguachile⁴⁷. Una relación que se proyectaba verticalmente hacia la puna, convirtiendo a los Kallawayaya en los intermediarios efectivos entre dos universos lejanos que aprendieron a necesitarse con el paso del tiempo. Así, los Kallawayaya aseguraban el suministro de productos amazónicos imprescindibles para los rituales y las ceremonias en las civilizaciones andinas (coca, raíces alucinógenas, plumas, miel...), al tiempo que hacían fluir en dirección contraria las herramientas metálicas y otros productos de los que carecían las poblaciones chuncho. A través del señorío Kallawayaya se mantenía un fuerte vínculo entre ambos ecosistemas.

Es más que probable que los incas utilizaran esta intermediación kallawayaya para organizar su expansión hacia el oriente. De hecho, el documento fundamental hallado por Saignes en Bolivia confirma que Túpac Yupanqui ordenó al cacique kallawayaya la búsqueda de un camino propicio para descender a la provincia de los Chunchos y que gracias a esta nueva intermediación kallawayaya el Tawantinsuyu pudo incorporar, como veremos en el siguiente apartado, la región de Apolobamba a su estructura imperial. Como recompensa por su labor, los caciques kallawayaya recibieron una serie de privilegios, como el derecho a ser transportados en andas y, sobre todo, la posibilidad de mantener su autonomía y su esquema de poder tradicional.

Este esquema respondía a la lógica de opuestos complementarios que ya hemos comentado en líneas anteriores. El Kallawayaya era, por tanto, un señorío dualista, y como tal se organizaba a través de una rígida y coherente estructura. Había una mitad superior (Hatun Calabaya) y una mitad inferior (Calabaya la chica o Pequeña Calabaya). La primera se correspondía con los abruptos valles de los ríos Tambopata y Huari Huari, una zona de relevante riqueza aurífera pero de menores posibilidades agrícolas, lo que explica su inferior densidad demográfica y menor relevancia geo-política en el interior del señorío Kallawayaya. La mitad inferior comprendía 4 zonas naturales (cadena de glaciares

47 En Meredith Dudley (2009: 141-166)

de la cordillera de Apolobamba, planicies de altura de Ulla Ulla, el sistema montañoso Charazani-Tolcacota y finalmente la montaña perenne semi-tropical o yungas⁴⁸). La organización kallawayaya comprendía el aprovechamiento de cada una de las zonas, lo que les proporcionaba una increíble variedad de recursos y posibilidades (pastoreo, tubérculos, cereales...). El centro político se encontraba alrededor de la localidad de Charazani, entre los 4.300 y los 2.700 metros de altitud. Pero la región que verdaderamente nos importa en este estudio es la más baja del curacazgo Kallawayaya, es decir, el piso de yungas. Porque en él encontramos la frontera real con la región de Apolobamba y, por tanto, con los chunchos.

A la llegada de los españoles, el señorío Kallawayaya perdió su estructura tradicional y fue dividido en sus dos mitades naturales. Hatun Calabaya pasó a formar parte de la Audiencia de Lima bajo el nombre de Corregimiento de Carabaya, mientras que la Pequeña Calabaya creció hacia el este y fue rebautizada como Corregimiento de Larecaja, perteneciente a la Audiencia de Charcas. Esa división formal es de alguna manera el reflejo del fraccionamiento del poderoso país de los Kallawayaya, que modificó sus pautas de intermediación hasta desaparecer prácticamente de las fuentes coloniales. ¿Qué pasó entonces con los Kallawayaya? Es posible que su ausencia en las fuentes coloniales sea consecuencia de un movimiento táctico para asegurar sus privilegios y mantener su autoridad regional; sea como fuere, lo único cierto es que la pérdida de relevancia de los Kallawayaya supuso también la desaparición progresiva del vínculo que durante siglos había mantenido unidos a dos universos lejanos: los Andes y la Amazonía.

A lo largo de este estudio tendremos oportunidad de observar los nuevos matices de la relación entre Kallawayas y Chunchos en la época colonial, por lo que evitaremos adelantar detalles. Antes de pasar adelante, sin embargo, planteemos una última pregunta: ¿quiénes eran los Yungas Kallawayaya que en el siglo XVII habitaban la frontera de los chunchos? Porque ya hemos visto que

48 En Meyers (2002: 33-34)

hay pocos detalles sobre el perfil étnico de los Kallawayas y para tratar de comprender la evolución histórica de los chunchos es imprescindible conocer el aspecto de sus intermediarios inmediatos con las provincias de altura. Así, de nuevo, ¿quiénes son estos yungas?

Una parte considerable debía estar formada por los Kallawayas originarios. Sobre ellos sólo podemos especular: Saignes se atreve a imputarles una ascendencia puquina que al mismo tiempo les vincularía con el pasado tiwanakota y con unos remotos orígenes amazónicos. Su trabajo, afectado por el tiempo, concluye que la lengua originaria (y secreta, esotérica) de los Kallawayas era este puquina, muy vinculado con las lenguas arawak. Para el investigador francés, esta lengua suponía un *continuum* cultural con la lengua tacana, que él también juzgaba de raíz arawak. Lamentablemente, estudios posteriores han concluido que la lengua tacana debe vincularse con la raíz pano, con lo que esta hipótesis debe ser rechazada. Ello no resta, sin embargo, un ápice de verosimilitud a los planteamientos de Saignes: los Kallawayas originarios eran una población de origen amazónico plenamente asentada en los Andes y con tendencia natural a ejercer de vínculo entre ambos extremos.

Pero no eran ellos los únicos habitantes del señorío Kallawayas. Tanto Meyers como Saignes, dos de los investigadores que más tiempo y lucidez han dedicado al entorno Kallawayas, dan por sentado que en esta región, o por lo menos en sus pisos inferiores, habitaba otra etnia de origen amazónico. Rodica Meyers nos ofrece una síntesis de este planteamiento en la siguiente cita:

“La región yunga kallawayas gozaba aún a principios de la Colonia de una población originaria también denominada yunga, que Saignes (1991, m.s.) considera de filiación selvática. Efectivamente, la temprana documentación colonial sugiere un parentesco entre los grupos yunga carijana o carasana y los grupos chuncho cotisane o chuncho carisana que los caciques vallunos coloniales de Charazani recibieron, junto con Carijana, en sujeción tras las primeras remodelaciones coloniales (AGI, Justicia 405, f.10v-11)”⁴⁹

49 En Meyers (2002: 59)

Esta población de origen amazónico, que provocaría litigios entre los encomenderos Pedro Alonso Carrasco y Antonio Vaca de Castro, se sumaría por tanto a los kallawayas propiamente dichos.

Pero todavía hay más. La teoría del control vertical de un máximo de pisos altitudinales, formulada por John V. Murra, nos ofrece un tercer nivel de población en las tierras del señorío Kallawayá. Tal y como explica Rodica Meyers:

“Desde tiempos remotos, los señores étnicos asentados en las riberas circunlacustres desarrollaron sutiles formas de acceso a aquellos recursos naturales que las orillas del lago Titicaca no ofrecían. El control vertical que ejercían los poderosos gobernantes locales de Omasuyos desde los confines del lago hasta las cabeceras de valle o valle, consideraba las características que el entorno natural ofrecía para un óptimo aprovechamiento”; así “los grupos humanos asentados en las riberas orientales del lago Titicaca supieron gozar ya desde antes de la expansión del imperio incaico de las riquezas que ofrecía la región kallawayá”⁵⁰

Este control vertical se concretó en el establecimiento de colonias que formaban un archipiélago productivo en los diferentes pisos ecológicos. Durante el tiempo de la dominación española, parte de estas colonias permanecían en la región kallawayá y Rodica Meyers reúne documentación colonial que ilustra con claridad la explotación del centro maicero de Moco Moco por parte de grupos de la puna⁵¹, así como la presencia de mano de obra andina reclutada temporalmente para la cosecha de la hoja de coca. Esta población circunlacustre, procedente de los ayllus de Moho, Huancané, Vilque o Juliaca, apenas aparece documentada en las visitas coloniales, lo que la autora atribuye a un inmediato repliegue tras la invasión española. En todo caso, hoy no cabe duda de que existía un considerable núcleo de población andina

50 En Meyers (2002: 54)

51 “La única presencia documentada de grupos de las punas de Omasuyos corresponde a Moco Moco, centro maicero por excelencia, en pleno corazón de la región kallawayá, donde grupos de Azángaro y mitades Guaracas de las punas circunlacustres (AHLP/VGLC, d.s.c., 1657, f.1-11; Archivo Nacional de Bolivia/TI, 1699, 14f.) comparten asentamientos permanentes con el fin de proveer a sus señores de altura”. En Meyers (2002: 56)

en las distintas alturas del señorío Kallawaya, interactuando con los Kallawaya de la región de Charazani y con los grupos yunga que habitaban en los valles coccaleros a menos de 2.000 metros de altitud.

Un cuarto grupo humano completa el complejo cuadro étnico que se esconde tras la etiqueta *Yungas* con la que los españoles resolvieron el problema. Se trata de los *mitmaqkuna* o colonos establecidos por el Inca para asegurar la fluidez en el circuito comercial Andes-Amazonas que atravesaba el territorio kallawaya. Saignes comenta que

“el inca hizo venir a *mitmaq* de regiones más lejanas: chachapoyas (Andes orientales del Perú septentrional), instalados en la montaña y canas y canchis asentados en la cuenca del alto Copani. Ignoramos si estos *colonos* trabajaban directamente para el Estado cusqueño, en provecho de las *pacanas* o para su etnia⁵²”

Estos 4 grupos (kallawaya, yungas originarios, colonos de Omasuyos y *mitmaqkuna*) componían a grandes trazos el tapiz humano del señorío Kallawaya, articulando una red de intereses y contactos que estaba estrechamente vinculada con las poblaciones alto-amazónicas de Apolobamba. La relación entre Kallawaya y Tacana supone un punto fundamental en el estudio de las relaciones entre Andes y Amazonía y, tal y como asegura el especialista Mickael Brohän⁵³, la necesidad de un estudio antropológico comparado de ambos pueblos resulta cada vez más evidente. En este trabajo nos limitaremos a presentar algunos ejemplos del estrecho vínculo que todavía se daba en los siglos XVI y XVII entre las poblaciones fronterizas de la región kallawaya (Pelechuco, Camata) y los asentamientos tacana del río Tuichi, y al mismo tiempo, a subrayar las transformaciones que sufrió esa larga relación con la aparición de episodios de violencia colonial. Una violencia que fue mucho más frecuente en los valles de Songo y Challana, el sector contiguo del territorio yunga.

52 En Saignes (1985: 194)

53 En Bröhan (2003)

2.2.2. *Los valles de Songo y Challana*

Si echamos una nueva ojeada al mapa de nuestra zona de estudio (Ver pág. 47) observaremos que la región de Apolobamba presentaba dos secciones fronterizas en su área meridional. Hacia el occidente caían los pueblos de indios de Camata y Pelechuco, dos asentamientos de la esfera cultural kallawayá que se habían convertido en pueblos de frontera tras el repliegue de la frontera inca (que en su día había llegado hasta la confluencia de los ríos Beni y Madre de Dios como pronto veremos). Estos dos pueblos eran la principal puerta de entrada a la provincia de los Chunchos y mantenían una prolongada tradición de contacto con las tierras bajas.

Al oriente de esta sección de frontera se encontraban los valles húmedos de Songo, Challana, Simaco y otros, situados en las cabeceras del río Mapiri, es decir, en la zona geográfica del Alto Beni. Los accesos desde estas poblaciones a la región de Apolobamba eran más dificultosos (a pesar de la opinión de algunos testigos, como Miguel Cabello de Balboa⁵⁴) y no constituyeron una vía habitual de introducción ni para los incas ni para los españoles de los siglos XVI y XVII. Eso no significa que no existiera un contacto regular con las poblaciones indígenas de Apolobamba, pues contamos con abundante documentación sobre las visitas de estos grupos a los pueblos de Songo o Challana. Esta misma documentación no se esfuerza demasiado, como era previsible, en identificar el origen étnico de los habitantes de los pueblos fronterizos del corregimiento de Larecaja. Afortunadamente, en el Archivo General de Indias permanece un abultado legajo sobre la Visita y Tasa de Songo de 1568-70. John Murra y otros investigadores han estudiado esta documentación y gracias a ellos podemos intuir quiénes eran en realidad los habitantes de estos valles que los españoles conocían, simplemente, como Yungas.

54 Cabello Balboa propone lo siguiente en una carta al misionero Miguel de Urrea: “no entre nadie por la vía de Camata ni por Carabaya, que es mucho trabajo más de lo que pueden pensar, sino por Chalana y Chacapa al Río Grande”. En *Relaciones Geográficas de Indias*, T. II (1965: 111)

Estos yungas, por lo menos hasta donde alcanza nuestro conocimiento, tenían poco que ver con los yungas originarios de origen amazónico que ya hemos visto entre los Kallawayá. A pesar de que Thierry Saignes identifica una bolsa de población autóctona de raíz amazónica⁵⁵, el análisis de las visitas españolas parece revelar que el grueso de la población procedía de regiones andinas. Rolando Mellafe y María Teresa González, al abordar la estructura de la población en estos valles concluyen:

“La población total computada por la Visita fue de 1662 individuos, repartidos en 12 lugares poblados, entre los cuales los más importantes eran los de Challana, Chacapa y Songo. Algunos de estos pueblos, fuera de un pequeño grupo de mitimaes, estaba constituido por diferentes ayllus”⁵⁶

Advertimos, pues, dos grupos de población: mitimaes y ayllus. Los mitimaes o *mitmaqkuna* plantean la misma duda que ya hemos observado en el territorio kallawayá. Es decir, tanto pueden pertenecer a imposiciones forzadas por el inca como a colonias establecidas de forma autónoma por los grupos de altura que deseaban controlar los productos de yungas. Ambas hipótesis parecen verosímiles para tiempos anteriores a la conquista hispana, aunque lo más probable es que tras el derrumbe del Tawantinsuyu los grupos establecidos por el inca regresaran a sus regiones de origen. Así, Murra comenta sobre los mitimaes consignados en la documentación colonial:

“En Simaco, aldea perteneciente a Chacapa, se registraron ocho hogares de *mitmaqkuna* procedentes de 4 pueblos de las orillas del lago Titicaca. Estos ocho ‘seguían sujetos a los caciques de donde son ellos naturales’”.

55 “No se sabe si sus autóctonos, también llamados yungas, descienden de una antigua ola pobladora nacida en la selva (arawak, por ejemplo), si se puede atribuirseles el origen de la ‘cultura Mollo’”. Y en otro pasaje: “Los grupos llamados Yungas de los fondos de los valles del Copani/Llica (grupos Mollo, Palla) y de los afluentes superiores del Alto Beni (ríos Challana, Songo, Coroico, Peri, Bopi) plantean otro problema sobre su origen: antigua ola invasora venida de la selva o poblaciones oriundas de la costa pacífica e instaladas por los incas”. En Saignes (1985: 101 y 10)

56 En Murra (1992: 635)

“Uno de los ocho núcleos, Zepita, formaba parte del señorío aymara de los lupaqá”⁵⁷

Observamos por tanto que estos grupos de colonos eran establecidos por las propias comunidades o señoríos andinos para el aprovechamiento de la comunidad de origen⁵⁸. En esa misma lógica deben inscribirse los trabajadores temporales que continuamente acudían a los cocales de Songo y Challana para participar en la recolección. Esta práctica continuaba en tiempos de la colonia, cuando los valles de Songo, Challana y Chacapa “atraían cada año varios centenares de serranos que bajaban arreando sus camélidos. Ayudaban a cosechar y a plantar; con sus bestias transportaban la hoja a los hogares de los yunka como a los depósitos designados por el encomendero en el camino a Potosí o a La Paz”⁵⁹. Era éste un trasvase continuo de habitantes serranos en la frontera de Apolobamba, un ir y venir constante que mantenía conectados a los valles cocales de Larecaja con los centros de poder y con las civilizaciones de altura a las que, de hecho, pertenecían los habitantes de las colonias y los temporeros que año tras año, temporada tras temporada, acudían a trabajar a estos valles fronterizos.

Junto a ellos figuraban los ayllus, las grandes unidades familiares que estaban establecidas en dichos valles desde hacía varias generaciones y que en tiempos de la Visita no trabajaban para ninguna etnia de origen o comunidad de altura. Eran grupos autónomos, con una organización social y económica claramente andina:

“el idioma hablado era el aymara; a nivel local y regional, la sociedad seguía dividiéndose en dos parcialidades ceremoniales, una ‘de arriba’ y otra inferior; los hogares de los señores étnicos son poliginios e incluyen *yana*,

57 En Murra (1992: 661)

58 Como bien observa Murra, en la segunda visita se añade que estos grupos asentados en Simaco “fueron puestos para el ynga”. No podemos precisar por tanto la motivación original en el establecimiento de estos colonos serranos.

59 En Murra (1992: 661)

paniguados, quienes con sus familias se consideran parte de la uta o casa amplia del señor”⁶⁰.

Eran, por tanto, grupos de origen aymara que mantenían rasgos propios de sus pueblos de origen. ¿Pero cómo habían llegado hasta allí? En otro lugar, Murra ofrece su hipótesis al respecto remontándose hasta los tiempos del Tawantinsuyu para buscar el origen de estos grupos:

“los cocales de Songo eran unas chacras estatales; las 200 unidades domésticas, una ‘isla’ periférica estatal, instalada y favorecida desde el Cuzco, creando ingresos para el Tawantinsuyu”...”Con la decapitación del régimen panandino que fue el Tawantinsuyu, en 1568 habían desaparecido las trazas obvias de un archipiélago con su núcleo en el Cuzco, lejos del altiplano”⁶¹.

La sociedad en los valles de Songo, Challana y alrededores estaría formada por tanto por una bolsa de población autóctona de posible origen amazónico y por tres grupos relevantes, todos de origen andino: colonos vinculados a señoríos andinos, trabajadores temporales y antiguos colonos del inca asentados en la zona. Estos últimos fueron inscritos como yungas originarios por los visitantes españoles y como tales tributaron a su encomendero. La hoja de coca era el principal producto económico de la región. Se trataba de un producto altamente valorado, cuya demanda se disparó en los siglos XVI y XVII. Para poder garantizar su suministro, las autoridades coloniales dispusieron que los habitantes de estos valles estuvieran exentos de la mita o servicio personal, y se dedicaran así íntegramente al cultivo de la hoja de coca. Este trato especial, junto a la revalorización del producto en los mercados informales, propició algunos periodos de riqueza en las décadas inmediatamente posteriores a la conquista, extremo que queda constatado en los legajos de la Visita, donde puede apreciarse que los señores de Songo poseían ganado

60 En Murra (1992: 653)

61 En Murra (2002: 120)

en pueblos de altura y tenían acceso a tejidos y vino de Castilla. Esta bonanza pasajera sirvió de imán para muchos indios de otras zonas geográficas que, año tras año, fueron estableciéndose en la región. La presencia de este cuarto grupo, que osciló entre las categorías de ‘indios huidos’ y ‘forasteros registrados’, explicaría el incremento de población que se percibe en las sucesivas visitas oficiales a los valles de Songo, Challana y Simaco.

A diferencia del caso kallawayá no observamos en esta sección de yungas una población de corte amazónico que ejerza de vínculo natural con los grupos indígenas de Apolobamba, lo que no niega de ninguna manera su posible existencia. Del mismo modo, el asentamiento relativamente reciente de estas comunidades andinas en los yungas cocaleros impide proyectar entre ellas y los grupos amazónicos del interior una relación tan fluida y contrastada como la que ya hemos observado entre Kallawayá y Tacana. Insistimos en ello: esto no significa que no hubiera relación entre yungas y chunchos en esta región. Al contrario, está más que demostrado el contacto regular entre ambos grupos. Pero aún a riesgo de equivocarnos nos atrevemos a afirmar que la relación de los habitantes de Songo-Challana con los chuncho de Apolobamba fue mucho más conflictiva e improductiva que la de sus vecinos kallawayá con esos mismos grupos chuncho. Tendremos ocasión más adelante de desarrollar esta hipótesis y de analizar con más detalle la problemática convivencia entre los mal llamados Yungas y los Chunchos en la primera mitad del siglo XVII. Pero antes debemos conocer de qué manera se fraguó el mapa étnico de Apolobamba que aquí hemos presentado. Para ello, resumiremos a continuación las fases y naturaleza de la *conquista* inca de Apolobamba.

CAPÍTULO 3

La conquista inca de Apolobamba

3.1. Lo que dicen las fuentes...

Las tropas del Inca llegaron hasta Apolobamba y, de una u otra manera, consiguieron integrar el territorio de los chunchos en la estructura del Tawantinsuyu. De eso ya no hay ninguna duda. Tanto las fuentes coloniales como la etnografía y la arqueología ofrecen pruebas suficientes para no dudar de que el imperio inca, al contrario de lo defendido por la historiografía tradicional, fue capaz de romper la barrera geográfica de los Andes y establecer una presencia permanente en el piedemonte amazónico. Ese logro se produjo al menos en tres zonas orientales:

“(1) la cabecera del Ucayali (Apurímac-Ene-Urubamba) y el Alto y Medio Ucayali; (2) la cabecera de los ríos Madre de Dios y Beni, así como en los llanos de Mojos; y, (3) las planicies del Gran Chaco”⁶².

No es mucho lo que sabemos sobre aquellas victorias en la frontera amazónica, pero trataremos de sintetizar en este apartado las interpretaciones que en las últimas décadas se han venido sucediendo para el caso de Apolobamba.

62 En Pärssinen (2006: 82)

Respetemos para ello cierto orden cronológico y veamos qué es lo que dicen las fuentes coloniales sobre la presencia del Inca en Apolobamba. Una de las referencias más notorias nos la ofrecen los archiveros-historiadores del Inca, los Quipucamayos que Vaca de Castro reunió entre 1542 y 1544 para un interrogatorio oficial. Sus explicaciones ante el conquistador español son condensadas en un relato secuencial de las sucesivas conquistas incas, conquistas que llevaron los límites del Tawantinsuyu hasta las regiones de Carabaya y Apolobamba. El proceso de expansión inca recibió un fuerte impulso bajo el mando del Inca Yupanqui, también llamado Pachacutec, quien según los quipucamayos:

“Conquistó hasta lo último de los Charcas, hasta los Chichas e Diaguitas y todas las poblaciones de la Cordillera de Andes y Carabaya, y por bajo hasta los términos de Quito y toda la costa de Tarapacá, que no le quedó cosa en la costa que no la tuviese subjeta y debajo de su señorío; y lo que no podía por armas y guerra, los trajo a sí con halagos y dádivas, que fueron las provincias de los Chunchos y Mojos y Andes, hasta tener sus fortalezas junto al río Paitite y gente de guarnición en ellas. Pobló pueblos en Ayavire, Cane y el valle de Apolo, provincia de los Chunchos. Hizo reformar los caminos y tambos en toda la tierra, y mandó hacer otros de nuevo y calzadas en lagunas y esteros”⁶³.

Según esta versión, la anexión de Apolobamba al Tawantinsuyu se produjo a mediados del siglo XV y estuvo dirigida por el primer emperador del Tawantinsuyu. No fue, además, una mera conquista militar, sino que debió realizarse a través de un complejo juego diplomático que, muy probablemente, supuso para los pueblos de Apolobamba la obligación de tributar al Inca con su trabajo a cambio del respeto de las estructuras autóctonas, refrendadas mediante “halagos y dádivas”.

Otra fuente temprana que se refiere a la anexión inca de Apolobamba es obra del Inca Garcilaso de la Vega, un autor al que hay que seguir con cuidado en sus indicaciones. Él también se refiere a la gran campaña de conquista de los Musu o Moxos, reino situado más allá del río Beni y al que los incas trataron de

63 En Una antigualla peruana (1892: 18)

llegar a través del río Madre de Dios, es decir, atravesando por el norte la región de los Chunchos. Un problema de identificación ha hecho dudar a los historiadores sobre el supuesto responsable de esta campaña. Según el cronista, el Inca Yupanqui era el sucesor de Pachacutec y antecesor de su hijo Túpac Yupanqui. Hoy, sin embargo, parece haber unanimidad sobre el hecho de que Garcilaso haya *duplicado* al personaje histórico de Pachacutec y que, en realidad, el Pachacutec y el Inca Yupanqui que aparecen en su relato como personajes distintos son en realidad el mismo líder político. De esta manera, el relato de Garcilaso concuerda bastante bien con el de los Quipucamayos.

En su versión de los hechos, el Inca Yupanqui organizó una gran expedición militar, compuesta por diez mil hombres de guerra y gran cantidad de balsas de madera, para la construcción de las cuales se emplearon casi dos años:

“Con este aparato se echaron los Incas el río (Amarumayo, el río Madre de Dios actual) abajo, donde tuvieron grandes recuentros y batallas con los naturales, llamados Chunchu, que vivían en las riberas, a una mano y a otra del río. Los cuales salieron en gran número por agua y por tierra, así a defenderles que no saltasen en tierra como a pelear con ellos por el río abajo; sacaron por armas ofensivas arcos y flechas, que son las que más en común usan todas las naciones de los Antis. Salieron almagrados los rostros, brazos y piernas, y todo el cuerpo de diversos colores, que, por ser la región de aquella tierra muy caliente, andaban desnudos, no más de con pañetes; sacaron sobre sus cabezas grandes plumajes, compuestos de muchas plumas de papagayos y guacamayas”⁶⁴

En las palabras de Garcilaso podemos detectar la simplificación y construcción de estereotipos que ya hemos comentado en el apartado anterior. Los chunchos salen adornados para la guerra y posan uniformemente para la instantánea, por lo que resulta imposible identificar pueblos o etnias concretas entre las palabras de Garcilaso. El autor tampoco nos ayuda a resolver el enigma de la relación entre incas y chunchos, solventando el tema de la siguiente manera:

64 En Garcilaso (1985: 298)

“Es así que al fin de muchos trances en armas y de muchas pláticas que los unos y los otros tuvieron, se redujeron a la obediencia y servicio del Inca todas las naciones de la una ribera y otra de aquel gran río”⁶⁵

En reconocimiento de este vasallaje, los pueblos chunchos enviaron “presentes” al Inca Yupanqui, un tributo que continuó activo hasta la muerte de Túpac Amaru I en 1572, mucho después de la llegada de los españoles al Perú. “Reducidas al servicio del Inca las naciones de las riberas de aquel río, que comúnmente se llama Chunchu (posiblemente el Tuichi actual), por la provincia Chunchu, pasaron adelante y sujetaron otras muchas naciones, hasta llegar a la provincia que llaman Musu”⁶⁶. Hasta aquel reino oriental sólo llegó un puñado de incas, agotados por la jornada de los Chunchos, que fueron capaces de sellar una alianza de paz con los Musu. En el marco de aquella entente, los soldados del Inca se quedaron a vivir entre los Musu, dando pie a una fascinante hipótesis de penetración inca en el oriente boliviano.

Lo que debe llamar nuestra atención en estas páginas es el hecho, cada vez más evidente, de que los Incas, en tiempos del Inca Yupanqui-Pachacutec, organizaron una campaña militar hacia las tierras bajas amazónicas y que ésta alcanzó Apolobamba. Allí se enfrentaron los ejércitos del Inca con los pueblos autóctonos, dando origen a una serie de batallas que se resolvieron mediante ‘pláticas’, ‘halagos y dádivas’. No parece que el poderío militar de los incas fuera capaz de conquistar Apolobamba por las armas, pero sí parece que su diplomacia fue suficiente para que Tacana, Leco y Aguachile, entre muchos otros, aceptaran establecer una relación de largo aliento con el Inca. Lo más probable es que esa relación fuera asimétrica, comportando la tributación en productos y trabajo a una autoridad Inca que estuvo en condiciones de mantener el pacto a lo largo de varias generaciones.

Otros autores vienen a abonar la hipótesis de que Apolobamba no fue conquistada por las armas. Antonio Baptista de Salazar, en su *Libro de la Descripción del Pirú*, comenta:

65 En Garcilaso (op.cit.)

66 En Garcilaso (op. cit.)

“Porque lo que no podía con armas y guerras, los traía a sí con sus mañas y embustes, dádivas y halagos. Porque pretendiendo conquistar las provincias de los chunchos y mojos por guerra, hicieron todo lo que se pudo hacer. E siempre salían perdidosos. Porque las tierras de arcabucos y montañas son cálidas y enfermas para gente serrana e de tierra fría e los mantenimientos muy diferentes de los de la serranía”. “E visto por los yngas el poco remedio que tenían para gente de montañas, trava (?) razón de traerlos a su amistad mañosamente como se ha referido atrás, con dádivas y halagos. Así conquistaba toda la tierra de montañas e dificultosas de la suerte que se ha dicho. Conquistaron los Yngas y señorearon todas las provincias de los chunchos, mojos y andes hasta el río Paytite que son más de 200 leguas de tierra en tierra de montañas”⁶⁷

Años más tarde, el agustino Bernardo Torres afirmarí que “las más destas naciones de los Chunchos son gente crecida, fuerte, y robusta, de vivos ingenios, y tan belicosa, que nunca pudo conquistarlos el Inga”⁶⁸ y el propio Gobernador Álvarez Maldonado apuntará que los incas no pudieron conquistar el Paititi y que sólo “por vía de presentes”⁶⁹ consiguió el Inca que se erigiesen dos fortalezas en los márgenes del Paititi⁷⁰.

Este relato, aunque verosímil, admite otras opciones que pueden modificar algunos de sus detalles. Así, por ejemplo, Thierry Saignes recuerda que Pedro Sarmiento de Gamboa ofrece una versión algo diferente de la conquista de los Chunchos. Para el cronista español, esta gran operación militar ocurrió en tiempos de Túpac Inca Yupanqui, hijo de Pachacutec, y no planteó ninguna posibilidad diplomática o de vasallaje simbólico. Es posible que esta nueva entrada a Apolobamba que estamos a punto de presentar no sea la primera conquista, sino una segunda campaña

67 En BN. Mss. 2010, f. 39

68 En Torres (1974: 343)

69 En Maurtua, T. VI (1906: 64)

70 Posiblemente se refiera al reino de Mojos y por consiguiente, a la frontera natural del río Beni. Si esto fuera así, puede que una de estas fortalezas fuera avistada por el Maese de Campo Juan Recio de León unas décadas después en las orillas en su viaje a la provincia de los Marquises: “una maravillosa fortaleza, que dijeron haberla hecho el Campo del Inga, para que quedase memoria de que su gente había llegado hasta aquí, cuando entró conquistando esta tierra”. En Maurtua, T. VI (1906: 253)

de conquista. El arqueólogo finés Martti Pärssinen recuerda a John V. Murra para advertir que

“los distintos relatos de una conquista específica no siempre deberían ser considerados como mutuamente contradictorios, porque la expansión rápida, las rebeliones, así como las reconquistas, pueden haber sido las fases integrantes de un mismo proceso”⁷¹

Veamos entonces cuál es la versión de Sarmiento. Según sus fuentes, es cierto que Pachacutec conquistó a los indios del Antisuyu, “que son los que están en las montañas que están al levante del Cuzco”, pero apenas en las selvas más cercanas a la capital imperial. Fue su hijo, Túpac Yupanqui, “quien les mandó que le diesen obediencia, y se hizo adorar y hacer sacrificios. Y como mandasen a los indios Andes que trajesen de su tierra a unas astas de lanzas de palma para el servicio de la Casa del Sol, los Andes, como no servían de su voluntad, parecióles manera de título que les imponían de servidumbre, y por esta causa se huyeron del Cuzco y se fueron a sus tierras y alzaron la tierra de los Andes apellidando libertad”⁷². Este alzamiento indignó al Inca Túpac Yupanqui, quien armó un poderoso ejército y lo dividió en tres batallones. Al frente de uno de estos ejércitos, el Inca en persona encabezó la entrada en la zona del Alto Madre de Dios, todavía muy lejos de Apolobamba. El fragor de la batalla les llevó cada vez más adentro de la caja de selva:

“Conquistó Tupac Inca y sus capitanes de esta vez cuatro grandes naciones. La primera fue la de los indios llamados Opataries y la otra llamada Manosuyo y la tercera se dice de los Mañaríes o Yanaximes, que quiere decir los de las bocas negras, y la provincia del Río y la provincia de los Chunchos”.

La exitosa campaña de Túpac Yupanqui fue interrumpida por una inoportuna rebelión de los Collas⁷³, lo que obligó al Inca

71 En Pärssinen (2003: 92)

72 En Sarmiento (2001: 128-130)

73 Saignes recuerda que Santacruz Pachacuti “no atribuye el carácter inacabado de la empresa inca a la revuelta colla sino a la insubordinación de un

a regresar al Cuzco con parte de sus ejércitos. Uno de sus capitanes, llamado Uturungu Achachi, se quedó como jefe militar para acabar la conquista⁷⁴.

Los logros militares en la zona del Madre de Dios vinieron a completarse con una eficaz operación en la zona del Alto Beni: “Por el camino que ahora llaman de Camata envió otro grande capitán suyo llamado Apu Curimachi, el cual fue la vuelta del nacimiento del sol y caminó hasta el río de que ahora nuevamente se ha tenido noticia, llamado el Paytiti, adonde puso los mojones del Inca Tupac”. Es posible, tal y como conecta Fernando Santos Granero⁷⁵, que esta entrada por Camata se corresponda con el valioso documento hallado por Thierry Saignes que ya hemos comentado en el apartado anterior y que plantea la posibilidad de una intermediación kallawayá en la conquista inca de Apolobamba. Según esta fuente, recogida en 1618, el bisabuelo del informante gobernaba en nombre del Inca la región kallawayá y

“por mandato de Topa Yupanqui y Guayna capac yngas decimo y honceno Reyes que fueron del piru mandaron a Are capaquiui que por ellos governara (governaba?) desde ambana hasta usico adelante de coyo coyo buscasse la mejor entrada que se pudiese haver para las provincias de los chunchos y hallandola tal abriese camino para meter la gente necesaria a la conquista dellos”⁷⁶.

Esta orden fue cumplida en dos fases. En un principio, se supone que en tiempos de Túpac Yupanqui, se “abrió por el dicho pueblo de Characane y Camata haciendo puentes en los ríos más caudalosos por donde entraron los primeros ejércitos”. Más tarde, “por no poderse comunicar todos los ybiernos por los crecidos ríos que ay por el dho camino de Camata mandó Guayna Capac a Ayana hijo del dho Arecapaquiui buscasse mejor camino

comandante que con su ejército salió inopinadamente de la montaña para ir a Cusco a protestar ante el Inca de unas medidas oficiales”. En Saignes (1985: 16)

74 En Sarmiento (op. cit.)

75 En Santos Granero (1992: 48-49)

76 En Saignes (1985: 189) Citado del ANB.

por donde no ympidiesen la entrada los dhos ríos el qual abrió por las cuchillas y lomas... hasta el valle de Apolo sin ningún río...”⁷⁷.

Con todo lo visto hasta aquí estamos ya en condiciones de asegurar que el Inca alcanzó la región de Apolobamba y que, muy posiblemente, llegó hasta los márgenes del río Beni y también hasta la confluencia de éste con el río Madre de Dios. Parece que, aunque lo intentaron, los incas no pudieron derrotar militarmente a los chunchos en tiempos de Pachacutec, conformándose con establecer una relación de vasallaje relativo que, quizás, derivase en un vasallaje mucho más completo tras las campañas militares de Túpac Yupanqui. Pronto recurriremos a las herramientas científicas del presente (arqueología, antropología) para tratar de confirmar la presencia inca en la región. Pero antes, sin abandonar todavía las fuentes escritas, busquemos algunas pistas sobre la naturaleza de la relación que desde la segunda mitad del siglo XV y hasta la caída del Tawantinsuyu en la primera mitad del siglo XVI mantuvo unidos a la élite imperial inca y a los pueblos indígenas de Apolobamba.

Mucho se ha discutido sobre esta cuestión y, como en el caso anterior, todavía no se ha alcanzado un acuerdo definitivo. Falta discernir si los productos que los pueblos de Apolobamba entregaban al Inca eran presentes simbólicos o un tributo económico. De la misma manera, queda por esclarecer si el trabajo en las tierras del Inca formaba parte de un intercambio recíproco (a cambio de protección militar, herramientas de metal...) o era el precio que los pueblos subyugados de la región tenían que pagar a su nuevo caudillo. De lo que ya no quedan demasiadas dudas es de la implicación tacana, leco y aguachile en la actividad económica del Tawantinsuyu. Las fuentes disponibles no ofrecen una visión global de esta incorporación, pero en una serie de documentos recopilados y analizados por un puñado de investigadores a lo largo de las últimas décadas se distinguen algunas huellas interesantes.

77 En Saignes (1988: 150) Citado del ANB.

Así por ejemplo, son de nuevo los Quipucamayos los que nos ponen sobre la pista al comentar que Huayna Cápac, sucesor de Tupac Inca Yupanqui, “dio orden de ir a Quito y llevó la cantidad de indios que bastaba para la guerra, Chunchos y Mojos, Chichas y Chubíes, muy bien apercebidos de armas que ellos acostumbraban de flecherías”⁷⁸. Este pasaje nos habla de la utilización militar de los pueblos vencidos, una práctica habitual en el ejército del Inca que se utilizaba con una doble finalidad: reforzar las tropas imperiales y debilitar los potenciales focos de resistencia en las zonas conquistadas. Fernando Santos Granero recuerda también que “en el río Mapiri, en las cabeceras del Beni, se menciona la existencia de trabajadores Chuncho dedicados a la extracción de oro para el estado Inka”⁷⁹, en lo que suponemos una clara referencia al siguiente pasaje de Antonio Baptista Salazar: “Y este asiento de Oyape en tiempo de los Ingas fue pueblo poblado de indios chunchos mineros”⁸⁰. Lamentablemente, en estas fuentes el uso del término genérico *Chunchos* no nos permite vislumbrar una especialización o diferencia en el trato de los distintos pueblos de Apolobamba con el Inca. Otras fuentes sí lo van a permitir.

En el año 1677 un pequeño grupo de religiosos franciscanos penetró hacia la región de los chunchos desde la cordillera de Carabaya. Partiendo de la villa de San Juan del Oro y del asiento minero de Montserrate, los franciscanos internaron en territorio araona, entre los ríos Tambopata e Inambari. Aquella gira misionera les llevó a varios pueblos araona, en los que se encargaron de sustituir los ídolos locales por grandes cruces de madera. En uno de los pueblos más grandes de la región, llamado Zemita, ocurrió un singular episodio que se repite hasta en 4 relaciones de la época recogidas por Maurtua y cuya trascendencia ha sido subrayada ya por todos los investigadores de Apolobamba, desde Saignes a Cingolani.

78 En Una antigualla... (1892: 20)

79 En Santos Granero (1992: 50)

80 En Baptista Salazar. BN, Mss. 2010, f. 42v

El protagonista de este episodio es el fraile Juan de Ojeda. Aunque sus compañeros también refieren la historia, escogemos sus propias palabras para ilustrar lo ocurrido:

“Y aviendo inquirido las tradiciones de estos yndios, dicen que fueron vasallos tributarios del Ynca del Cuzco, a donde les llevaban tributo de oro, que llaman vio, y de plata, que llaman çipiro, y plumas y otras cosas de valor desta tierra; y en la ocasión que los españoles llegaron a este Reyno, yvan muchos para el Cuzco con el dicho tributo, y en el camino encontraron grande muchedumbre de yndios yngas, que así llaman a los del Cuzco, que les dixerón que ya su Ynga estava muerto por los españoles, y que todos juntos se bolvieron a esta provincia, pasando los yngas a tierra dentro, que dicen es llana y pajonales”⁸¹

Se trata de un testimonio sensacional que nos transmite mucha información. En primer lugar, observamos a los Araona entregando un tributo físico en el Cuzco, lo que parece excluir un tributo en horas de trabajo, forma tradicional del impuesto inca; sobre esta base, Fidel Gabriel Castillo concluye que los Araona, y por extensión los Tacana, no eran unos siervos del inca, sino más bien unos aliados:

“En resumen, es posible que el oro y los productos exóticos (plumas, maderas, pieles, etc.) que los Araona transportaban al Cuzco no fuese un impuesto sino unos presentes simbólicos ofrecidos al gran señor del Tawantinsuyu. Presentes de una tribu aliada del Cuzco, pero no sujeta al Estado Inca ni sujeta a él”⁸²

Esta línea de pensamiento alimenta el debate que ya hemos presentado y del que todavía tienen que decirse muchas cosas hasta conseguir alcanzar un acuerdo común.

Volviendo a las declaraciones recogidas por Ojeda, resulta de interés la enunciación de una retirada inca al interior amazónico. Sus confidentes araona le dieron más detalles:

“Y de los que ban viniendo de la tierra dentro, preguntándole a un biejo, que mostrava tener capacidad, por el Paitite, nos dijo no era pueblo, como

81 En Maurtua, T. XII (1906: 45-46)

82 En Fidel Gabriel Castillo (1995: 21)

decían, sino un río que se llamava así. Entre éste y otro río que llaman Mano, dicen asisten los yngas en una población grandísima, y en medio está la casa del Apo, que dicen se sirve con platos de plata y oro y que se sientan en banco de oro, y las paredes por de dentro de la casa del ydolo son de plata y oro que relumbra mucho. Y diciéndoles yo que si ellos llevan allá tributo, me dijeron que no, porque los Toromonas tienen guerras con los Guarayos que son vasallos del Ynga⁸³

Este nuevo párrafo nos habla del legendario reino neo-inca establecido selva adentro, un referente al que ya hemos hecho alusión en líneas precedentes y que, a pesar de su atrayente fulgor, no debe desencaminar nuestros pasos. Nos interesa aquí el dato de que los indios Guarayos sigan siendo en 1677 vasallos del Inca o que, por lo menos, así lo crean sus vecinos. Ya hemos visto la dificultad para definir quiénes eran estos Guarayos. Hay dos opciones válidas: tanto pueden ser un grupo de origen guaraní que ha llegado en oleadas migratorias a lo largo de los últimos siglos, como un sub-grupo tacana enfrentado al resto de los pueblos tacana y conocido también como Ese Ejja o Echoja. Si se trata de la segunda opción, como creen muchos investigadores, estaríamos ante una prueba más de la intermediación tacana en la conquista oriental de los incas, reforzando las tesis ya expresadas en las palabras anteriores de Fidel Gabriel Castillo.

En cualquier caso, quedémonos con el hecho de que las poblaciones autóctonas, ya fuera como vasallos o como aliados, interactuaron con el Inca. Tenemos soldados chuncho en las campañas de Quito de Huayna Cápac, y chunchos mineros en el Mapiri; tenemos también a los Guarayos recaudando los tributos del Inca y a los Araona tributando hasta cierta fecha. Otra referencias incluyen en este juego a los Aguachile, a quien Rodica Meyers cree reconocer una labor como trabajadores de las tierras del Inca⁸⁴,

83 En Maurtua, T. XII (1906: 45-46)

84 En su reseña del libro de Meyers para el Journal... de 2003, Mickael Bröhan escribe: "On regrettera néanmoins que Rodica Meyers mette trop l'accent sur la domination des groupes chuncho par l'Inca. Comme elle le rappelle, les Aguachile étaient bien *cocaleros* de l'Inca et les Araona lui payaient le tribut en or, argent et plumes, cependant que d'autres groupes

y a otros grupos autóctonos de los lindes de Apolobamba, como los Kallawaya, cuya intermediación en la conquista ya ha quedado explicada y cuyas funciones en la estructura imperial pudieran incluir también las labores médicas o farmacológicas. Este conjunto de referencias, aunque débiles y dispersas, debe ser suficiente para reconocer la existencia de una relación entre ambos mundos y para dar pie a nuevas reflexiones sobre la naturaleza de la misma, oscilando entre el vasallaje y la alianza según la interpretación de las pruebas y la aparición de nuevas evidencias.

Sigamos analizando el tipo de control establecido por los incas en Apolobamba. Sin abandonar todavía las fuentes coloniales, tratemos de buscar indicios sobre el establecimiento de colonos o *mitmaqkuna*, recurso habitual en la planificación de la expansión imperial y fenómeno revelador de la incidencia inca en una región. Fernando Santos Granero lo explica con estas palabras:

“La principal (estrategia) fue la de asentar población *mitmaq* (*mitimas* o *mitimaes*) de confianza en la ceja de selva o cabeceras de los valles tropicales. Los *mitmaqkuna* actuaban como población colona a la cual se trasladaba con carácter permanente a las tierras de montaña con el fin de asegurar un acceso ininterrumpido a productos tropicales tales como coca, plumas, pieles, algodón y tejidos de algodón, maderas finas, plantas tóxicas y medicinales, y animales silvestres”⁸⁵

Estos colonos reproducían el modelo de control de pisos ecológicos que ya venía practicándose con anterioridad en los señoríos andinos y que ya hemos observado al presentar los grupos humanos que habitaban los valles calientes o yungas aledaños a Apolobamba. Fue precisamente en ese cinturón de valles encajonados y en las regiones inmediatamente superiores donde el Inca estableció gran parte de sus colonias. En una *Información sobre las minas de Carabuco* de 1573 publicada por Marcos Jiménez de la Espada, se habla de las minas de oro de Carabaya y Larecaja:

pratiquaient l’orpaillage de rivière à son service mais sans doute, comme ailleurs dans le piémont, ces relations étaient autant, sinon davantage, négociées que subies par les groupes amazoniens”.

85 En Santos Granero (1992: 35)

“en tiempo de los ingas había mitimaes en las dichas minas de los dichos repartimientos que estaban allá toda la vida, y no saben el oro que sacaban, porque en cada parte había un inga, criado o mayordomo del que gobernaba, que rescibía todo el oro que sacaban los dichos mitmas”⁸⁶

Esta presencia de colonos andinos explotando las minas del Inca en Carabaya puede estudiarse con mayor profundidad en los trabajos de Jean Berthelot⁸⁷. Además de esta explotación minera, los colonos imperiales también se dedicaban a los trabajos agrícolas, cultivando coca y maíz en las fértiles tierras de los valles templados. Al presentar los patrones de población de los yungas en el apartado anterior ya hemos visto cómo en las visitas virreinales y en otros documentos se recoge la presencia de estos grupos establecidos por el Inca, grupos de ascendencia tan diversa como Chachapoyas, Lupaqas, Kanas, Kanchis o Kollas⁸⁸.

Resuelto este punto para los valles que descienden hacia Apolobamba, preguntémosnos ahora si también se establecieron colonias de trabajadores foráneos en la provincia de los Chunchos. La respuesta no es nada sencilla. No hay fuentes suficientes para afirmarlo con rotundidad y debemos conformarnos con veladas referencias a grupos foráneos que en algunos casos se mantienen aislados y que en otros ya han abandonado la región a la llegada de los españoles. La duda existió ya en el siglo XVI y se refleja en las propias fuentes coloniales, pues los europeos insisten en vincular a algunos grupos locales con un pasado andino. Así, para Álvarez Maldonado los Toromona eran “mitimaes o extranjeros”⁸⁹ y ya hemos visto la recurrencia de afirmaciones similares para los grupos Leco y Omopalca. Estas acusaciones se debían en parte a la fuerte influencia andina que los grupos en cuestión mostraban en sus hábitos y comportamiento, pero también tenían un motivo histórico. Y es que una de las hipótesis para explicar la eventual carencia de *mitmaquna* en Apolobamba

86 En Relaciones Geográficas de Indias, T. II (1965: 68-71)

87 En Berthelot (1978)

88 En Saignes (1988: 151)

89 En Maurtua, T. VI (1906: 63)

nos llevaría a valorar la posibilidad de que los grupos autóctonos se encargaran del trabajo agrícola, cumpliendo así las funciones de unos colonos que hubieran sufrido en exceso las especiales condiciones climáticas de la zona.

Aún así, no hay que descartar que los cocales de los valles de Songo o Camata llegaran hasta el valle de Apolo, atrayendo hacia la región de los chuncho a agricultores de origen andino. Así lo creía Saignes, quien posiblemente se apoyara en el testimonio del cacique aguachile Abio Marani para sustentar su creencia. Este cacique, tras atravesar Apolobamba en dirección a Charazani, afirmó al corregidor de Larecaja que “desde el camino han visto algunos indios que son cimarrones de los coqueros que el ynga tenía”⁹⁰. Otras pistas sobre colonos inca en Apolobamba nos llevan al valle de Mojos, donde habitaba un pequeño contingente de indios Mojos; entre las hipótesis que explican su presencia en la zona, Saignes plantea la opción de que fueran mitmaqkuna establecidos por el Inca⁹¹.

Esta tenue presencia de colonos en Apolobamba refuerza la teoría de un acuerdo especial entre los chunchos y el Inca, pero no debe hacernos creer que el control imperial fue casi inexistente. De hecho, en los documentos coloniales hallamos referencias estimulantes sobre la administración inca. Quizás la más recurrente haga mención a la existencia de caminos pavimentados en la provincia de los Chunchos. Las referencias en las fuentes son bastante imprecisas, pero permiten suponer la existencia de un camino entre Apolo y el río Tuichi, cruzando Apolobamba en dirección norte. A este camino inca se refiere un misionero franciscano que en 1681 recibió a una comisión uchupiamona en el valle de Apolo. Lo explica así:

“El día de la Purísima Concepción, el siguiente que llegué de los Agoachiles, salieron catorze yndios de la nación de los Uchupiamonas a darme aviso cómo avían venido mucha suma de yndios desde su pueblo, abriendo el camino del Ynga, como prometieron el año pasado, diciendo que

90 En AGI, Lima 152

91 En Saignes (1981: 154)

pasava por su pueblo para la tierra adentro, que va por donde estamos nosotros”⁹²

Un compañero suyo se lo resume así al obispo del Cuzco: “Desde este valle de Apolobamba va un camino Real ancho del Ynga, y dicen los Chunchos que va a sus tierras y pasa a la tierra más adentro, a una laguna grande, que alrededor de ella ay muchas poblaciones”⁹³. Y ya en 1629 encontramos una referencia al camino real en las cercanías del río Tuichi⁹⁴. Este camino real que cruza Apolobamba reaparece en el siglo XX, tal y como recuerda Vera Tyuleneva, en las páginas de exploradores de la región (como Armentia, Church y Evans) que recorrieron su trazado original.

La principal duda radica en los ramales que conectaban el valle de Apolo con los valles yungas de Carabaya y Larecaja. Hasta donde sabemos, existían dos rutas principales: una que bajaba desde Pelechuco y otra que lo hacía desde Camata, ruta esta última que debió seguir el capitán inca de Túpac Yupanqui en su entrada militar. Y además de estos dos accesos también parece haber existido otro camino que llegaba hasta la fortaleza inca de Ixiamas. Vera Tyuleneva, que ha estudiado a fondo la región, cree que este camino “pasa la parte alta del río Tëqueje, cruza la serranía y va hacia el oeste, hacia el alto Madidi”⁹⁵. Aunque no podamos dibujar un mapa definitivo de los caminos del Inca en Apolobamba, sí podemos concluir que la red de comunicaciones era densa y efectiva, un extremo a tener en consideración al tratar de comprender qué tipo de control estableció el Inca en la región.

De la misma manera, no podemos perder de vista la construcción de fortalezas y poblados en nuestra región de estudio. Aunque de las primeras hablaremos a continuación en el apar-

92 En Maurtua, T. XII (1906: 70)

93 En Maurtua, T. XII (1906: 98)

94 “los cuales estaban puestos de dos en dos a usanza de guerra ocupando el camino real”. En AJAH: 2-83-931.2– f°5

95 En Tyuleneva (2010: 106)

tado dedicado a las herramientas investigadoras del presente, ya podemos recordar la construcción de fuertes en las fronteras del reino de Moxos que habían mencionado Álvarez Maldonado y Juan Recio de León. Sobre los poblados, la información es igualmente parca. Los mismos franciscanos que ya hemos conocido al hablar de los caminos reales, daban sus razones al obispo para levantar una misión en el valle de Apolo. Entre ellas: “La tercera, por haber sido población del Ynga como también por aver poblado aquí el Governador Pedro de Legui”⁹⁶. Ésta es una de las pocas menciones a un asentamiento inca en la zona. Thierry Saignes, en un ejercicio no exento de riesgo, trató de rastrear en la documentación colonial las pistas sobre esta supuesta fundación incaica. Su conclusión, acertada a nuestro parecer, es que este asentamiento mantuvo cierta importancia regional aún en los primeros años de la conquista española y que progresivamente, quizás a causa de la despoblación o la contracción de la frontera, fue abandonada. El nombre de esta problemática población sería Ayaviri-Zama o Ayaviri-Cana y habría sido la capital regional de los incas en Apolobamba⁹⁷. Finalmente, y ya para cerrar esta recopilación de evidencias escritas sobre la presencia inca en la provincia de los chunchos, debemos citar la existencia del cargo de Gobernador de los Chunchos en el Tawantinsuyu. Este cargo, que existía sin ningún género de dudas en los lavaderos auríferos de Carabaya, es también una propuesta de Saignes, quien basa su hipótesis en una serie de documentos publicados por Tom

96 En Maurtua, T. XII (1906: 97)

97 Las aproximaciones de Saignes a Ayaviri-Zama pueden leerse en (1981: 160) y en (1988: 151 y 170). Uno de los documentos que sustentan la tesis de Saignes es una relación anónima sobre los descubrimientos hechos “en la otra parte” de los Andes. Este texto, atribuido a Sarmiento, se refiere a la entrada de Juan Nieto en 1561 con los siguientes términos: “de manera que su distrito y término empezase desde Ayaviricane, para que en toda esta comarca poblase un pueblo no más, donde le pareciese mas conuenible. Mas no llegó Juan Nieto a Ayaviricane, ques el padrón de su jurisdicción, porque pobló en Apolobamba, ocho leguas más de Ayaviricane, a donde estuvo trece meses, al cabo de los cuales, despobló y se salió al Pirú”. En Colección de Documentos Inéditos, T.V (1866: 482)

Zuidema. Estos documentos pertenecían a los herederos de Orco-ro-ro Cayo Uaranca⁹⁸, “gobernador y descubridor que fue de los indios chunchos de Paz”⁹⁹.

Con todo lo anterior podemos esbozar las líneas maestras de la presencia inca en Apolobamba. Si realmente existió una pequeña ciudad, un gobernador imperial, una red de caminos pavimentados y, tal y como pronto veremos, un mínimo de dos fortalezas; y si a todo ello le sumamos el hecho de que las poblaciones autóctonas tributaran al Inca en productos y/o trabajo, obtenemos un cuadro sumamente alentador, sobre todo en relación a la aparente falta de información documental. La conclusión a la que vamos llegando es que existió una infraestructura inca suficiente para plantear la inclusión de Apolobamba en el Tawantinsuyu, superando así los límites de una simple alianza. Martti Pärssinen, que lleva años estudiando la presencia inca en los Andes orientales y en la Amazonía occidental, concluye que en la sección fronteriza del “Madre de Dios -sección Beni-, el objetivo perseguido fue el control directo a través de una administración mejor establecida”¹⁰⁰. Las bases que sustentan su afirmación se encuentran tanto en las fuentes ya presentadas como en los hallazgos arqueológicos de los últimos años.

3.2. Las herramientas del presente

A falta de nuevos estudios arqueológicos que desvelen los secretos todavía intactos en el sector Madre de Dios-Apolobamba, hoy está demostrada la existencia de dos fortalezas incas. Una de ellas se sitúa en Ixiamas, no muy lejos del río Tuichi, y la otra la encontramos mucho más al norte, cerca de la población de

98 Durante años, el Gobernador Pedro de Laegui Urquiza anduvo en busca del camino que había abierto el “Ynga Urcuhuaranca, según la noticia que ha tenido de los indios antiguos de paz”. En Maurtua, T. VI (1906: 209-211)

99 En Saignes (1988: 170)

100 En Pärssinen (2003: 82)

Riberalta en las cercanías de la confluencia entre los ríos Beni y Madre de Dios. Ambos yacimientos se inscriben en la lógica de la frontera inca, que a lo largo de sus sectores orientales vio florecer una serie de enclaves fortificados para asegurar los límites del imperio. Gracias a la arqueología, conocemos hoy el emplazamiento exacto de fortalezas como Iskanwaya, Cuzcotoro o Samaipata, eslabones de una cadena de contención ante enemigos como los Chiriguanaes. En palabras de Pärssinen:

“Los incas organizaron y mantuvieron un eficiente sistema de defensa fronteriza, basado en una cadena de fuertes y fortalezas, en cuya dotación, además de guerreros incas comandados por nobles Incas, había mercenarios de tribus locales y foráneas”¹⁰¹

Estas fortalezas no marcaban una línea definida, sino que más bien aseguraban la existencia de una faja móvil de terreno en la que se producían intercambios y enfrentamientos. En el siguiente mapa elaborado por el propio Pärssinen puede observarse el emplazamiento de algunos de los yacimientos arqueológicos.

Como acabamos de ver, existió una fortaleza inca en Apolobamba. Según Vera Tyuleneva, “su existencia se conoce por lo menos desde los años 1970, pero el sitio todavía espera su hora para ser estudiado en detalle”¹⁰². A la espera de nuevas aportaciones, la investigadora rusa lanza su mirada hacia otras evidencias arqueológicas que puedan confirmar la presencia andina en la zona. Una de las más interesantes es una tumba de posible origen inca que el arqueólogo boliviano Jédu Sagárnaga encontró en la localidad de San Buenaventura en el año 1988. Lamentablemente, las lluvias y el saqueo impidieron un estudio más exhaustivo de la misma, quedando como toda evidencia una serie de piezas metálicas y cerámicas, así como el informe de campo del arqueólogo, quien no dudaba del origen inca de aquel enterramiento a orillas del río Beni.

101 En Pärssinen (2003: 83)

102 En Tyuleneva (2010: 122)

Junto a estas piezas metálicas se han encontrado un número considerable de vasijas cerámicas de origen inca y de hachas de piedra, aunque éstas últimas se vinculan más estrechamente con la producción autóctona de la zona y no tanto con el contacto con pueblos andinos.

Observamos, por tanto, cómo la arqueología apenas ha comenzado a dar sus primeros pasos en el sector Beni-Apolobamba y cómo la mayoría de los hallazgos se han producido en las riberas del río Beni. Esta doble limitación, debida sobre todo a las dificultades de acceso y permanencia en zonas tropicales húmedas, impide desvelar nuevos datos sobre los yacimientos que quedan al interior de Apolobamba, como la fortaleza de Ixiamas o los restos de edificaciones en piedra que se encuentran sin catalogar en las cercanías de San José de Uchupiamonas. Un mayor estudio arqueológico en el futuro quizás revele nuevos datos sobre la relación entre los incas y los pueblos autóctonos de Apolobamba, ayudando a fijar las dinámicas de una rica interacción transandina que hoy sólo podemos vislumbrar a través de las fuentes escritas, el estudio arqueológico y las aproximaciones antropológicas.

Al presentar a los grupos humanos que protagonizan esta historia (Tacana, Leco, Aguachile) ya hemos hecho mención de la fuerte influencia andina que todos ellos mostraban y siguen mostrando en sus hábitos y creencias. Cierto es que esta adopción de rasgos andinos no puede achacarse únicamente al contacto con el grupo cultural quechua, ya que posiblemente las relaciones Andes-Apolobamba se remontan mucho más atrás en el tiempo y se vehiculan a través de grupos intermediarios como los Kallawayá. En todo caso, sí es posible encontrar algunas huellas del periodo de contacto chuncho-inca en las descripciones etnográficas conservadas e, incluso, en el estudio de campo actual. A la espera de revisar los trabajos de Mickael Bröhan y Francis Ferrié, que actualmente elaboran su trabajo de campo entre los Araona y los Leco respectivamente, observaremos las conclusiones de Vera Tyuleneva, que en los últimos años ha recorrido Apolobamba en busca de esas mismas huellas incaicas.

Una de las herramientas utilizadas por esta investigadora es el análisis lingüístico, a través del que concluye que la palabra *tacana* o *takana* es de indudable origen quechua. Su significado como mazo, martillo o herramienta para trabajar a golpes se mantiene en el quechua actual y podría aducir a la fabricación autóctona de hachas de piedra, artefacto que como ya hemos visto aparece en grandes cantidades en las indagaciones arqueológicas de la zona. También serían de origen quechua los términos Caquiahuaca (cerro deidad de Tumupasa) y Apolobamba (forma distorsionada de Purunpampa, que significa monte o despoblado)¹⁰⁴. Podemos estar más o menos de acuerdo con estas interpretaciones concretas, pero la influencia de la lengua quechua en la región no parece admitir demasiadas dudas.

A lo largo de este estudio tendremos ocasión de ver nuevos ejemplos sobre la influencia andina, posiblemente quechua, sobre los grupos Tacana, Leco o Aguachile. No es éste el momento de anticipar esas reflexiones, que irán transpirando a lo largo del relato, sino más bien de condensar en un párrafo el pasado incaico de Apolobamba que hasta aquí hemos venido perfilando. Así, a modo de resumen:

Las expediciones militares enviadas por el Inca Pachacutec hacia la Amazonía occidental fracasaron en la región de los Chunchos, por lo que se tuvo que recurrir a un acuerdo diplomático para sellar un pacto con los diferentes grupos locales. Este pacto inicial derivó en un vasallaje maquillado por exenciones y privilegios. Es posible que las campañas militares de Tupac Yupanqui contra los Musu contribuyeran a una mayor inserción de Apolobamba en la estructura del Tawantinsuyu. Lo cierto es que allí se construyó una fortaleza defensiva (Ixiamas), que pasó a formar parte de la cadena de enclaves militares que defendían la frontera imperial. Esta cadena contó con fortalezas tan lejos como en las cercanías de Santa Cruz de la Sierra o en la confluencia de los ríos Beni y Madre de Dios, por lo que no entendemos que Apo-

104 En Tyuleneva (2010: 100)

lobamba fuera el límite final de las conquistas incas. En todo caso, el control directo establecido por el Inca invita a pensar en una región productiva más que en una zona de frontera conflictiva. En Apolobamba se levantó un asentamiento inca, sede del poder regional y quizás también asiento del Gobernador de los Chunchos. Esta ciudad, llamada Ayaviri-Zama, se conectaba a través de una serie de caminos con las fortalezas próximas y con el camino de Omasuyo, que se desviaba hacia Apolobamba siguiendo la ruta de Camata. Durante años, seguramente décadas, se llevó a cabo una explotación económica planificada de la región de Apolobamba, utilizando a los habitantes de la región como mineros y agricultores (Aguachile). Incluso se establecieron colonos en las zonas más productivas para asegurar el intercambio y la producción. Otros grupos locales (Tacana) quedaron al margen de la mita o tributo en trabajo, aunque entregaron periódicamente una serie de presentes al Inca. Esta estructura de gobierno duró hasta la conquista hispana y fue posible gracias a la intermediación de actores bisagra como los grupos Kallawaya. Finalmente, y tal como estamos a punto de ver en el próximo apartado, el derrumbe del Tawantinsuyu provocó el abandono militar y burocrático de la provincia inca de los Chunchos. La frontera, marcada por las fortalezas incas, fue contrayéndose progresivamente y los hitos y mojones plantados en Riberalta e Ixiamas quedaron fuera del control colonial español. La frontera del virreinato se fijó en los yungas de Carabaya y Larecaja, quedando Apolobamba fuera de la colonia peruana durante los siguientes 150 años.

CAPÍTULO 4

Apolobamba tras la invasión española

Si atendemos a los testimonios recogidos por los frailes franciscanos en 1677, las noticias sobre la invasión española llegaron muy pronto a la región de los chunchos. Recordemos que, según el confidente araona, una delegación de este sub-grupo tacana se dirigía a entregar el tributo al Cuzco cuando se topó con una caravana de incas que huía de los españoles después de que estos hubieran matado al Inca. Todos juntos regresaron hacia Apolobamba y, siempre según el testimonio araona recogido por los monjes franciscanos, los incas siguieron tierra adentro en busca de un refugio.

Nosotros debemos quedarnos entre los ríos Beni y Tuichi para tratar de reconstruir qué pasó en los años inmediatamente posteriores. Suponiendo que este encuentro entre los Araona y los incas fugitivos ocurriera después de 1533, tenemos varios años sin noticias de Apolobamba hasta la primera entrada española en el año 1539. En este breve período debió despoblarse el enclave inca de Ayaviri-Zama, aunque no sabemos qué dirección tomaron sus habitantes ni qué ocurrió con las guarniciones militares que ocupaban las fortalezas de Riberalta e Ixiamas. De una u otra manera, todo símbolo de la autoridad inca en Apolobamba ya había desaparecido en 1539, cuando los primeros españoles ingresaron por el camino de Camata, ruta oficial de los incas desde

los tiempos de su conquista y una de las cuatro puertas de acceso al piedemonte amazónico utilizadas por los españoles durante el siglo XVI y gran parte del XVII¹⁰⁵.

El hombre que encabeza esa primera expedición europea se llama Peranzúñez de Campo Redondo o Pedro Anzúñez de Camporredondo. El historiador José Antonio del Busto Duthurburu¹⁰⁶ dice de él que nació en Sahagún y que pasó al Perú en 1535, regresando inmediatamente a España para avisar al Rey del sitio que sufrían las ciudades de Cuzco y Los Reyes a manos de Manco Inca. En 1537 estaba de vuelta en el Perú, al mando de 50 arcabuceros y otros tantos ballesteros que entregó a Francisco Pizarro en nombre del Emperador. Peranzúñez, por tanto, tenía un peso específico en la nómina de los conquistadores, gracias en parte a su linaje nobiliario. Su relevancia en el Perú aumentó tras participar como capitán de jinetes en la batalla de Las Salinas junto a Hernando Pizarro, quien más tarde sabría valorar su lealtad en aquella guerra civil que enfrentaba a los partidarios de los hermanos Pizarro con los del Adelantado Almagro.

Como consecuencia de la batalla de Las Salinas, Almagro fue hecho prisionero y trasladado al Cuzco, donde se le mantuvo cautivo en una mazmorra. Su detención extremó todavía más las posturas de ambos partidos, que se encontraban hondamente enfrentados por el reparto del botín peruano. En aquel contexto de enfrentamiento *gangsteril*, donde las filiaciones no siempre estaban claras, los propios soldados españoles se convirtieron en su mayor amenaza; de alguna manera, los *gallardos* conquistado-

105 “Las puertas y entradas principales que hay en esta cordillera, son cuatro: la primera es Opotari, por el río Mano abajo, treinta leguas del Cuzco; la segunda es en los términos de Carabaya, por Sandía y San Juan del Oro, treinta y tantas leguas por altura, al Sur de la primera puerta y entrada de Opotari. La tercera entrada es por Camata, diez y ocho o veinte leguas más arriba de Sandía; la cuarta por Cochabamba, veinte y tres leguas por altura más arriba de Camata”. En ‘Relación Anónima al Virrey del Perú sobre los descubrimientos hechos en la otra parte de la cordillera llamada los Andes’, publicada en Colección de Documentos Inéditos, T. V (1866: 479)

106 En Busto Duthurburu (1968: 140)

res que habían vencido al imperio más poderoso de Sudamérica veían amenazada su victoria por esas luchas intestinas entre compatriotas.

En este momento de máxima tensión, uno de los trece españoles que habían acompañado a Francisco Pizarro en la isla del Gallo reclamó su derecho a aumentar su participación en el reparto. Pedro de Candia, artillero de origen griego y fidelísimo pizarrista, pretendía organizar una gran expedición al prometedor País de Ambaya, situado al oriente de los Andes, con el objetivo de conquistarlo y saquear sus tesoros. Pedro Cieza de León comenta la reacción de Hernando Pizarro al escuchar la solicitud de Candia:

“Hernando Pizarro, como otra cosa no desease que ver fuera de la ciudad del Cuzco tantos españoles como en ella estaban, porque habia más de mil e seiscientos, le respondió que era contento; é por virtud del poder que del Gobernador, su hermano, tenía, le dió comisión para que, como su capitán, pudiese descubrir aquello que decía”¹⁰⁷

Se trataba de una excelente oportunidad para desembarazarse de unos soldados ociosos que en cualquier momento podían cambiar de bando o rebelarse contra la frágil autoridad de los hermanos Pizarro, verdaderos gobernantes del Perú en aquellos primeros años de la conquista en ausencia de representantes de la Corona. Esta voluntad de *descargar la tierra*, tal y como se conoce a este fenómeno, respondía de forma evidente a una decisión política, tal y como ya señaló Luis Silva Lezaeta, quien apuntó la voluntad de Hernando en alejar a los soldados almagristas y “en deshacer su propio ejército, enviando la gente a nuevos descubrimientos de que ya se tenía noticia, con lo cual hacía dos cosas, la una remunerar a sus amigos y la otra desterrar a sus enemigos”¹⁰⁸.

Al igual que el griego Pedro de Candia, otros conquistadores de rango fueron *premiados* con licencias para conquistar reinos lejanos. Cieza de León apunta que

107 En Cieza de León (1881: 333)

108 En Silva Lezaeta (1953: 30)

“Alonso de Alvarado en este tiempo andaba aderezándose para irse a las provincias de las Chachapoyas; Pedro de Vergara, capitán que había sido de arcabuceros, también habló a Hernando Pizarro que le quisiese dar la entrada de los Bracamoros, adonde se tenía esperanzas de haber provincias ricas é muy pobladas. Hernando Pizarro fue contento; y a Alonso de Mercadillo nombró también por capitán de los Chupachos”¹⁰⁹

Todos ellos echaron mano de su recién amasada fortuna para financiar grandes ejércitos, formados por soldados españoles y esclavos indígenas. Pedro de Candia invirtió 85.000 pesos de oro para reclutar 300 españoles y cerca de 10.000 indios¹¹⁰, con los que salió en una fecha indeterminada¹¹¹ hacia Paucartambo y el río Alto Madre de Dios. A las órdenes de Candia, aquel numeroso grupo cabeceó durante semanas por las regiones de Opatari y Abisca, donde fueron consumiéndose las provisiones y la moral de los hombres.

Pronto fue haciéndose evidente que de aquella aventura no sacarían ninguna riqueza y que aquellos que consiguieran salir con vida lo harían con los bolsillos completamente vacíos. El desencanto prendió fácilmente entre los soldados, que culpaban tanto al mal juicio de Pedro de Candia como a Hernando Pizarro, del que sospechaban sus verdaderas intenciones al promover aquellas entradas. Cieza lo explica así:

“Los españoles que habían estado con Candía venían muy sentidos de que Hernando Pizarro les hobiese encaminado a aquella entrada, y el capitán Alonso de Mesa tenía intención de le buscar la muerte e soltar a D. Diego de Almagro de la prisión en que le tenía”¹¹²

Alonso de Mesa veía en la liberación de Almagro la única posibilidad de una recompensa económica y pronto la mayor parte de

109 En Cieza de León (1881: 334)

110 En Barnadas (1973: 42)

111 Sánchez-Concha Barrios propone que la expedición Candia partió antes de la batalla de Las Salinas (6 de abril de 1538), aunque admite que sólo se trata de una posibilidad. Más seguro le parece suponer que duró hasta el mes de julio de ese mismo año. En Sánchez-Concha (1992: 126)

112 En Cieza de León (1881: 344)

los soldados españoles de aquella empresa acabó pensando como él. Según las fuentes, Pedro de Candia nunca llegó a sospechar que, uno tras otro, todos sus soldados se habían pasado al bando conspirador. Quizás por eso le pareció buena idea regresar al Cuzco y solicitar a Hernando Pizarro una nueva licencia que le permitiese entrar por el valle de Carabaya, una ruta mucho más sencilla y bastante próxima. Ya en la época resultó sospechoso que Pedro de Candia no conociera la conspiración tejida por sus hombres, pero lo que en realidad sabía o pensaba el artillero griego nos es completamente desconocido. Sí sabemos, en cambio, que los rumores de esa conspiración llegaron a la ciudad imperial antes que los propios conspiradores y que Hernando Pizarro fue advertido por Diego de Alvarado de las secretas intenciones de Alonso de Mesa. Llegó un momento en que todo el mundo estaba informado del plan para liberar a Almagro. Todo el mundo menos Pedro de Candia.

Según Cieza de León, fueron los rumores de aquella conspiración del grupo de Candia los que precipitaron los acontecimientos en el Cuzco. Hernando Pizarro no quiso correr más riesgos, por lo que “mandó cerrar el proceso e condenóle (a Almagro) a muerte”¹¹³. Después de la ejecución, reunió un ejército de 400 españoles de a pie y de a caballo y salió raudo por el camino real de Collasuyo para interceptar al grupo de Pedro de Candia. La entrevista entre ambos conquistadores se efectuó en el pueblo de Cangalli y tuvo un aire patético debido a las sospechas que levantaba la actitud de Pedro de Candia. Aquella incómoda reunión se resolvió con la ejecución del rebelde Alonso de Mesa y la condena a muerte (luego condonada) de Francisco Villagrán, el otro cabecilla de la conspiración. Pedro de Candia, a quien sólo se podía tachar de traidor o de incapaz, fue apartado de la expedición que él mismo había financiado y en el mes de julio de 1538 Hernando Pizarro tuvo la oportunidad de recompensar a su noble y fiel capitán, Peranzúñez de Camporredondo.

Así fue como Peranzúñez quedó al frente de un numeroso grupo explorador que tenía como nuevo objetivo la conquista del

113 En Cieza de León (1881: 352)

país de los Chunchos. Y así regresa también el relato al escenario de Apolobamba, referido por Cieza como “otra provincia que se llama Tacana”¹¹⁴, donde ingresan los españoles a finales de 1538. Parece seguro que Peranzúñez escogió la ruta de Camata para descender de los Andes y que así atravesó el territorio de los Leco y los Aguachile antes de alcanzar las orillas de un gran río que, posteriormente, se ha identificado como el río Beni. Sus vaivenes en la región no son de mayor utilidad dado que sólo conocemos el episodio por fuentes secundarias y por testimonios de algunos supervivientes que se mostraron lamentablemente egoístas con los detalles de su relato. Apenas sí se menciona un encontronazo violento con un grupo de indios a orillas del Beni y, sobre todo, se mencionan los incesantes rumores sobre el populoso reino vecino de Musu o Moxos:

“é que había en él muy grandes islas pobladas de gentes, é que en fin de aquellas veinte é cinco jornadas había muy grandes provincias é regiones, todas ellas pobladas de muchas naciones de indios que tenían diferentes lenguas, é que había grandísima cantidad de ovejas é muchos venados, é otras comidas de todas maneras, é frutas muy sabrosas é gustosas; é que las más de aquellas gentes andaban vestidas, é las mujeres eran muy hermosas é los hombres de grandes rostros”¹¹⁵

Sin embargo, nada de aquello llegaron a ver los soldados españoles, que vencidos por el hambre y la dureza del medio resolvieron recular de nuevo hacia las conocidas alturas andinas. Su viaje de regreso, animado por el hostigamiento de algunas tribus y los estragos del hambre, convirtió a la expedición de Peranzúñez en uno de los episodios más trágicos de la conquista española, hasta el extremo de que Cieza la llegó a calificar como “la más lastimera e congojosa que se ha hecho en todas las indias”¹¹⁶. No tanto por el sufrimiento de los soldados europeos, que murieron en un número de entre 150 y 200, si no por la alta mortandad

114 En Cieza de León (1881: 361)

115 En Cieza de León (1881: op. cit.)

116 En Cieza de León (1881: 378)

que se registró entre los indios de servicio de la compañía. Cieza habla de 4.000 indios muertos al final de una jornada de cinco meses que acabó sin beneficio para ninguna de las partes. Los pocos supervivientes le debieron su vida, paradójicamente, a Pedro de Candia, el antiguo capitán de la expedición, que había acudido al rescate de sus antiguos soldados junto a Gaspar Rodríguez de Camporredondo, hermano de Peranzúrez.

Este encuentro entre los dos hermanos españoles se produce, según Cieza, en Ayavire. Y aquí debemos detenernos unos instantes. ¿Dónde se encuentra Ayavire? Aunque el nombre es habitual en el mapa de poblaciones de la región, todo parece indicar que se trata de la ciudad inca propuesta por Saignes en el valle de Apolo. Luis Silva Lezaeta, basándose en testimonios de los supervivientes de la jornada, escribe que ya en el viaje de ida los hombres de Peranzúrez descansan unos días en “Ayavirecano”¹¹⁷ antes de alcanzar el Beni; y Rafael Sánchez-Concha no tiene dudas al afirmar:

“Por último, los sobrevivientes de la fracasada empresa después de tres días de penitente andanza, tocaron un poblado con el nombre de Ayaviri-Zama, lugar ubicado a unas leguas a la diestra del valle de Apolobamba, alegrándose con la sorpresa de encontrar en él al ejército de socorro enviado por Pedro de Candia”¹¹⁸

Parece probable entonces que esta localidad sea la ciudad inca de Saignes, pero es desesperante la falta de información que tenemos sobre la misma. Sólo sabemos que en 1539 sigue en pie y que en ella descansan los soldados españoles en su ruta hacia las riberas del Tuichi y el Beni. Por tanto, no parece un entorno hostil ni de difícil acceso. Hemos de aceptar que Ayaviri-Zama se encuentra conectada a las grandes rutas andinas, muy probablemente por el ramal de Camata, y que permanece todavía como un hito en la frontera del Tawantinsuyu. Esto es importante porque su desaparición progresiva de las fuentes coloniales evidencia de

117 En Silva Lezaeta (1953: 34)

118 En Sánchez-Concha (1992: 125-145)

una manera muy gráfica la progresiva contracción de la frontera hacia la línea de los valles calientes o yungas, *más acá* del territorio leco y aguachile. Es decir, durante la expedición de Peranzúrez el valle de Apolobamba ya está colonizado y eficazmente conectado con las poblaciones limítrofes del señorío Kallawayá. Sólo posteriormente desaparecerá el pueblo de Ayaviri-Zama y con él el camino que lo unía con Camata. Esta pérdida tiene una influencia superlativa en la posterior historia de Apolobamba, que gracias a la desidia española y a la calculada resistencia de los pueblos indígenas, escapará de la estructura virreinal hasta el siglo XVIII.

Tras el fracaso de Peranzúrez se relajaron las penetraciones españolas en la región y es más que probable que en un plazo de 20 años no existiese ningún tipo de presión colonial sobre Apolobamba. Cieza comenta que “el capitán Perálvarez Holguín había venido con comisión del Marqués a entrar por los Chunchos, que es aquella jornada donde salió desbaratado Peranzúrez”¹¹⁹, pero su jornada se pierde entre las brumas de la guerra civil que asola el Perú en los años siguientes. La inestabilidad de este periodo es sin duda un factor decisivo para la desconexión de Apolobamba y de los indios Tacana, Leco y Aguachile. Ya en 1555 cuando el capitán Pedro de Arana intenta establecer contacto con los indios Araona desde la cordillera de Carabaya, es rechazado violentamente y apenas sí consigue salvar la vida junto a los dos religiosos agustinos que le acompañan. Más fortuna tiene Juan Nieto, capitán español a quien el Conde de Nieva envió en 1561 al descubrimiento y conquista de los Chunchos. Nieto no recibió el título de Gobernador de las tierras que descubriese, sino el de Capitán y Justicia de la conquista, un matiz sorprendente a tenor de que sólo 10 días antes el propio Conde de Nieva había otorgado el título de Gobernador a Gómez de Tordoya, concesión suspendida inmediatamente “por ciertos bullicios, de que dieron aviso al dicho Conde, y sobre ello prendieron a unos y desterraron a otros”¹²⁰.

119 En Cieza de León (1881: 135)

120 En Colección de Documentos Inéditos, T. V (1866: 481)

La documentación referente a la entrada de Juan Nieto es más bien escasa, aunque deja entrever destellos de una presencia prolongada en Apolobamba. Según la fuente anónima de 1570 que ya hemos citado anteriormente, Nieto entró por Camata con dirección a Ayaviricane, desde donde debía empezar su conquista. Sin embargo:

“no llegó Juan Nieto a Ayaviricane, ques el padrón de su jurisdicción, porque pobló en Apolobamba, ocho leguas más de Ayaviricane, a donde estuvo trece meses, al cabo de los cuales despobló y se salió al Pirú. Entró, estuvo y salió sin guerra; que ni al entrar le resistieron, ni al salir le echaron, antes le llamaban y convidaban los chunchos con su tierra. Entró diez y siete leguas adelante de Camata, ques el postrer pueblo de los términos deste reino, por aquella parte”¹²¹.

Han pasado 22 años de la entrada de Peranzúrez y observamos ahora cómo Camata se ha convertido en el último pueblo del virreinato, aunque todavía se conserva la ruta inca que baja en dirección norte. Por su parte, Ayaviricane, aquel mismo pueblo donde descansaban las tropas de socorro enviadas por Pedro de Candia, es ahora objeto de la conquista de Juan Nieto. La línea de frontera, por tanto, se ha retirado considerablemente y este retroceso ha ocurrido a pesar de la buena acogida que los indios del lugar ofrecen a los españoles, tan distinta del rechazo previo de los Araona a Pedro de Arana en el sector del río Tambopata. Esta evolución de la frontera es trascendente. Como también lo es el hecho de que la jurisdicción de la conquista de Nieto se inicie en Ayaviricane, más al norte de Apolobamba, porque ello significa que el valle de Apolobamba se da por descubierto y conquistado. A pesar de ello, no hay ningún tipo de presencia española en la zona y es posiblemente ese vacío el que empuja a Nieto a fundar el primer rancho o comunidad española en el valle de Apolobamba antes de avanzar hacia Ayaviricane. En páginas venideras tendremos ocasión de regresar a esta fundación primigenia, de la que tan poco sabemos por culpa de la escasa documentación. Por

121 En Colección... (op. cit.)

estas mismas fuentes sabemos que Nieto establece una relación pacífica y productiva con el cacique Arapo (tacana, sin ninguna duda) y otros indios de la región. Sin embargo, una provisión del Virrey Conde de Nieva en 1563-64 obliga al despoblamiento de esta villa española. Juan Nieto abandona Apolobamba y con él se van las sombras de la autoridad colonial.

Volvemos a tener noticias de Apolobamba en ese mismo año de 1563, cuando a través de una Real provisión se definen los límites de la Audiencia de Charcas. En ese documento la Corona establece que

“conviene que la dicha audiencia de los charcas se le den más límites que estos sean la gobernación de tucumán y juríes y diaguitas y la provincia de los mojos y chunchos y las tierras y pueblos que tiene poblados andrés manso y nuflo de chaves con lo demás que se poblare en aquellas partes en la tierra que hay dende la dicha ciudad de la plata hasta la ciudad del Cuzco”¹²²

Para Víctor M. Maurtua, defensor de la causa peruana en el litigio fronterizo de principios de siglo entre las Repúblicas de Bolivia y Perú, esto demuestra sin lugar a dudas que para 1563 ya se da por conquistada y descubierta la provincia de los Chunchos¹²³. Y más todavía a la vista de los interrogatorios que en el mismo año se habían llevado a cabo para determinar cuál era el mejor encaje para la región. Veamos cómo era la pregunta tipo que se le formuló a los veteranos del Perú y cómo era también la respuesta uniforme que uno tras otro fueron ofreciendo:

“Fuele preguntado so cargo del juramento que tiene hecho declare si a los vecinos y naturales de las provincias de los Mojos y de los Chunchos y la de Ayabiricama les estará más cómodo y mejor ir con sus negocios a la dicha audiencia de los Charcas que no a la de los Reyes. Dijo que sí sin comparación porque dende las dichas provincias a la provincia de los Charcas hay ochenta leguas poco más o menos y a la ciudad de los Reyes hay trescientas leguas y para ir a los Reyes han de ir por la dicha provincia de los Charcas que es camino derecho”¹²⁴

122 En Levillier, T. I (1918: 588)

123 En Maurtua (1907: 30)

124 En Levillier (1918: 539)

Es interesante constatar que Ayaviri-Zama aparece en el interrogatorio, pero no ya en la Provisión Real, lo cual podría demostrar una importancia relativa, menguante, que encaja bien con el perfil de la ciudad inca que estamos presentando. En cualquier caso, la documentación parece afirmar que desde 1563 la provincia de Chunchos, que identificamos con la región de Apolobamba, queda incluida en la Audiencia de Charcas. Por supuesto, se trata de una incorporación simbólica que no conlleva el establecimiento de colonos españoles ni el aprovechamiento económico de las tierras o de los naturales. Desde la salida de Juan Nieto, la tierra de los Leco, Aguachile y Tacana queda libre de cualquier autoridad colonial. Sólo dos españoles permanecen en la región durante los siguientes ocho años: un fraile carmelita llamado Pedro Vázquez de Urrea y uno de los soldados españoles que había servido a las órdenes de Juan Nieto. Antonio Baptista de Salazar se refería a este último pocos años después:

“Juan Flores, habiendo tenido amistad con Arapo Señor principal de los Chunchos, no quiso salir con el dicho capitán, sino antes se metió la tierra adentro con los yndios de guerra, a donde estuvo entre ellos más tiempo de ocho años como consta por sus probanzas. Teniendo mucha amistad con Arapo señor de los Chunchos, diéronle noticias de estas minas, teniendo los indios a su mandar de toda la provincia de los Chunchos. Fue a ellas con un hijo de Arapo llamado Yniare, y más de doscientos indios en muchas balsas y canoas porque hasta el asiento y pueblo que fue de indios mineros llamado Oyape, hasta este asiento han de subir río arriba por él”. Sin embargo, “por el mes de julio los indios de asangaro hizo saber a Arapo señor de los chunchos de como entravan cristianos a les conquistar, porque habían dado esa jornada al gobernador Juan Maldonado”¹²⁵

Más adelante trataremos de analizar cuáles eran las relaciones entre los indios de origen andino que habitaban las fronteras de Apolobamba y los grupos indígenas autóctonos; entonces podremos prestar más atención a esta interesante conexión que Baptista Salazar establece entre los indios de Azángaro y los Tacana. Pero sigamos de momento las huellas de las entradas

125 En Baptista Salazar. BN. Mss. 2010, f. 42v

españolas y pongamos en valor, una vez más, las relaciones pacíficas y de cooperación que tanto Juan Nieto como Juan Flores han establecido con los Tacana de Arapo. Es un punto importante pues nos garantiza que hasta 1567 el frente del río Tuichi, al que se accede desde la población de Camata, se encuentra en paz y con predisposición a un modelo de relación no lesivo para la autonomía indígena. En el otro frente tacana, es decir en la región araona limítrofe con los ríos Inambari y Tambopata, la situación es similar, ya que es en esta época cuando los mercedarios Diego de Porres y Diego Martín recorren la región y bautizan a su principal cacique, el gran Tarano. De Arapo y de Tarano, los dos grandes líderes tacana, hablaremos largamente en próximos capítulos. No tanto de Álvarez Maldonado.

En 1567 este capitán español obtuvo “en Lima de Lope García de Castro el título de Gobernador y Capitán General de las tierras por descubrir hasta los confines de los Mojos”¹²⁶. Mucho se ha discutido si la jurisdicción entregada a Maldonado incluía o no la provincia de los Chunchos. Víctor Maurtua concluyó, a fuerza de recopilar y estudiar la documentación colonial, que en los primeros años la región de Apolobamba estaba *fuera* de la gobernación de Álvarez Maldonado. La razón debió ser, por entonces, evidente: aquella zona ya había sido descubierta y conquistada, además de anexada a la Audiencia de Charcas en 1563. Dejemos que Maurtua lo explique con sus propias palabras:

“Las capitulaciones de Maldonado de 25 de julio de 1567 y 25 de abril de 1568; la cédula real de 26 de agosto de 1573 que aprobó las capitulaciones y dio instrucciones para el descubrimiento; y la cédula real de 28 de octubre del mismo año, -no mencionaron la Provincia de Chunchos sino las Provincias y Tierras comprendidas en el radio del Gobierno”. Posteriormente, “la cédula real de 8 de febrero de 1590 estableció que al Gobernador de la Provincia de Chunchos se le había otorgado antes la Gobernación de las Provincias y Tierras de aquellas capitulaciones. En 1590 Maldonado era, en efecto, Gobernador de la Provincia o Corregimiento de Chunchos próximo a su Gobernación, ‘que era allí cerca’, decía el Virrey Villar”¹²⁷

126 En Busto Duthurburu (1968: 124)

127 En Maurtua (1907: 108-109)

Así pues, hasta 1590 o, por lo menos, hasta después de 1573 la Gobernación de Álvarez Maldonado no incluye Apolobamba, razón por la cual Álvarez Maldonado prepara su entrada de 1567 desde la ciudad del Cuzco a través de la ruta del río Madre de Dios y no a través de la ruta de Camata que ya han recorrido Peranzúñez y Juan Nieto. Es importante subrayar este matiz, que ha pasado demasiado desapercibido: para el inicio de las empresas de Maldonado, la región de los Leco, Aguachile y Tacana no necesita gobernador porque ya ha sido incorporada a la Audiencia de Charcas. Por eso Juan Nieto sólo recibe en 1561 el título de capitán y justiciar mayor; y por eso Gómez de Tordoya, a quien se había concedido la gobernación “para que entrase por el río de Tono abajo a descubrir y poblar” no reclama ante el nombramiento de Juan Nieto. Sólo hará valer sus derechos en 1567 cuando perciba que la licencia otorgada a Álvarez Maldonado es contradictoria con sus derechos.

Con este pequeño embrollo de jurisdicciones queremos dar a entender que el repliegue de la línea fronteriza se desarrolla en un plano temporal de por lo menos 30 años. La conversión de Apolobamba en tierra irredenta, situada *fuera* de las fronteras coloniales, se fraga a lo largo de décadas de una manera progresiva.

En el siguiente mapa, podemos observar una imagen aproximada de la Gobernación de Álvarez Maldonado, que comienza en la zona del río Alto Madre de Dios y se pierde en dirección este y nor-este en busca del legendario reino del Paititi. En el mapa, que pertenece a la colección cartográfica del libro de Luis de Ulloa, puede apreciarse también cómo la provincia de los Chunchos cae al sur de la Gobernación de Maldonado y no se encuentra en el centro de las rutas que parten desde el Cuzco a través del río Madre de Dios.

Quizás uno de los momentos decisivos de este progresivo alejamiento de Apolobamba se da en 1568, en el marco de la primera entrada de Juan Álvarez Maldonado a su Gobernación. Se trata de un episodio violento que por primera vez provoca un enfrentamiento directo entre indígenas y españoles. Si ya antes hemos visto cómo Tarano había rechazado a Pedro de Arana en 1555, la falta de información respecto a aquella entrada no nos permite asegurar que el

cacique araona se opusiera a cualquier contacto con los españoles. Más bien al contrario, los testimonios de los dos misioneros mercedarios ya presentados, así como las propias palabras de Álvarez Maldonado nos hacen suponer que Tarano mantenía en la década de 1560 una relación fluida y productiva con los agentes españoles. De hecho, Maldonado contaba con la colaboración de Tarano para poder establecerse en las tierras que el Virrey le había concedido.

Para llegar hasta ellas, Maldonado salió del Cuzco y atravesó la región de Opatari, donde ya se extraviara sin éxito el griego Pedro de Candia. Allí, en los límites de su jurisdicción, fundó el asiento de El Bierzo y estableció su cuartel general. Su siguiente objetivo era poblar los llanos de los Toromona, en dirección nor-este, cerca de la confluencia de los ríos Beni y Madre de Dios. Para alcanzar esa región debía atravesar provincias de indios hostiles y establecer contacto con Tarano, a quien conocía personalmente el mercedario fray Diego Martín. Como se trataba de una misión no exenta de peligro, Maldonado envió a su lugarteniente Manuel de Escobar al frente de 80 hombres y confió en él para conseguir la alianza de Tarano, “ques un cacique principal de aquella tierra” a quien Escobar debía decirle “cómo le tenía por amigo y que yba á los Toromonas y que viniese á ayudarle á fundar el pueblo”¹²⁸. Así lo hizo Manuel de Escobar, que encontró en Tarano a un cacique regional proclive a pactar con los españoles y a ayudarles en su deseo de establecerse en la región.

De hecho, una vez encuentren el lugar ideal para levantar el campamento español, será el propio Tarano quien ordene “plantar una cruz muy alta en medio del sitio que había escojido para pueblo”¹²⁹. Es importante ver esto con claridad: los españoles no tienen necesidad de emplear las armas ni están conquistado a nadie, sino que han alcanzado un acuerdo con las autoridades locales para introducirse en la región. Se trata por tanto de un *pacto* entre chunchos y españoles, un modelo de relación que debe tener sus precedentes más inmediatos en las relaciones en-

128 En Maurtua, T. VI (1906: 28)

129 En Maurtua, T. VI (1906: op. cit.)

tre chunchos e incas que ya hemos estudiado. Sin embargo, esta tendencia al *pacto* no va a ser homogénea ni permanente. Una de las constantes que podremos ver en este trabajo es la alternancia entre períodos de contacto y períodos de aislamiento, dibujando una dinámica de ciclos de duración variable. Daniel Santamaría ya definió estos procesos de acercamiento y alejamiento en su artículo de 2006 sobre las alianzas en Apolobamba, reflexionando en él sobre la oscilación entre negociación y resistencia en un marco de intercambios interesados que obligaba a la continua toma de decisiones. Esas decisiones, por parte indígena, van a pretender un equilibrio entre el aislamiento y el acceso a los bienes (materiales, espirituales) del invasor español. Se trata de un cuadro complejo en el que no conviene estancarse ahora.



Mapa de la Gobernación de Álvarez Maldonado (Ulloa, 1899)

Regresemos pues a los llanos de los Toromona, donde acuden indios Araona, Celipas, Maropas y Toromona a colaborar en los trabajos de fundación del campamento español. Aunque el horizonte es prometedor, esta empresa no llegará a buen término. Gómez Tordoya, que por unos días había sido Gobernador de la región, no quiere renunciar a sus derechos de conquista y ha reunido un pequeño ejército para reclamar lo que él cree que le pertenece. Huyendo de la justicia, el grupo de Tordoya enfila la ruta de Camata y alcanza el río Tuichi, donde es bien recibido por el cacique Arapo. De nuevo volvemos a percibir Camata como el límite efectivo del control colonial, habiendo desaparecido ya los rastros de Ayaviri-Zama o las ruinas del pueblo fundado en Apolo por Juan Nieto. Arapo, el antiguo aliado de Nieto, se muestra también muy receptivo con Gómez de Tordoya, del que posiblemente desconoce su calidad de fugitivo. Al igual que Tarano ha acogido a Manuel de Escobar, Arapo se ofrece a ayudar a Gómez de Tordoya, quien encuentra en Inarama al fraile carmelita Pedro Váez (o Paéz) de Urrea, todo un veterano de Apolobamba tras ocho años de misión itinerante. Juntos, y escoltados por los hombres de Arapo, Tordoya y Urrea planean dirigirse a los llanos de los Toromonas y convencer a Manuel de Escobar para que se una a su bando.

En el siguiente mapa podemos observar la ruta aproximada de ambos capitanes (Maldonado y Escobar desde el Cuzco; Tordoya desde La Paz) y su definitivo encuentro en territorio araona, cerca del río Heath.

Resulta demasiado sencillo narrar este episodio desde el punto de vista español, configurando un duelo con tintes de *western* entre Escobar y Tordoya, defensores de causas opuestas y capitanes de unos ejércitos heterogéneos compuestos por una minoría española y una multitud indígena. El relato más común de este encuentro entre conquistadores siempre repite las mismas imágenes y recorre una estructura similar que implica la lealtad de Escobar a la causa de Maldonado y el enfrentamiento final entre las dos facciones de españoles. Según las fuentes, es una batalla desigual en la que Arapo y Tarano se muestran decididos a matarse entre sí para ayudar a los españoles. Lo más probable, en

cambio, es que los dos líderes tacana ya hubieran alcanzado una estrategia común para salir de aquel enredo en que les habían metido los españoles. De una u otra forma, sí parece cierto que los dos bandos llegaron a encontrarse en el campo de batalla y que los soldados de Tarano formaron junto a Manuel de Escobar mientras que los soldados de Arapo lo hicieron junto a Gómez de Tordoya. El desenlace posterior de la batalla no deja de ser sorprendente: Gómez de Tordoya huyó sin apenas ofrecer resistencia, mientras los soldados de Tarano y Arapo se unían en pleno combate para matar a los fugitivos españoles. Una vez exterminado el pequeño ejército de Tordoya, los dos caciques tacana regresaron al campo de batalla para acabar con la tropa de Manuel de Escobar.

Parece obvio, por tanto, que Tarano y Arapo habían acordado engañar a los españoles y acabar con ellos paso a paso. La sangre que corrió aquellos días no nos importa tanto como el hecho de que, por primera vez, asistimos a uno de los característicos cambios de ciclo en la política de Apolobamba. Con este episodio se cierra un ciclo de colaboración que había arrancado una década atrás y se da inicio a una nueva etapa de aislamiento que va a durar cerca de 50 años y en la que ya no se van a dar contactos diplomáticos al máximo nivel entre los grupos tacana y los agentes españoles. De alguna manera, este violento episodio ayuda al desarraigo definitivo de Apolobamba, que finalmente se desgaja de la estructura imperial heredada por los españoles. En el siguiente medio siglo sólo tendremos noticias de entradas de religiosos a título individual y de civiles españoles que habitan en la frontera y que tratan, sin éxito documentado, de establecer vínculos con los grupos del interior. Desde 1568 en adelante ya nadie va a hablar de Ayaviri-Zama y la frontera colonial, difusa y permeable, va a replegarse hasta los valles donde los españoles han conseguido establecer su autoridad. En el siglo XVII Apolobamba deberá ser reconquistada.

La relevancia de este proceso no puede ser subestimada, pues Apolobamba pudo haber tenido un destino completamente diferente al que después iba a desarrollar. Muchos autores quieren

ver en Arapo y, sobre todo, en Tarano a los grandes líderes de la resistencia indígena contra la conquista española. Nosotros nos contentamos con verificar su liderazgo militar contra Tordoya y Escobar, pero sin perder nunca de vista los anteriores episodios de cooperación ni el posterior establecimiento de relaciones con el Gobernador Pedro de Laegui Urquiza, protagonista del segundo capítulo de este estudio. Es cierto que Tarano expulsó a Álvarez Maldonado cuando éste acudió en ayuda de Escobar y es cierto que expresó con claridad que no deseaban mantener relaciones con los españoles. Pero debemos interpretar su decisión en el marco de una estructura superior que incluye la experiencia de Apolobamba como provincia del Tawantinsuyu, la cooperación entre Tacana y españoles hasta 1567 y la recuperación de relaciones medio siglo después. Unas relaciones que repetirán el mismo difícil equilibrio hasta aquí observado y que mantendrán a Apolobamba *fuera* del escenario colonial hasta el siglo XVIII, cuando se establezcan las misiones franciscanas en la región.

Pero antes de que eso ocurra, un nuevo Gobernador probará fortuna en el País de los Chunchos, inaugurando un nuevo ciclo de intensa actividad diplomática. El siguiente capítulo tratará de dibujar las líneas maestras de su gobernación entre los años 1614 y 1638, con el objetivo de observar en este corte temporal las dinámicas que ya hasta aquí hemos esbozado y otras nuevas hipótesis sobre las relaciones entre los agentes españoles y los pueblos de Apolobamba. Con el mismo fin, vamos a seguir los pasos de Laureano Ibáñez, un misionero agustino que entre 1623 y 1629 se esforzará por convertir al cristianismo a los Tacana del río Tui-chi. Sus fracasos y su posterior asesinato serán la puerta por la que ingresaremos en la exuberante región de Apolobamba.

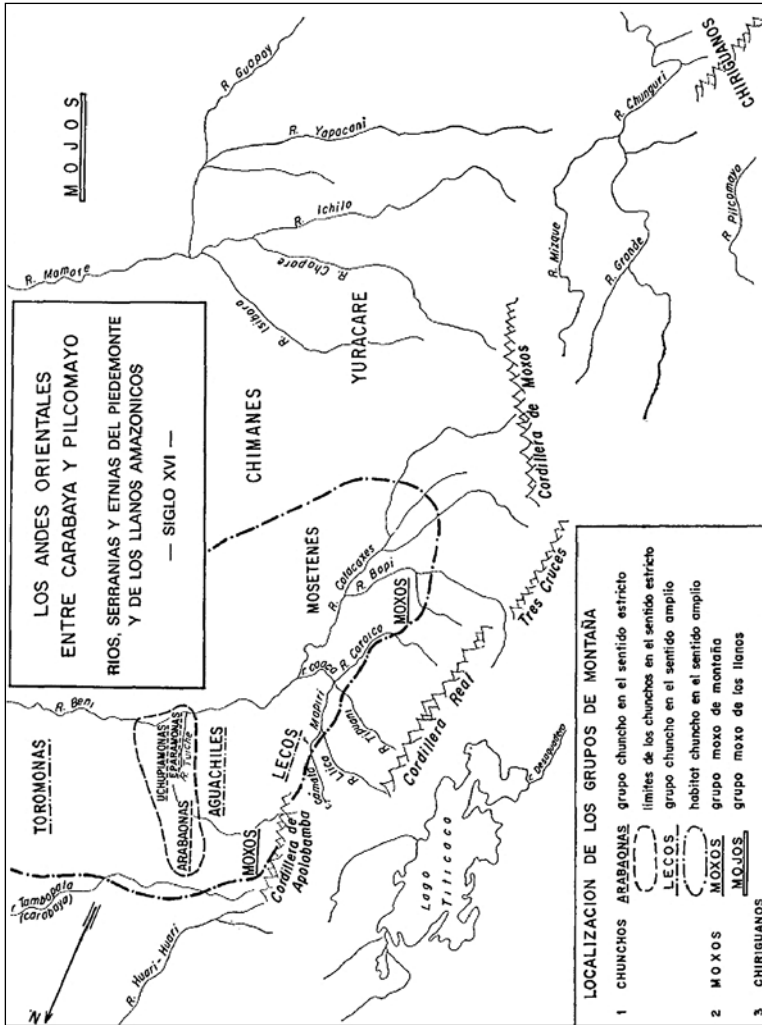
Entradas a Apolobamba

	Año	Autor	Objetivo	Ruta	Resultado
1	1538	Pedro de Candia	Conquista	A – Andes del Cuzco	Fracaso
2	1538-1539	Pedro Anzúrez	Conquista	C – Carabaya (?), Ayaviri Zama, Apolo hasta Beni B- Regresa por Larecaja	Fracaso. 143 españoles muertos y 4000 indios
3	1555-1556	Pedro de Arana, capitán, y dos misioneros	Exploración	C – San Juan del Oro, Araona, Carabaya	Lluvia y Hambre
4	1560	Pedro Vázquez de Urrea, carmelita	Misional	B – Corata (Arecaxe)	Muerte en 1568
5	1561-1563	Juan Nieto, capitán	Conquista	C – Charazani-Camata (?) -Apolo	Fundación y Fracaso
6	1561-1571	Juan Flores de Guzmán, capitán	Exploración	C – Carabaya-Apolo	Remanente de Nieto. Amigo de Arapo
7	1562	Antón de Gastos o Gatos	Exploración	D – Cochabamba	
8	1564	Diego de Alemán	Exploración	D – Cochabamba	Fracaso
9	1568	Manuel Escobar, capitán	Conquista	A – Río Tono – Madre de Dios	Muerte
10	1567-1569	Juan Álvarez Maldonado, gobernador	Conquista	A – Río Tono – Madre de Dios C – vuelve por Carabaya	Fracaso
11	1568	Gómez de Tordoya	Conquista	B – Camata	Muerte
12	?	Antonio de Rojas, capitán	Conquista	?	Fracaso
13	?	Pedro Maldonado, capitán	Conquista	?	Muerte
14	1587-?	Juan Álvarez Maldonado, gobernador y corregidor de Larecaja	Conquista		Funda un puestito en Apolo
14	1594	Francisco París, vecino	Exploración	C – San Juan del Oro	
15	1594-1595	Miguel Cabello de Balboa, cura de Camata, y Garcoés	Misional	B – Camata, Tayapu, Paychaba	Éxito misionero y Fracaso final

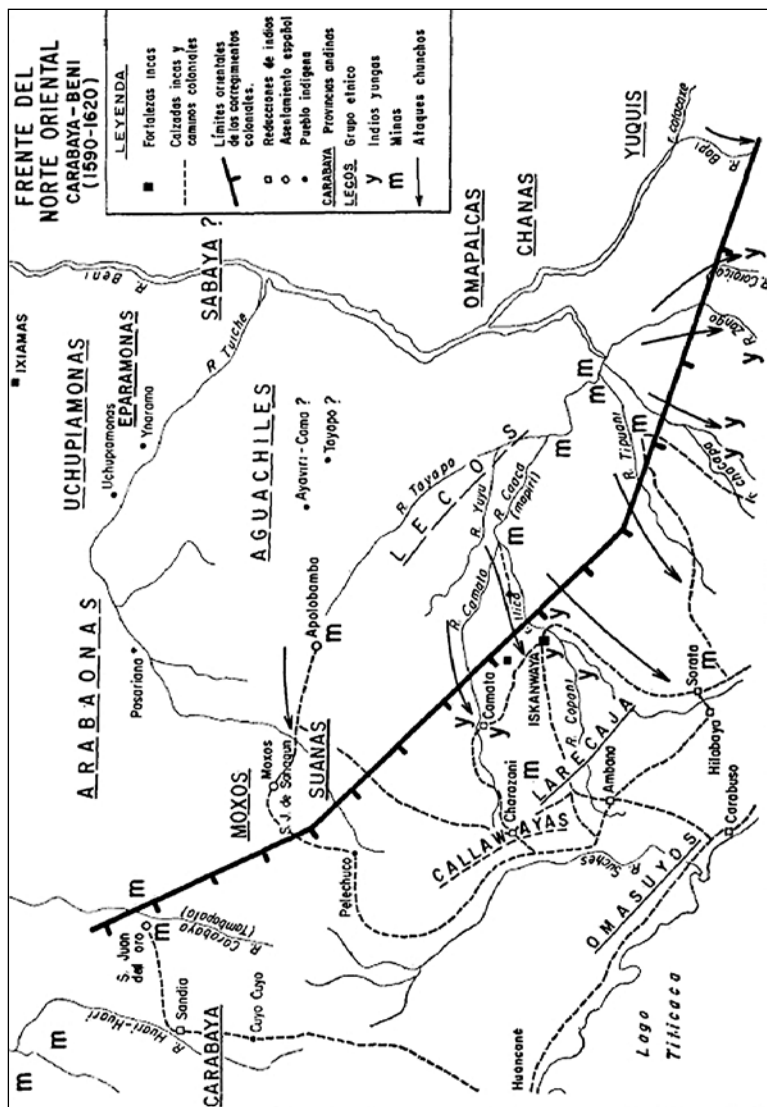
16	1595-1597	Miguel de Urrea, jesuita	Misional	B – Camata, Tavapu, Aguachile	Muerte
17	?	Anónimo, cura de Calacoto	Misional	C – Sandía, Carabaya	Fracaso
18	1615	Pedro de Laegui Urquiza, gobernador	Conquista	B – Camata-Apolo	Fundación de Guadalupe y Fracaso
19	1616	Pedro de Laegui Urquiza, gobernador	Conquista	D – Pelechuco	Fundación de San Juan de Sahagún
20	1620-1622	Joseph García, Baltasar Butrón y 4 soldados (agosto)	Misional y Exploración	D– Pelechuco, Mojos, Tuichi, Apolo, Beni	Evangelización en Uchupiamo e Inarama. Éxito
21	1620	Juan Recio de León y Pedro de Laegui, siguiéndole (octubre)	Exploración	E- San Juan de Sahagún, Apolo	Abre camino. Refundación de Guadalupe
22	1621	Gregorio de Bolívar, franciscano. Con Juan Sánchez y Luis de Jesús, legos de su Orden. Diego Ramírez, mestizo	Misional	B – La Paz, Zongo, Challanca, Camata, Aguachile	Cusabandi y Fracaso. Muerte natural (o no) de sus dos compañeros
23	1622	Bernardino de Cárdenas, franciscano, y el mestizo Diego Ramírez. Y otros padres	Misional	B – Camata, dos o tres jornadas tierra adentro	Devuelve a Cusabandi a Leco y aguachile. Fracaso
24	1622-1623	Fray Luis Ramos y el Hermano Francisco de la Cruz, franciscanos	Misiones	B – La Paz, Camata	Un año entre los chuncho (Aguachile?)
25	1622-1623	Fray Bernardino de Medina y otro franciscano (Alonso Mejía?)	Misional	B – La Paz, Camata	Un año entre los leco
26	1623	Laureano Ibáñez y Bartolomé Álvarez, agustinos	Misional	D – Pelechuco, Mojos, Apolo-bamba	Fracaso: Tropa uchupiamona impide el paso
27	1624	Laureano Ibáñez y Bartolomé Álvarez. Intérprete e indios de servicio	Misional	E – San Juan de Sahagún de Mojos, río Tuichi	Fracaso: Huida del intérprete y los indios de servicio
28	1629	Laureano Ibáñez, Bartolomé Álvarez y el jesuita Bernardo Reus	Misional	E – San Juan de Sahagún de Mojos, Chipilusani	Fracaso: Muerte de los 3 y de los indios de servicio

29	1635-1637	Fray Diego Ramírez, Fray Baltasar Butrón con Suazo Castellano y tres soldados	Misional y Alianza Militar	E – San Juan de Sahagún de Mojós a Tayapu	Fracaso militar. Predicación en Tayapu y Fracaso
30	1638	Juan de Cuenca, dominico	Misional	F - Chuma (?) - Tuichi	Recibido por Parari, cacique uchupiamona
31	1654	Tomás de Chávez, dominico y el Hermano Sebastián de Mena	Misional	Larecaja	Fracaso: no logra convertir ni misión
32	1661	Fray Domingo Álvarez de Toledo, franciscano	Misional	C – Carabaya, al norte hacia el Madidi y Madre de Dios	2 años entre los Toromona
33	1677	Franciscanos (Juan de Ojeda) con Diego y Martín de Zecenarro	Misional	C – Carabaya, orillas del Madre de Dios	Éxito y Fundación de Santa Ursula
34	1680	Antonio Camargo, párroco de Sandía, y 4 franciscanos (Bartolomé Zumeta, Francisco Corso, Andrés de Castro y Pedro de la Peña)	Misional	C – Carabaya hasta los indios Araonas	2 años con los Araona y Fundación de Santa Bárbara

Cuadro de entradas españolas a Carabaya-Apolobamba



Los Andes Orientales entre Carabaya y Pilcomayo. Siglo XVI (Saignes)



Frente del Norte Oriental. Carabaya-Beni (1590-1620) (Saignes)

SEGUNDA PARTE
Las relaciones chuncho-españolas
en Apolobamba

CAPÍTULO 5

Las entradas de Laegui: una conquista en tres pasos

5.1. De cómo una espada se convierte en crucifijo

Para tratar de esclarecer las circunstancias que rodearon la muerte de Laureano Ibáñez y, sobre todo, los motivos que pudieron desencadenar tal acontecimiento, resulta imprescindible conocer el escenario en el que dicho episodio tuvo lugar. Si hasta ahora hemos presentado al lector una contextualización geográfica, humana e histórica de Apolobamba, es éste el momento oportuno para abordar los perfiles del periodo comprendido entre 1614 y 1638. Este momento histórico se corresponde con los años de la Gobernación de Pedro de Laegui Urquiza, capitán de origen vasco y dilatada experiencia en la provincia de los chunchos¹³⁰, y es en este arco de apenas 24 años en el que se concentran las causas directas de la muerte de Laureano Ibáñez y el haz de comportamientos paradigmáticos que nos ha llevado a seleccionar este episodio como eje central de esta investigación.

130 El jesuita Rodrigo de Cabredo menciona a Laegui ya en 1602: "... y asimesmo por ser este común parecer de personas prácticas desta tierra, y últimamente por constar manifiestamente esta verdad por un mapa y descripción de toda aquella tierra hecho por Pedro de Laegui, que con muchas y varias diligencias es el que más noticia tiene del sitio y desposición de la tierra de los Chunchos...". En *Relaciones Geográficas de Indias*, T. III (1965: 261-275)

Traslademos por tanto el tiempo de nuestro relato al año 1614 y situemos en el centro del mismo al capitán Pedro de Laegui Urquiza como protagonista. Sabemos de él que nació

“en la ciudad de Bilbao, bien conocida en Vizcaya, desde su niñez fue inclinado a las armas, y en su juventud militó en los ejércitos de su Majestad de Italia, y Flandes, donde con hechos ilustres adquirió fama de valiente soldado. Volvió a España, y de allí pasó al Perú, donde fue Capitán en su presidio del Callao. Y después de varios sucesos el Virrey Don Luis de Velasco informado de su mucha capacidad y valor, le encargó la conquista de la provincia de Tipuani, riquísima de oro, y asperísima de sitio, habitada de gente belicosa de esotra parte de la cordillera nevada”¹³¹

Ese encargo que el Virrey Luis de Velasco, Marqués de Montesclaros, efectuó a Laegui fue en realidad una licencia concedida al soldado vizcaíno después de que éste presentara una solicitud para realizar la jornada. El acuerdo entre ambos se selló en una capitulación que incluía las condiciones de dicha entrada. Este acuerdo tiene para nosotros un alto valor simbólico en el contexto de las *entradas* o nuevos descubrimientos hacia el oriente peruano.

Ya hemos visto en el primer capítulo cómo apagados los primeros fuegos de la conquista y distribuidos los premios más suculentos del botín, las autoridades coloniales empujaron a los soldados que no habían participado de dicho reparto a extender la conquista hacia los márgenes orientales del antiguo Tawantinsuyu a través de *entradas*, concepto que Rafael Sánchez-Concha Barrios define así:

“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”¹³²

131 En Torres (1974: 446)

132 En Sánchez-Concha Barrios (1992: 125-145)

Estas primeras expediciones, cuyo objeto era *descargar la tierra* de gente ociosa, escaparon por completo al control de la Corona y se caracterizaron por su carácter militar y por obtener más fracasos (hambruna, muerte de miles de yanaconas y de otros indios enrolados, derrotas militares, extravío...) que victorias. En Apolobamba, Pedro de Candia (1538) y Peranzúrez Camporeddondo (1539) son los grandes protagonistas de este momento histórico.

La consecuencia directa de estas entradas fue una proyección de la violencia hacia secciones del antiguo Tawantinsuyu que hasta el momento se habían mantenido al margen del proceso de conquista y, por tanto, de las bajas indígenas derivadas del enfrentamiento. Aquella nueva violencia suponía una triple amenaza para la Corona: por un lado aumentaba el riesgo de despoblamiento indígena que ya venía palpándose en todos los territorios americanos subyugados¹³³; además ejercía de combustible para los críticos internos y externos (partidarios de Fray Bartolomé de las Casas, la iglesia y el resto de potencias europeas) que ponían en duda la naturaleza católica de la empresa; y finalmente ofrecía la posibilidad de enriquecerse a nuevos conquistadores, lo que debilitaría aún más el limitado poder del monarca en suelo peruano, ya cuestionado por las resistencias de los encomenderos a las Leyes Nuevas (1542).

Ante esta triple amenaza, la Corona castellana estaba obligada a tomar una determinación. Como bien recuerda Fernando Santos Granero¹³⁴, ya en 1549-1550 Carlos V emitió dos Cédulas Reales¹³⁵ que suspendían todas las conquistas o descubrimientos

133 El origen de este despoblamiento ha sido atribuido tanto a las epidemias de origen europeo (Dobyns, Cook) como al efecto combinado de éstas con los estragos del estado de guerra permanente en el Perú desde la guerra entre Huáscar y Atahualpa (Carlos Sempat Assadourian, 1994: 19-63)

134 Toda la secuencia de Cédulas Reales entre 1550 y 1573, así como la referencia a la carta de Toledo de 1572, está tomada del propio Fernando Santos. En Santos Granero (1992: 58-81 y 118-123)

135 Transcritas ambas en Antecedentes de la Recopilación de Indias (1906: 205-208)

en curso y prohibían expresamente la realización de nuevas entradas. Este bloqueo regio duró hasta el año 1556, cuando ya el rebelde Hernández Girón había sido derrotado y la Corona se vio con fuerzas suficientes para tomar las riendas de una conquista que todavía no había terminado. En ese año, la Corona remitió al Virrey Marqués de Cañete una misiva con el *Orden que se ha de tener en los nuevos descubrimientos y poblaciones por tierra*¹³⁶. Se trataba de un nuevo intento por reglamentar la conquista en curso, reducir el caos político, evitar el despoblamiento y poner coto a los abusos cometidos por capitanes y otros súbditos de la Corona de Castilla. En definitiva, era un intento por reforzar el papel de la Corona en territorio americano, tendencia que se acentuaría tras la abdicación de Carlos V en favor de Felipe II.

El espíritu de la Orden de 1556 puede apreciarse en las siguientes líneas:

“Proveeréis que los que ansi poblaren (nuevas tierras) procuren paz y amistad con los indios, que en aquella tierra moraren, haciéndoles buenas obras, procurando que de su voluntad habiten en pueblos cerca de ellos, defendiéndoles y ayudándoles a defenderse de los que quisieren hacer algún daño, reduciéndoles a buena policía, procurando de apartarlo de los vicios y pecados y malos usos; y procurando por medio de religiosos y otras buenas personas, de reducirlos y convertirlos a nuestra santa Fe Católica y religión cristiana voluntariamente”¹³⁷.

De manera progresiva¹³⁸ la palabra *conquista* desaparece del vocabulario oficial y se apela a la conversión como arma más efectiva; de alguna manera, la espada de la conquista va girando

136 Josep Barnadas hace alusión a estas Instrucciones firmadas por la princesa Juana en Valladolid el 13 de mayo de 1556. Es él quien las ubica en AGI, Lima 567, lib. VIII, ff. 148v-151v. Todo en Barnadas (1973: 70)

137 En Santos Granero (1992: 120)

138 Ver, por ejemplo, la Cédula Real de 1568 que se remite al Virrey Francisco de Toledo con las órdenes para nuevos descubrimientos y poblaciones. En este documento también se insiste en la evangelización como fin de las entradas y en el seguimiento de unas normas muy estrictas de población y respeto a los pueblos indígenas. En Antecedentes de la Recopilación de Indias (1906: 195- 202)

sobre sí misma hasta acabar convertida en un afilado crucifijo. Junto a la labor evangelizadora, la fundación de ciudades se erige como el otro gran motor de estas entradas, puesto que con ellas se consiguen fijar las rutas de avance, contener las acometidas indígenas e ir convirtiendo en vecinos a los peligrosos buscafortunas que forman parte de las expediciones¹³⁹. Las primeras autoridades europeas de la provincia de los Chunchos, Juan Nieto y Juan Álvarez Maldonado, ya harán gala en sus expediciones de la década de 1560 de un respeto pudoroso por la integridad física de los indígenas y de una clara vocación pobladora. Ambas tendencias les han sido impuestas por las altas esferas del poder virreinal a través de la firma de capitulaciones en las que se recogen los derechos y deberes de los Gobernadores.

Pero a pesar de esta reglamentación progresiva y de la nueva obligatoriedad de recibir sanción real, las entradas a la selva siguen siendo empresas privadas que los Virreyes pactan con capitanes y emprendedores que asumen todos los gastos de la expedición y que se comprometen a tomar posesión de la tierra en nombre del rey de Castilla. Capitanes que apuestan su fortuna en la empresa y que incumplirán las disposiciones reales cuando éstas vayan en su perjuicio (aunque luego sus relaciones y probanzas aparezcan libres de toda mácula). El incidente ya comentado entre Álvarez Maldonado y Gómez de Tordoya, así como el fracaso estrepitoso de la expedición de Pedro de Ursúa en el Amazonas, son dos ejemplos válidos de este conflicto de intereses entre la Corona y los conquistadores.

Consciente de ello, el Virrey Francisco de Toledo expresó su punto de vista en una carta a Felipe II en el año 1572. Toledo era un firme partidario de consolidar y gestionar el terreno ya conquistado en lugar de arriesgar el mismo con nuevas empresas que, además de

139 El Virrey Marqués de Cañete defiende esta idea en una carta al Rey del 15 de septiembre de 1556: “que cierto conviene mucho dar a esto gran calor, porque se remedia mucha gente casada, y se irán asentando, y quitando este nombre de soldados y lo volveremos a nombre de labradores, que será otra cosa y la verdadera seguridad desta tierra”. En Colección de Documentos Inéditos... T. IV (1866: 98)

ruinosas económicamente, podían alterar la tierra y poner en riesgo el vasto imperio del Perú¹⁴⁰. Ya desde su toma de posesión trató de poner palos en las ruedas de la Gobernación de Álvarez Maldonado y su enfrentamiento, que se alargó durante una década, no deja dudas acerca de las opiniones de Toledo sobre las nuevas conquistas y el papel desestabilizador de sus protagonistas.¹⁴¹

En la carta que remitió a Madrid en 1572, el Virrey repasa para el monarca la larga lista de expediciones militares fallidas, analiza los motivos de sus fracasos y le recomienda vivamente que recorte la libertad de los Gobernadores y capitanes para evitar nuevos quebraderos de cabeza a la Corona. La respuesta le llega el año siguiente en forma de *Ordenanzas sobre nuevos descubrimientos y poblaciones*¹⁴², un documento que pone fin de manera explícita al uso de las armas como medio de conquista y que subraya cuál es el motivo último de la presencia europea en América:

“Y que (los sitios escogidos) sean poblados de indios y naturales, a quien se pueda predicar el Evangelio, pues éste es el principal fin para que mandamos hacer los nuevos descubrimientos y poblaciones”.¹⁴³

140 Constantino Bayle transcribe sin citar su fuente una carta de Toledo a Felipe II en 1569: “Con esta manera de descubrimientos y conquistas por ahora yo estoy muy mal, pues ni se gana con ellas para Dios, ni hay obreros para conservar lo de acá, cuanto más para enviarlos dos mil leguas de aquí, ni tampoco se gana provecho de intereses, pues son más ciertas las minas que V.M. tiene en este reino y más a la mano, si tuviésemos con quien labrallas: y reputación, también por agora parece que se ganaría más en conservar y reducir lo que está levantado destas provincias, a que V.M. está obligado, que en ir a conquistar de nuevo lo que no está”. (En Bayle, 1943: 285)

141 En una carta anterior, también de 1572, Toledo le reconoce al rey su actitud con Maldonado: “Yo no le he dejado entrar más, aunque diversas veces me lo ha pedido por razón de sus títulos y posesión”. Ya anteriormente le había nombrado Maese de Campo durante la campaña de Vilcabamba de Martín Hurtado de Arbieta obligándole a abandonar su entrada, detuvo más tarde sus Provisiones y en 1580 le obligó a despoblar el asiento de El Vierzo por entrar en competencia con otros españoles. (todo en Maurtua, T. VI: 13, 105, 113, 138)

142 Con fecha equivocada, en Colección de Documentos Inéditos, T. VIII (1866: 484-537)

143 En Fernando Santos Granero (1992: 120)

Estas Ordenanzas, firmadas el 13 de julio de 1573, ponían fin al estado de indefinición jurídica que había caracterizado hasta entonces a las entradas colonizadoras. En ellas se prohíbe expresamente que “ninguna persona de cualquier estado y condición que sea, haga por su propia autoridad nuevo descubrimiento por mar ni por tierra”, mandando a los “Visorreyes, Audiencias y gobernadores, y otras justicias de las Indias, que no den licencia para hacer nuevo descubrimiento, sin enviárnoslo primero a consultar”¹⁴⁴. Tras esta advertencia, se establece una meticulosa guía sobre los pasos a seguir en los nuevos descubrimientos, ofreciendo una solución mediadora “entre los defensores de la penetración violenta y los defensores de la penetración pacífica y exclusivamente evangelizadora”¹⁴⁵. De sus 148 capítulos, 105 están dedicados a reglamentar todos los detalles del establecimiento de poblaciones, lo que refleja la importancia que la Corona otorgaba a la política de asentamientos como vía para mantener el territorio.

Con las nuevas Ordenanzas llegaron las consiguientes Cédulas Reales que adaptaban las capitulaciones en curso al nuevo marco legal. Así ocurrió en el caso del Gobernador Maldonado, al que se le remiten unas escrupulosas instrucciones sobre el procedimiento que debe utilizar en su “descubrimiento y conquista”. Esta Cédula, fechada el 28 de octubre de 1573, obliga a Álvarez Maldonado a fundar “un lugar de españoles y, si no, de indios vasallos” en el límite de su gobernación, es decir, una cabeza de puente desde la que establecer relaciones amistosas con los indios del interior y conocer la naturaleza del terreno a descubrir. Más tarde, el Gobernador fundará otra ciudad “sin perjuicio de los indios y naturales y con su libre consentimiento” ya en el interior de los términos de la gobernación, y una vez realizada la población, “y no antes”, tratará de “traer de paz al gremio de la Santa Iglesia y a nuestra obediencia a todos los naturales de la provincia”. Con ellos se firmará “paz y alianza” para que los misioneros puedan desarrollar su labor y con mucha suavidad se

144 Ambas citas en Colección de Documentos Inéditos, T. VIII (1866: 486)

145 En Marta Milagros del Vas Mingo (1985)

irá encomendando a los indios reducidos y obligándoles a pagar el tributo al Rey “con los frutos de la tierra”.¹⁴⁶

No contento con estas restricciones, el Virrey Toledo siguió insistiendo a la Corona sobre la necesidad de acabar con el carácter privado de las conquistas para poder cumplir con las ordenanzas. En otra carta, esta vez fechada en 1577, Toledo reitera sus argumentos y vuelve a poner sobre el papel un surtido de ejemplos demolidores¹⁴⁷. Entre ellos se encuentra el fracaso de Álvarez Maldonado, que desde aquel nefasto año de 1567 ha visto paralizadas sus acciones y que, por su parte, también presiona a la Corona para que se reactive su jornada. Se trata de un sordo pulso entre el Virrey, que trata de paralizar las conquistas en curso, y los nuevos conquistadores, con el lejano monarca como árbitro de esta pugna.

El flujo, ya muy regulado, de los descubrimientos en los márgenes del virreinato se retoma tras la salida de Toledo del primer plano político. Los virreyes reactivan las licencias concedidas y es entonces cuando Álvarez Maldonado vuelve al terreno, esta vez desde Larecaja, para conquistar la región de Apolobamba. Desde entonces, y a pesar del criterio cambiante de los sucesivos virreyes, la tendencia de las nuevas conquistas mantiene su evolución inexorable hacia el concepto de conquista evangélica. Es una transición de décadas en la que va cuajando el modelo de incorporación de territorios insinuado desde 1556, un modelo que resulta muy ventajoso para la Corona a nivel económico, político y diplomático. Es algo así como una *conquista en tres pasos* que sigue delegándose en inversores privados¹⁴⁸, aunque estos cada

146 En Mautua, T. VI (1906: 167-184)

147 Toledo modula sus sugerencias para tratar de convencer al Rey: “Ni sería yo de parecer, como en otras tengo escrito, que del todo cesase el descubrir la tierra; mas sé yo ya en que estos descubrimientos se fuesen dando por medida de palmos ya sabidos y entendidos, continuándose desde las mismas provincias pacíficas y a ojos de los Gobernadores dellos, con lo qual podrían tener más efecto la justificación de las Instrucciones”. En Mautua, T. XII (1906: 74-81)

148 La Corona valoraba especialmente el hecho de que estas expediciones y la incorporación del territorio no le supusieran ningún esfuerzo económico. En una carta de 1618 en que el Príncipe de Esquilache da cuenta el rey

vez tienen menos margen de beneficio y menos posibilidades de recuperar con el botín las fortunas que empeñan en el intento.

El primer paso de este nuevo modelo de conquista consiste en la población. El Gobernador, o cualquier otro cargo que pueda ostentar el responsable de la expedición, se compromete ante el Virrey a fundar villas de españoles y, en función del territorio, también asentamientos de minas. La Corona no comprende una conquista sin incorporación efectiva del territorio¹⁴⁹ y para ello resulta fundamental organizar una red de asentamientos españoles. Generalmente, estas ciudades deben estar pobladas por un mínimo de 30 vecinos españoles y han de ser el foco desde el que irradie el segundo paso de la conquista, esto es, la conversión religiosa.

Y es que el Gobernador también se compromete a contar con religiosos entre su cuerpo de expedicionarios¹⁵⁰ y a supeditar cualquier decisión al logro evangélico de la entrada. Una vez más, se recuerda que la conversión al catolicismo de los indios americanos es el único motivo que justifica la presencia de los castellanos en el nuevo continente y que el enriquecimiento debe ser una consecuencia natural de la armonía religiosa en América. No en vano, la encomienda, el servicio laboral de los indígenas y el reparto de tierras, premio último del capitán que ha sufragado

del estado de la entrada de Laegui, se lee: “Y aunque es así que esta y las demás poblaciones que al presente hay, parece son de poco o de ningún interés por ahora a la Real Hacienda, mientras no fueren de costa a ella las fomentaré y ayudaré cuanto pareciere que conviniere, haciendo de mi parte lo que al servicio de V.M. debo”. En Mautua, T. VI (209-211)

149 A diferencia del Tawantinsuyu, imperio precedente que se valió de “tácticas de carácter más bien hegemónico que territorial” para incorporar nuevas regiones en su estructura. Estas tácticas permitieron al ejército incaico “avanzar muy rápidamente en las serranías centrales, sin desperdiciar energía ni esfuerzos por controlar territorios enteros”. En Pärssinen (2003: 71)

150 “La obligatoriedad de llevar religiosos en las expediciones se incluye muy tempranamente en el régimen de capitulaciones y a partir de 1526 en que se inserta en las Ordenanzas de Granada se hace extensivo a todas las expediciones”. Del Vas Mingo (1985: 4)

la entrada, quedan relegados al tercer paso de la conquista, cuando ya todos los pobladores autóctonos hayan aceptado la palabra de Cristo por propia voluntad.¹⁵¹

El mismo modelo es aplicable para aquellos grupos indígenas que presentan resistencia activa al avance o a la presencia de los castellanos en el Perú, convergiendo en la provincia de los Chunchos las políticas de descubrimiento y conquista. El Marqués de Montesclaros, gran defensor de esta táctica militar¹⁵², no deja lugar a dudas en las recomendaciones a su sucesor en 1615:

“Otros indios hay en diferentes sitios que llaman de guerra, no tan valientes, pero hacen lo mismo que los chiriguanos. La mejor manera de guerrear con todos, y aun la más segura en conciencia, es ir entrando en su tierra por vía de población, sin otro daño ni maltratamiento que se le haga, y para excusar la costa a S.M., lo más conveniente es intentarlo por diferente mano, haciendo Asiento con personas particulares que se encarguen de estas entradas; en mi tiempo se han hecho algunas, y conseguido fruto en las más, pues quedan en población formada, y otras en estado que brevemente se podrán hacer por las capitulaciones que dejo en el oficio de Gobierno. Verá V.E. su importancia y la diversidad de calidades que tiene cada una, ha que precisamente han de hacer presunción los Capitanes del contrato, sin que se pueda gobernar por una regla, aunque S.M. la tiene dada en forma general a los descubrimientos y nuevas poblaciones”.¹⁵³

En este contexto de transición hacia el sistema de misiones del siglo XVIII se enmarca la capitulación de Pedro de Laegui Ur-

151 Ya en la comentada Cédula Real de 1573 que contiene las instrucciones para el descubrimiento y conquista que se dan a Álvarez Maldonado, el proceso queda bien claro: “estando la tierra pacífica, y los Señores y naturales de ella reducidos a nuestra obediencia, con su consentimiento trataréis de la repartir entre los pobladores”. En Maurtua, T. VI (1906: 183)

152 En una carta de la Real Audiencia de 1621 encontramos un nuevo ejemplo de la política fronteriza del Marqués de Montesclaros: “Por otra (cédula real) de Badajoz a 23 de octubre de 1619 años dice V.Mag. haber sido informado por don Pedro de Escalante que el Virrey Marqués de Montesclaros le encargó la población de algunas ciudades y seguridad de los pasos que están en las fronteras de los indios Chiriguanaes y Yuracarees”. En AGI, Lima 97.

153 En Memoria de los Virreyes, T. I (1859: 67-68)

quizá en 1614 con el Virrey Marqués de Montesclaros. Sorprende que a estas alturas del siglo XVII, en un período de “realismo burocrático antes que de hazañas heroicas”¹⁵⁴, todavía queden españoles convencidos de obtener beneficios en una empresa tan incierta y en unas condiciones tan poco ventajosas. Juan Álvarez Maldonado, que ha muerto en el Cusco en 1612, ha perdido más de 200.000 reales a lo largo de sus cuatro décadas como Gobernador, dejando a sus hijos una herencia muy menguada¹⁵⁵.

Y sin embargo, a pesar del nefasto precedente y de unas condiciones contractuales poco ventajosas, Pedro de Laegui Urquiza decide invertir sus ahorros en la conquista de la provincia de los Chunchos. Sin duda, en su decisión debió influir el aura mítica que a esas alturas de siglo ya se ha instalado sobre el oriente peruano y que responde al nombre de Paititi, un misterioso reino fantasma que es mencionado por algunos de los castellanos que han viajado por la región. Este Paititi, que se situaría más allá del río Beni, se aproxima geográficamente al reino de Moxos y entronca con el mito de un imperio neo-inca instalado en la selva amazónica tras la derrota de Vilcabamba¹⁵⁶.

Sea como fuere, Laegui Urquiza encuentra sus motivos para firmar la capitulación y convertirse en Gobernador, Capitán General, Justicia Mayor y Poblador de Tipuani, Chunchos y Paititi. Los términos de su jurisdicción se corresponden aproximadamente con la región de Apolobamba y, por tanto, con sólo una pequeña parte de la enorme gobernación que en 1567 se había concedido por desconocimiento geográfico a Álvarez Maldonado. Además, la región concedida a Laegui Urquiza ya no es técnicamente territorio desconocido, pues desde la entrada de Juan Nieto se considera ‘descubierta y poblada’, por lo que es incorporada a la Audiencia de Charcas junto a las provincias de Moxos y Paititi en 1563¹⁵⁷. Se trata, eso sí, de una incorporación

154 En Millones (1987: 188)

155 En Maurtua, T. VI (1906: 157)

156 Ver más sobre el Paititi en Levillier (1976), Tyuleneva (2010) o Juan Gil (1992)

157 Ver el Capítulo 4

simbólica pues ni hay presencia de castellanos ni se conoce en lo más mínimo la región.

5.2. Laegui entre los Leco: la fundación de Nuestra Señora de Guadalupe

A esa región desconocida se dirige ya Pedro de Laegui Urquiza en el mes de junio de 1615. Ha reunido un grupo de 180 hombres¹⁵⁸ entre los que se cuentan dos religiosos agustinos que serán de vital importancia en los próximos años: Fray José García Serrano y Fray Baltasar Butrón. El primero de ellos camina ahora como predicador, pero dentro de siete años regresará a Lima como Prior del Convento de Mojos en busca de jóvenes religiosos que quieran misionar en Apolobamba. Fray Laureano Ibáñez será el único que responda a su llamada y junto a Baltasar Butrón, el joven misionero viajará al dicho convento de los Mojos para predicar a los indios Chunchu. Pero eso será en 1623, cuando todos los sucesos de esta segunda parte ya hayan sucedido.

De momento asistimos a la primera entrada del Gobernador Laegui, que ha escogido la ruta de Camata para alcanzar Apolobamba. Como ya hemos comentado, existían cuatro grandes rutas para acceder a la selva desde la vertiente oriental de los Andes centrales y una de ellas, quizás la más popular, tenía su puerta de acceso en el pueblo de Camata, reducción de indios en el corregimiento de Larecaja. Este pueblo de Camata ya jugó un papel decisivo en la citada conquista inca de Apolobamba¹⁵⁹ y

158 No sabemos en qué condiciones entraron estos soldados españoles. Generalmente cada soldado se compromete a cubrir sus gastos de equipo, mientras que el Gobernador se compromete a recompensarle posteriormente y a cubrir su alimentación.

159 En un documento recuperado por Thierry Saignes del Archivo Nacional de Bolivia, Juan Tomé Coarete, cacique de Charazani, explica en 1618 al Gobernador Pedro de Laegui cómo su tatarabuelo Ari Capacquiqui abrió el camino que facilitó la conquista de Apolobamba a Tupak Yupanqui: "... buscar la mejor entrada que pudiese saver para las provincias de los chunchos... el qual abrió por el dicho pueblo de Characane y Camata haciendo

seguía manteniendo en el siglo XVII su relevancia como nudo de comunicaciones y apertura andina a la selva amazónica.

Desde que se ejecutaran las reducciones toledanas en la década de 1570, Camata se había convertido en un pueblo de indios y había sido rebautizado como Santiago de Camata. Un cura se encargaba de la labor evangélica en el puesto, que en los años de la Visita General contaba con 596 habitantes, de los que 163 eran tributarios¹⁶⁰ y responsables de entregar 230 cestos de coca para su doctrina, 65 para el salario de los jueces, 24 para los dos caciques del pueblo y 366 para su encomendero¹⁶¹. Proyectando los datos que conocemos de 1549, aproximadamente un tercio de la población eran yungas originarios (para José María Capriles y Carlos Revilla Herrero¹⁶² esto significa que pertenecían a la etnia Kallawayá, aunque es imposible saber si realmente eran Kallawayas u otros grupos autóctonos) y el resto eran descendientes de mitimaes establecidos por los incas (Azángaros, Cotas...) y otros indios forasteros. Todos ellos participaban de un activo comercio con los indios chuncho, que acudían regularmente a Camata a sus rescates o intercambios comerciales¹⁶³.

Por esta población de frontera, última parada antes de ingresar en territorio no conquistado, avanza el grupo de Pedro de

puentes en los ríos más caudalosos por donde entraron los primeros ejércitos y por no poderse comunicar todos los ybiernos por los crecidos ríos que ay por el dho camino de Camata mandó Guayna Capac a Ayana hijo del dho Arecapaqui qui buscarse mejor camino por donde no ympidiesen la entrada los dhos ríos el qual abrió por las cuchillas y lomas... hasta el valle de Apolo sin ningún río..." (20-10-1618, ANB E 1657-5 P 54)

160 Esta cifra de 163 tributarios sigue dándose por buena en la relación elaborada por orden del Marqués de Cañete en 1591. En Colección de Documentos Inéditos... T. VI (1866: 49)

161 Tasa de la Visita General... (1975: 67)

162 "La clasificación de yungas originarios debe entenderse como una categoría genérica y no necesariamente vinculada a un grupo étnico en particular; asumimos que estos grupos fueron kallawayas, alertando que se requiere mayor investigación para confirmar esta designación étnica". En Capriles Flores y Revilla Herrero (2006: 225)

163 Ya en 1594-95 el sacerdote Miguel Cabello Balboa anotó que Leco y Aguachile bajaban a Camata para sus rescates. En Torres (1974: 348)

Laegui. Conocedor de los motivos que han ocasionado el fracaso de otras expediciones anteriores, antes de abandonar Larecaja deja preparados los víveres que el Corregidor de la provincia tendrá que enviarle antes de que lleguen las lluvias, época de crecida de los ríos en que la comunicación resulta imposible. Del mismo modo, deja a cuatro capitanes en la provincia para que sigan alistando soldados y, quién sabe, para que también controlen el envío de estos alimentos.

La relación entre los Gobernadores o capitanes que entraban a un descubrimiento y los corregidores de las provincias circundantes nunca fue demasiado buena aunque, paradójicamente, resultara imprescindible para el buen fin de la jornada. Una vez más, el choque de intereses particulares entre los europeos alimentó el fraccionamiento del frente de conquista y multiplicó las probabilidades de fracaso de cualquier entrada. Conscientes de su importancia, Maldonado y Laegui solicitaron en sus capitulaciones el corregimiento de Larecaja como parte imprescindible para poder cumplir con su parte del trato y en ambos casos llegaron a conseguirlo: Maldonado fue nombrado corregidor por un año en 1587, ya demasiado tarde, y a Laegui se le concedió por tres años, si bien nunca pudo hacerlo efectivo por estar el cargo previamente concedido.

Juan Recio de León, que en 1620 se sumará al grupo de Pedro de Laegui como Maese de Campo, refleja claramente los roces entre Gobernadores y Corregidores en una de sus relaciones:

“sin tener el gobierno de la justicia, es imposible la ejecución de la jornada, porque, como se hace la entrada por la dicha provincia, son menester los indios para aderezar los nuevos caminos que el Maese de Campo deja abiertos, como también para servir a los soldados y aviar ganados, bastimentos y pertrechos; y teniendo la jurisdicción de yndios y soldados, se hace como conviene, y se escusan los agravios que reciben los yndios; demás que los Corregidores, a quién intimó Provisiones de los Virreyes para que le dieran los indios necesarios, no las cumplieron por sus particulares intereses”.¹⁶⁴

164 En Maurtua, T. VI (1906: 215)

Esta línea de suministros, además de ser una muestra del juego de intereses entre los actores coloniales, va a resultar fundamental en la primera entrada de Laegui en la región. Porque, superando los previsibles obstáculos geográficos, el grupo conseguirá alcanzar el valle de Mojos y, posteriormente, el valle de Apolo. Siguiendo las instrucciones que ya conocemos, allí fundará Laegui la primera de las cuatro poblaciones a las que se ha comprometido en la capitulación. No es éste el primer intento castellano de fundación en el valle de Apolo. Tal y como ha quedado dicho en los antecedentes históricos de la región, el país de los Chunchos contó con dos *conquistadores* antes del período de Laegui. Pues bien, tanto Juan Nieto como Juan Álvarez Maldonado fundaron una población en este valle, cumpliendo con la parte de sus capitulaciones que les obligaba a poblar el territorio.

La villa de Juan Nieto se llamó Santa María de Nieva y sobrevivió durante algunos meses entre 1562 y 1563. Mantenido con los fondos del propio Gobernador, esta villa pionera sufrió los rigores del hambre y sus habitantes apenas pudieron sobrevivir gracias a las reservas de maíz que Juan Nieto había hecho entrar a Apolobamba¹⁶⁵. A pesar de que Nieto consiguió establecer una relación fluida con los indios chuncho del río Tuichi y con su cacique Arapo, la alianza no pudo formalizarse debido a los crónicos problemas de suministros y a una Provisión del Virrey Conde de Nieva que suspendía la jornada y obligaba a la retirada de los conquistadores españoles. No conocemos los motivos de esta repentina suspensión.

Por su parte, el asentamiento fundado por Juan Álvarez Maldonado el 29 de septiembre de 1588 fue bautizado con el nombre de San Miguel de Apolo¹⁶⁶. Si escasa es la información que tenemos sobre Santa María de Nieva, aun menor es el volumen de referencias que nos ha llegado sobre la efímera población de San Miguel. Apenas sabemos que Rafael Sierra fue su escribano y que el cura Miguel Cabello de Balboa, del que pronto hablaremos,

165 En Maurtua, T. VIII (1906: 124)

166 En Maurtua, T. VI (1906: 189)

recomendó en sus escritos el lugar donde se había erigido esta villa para levantar una nueva población de españoles¹⁶⁷.

Pedro de Laegui Urquiza siguió el consejo del famoso sacerdote y tras consultar con sus hombres de confianza escogió el valle de Apolo como el mejor lugar para ubicar su primer campamento estable. En aquel claro, donde ya se habían levantado dos pequeñas villas de españoles, se produjo poco después el primer contacto entre el Gobernador Laegui y los indígenas de Apolobamba.

Hasta este momento la reconstrucción de la escena se ha basado en un material tan tangible como puedan serlo las fuentes primarias y en las facilidades interpretativas de una cierta tradición cultural compartida entre los actores del relato y el investigador. Sin embargo aparecen ahora en escena los grupos indígenas del Alto Beni, verdaderos protagonistas de este estudio y a los que, por motivos obvios, sólo podremos acercarnos a través de la parca información que las fuentes españolas nos ofrecen. ¿Cómo interpretar los actos de estos grupos? Si bien el estudio etnohistórico ha de ofrecernos claves imprescindibles, parece lógico que una comprensión definitiva de las actitudes y decisiones indígenas es del todo punto imposible. Es sólo al aceptar esta limitación cuando podemos avanzar hacia el prolijo campo de las hipótesis y las suposiciones, por el que transitará este texto a lo largo de las próximas páginas.

Pero vayamos ya al encuentro entre los indios Leco y el Gobernador Urquiza. Sin duda, los habitantes de las colinas boscosas que separan Camata del valle de Apolobamba han visto aproximarse al numeroso grupo de españoles y es más que probable que se haya generado un debate en el seno del grupo sobre qué actitud tomar ante la presencia de estos forasteros.

Hay que recordar que ninguna de las dos partes es novata en estos lances. A pesar de su condición irredenta, la provincia de los Chunchos tiene una larga tradición de contactos entre españoles e indígenas, que se remonta a la década de 1550. Las dos prime-

167 En *Relaciones Geográficas de Indias* (1965: 115)

ras noticias que tenemos sobre estos contactos son de carácter violento, lo cual se debe sin duda al desconocimiento mutuo y al miedo. El primer contacto documentado ocurre en 1538 cuando el grupo explorador de Peranzúrez de Camporredondo encuentra a un grupo de indios a orillas del río Beni; el intercambio de flechas y arcabuzazos es todo su diálogo. Tampoco fue muy alentador el encuentro de Pedro de Arana con los indios Araona: por su probanza sabemos que el cacique Tarano quiso matarle a él y a los dos monjes agustinos que le acompañaban¹⁶⁸.

Sin embargo, a partir de la entrada de Juan Nieto las relaciones entre los grupos indígenas y los españoles se normalizan y van adoptando el carácter general que estudiaremos en el próximo apartado de este segundo capítulo. Desde entonces cada grupo indígena parece tomar sus propias iniciativas en relación a los encuentros con los españoles y, como veremos más adelante, instrumentalizan el contacto como una herramienta política, comercial y militar para sus propias relaciones locales y regionales. Por eso no es de extrañar que Juan Nieto recibiera la visita de los Tacana de Arapo en Santa María de Nieva y que 50 años más tarde Laegui reciba a los Leco y no a los Tacana en el mismo lugar. El oportunismo político, como ya dijo Daniel J. Santamaría¹⁶⁹, ocasiona estos movimientos pendulares de acercamiento y alejamiento.

En cualquier caso, ahora son los Leco los que deciden visitar al Gobernador Laegui. Como ya hemos presentado en el capítulo 2, los indios Leco son uno de los grupos indígenas del Alto Beni que permanecen fuera del control castellano hasta prácticamente el siglo XVIII. Por su independencia merecen a los ojos de los españoles el sobrenombre de Chunchos (*salvajes*), etnónimo aplicado indiscriminadamente a todos los *indios de guerra* situados a espaldas de los Andes. Pero debajo de esta etiqueta general existe un colectivo de personalidad muy marcada, dueño de una lengua que los lingüistas han sido incapaces de emparentar y de

168 En Maurtua, T. VIII (1906: 50)

169 Daniel J. Santamaría (2006)

un origen que a los españoles de la época se les escapa. Si bien hay fuentes que están convencidas del origen andino de los Leco, también las hay que no dudan en afirmar que estos indios son autóctonos de la selva alta de Apolobamba.

¿Quiénes son los Leco en 1615? No existe una respuesta satisfactoria. De los tres grandes grupos que habitan la provincia de los Chunchos (Leco, Aguachile, Tacana), los Leco son los que menos información detallada nos han dejado. Para estos años no conocemos el nombre de ninguno de sus líderes ni tampoco el nombre de ninguno de sus pueblos. Sólo sabemos de ellos lo que los testigos castellanos quieren que sepamos. Son ariscos, malvados, crueles, traicioneros y un sinfín más de atributos que ilustran las tensas relaciones que, por lo menos hasta mediados del siglo XVII, se van a dar entre los indios Leco y los españoles.

Por su posición geográfica, los Leco son el grupo indígena de Apolobamba con un mayor contacto con el exterior, es decir, con las poblaciones de frontera como Camata y con los españoles que transitan por los márgenes. La experiencia con los españoles es en su caso mucho más profunda y quizás por eso su actitud nos parezca más desconfiada y proclive al enfrentamiento. Como veremos en páginas venideras, los Leco parecen saber perfectamente el peligro que suponen los españoles y el beneficio que pueden sacar de su trato. Aliados ancestrales de los indios Aguachile¹⁷⁰, los Leco acostumbran a mostrarse esquivos con los españoles, manteniendo con ellos una relación siempre efímera y que en todos los casos va acompañada de un interés material muy evidente.

También ahora, en la estación seca de 1615, su actitud se ajusta perfectamente a este patrón que acabamos de dibujar. Dice Bernardo Torres, el cronista agustino que mejor refleja el periodo de la gobernación de Laegui Urquiza y al que nos referiremos

170 Según Francisco Centeno, Padre Superior de la Orden de Santo Domingo, los indios Aguachile acompañaron a los Leco en su encuentro de 1615 con Pedro de Laegui. Por ser la única fuente que refiere este dato, y por no haber sido Centeno testigo de estos acontecimientos, no la incorporamos al relato central. En AGI, Lima 97

con mayor extensión en el siguiente punto, que los indios Leco salen al encuentro de los españoles a jurar obediencia, “interesada y artera”. Laegui les corresponde aceptando la misma y entregándoles una serie de regalos y, tras mucha insistencia, también les entrega al padre Butrón como misionero. Como no podía ser de otro modo, los indios Leco regresan a sus poblados muy contentos de haber salido a tratar con los españoles.

De nuevo, ¿cómo podemos interpretar este encuentro? Por la experiencia de casos análogos deducimos que esta visita puede tener un doble significado. Bien puede tratarse de un encuentro forzado por los Leco para obtener regalos de los españoles (al contrario que en épocas anteriores o en las culturas andinas, los indios de Apolobamba no parecen haberse sentido tan *obligados* por los dones de los españoles, siendo muy habitual un intercambio asimétrico que beneficiaba claramente a las poblaciones indígenas¹⁷¹) o, preferiblemente, puede entenderse este encuentro como una embajada formal con intereses a largo plazo.

La escena es dibujada con trazo grueso por Fray Bernardo de Torres, pero sabemos que Laegui colma a los indios con regalos, “como son cuchillos, machetes, peines, ahujas, espejos, abalorio, y otras menudencias, con que todos quedaron alegres, y satisfechos por ser con extremo interesales”¹⁷² y que incluso accede a honrarles con la entrega de un misionero. No es momento de anticipar reflexiones, pero baste citar la importancia de los religiosos como garantes de alianzas en los tratos con los pueblos indígenas para inferir el tipo de relación, más profunda que un esporádico intercambio comercial, que se está estableciendo entre el Gobernador Laegui y los indios Leco.

En todo caso, puede calificarse como un encuentro positivo, una alianza de amistad con la que ambas partes han salido ganando. Los Leco, expertos en estos lances, han conseguido una cantidad indeterminada de herramientas metálicas y un misionero, dos reclamos importantes a los que cabe suponer un alto valor simbólico.

171 En Saignes (1981: 175)

172 En Torres (1974: 355)

Por su parte, Laegui ha recibido la aprobación de los indios leco para establecerse en el valle y los dos agustinos han comenzado su labor evangélica: Baltasar Butrón ya predica entre los Leco y José García hace lo propio entre los indios Paamaino y Aguachile que enseguida se congregan en el lugar¹⁷³. La presencia de estos grupos étnicos no despierta el interés de los testigos castellanos, por lo que no sabemos nada más de ellos. Dada su irrelevancia en las fuentes nos sentimos tentados a reducir su presencia a unos pocos individuos o grupos familiares desconectados de los centros de poder étnico. Sin embargo, sabemos con precisión que el cacique Aguachile Abio Marani mantiene conversaciones con Laegui, ya que en una entrevista posterior le ofrecerá al corregidor de Larecaja “las dos indias que han cautivado a Laegui”¹⁷⁴ como garantía de su buena voluntad. Esta grieta en el relato muestra a las claras la insuficiencia de nuestra reconstrucción, que debe seguir el ritmo de las fuentes y así priorizar uno de los encuentros (Leco) y olvidar para siempre otras interacciones (Aguachile).

Superado el trance del primer encuentro, se intensifican las obras en la fundación del asentamiento español. Para ello, Laegui solicitará a los curacas leco el envío de 80 indios *obreros* y el acuerdo se formalizará gracias a la intercesión del padre Butrón, que acepta quedarse entre los Leco como rehén o garantía de la buena voluntad de Laegui. No sabemos si los indios Paamaino y Aguachile colaboran con los trabajos de construcción, pero de todos modos el trabajo es provechoso y el 10 de agosto, con pompa y ceremonia, el Gobernador preside la fundación de Nuestra Señora de Guadalupe, resultado del trabajo de indios y españoles, muy cerca de la cordillera de Chipilusani, en un lugar no muy lejano a donde en 1629 morirá Laureano Ibáñez.

Hasta este momento todo parece marchar bien. La realidad se ha ajustado como un guante al plan de conquista y los tres pasos perfilados desde Lima y Madrid se vislumbran ya en el valle de Apolobamba. Laegui se ha establecido con éxito sobre las ruinas

173 En Daniel J. Santamaría (2006: 341)

174 En AGI, Lima 152

de las dos fundaciones anteriores, ha sellado su primera alianza con un grupo indígena y el lento proceso de la conversión religiosa ya se ha iniciado gracias a los dos frailes agustinos. Ni rastro de violencia indígena, ya que los Leco han salido de paz y el resto de grupos indígenas, salvo Aguachile y Paamaino, no han hecho acto de presencia en las inmediaciones de Nuestra Señora de Guadalupe. Parece un escenario ideal, pero las apariencias son engañosas.

No hay una única causa que explique por sí sola el fracaso de la primera entrada de Laegui Urquiza, al contrario, es más bien un cúmulo de circunstancias que desembocan en el único resultado posible de un plan de conquista que jamás pudo funcionar. La lección que podemos extraer de esta primera tentativa es que el modelo propuesto, la *conquista en tres pasos*, es estructuralmente incompatible con el complejo juego de relaciones que se desarrolla sobre el tapete de Apolobamba.

¿Es posible establecerse en la región? Sí. ¿Es posible la conversión religiosa? Sí, pero a largo plazo. ¿Es posible sellar una alianza con los indios de Apolobamba? Sí. ¿Es posible mantenerla durante un largo plazo? Es muy difícil. ¿Pueden un capital privado y 180 soldados mantener la paciencia suficiente para recoger los frutos de esta conquista? Parece que no, y sin duda no ayuda el hecho de que las autoridades coloniales se encuentren divididas y enfrentadas en sus propios intereses. El rápido hundimiento de Nuestra Señora de Guadalupe fue una lección que se dejó escapar y que a nosotros nos sirve de introducción para abordar el complejo juego de relaciones entre españoles e indígenas en el país de los Chunchos.

Tres son las causas principales que llevaron al despoblamiento de Nuestra Señora de Guadalupe:

- 1.- El Corregidor, quién sabe si intencionadamente, se demoró más de lo previsto en el envío de suministros y el hambre se instaló entre los hombres de Laegui. Acabadas las provisiones que habían llevado con ellos, pensaron en solicitar la colaboración de sus nuevos aliados, pero a Pedro de Laegui le aterrorizaba la idea.

- 2.- Ya sin otras alternativas, Laegui pidió a Baltasar Butrón, que seguía viviendo entre los Leco, que formulara con suavidad una oferta de compra de alimentos. Temía su reacción

“porque los Indios naturalmente son escasos, y de corazones estrechos, y habían tenido aquel año cortas cosechas, y estando tan en los principios su pacificación y amistad, pedirles bastimentos sería desabrirlos, y ponerlos en sospecha de que habíamos ido a sus tierras a gravarlos y afligirlos, pues queríamos obligarles a que nos diesen el sustento, que aun para sí no tenían”¹⁷⁵.

Y efectivamente así fue. Tan pronto acabó Butrón de formular la propuesta, el cacique de los Leco quiso agredir al religioso y acusó a los españoles de querer matarlos de hambre. A pesar de que finalmente enviaron tres cargas de maíz y otras tres de papas, aquella escena envenenó la relación definitivamente.

- 3.- El tiro de gracia se dio en el interior del precario asentamiento español. Los 80 trabajadores que el cacique Leco había enviado para la construcción de la misma comenzaron a sentir en su piel los rigores del trabajo forzado. Como tendremos ocasión de apreciar más adelante, la situación de los habitantes indígenas en los pueblos de frontera como Camata, Songo y Challana era muy dura y la opresión laboral que sufrían llevaba en muchas ocasiones al hambre o a la muerte. Los indios Leco estaban perfectamente informados de lo que ocurría al otro lado de la frontera y ya habían tenido oportunidad de mostrar que no estaban dispuestos a compartir la suerte de sus vecinos aymara y kallawayá. Bernardo de Torres relata la huida de los 80 indios obreros y el predecible final de aquella primera alianza:

“Fuéronse saliendo del valle en cuadrillas, de ocho en ocho, y de diez en diez, y por el camino iban haciendo cuanto mal podían a los Españoles,

175 En Torres (1974: 358)

aquí les mataban las vacas y carneros, allí las mulas y caballos; y sabiendo que les venía un socorro de bastimentos, salieron al camino a los que le traían con intento de robarle, y a no haber hallado fuerte resistencia en los nuestros, lo hubieran conseguido, matáronnos uno y dejaron mal heridos a dos Españoles, y a otros indios que venían con la recua. Volvieron a su pueblo, contaron a sus caciques lo sucedido en Apolobamba, encareciendo el mal tratamiento que los españoles les hicieron; alteráronse grandemente y quisieron tomar venganza en el Padre Fr. Baltasar, como si él fuera causa de la imprudencia de los soldados, no se atrevieron a darle muerte por temor de los Españoles vecinos, pero desde entonces no quisieron oírle más, ni permitir que doctrinase a sus hijos, ni predicase a los otros; hacíanle notables molestias y pesares con bárbara grosería, y en su presencia decían contra los Españoles abominables infamias”.¹⁷⁶

Ante los hechos consumados, apenas tuvo tiempo Laegui de enviar una tropa en rescate del sufrido Fray Baltasar Butrón, que andaba temiéndose lo peor en el poblado leco. Todas las buenas intenciones del primer encuentro acabaron con una escaramuza en la que murió el Maese de Campo Don Juan de Alva y un número indeterminado de indios Leco¹⁷⁷. Baltasar Butrón fue rescatado a tiempo y, huyendo de las flechas, los españoles volvieron a la precaria seguridad de Nuestra Señora de Guadalupe. Llovía, no había comida y los pasos estaban cerrados por la crecida de los ríos. Los españoles ya no tenían aliados en Apolobamba, sólo enemigos. Laegui en persona regresó a Camata en busca de los víveres que tenía inmovilizados el Corregidor y en su ausencia los hambrientos vecinos de Guadalupe se juntaron en Cabildo para deliberar sobre su situación: decidieron despoblar la villa y en cuestión de horas cada uno cargó sus fardos y abandonó el poblado sin orden ni concierto. Sólo quedaron en el interior de la villa cuatro vecinos y los dos religiosos agustinos, apenas seis hombres que acosados por el hambre y por el miedo esperaron a que pasaran las lluvias para huir de Apolobamba.

176 En Torres (1974: 359)

177 Fray Francisco Centerno, Padre Superior de la Orden de Santo Domingo, aseguró que los Aguachile participaron junto a los Leco en esta escaramuza. En AGI, Lima 97.

CAPÍTULO 6

El Gobernador y los Caciques: los procesos de negociación

La gobernación de Pedro de Laegui Urquiza se caracterizó por su intensa actividad diplomática con los grupos indígenas de Apolobamba. Ya hemos visto que si bien la intensidad y el número de estas alianzas pueden considerarse extraordinarios, no debe aplicarse el mismo calificativo para referirse al concepto de alianza en sí. Antes de Laegui, Juan Nieto trabó una intensa relación con los grupos de lengua tacana dirigidos por el cacique Arapo¹⁷⁸; amistad que conservó uno de sus capitanes, Juan Flores de Guzmán, cuando el Gobernador fue obligado a retirarse¹⁷⁹. Del mis-

178 Juan Nieto envió mensajeros para anunciar su presencia a los indios de la región. Estos mensajeros portaban regalos como “muestras de seda y camisetas de damasco y cuchillos y tijeras y otras cosas que los dichos indios tienen en mucho”. El cacique Arapo respondió con prontitud al envío del mensajero y envió “a un sobrino suyo con cantidad de indios y poca comida, enviándose a meter so el dominio de S.M., y diciendo querer ser cristianos”. Tras un nuevo intercambio de regalos, Nieto envió a dos soldados y un clérigo de vuelta con los indios para que “los doctrinase en cosas de nuestra Santa Fe Católica”. Este clérigo, que portaba un valioso retablo como regalo, bien pudo ser el mercedario Diego de Porres. En Maurtua, T. VIII (1906: 124)

179 “Juan Flores, habiendo tenido amistad con Arapo Señor principal de los Chunchos, no quiso salir con el dicho capitán, sino antes se metió la tierra adentro con los yndios de guerra, a donde estuvo entre ellos más tiempo de

mo modo, Juan Álvarez Maldonado desarrolló cierta alianza con los grupos Araona del cacique Tarano, aquél que quiso acabar con la vida de Pedro Arana en la década de 1550 y que en 1567 orquestó la ejecución del capitán Manuel Escobar y del resto de hombres que Álvarez Maldonado había enviado al país de los Chuncho. Tras esta masacre, sólo algunos sacerdotes pioneros entablaron relaciones duraderas con los indios chuncho. No será hasta 1615, con el episodio narrado en páginas anteriores, que se recupere el juego diplomático entre indígenas y españoles al más alto nivel, es decir, entre los caciques y los gobernadores representantes del Rey.

Dada esta tradición de contactos y las fuentes que se desprenden de cada uno de ellos, tenemos material suficiente para tratar de esbozar un modelo general de relaciones entre las autoridades españolas, ya sean civiles o religiosas, y los tres grandes grupos de Apolobamba (Leco, Aguachile y Tacana). Otros autores, sobre todo Thierry Saignes y Daniel J. Santamaría, han transitado ya este camino con un éxito notable y en este apartado trataremos de retomar el estudio de los procesos de negociación allí donde ambos autores lo dejaron. No es tanto nuestro objetivo ofrecer nuevas respuestas como plantear interrogantes no formulados todavía, sugerir nuevas posibilidades a partir del estudio comparado de las grandes alianzas ocurridas en Apolobamba.

En este sentido centraremos nuestro relato en dos audiencias casi simultáneas, e íntimamente relacionadas, que ocurrieron entre 1617 y 1618. Si del encuentro entre españoles y Leco tenemos poca información relevante, de estos dos encuentros podemos aprovecharnos de un volumen de referencias algo mayor.

ocho años como consta por sus probanzas. Teniendo mucha amistad con Arapo señor de los Chunchos, diéronle noticias de estas minas, teniendo los indios a su mandar de toda la provincia de los Chunchos. Fue a ellas con un hijo de Arapo llamado Yniare, y más de doscientos indios en muchas balsas y canoas porque hasta el asiento y pueblo que fue de indios mineros llamado Oyape, hasta este asiento han de subir río arriba por él. Y este asiento de Oyape en tiempo de los Ingas fue pueblo poblado de indios chunchos mineros". En Antonio Baptista de Salazar. BN. Mss. 2010, f. 42v

Por un lado vamos a contar de nuevo con la *Crónica Agustina* de Fray Bernardo de Torres para conocer el siguiente paso en la narración de la historia de Pedro de Laegui Urquiza. Fracasado el intento de levantar un campamento estable en el valle de Apolobamba, el Gobernador trasladará el proyecto al contiguo valle de Mojos, donde asistiremos a un encuentro de similar significado, esta vez con los mal llamados indios Chunchos del Tuichi, una confederación de pueblos de lengua tacana agrupados alrededor del Cacique Celipa.

Por otro lado, y a modo de tamiz, contamos entre nuestras herramientas con las cartas que el corregidor de Larecaja enviara al Virrey Príncipe de Esquilache para darle cuenta de la extraordinaria situación que estaba ocurriendo en su provincia. Una embajada de indios Aguachile, entre los que se encontraba su cacique Abio Marani, había salido al pueblo de Pelechuco para entablar relaciones formales con el corregidor. Esta escena ocurrió en 1618, sólo un año después de la alianza entre Laegui y los grupos Tacana, y se encuentra recopilada en el Archivo General de Indias¹⁸⁰, de donde extraeremos toda la información. La comparación de ambas entrevistas disipará algunas sombras pendientes, aunque para facilitar la epifanía será mejor retomar el relato allá donde lo habíamos dejado.

Regresemos pues al valle de Apolobamba en aquel mes de junio de 1616 en que los seis últimos vecinos de Nuestra Señora de Guadalupe decidieron abandonar la población y partieron rumbo al valle de Mojos, donde esperaban establecer contacto con el Gobernador Laegui de Urquiza. Si estos seis hombres pretendían regresar a Camata para recuperar las fuerzas perdidas en el peculiar asedio de Nuestra Señora de Guadalupe, tuvo que decepcionarles el confirmar que Laegui había recuperado a parte de los vecinos fugitivos y que con ellos, y una nueva remesa de soldados, trataba de llevar adelante su segunda entrada a la región. Esta vez, debido a la considerable altura de los ríos, decidió realizar la entrada a través de Pelechuco, último pueblo de indios

180 En AGI, Lima 152 (f° 149-154)

en la provincia de Larecaja, un lugar que a los ojos de los españoles aparecía como “muy triste y algo desabrido, porque lo más del año está cerrado con neblina”¹⁸¹. Por este pueblo clavado en las últimas estribaciones de los Andes ingresó el pequeño grupo expedicionario (esta vez no eran más de 30 hombres los que le seguían¹⁸²) directamente al valle de Mojos, donde se produjo el encuentro con los seis supervivientes de Guadalupe.

El objetivo del Gobernador era regresar al valle de Apolobamba, donde su labor había quedado interrumpida, para repoblar Nuestra Señora de Guadalupe y tratar de reconducir las relaciones con los indios Leco. Las presiones de sus capitanes, que tenían demasiado vivo el recuerdo de las penurias del año anterior, le obligaron a cambiar de idea y a adaptarse a la nueva situación. Fue así como finalmente Laegui decidió asentarse en el valle de Mojos y utilizarlo como base para futuras operaciones. Como en la anterior ocasión, Laegui también contó esta vez con un puñado de indios locales para ayudar en los trabajos de fundación. Aquellos dóciles peones, de los que no tenemos mucha información, eran según Fray Bernardo Torres un grupo de indios Mojo que vivían en el valle desde tiempos del Inca.

El origen de este grupo todavía genera dudas y sólo es posible resolverlo mediante la formulación de hipótesis. Thierry Saignes, el gran historiador del piedemonte amazónico, ofrece tres posibilidades para explicar el origen de estos indios Mojo situados en la cabecera del río Tuichi: bien pudieran ser *mitmaquna* instalados por el Inca tras la conquista del reino de Moxos, bien pudieran ser ‘huéspedes rehenes’ o garantes del tratado entre el Inca y el dicho reino de Moxos en caso de que la conquista no hubiera sido tal, o bien su etnónimo pudiera deberse a un error de interpretación de los generales incas, que al descender desde Carabaya o Inquisivi bautizaron como Mojos al primer grupo indígena que encontraron en la ceja de selva¹⁸³.

181 En Burguera. Transcrito por Saignes (1993: 129-131)

182 En Maurtua, T. VI (1906: 217)

183 En Thierry Saignes (1981: 154)

Sean quienes sean, los indios Mojo se encuentran en este valle cuando llega Pedro de Laegui y automáticamente, como los ya mencionados Paamaino, son asimilados por los españoles como guías, traductores y peones. ¿Por qué no aparece en las fuentes españolas información alguna sobre sus caciques o sobre las alianzas pactadas con ellos? Hemos de suponer que se trataba de un grupo pequeño sin vinculación militar con el resto de naciones indígenas de Apolobamba y, por lo tanto, sin capacidad de resistencia o negociación. De hecho, sabemos por el indio Diego Chacha, que ejerció de guía para Laegui, que la región estaba salpicada con las ruinas de antiguos pueblos mojo¹⁸⁴, detalle que agita el fantasma de un hipotético despoblamiento que pudiera ser origen de la debilidad del grupo. Otra posibilidad, complementaria con la anterior, es que este grupo ya hubiera sido catequizado y en cierto modo asimilado al universo colonial, tal y como sugiere la presencia de cruces en el pueblo y los nombres españoles de los pocos indios Mojo que se citan¹⁸⁵. En cualquier caso, los indios Mojo se incorporan al relato de Bernardo Torres con toda naturalidad y, lamentablemente, así deben hacerlo también en nuestro relato.

Con su ayuda se inician las obras del nuevo asentamiento, que se consagra a mediados de 1616 bajo el nombre de San Juan de Sahagún de Mojos. Esta pequeña villa va a ser la única población de españoles que sobreviva con cierta holgura en el interior de Apolobamba a lo largo del siglo XVII. Por su propia naturaleza de avanzadilla, las ciudades españolas en la selva eran enclaves mal suministrados y de existencia efímera. Pocos fueron los centros urbanos que consiguieron dejar huella en el tiempo (entre ellos

184 En Torres (1974: 362)

185 Esta hipótesis encajaría con la presencia de cruces en la región. Según Bernardo Torres un anónimo misionero español fue el encargado de diseminar esas cruces en el valle de Mojos y de misionar a aquellos indios. Torres menciona también la presencia de un tal Capitán Castillo, soldado español, en aquel valle. Según el guía-traductor de Laegui, este Capitán Castillo (del que no tenemos más información) murió a manos de los mismos indios Mojos. En Torres (1974: 362)

destaca Santa Cruz de la Sierra) y tal como ya hemos visto con las poblaciones del valle de Apolobamba, el abandono era el destino natural que esperaba a todas ellas. San Juan de Sahagún de Mojos se comportó de un modo diferente y fue capaz de entroncar con las misiones franciscanas que en el siglo XVIII conformarán el corregimiento de Apolobamba. Entonces su nombre se transformará en Sagunt, o en Mojos, y el recuerdo de sus primeros días como teatro de operaciones irá languideciendo con el tiempo.

Y sin embargo, la importancia de San Juan de Sahagún en nuestro intento por conceptualizar las relaciones entre españoles y los indios de Apolobamba resulta fundamental, ya que será en esta isla española situada en medio de la montaña donde se llevarán a cabo las alianzas que nos disponemos a estudiar. Es éste un primer punto a tener en cuenta antes de iniciar nuestro análisis: las reuniones de alto nivel se llevan a cabo en territorio español, no en los pueblos indígenas ni en una zona intermedia. La elección del lugar no debe pasarse por alto pues implica necesariamente un reconocimiento de legitimidad a la presencia española en la selva y, por tanto, una posición relativamente favorable del Gobernador en las negociaciones que se vayan a desarrollar.

Avancemos hasta julio de 1617 para ver la secuencia con mayor claridad. A mediados de dicho mes una comitiva indígena del más alto nivel hace su entrada en San Juan de Sahagún. Al frente de la misma destaca la figura de Chuquimarani, cacique de los indios Uchupiamona, uno de los tres grandes pueblos del Tuichi agrupados en la confederación tacana. A Chuquimarani le acompañan sus curacas y el resto de indios principales, adornados todos con las prendas ceremoniales que el acto requiere. Se trata del primer grupo Tacana que visita la población y lo hace en el marco de un programa meticulosamente detallado que prevé un encuentro simbólico con el Gobernador Laegui y la posterior retirada de los Uchupiamona “a su posada”¹⁸⁶.

Inmediatamente después de esta visita, realiza su entrada el cacique de los indios Arabaona (o Araona), del que no conocemos

186 En Torres (1974: 369)

el nombre, repitiendo el esquema de su predecesor. Acompañado por los indios principales de su comunidad, ataviado debidamente para la ocasión, el cacique se reúne con el Gobernador y, siguiendo la terminología de las fuentes castellanas, “asentó la paz y dio la obediencia”, tal y como ya había hecho Chuquimarani.

Finalmente, el cacique Celipa¹⁸⁷, señor de los indios Eparomona y cacique de la confederación tacana que reúne a los tres pueblos del Tuichi, cierra la ceremonia con su espectacular entrada. Aunque desconocemos las fuentes de que se sirve Bernardo Torres para recuperar la escena, podemos presumir que se basa en documentación del propio Laegui tal y como hará en pasajes venideros, documentación que hoy debe darse por perdida. Es Torres, por tanto, nuestro único vínculo con este fascinante cuadro en que el cacique chuncho entra por las improvisadas puertas de San Juan, un campamento hecho de troncos y hojas de palmera en apenas unas semanas. Dice Torres que “el fausto y acompañamiento que trajo fue más numeroso y lucido que los demás”, lo que sin duda revela su posición jerárquica en el triunvirato y lo que nos permite insinuar que esa misma línea jerárquica quizás se corresponda con el orden de entrada en San Juan.

Tratar de esclarecer cuál era el sistema que ordenaba estas jerarquías es introducirse en un campo de zarzas puramente especulativo, aunque sí podemos señalar la existencia de dos niveles de autoridad percibidos por los españoles: uno local, que se corresponde con el curaca o cacique de cada grupo, y otro supra-local que corresponde al Cacique principal o Señor de la confederación¹⁸⁸. Además conviene apuntar que la autoridad del Cacique principal sobre el resto de curacas estaba sujeta a la existencia de ciclos tribales, es decir, la autoridad se vincula-

187 No confundir el nombre de Celipa con el sub-grupo Tacana que ya hemos conocido en el capítulo 2. Hasta donde sabemos, este Celipa era cacique de uno de los grupos del río Tuichi, mientras que el grupo Maropa o Celipa habitaría mucho más al norte, cerca de la confluencia del río Madre de Dios y Beni. No hay que descartar relación entre ambos conceptos, pero carecemos de pruebas en uno u otro sentido.

188 En Fidel Gabriel Castillo (1995: 13)

ba a la figura del cacique, y la muerte del mismo o un cambio extraordinario de la situación podía deshilar por completo el entramado de relaciones y provocar la dispersión de los grupos confederados. Así ocurrió a la muerte del cacique Tarano a finales del siglo XVI, cuando el cura Miguel Cabello de Balboa descubre apesadumbrado que los indios que ha ido a buscar se han dispersado a la muerte de su líder¹⁸⁹. Y así ocurrirá con el grupo Éparamona, que en las próximas páginas de este estudio verá mermar su posición estratégica tras la muerte del cacique Celipa. La autoridad de los líderes supra-locales, por tanto, denota un marcado tono personal y efímero¹⁹⁰ que conviene tener presente al tratar de analizar las interacciones entre indígenas y españoles: los gobernadores españoles alcanzan sus pactos con el cacique, por lo que el pacto sólo tiene validez mientras el cacique mantiene su rol de poder.

Pero todavía el pacto al que asistimos está por alcanzar. El Gran Celipa, sobrino de una de las autoridades más relevantes de la escena política de Apolobamba en la segunda mitad del siglo XVI, se reúne con Laegui y aunque no conocemos los detalles de este encuentro cabe considerarlo como satisfactorio para ambas partes. Al igual que en el caso ya visto de los indios Leco, Celipa y el resto de caciques de su confederación se retiran satisfechos tras concluir su visita al Gobernador. En esta conferencia de San Juan se han fijado las bases de un pacto a largo plazo por el que Celipa reconoce la presencia de los españoles en el valle de Mojos y se muestra proclive a mantener relaciones con ellos, y por el que el Gobernador agradece el gesto con la promesa de enviar tan pronto pueda un misionero a la tierra de los Tacana. El significado de este acuerdo no se le escapa a otros grupos del interior alto-amazónico, que cuando Celipa abandona San Juan se precipitan sobre la misma para presentarse ante el Gobernador. Cabe suponer que estos grupos forman parte de la confederación tacana o rinden algún tipo de vasallaje a la figura del cacique Celipa.

189 En *Relaciones Geográficas de Indias*, T. II (1965: 110)

190 En Fidel Gabriel Castillo, *op. cit.*

Esto es todo lo que sabemos a través de las páginas de Bernardo Torres. Tomemos distancia y tratemos de analizar qué ha ocurrido en este mes de julio de 1617. La primera pregunta que debemos resolver es por qué el cacique Celipa ha decidido realizar una visita ceremonial al campamento español. Las visitas de los grupos Tacana a las autoridades españolas, como ya hemos apuntado, no son algo nuevo y tienen cierta tradición. Arapo, el tío de Celipa y su predecesor al frente de la confederación, ya visitó en 1562 a Juan Nieto en Santa María de Nieva. De aquel encuentro sólo sabemos que Arapo “trajo hasta doce fanegas de maíz... y el capitán dio agujas, tijeras y hachas cuyo valor era desproporcionado con el maíz entregado”¹⁹¹. Tampoco abundan los detalles sobre la relación que mantienen Álvarez Maldonado y el cacique Tarano, el jefe araona del que ya hemos hablado y que durante décadas compartió el liderazgo de los grupos tacana con Arapo. Estos dos personajes, Tarano y Arapo, habían normalizado las visitas y relaciones con los españoles en Apolobamba e incluso las habían llevado fuera de su territorio natural.

Entre 1571 y 1572 el virrey Francisco de Toledo permaneció en la ciudad del Cuzco en el marco de su Visita General al Perú. Según Juan Recio de León, allí recibió la visita de un cacique tacana que asistió a las ceremonias cristianas en la ciudad y quedó hondamente impresionado por todo lo que había visto en la antigua capital inca. Siempre según Recio, este líder chuncho regresó después a su poblado de Inarama, donde todavía residía en 1621. De extrema longevidad, en los últimos 30 años de su vida este anciano había insistido a sus hijos y a su sobrino Celipa, ahora cacique de los Chuncho, para que buscaran la alianza de los cristianos, que tan buena impresión le habían causado a lo largo de su vida, “y que los tuviesen por amigos suyos, que era buena gente para defenderlos de sus enemigos”¹⁹². Finalmente, la visita de Celipa a San Juan en 1617 había colmado los deseos del anciano, que murió 24 horas después de ser bautizado por los religiosos que acompañaban a Recio de León.

191 En Mauttua, T. VIII (1906: 130)

192 En Mauttua, T. VI (1906: 249)

Este anciano de Inarama, tío de Celipa, puede ser el mismo Arapo a quien ya hemos visto pactando con Juan Nieto y Gómez de Tordoya en la década de 1560. Las fechas parecen coincidir y la suposición es aceptada por investigadores del calibre de Thierry Saignes. El mismo historiador francés recupera una probanza del mercedario Diego de Porres realizada en 1586 para completar el perfil del viejo Arapo:

“En los Chunchos ansi mismo tierra de guerra, sesenta leguas del Cuzco, entre en ellos e hice iglesia en cada pueblo y bauticé los caciques principales que fueron Jarano (Tarano), que se llamó Don Juan; Harapo que se llamó Don Pedro; Andesuyo, que se llamó Don Cristóbal; y estos aunque no están en servidumbre tienen policía de cristianos”¹⁹³

Estos bautizos debieron ocurrir con anterioridad a las entradas de Álvarez Maldonado, es decir, antes de 1567.

Con todo lo visto, ya podemos imaginar las figuras de Arapo y Tarano, caciques de los Eparamona y los Araona respectivamente, que comparten la cabeza de la confederación tacana y que hasta 1567 mantienen una intensa relación con los españoles de paso por la región. Son, por tanto, dos personajes favorables a las alianzas y al trato con los españoles, que incluso llegan (por lo menos Arapo) a visitar al Virrey Toledo en el Cuzco, aunque bien es cierto que estas relaciones son de frágil naturaleza y la predisposición al pacto se alterna con el rechazo más absoluto¹⁹⁴; es lo que los españoles llaman “fragilidad y mudable condición

193 En Víctor M. Barriga, T. II (1949: 227)

194 En 1594 Miguel Cabello Balboa viaja por la región y alcanza un pueblo llamado Sauania (seguramente, Sabainas). Allí conoce que un curaca llamado Arapuri (quizás se trate de Arapo), “que habita una cordillera sobre los llanos, trataba de matarnos en venganza de unos deudos suyos que le mataron los españoles en Apolobamba”. Desconocemos qué sucesos son estos de Apolobamba, aunque lo realmente trascendente es la modificación cíclica de las posturas diplomáticas. En Maurtua, T. VIII (1906: 144). Más gráfico es el cambio de actitud adoptado por ambos caciques en el año 1567 y que acabaron con la muerte de Manuel de Escobar y Gómez de Tordoya (ver capítulo 4)

de los indios”¹⁹⁵. Retomando la pregunta que nos ha traído hasta aquí: ¿Por qué esa predisposición al pacto? ¿Por qué Celipa ha decidido aliarse con Laegui? Uno de los posibles motivos nos lo ha facilitado Recio de León al reproducir las palabras del anciano Arapo: los españoles pueden ayudarnos contra nuestros enemigos. La siguiente pregunta aflora con naturalidad: ¿quiénes son los enemigos de los indios Tacana?

Dos son los principales enemigos de este grupo indígena. Los Guarayos, etnia de origen guaraní que habita en el curso bajo del río Beni, son un enemigo exterior que en su lenta migración hacia el occidente presiona a los grupos asentados en toda la cuenca de los ríos Beni y Madre de Dios¹⁹⁶. A ojos de los Tacana, estos Guarayos son un grupo foráneo, del que saben poco y al que vinculan con el canibalismo y otras prácticas anti-naturales; son bárbaros, en definitiva¹⁹⁷. El otro enemigo, o por

195 En AGI, Lima, 152, f° 153. Carlos Lázaro Ávila categoriza esta mutabilidad para el resto del continente americano: “La mayoría de las sociedades fronterizas con las que se enfrentaron los españoles no disponían de ejércitos tan numerosos y disciplinados como los mexica e inca. Además, gran parte de ellas se caracterizaban porque su poder político no era coercitivo y estaba atomizado; estos grupos se estructuraban en bandas y tribus nómadas o seminómadas que se dedicaban a la caza y recolección, aunque también hubo algunas que practicaban la agricultura itinerante y la horticultura. En este sentido, el proceso de negociación no sólo estuvo dificultado por el inicial choque bélico en el que se vieron envueltos ambos bandos, fuente de odios y recelos imperecederos que afectarían a los tratados acordados, sino también por el hecho de que la fragmentación política de estas bandas, tribus y cacicazgos indígenas fronterizos dieron lugar al establecimiento de múltiples acuerdos cuya perdurabilidad dependía de los cambiantes intereses locales de los indígenas e hispanocriollos”. En Lázaro Ávila (2005: 20)

196 No existe acuerdo sobre la verdadera identidad de estos Guarayos enemigos de los Tacanas del río Tuichi. Tanto puede tratarse de los grupos migrantes guaraníes como de la tribu Ese Ejja o Echoja, también conocidos como Guarayos, un subgrupo Tacana que habitaba al norte del Tuichi y que habría estado enfrentado al resto de la unión macro-tribal (idea defendida, entre otros, por Fidel Gabriel Castillo; 1995: 10)

197 Miguel Cabello Balboa recoge esa aversión en una carta del 2 de enero de 1595: “tienen en esta parte del Norte, cincuenta leguas de aquí, unos contrarios a quien sumamente aborrecen, porque comen carne humana;

lo menos rival, de los Tacana, mucho más próximo, conocido y antiguo, son los indios Leco y Aguachile, dos grupos de distinta raíz lingüística que mantienen una alianza estratégica, quizás artificialmente creada para contrapesar la sólida federación política y cultural de los grupos Tacana. Es a este último enemigo al que quizás aludiera el mensaje de Arapo, aunque las rivalidades son numerosas y complejas en una zona poblada por decenas de grupos humanos que hablan lenguas distintas y que se encuentran unidos por indescifrables lazos de vasallaje o enemistad.

En cualquier caso, la primera explicación que encontramos para la vocación pactista de los grupos de Apolobamba se encuentra en el apoyo militar que los españoles podían ofrecer a cada una de las tribus en sus luchas regionales. Ya antes, los incas habían utilizado el apoyo militar como complemento de sus actividades diplomáticas¹⁹⁸ y dada la especial relación entre incas y chunchos que ya hemos visto en el capítulo 3, no se puede descartar que también los chunchos recibieran ayuda militar del Tawantinsuyu. Lo cierto es que el mayor nivel tecnológico de las armas españolas (arcabuces, espadas metálicas...) y el refinamiento de sus tácticas de guerra pudieron atraer la atención de los caciques locales, enfrascados en complicadas pugnas con otros pueblos.

Una de las dinámicas más características de las relaciones entre españoles e indígenas en Apolobamba es la competencia por la exclusividad del pacto con los españoles. Los dos grupos indígenas, Tacana y Leco-Aguachile, compiten desde tiempos anteriores a la llegada de los primeros conquistadores por el control de la tierra, de los manantiales y de la caza en una pugna por el control del entorno¹⁹⁹. En ese enfrentamiento ancestral participan

llámanse estos Guarayos, gente desnuda, cruel y caribe. Desean sumamente que entren españoles a conquistarlos y así se huelgan cuando les digo que ha de entrar un capitán este verano con gente". En *Relaciones Geográficas de Indias*, T. II (1965: 109-113)

198 En Pärssinen (2003: 89)

199 "Las disputas entre aborígenes, que en algunos casos procedían claramente del pasado precolombino, reconocían como causa general la disputa de pescaderos y tierras de cultivo". En Santamaría (2006: 332)

actores ajenos como son los Guarayos (temidos y odiados por los indios del río Tuichi), los incas y ahora los españoles. La presencia de estos grupos en la región supone un desequilibrio en la balanza de poder que lleva décadas configurándose y esta lógica del enfrentamiento interno es una de las posibles explicaciones, sólo una de entre el cúmulo de hipótesis que explican la predisposición indígena hacia el pacto. En definitiva, los Gobernadores suponen un aliado militar fantástico que no conviene dejar en manos del enemigo y los grupos de Apolobamba prefieren una buena relación con ellos a una hipotética alianza con sus tradicionales rivales indígenas para expulsar a los agentes forasteros.

Hay múltiples ejemplos de esta instrumentalización militar de los españoles y de la consecuente competencia por su favor. Así, si ya hemos visto que Arapo visitó el Cuzco en 1571-72 en nombre de los Tacana, no tardaron los Aguachile en responder a esa visita con un movimiento de estrategia diplomática. Los caciques Moreo y Churiri también salieron al encuentro del Virrey Toledo durante su Visita General, aunque en esta ocasión escogieron la ciudad de La Paz para escenificar su encuentro. El hecho de escoger un momento y una ciudad distinta a la escogida por los indios Tacana no es, como veremos a continuación, una cuestión de azar.

La contabilidad del Virrey registra el desembolso de 50 pesos para comprar “cuchillos y tijeras” con los que corresponder a una delegación “chuncho” conducida a La Paz por los indios Moreo y Churiri. Otros 15 pesos se invirtieron en comprar quincalla y vestidos, lo que sin duda fue muy bien recibido por ambos caciques. No en vano, la misma fuente señala que tras seguir la comitiva virreinal hasta Arequipa, Moreo y Churiri “indios chunchos por sí y en nombre de los demás indios chunchos, se dieron por contentos y pagados”²⁰⁰, regresando a su aldea... pero ¿a qué aldea? Thierry Saignes, que rastreó esta documentación en el Archivo de Indias, encuentra en las palabras del jesuita Miguel de Urrea una explicación convincente: en una carta escrita en 1596

200 En AGI, Contaduría 1785, f° 436-437 y 475-476

en el pueblo aguachile de Zabaiana, Urrea menciona al cacique del pueblo, “un buen viejo por nombre Churili”²⁰¹.

De todo lo anterior podemos deducir que las dos confederaciones indígenas han pugnado por establecer relaciones formales con el poder virreinal en su visita al Cuzco y La Paz. Recordemos que en esta época el Gobernador nominal es Álvarez Maldonado, pero que desde 1567 no tenemos constancia de nuevas entradas al interior de Apolobamba, seguramente como consecuencia del notorio suceso ocurrido aquel año (enfrentamiento Escobar-Tordoya) y de las trabas impuestas por el Virrey Toledo. Podemos deducir, por tanto, que Tacana y Leco-Aguachile deciden salir de Apolobamba en busca de una autoridad legítima con la que entrevistarse y romper el silencio de los últimos cinco años. Pero ¿por qué lo hacen? Ya hemos mencionado el factor militar en la lógica de su enfrentamiento, pero otros motivos pueden haber causado su ímpetu negociador. Entre ellos, la necesidad de herramientas metálicas.

Se trata éste de un punto capital en las relaciones entre indígenas y españoles en el interior de Apolobamba, como lo es también en todas las relaciones entre los pueblos amazónicos y el resto de pueblos con dominio de la metalurgia, ya sean incas, aymaras, españoles, holandeses o portugueses. El metal, tal y como observaran los misioneros en el siglo XVIII, es tan valioso para los pueblos de Apolobamba como lo es el oro para los españoles; o en palabras de otro misionero, el machete se convierte en “el Dios de estos indios”²⁰². No hemos de perder de vista que si bien en nuestra zona de estudio existe producción minera (plata en el cerro de Chipilusani, oro en el valle de Tipuani y en los ríos de Carabaya) de cierta relevancia, la transformación metalúrgica no figura en el catálogo tecnológico de los grupos indígenas autóctonos. Sus herramientas son construidas, por lo general, con piedra, hueso y madera de ciertas palmeras, pero nunca con metal.

201 En Saignes (1988: 239)

202 En Saignes (1993: 125)

Lo que no significa que las herramientas metálicas sean unas desconocidas en Apolobamba. Es difícil precisar en qué momento éstas se introducen en la región y son asimiladas por las poblaciones nativas. Sí parece asumible que las herramientas metálicas acompañaron a los incas en su instalación en la provincia de los Chunchos, aunque no podemos saber si para entonces ya figuraban en el catálogo local de utensilios o si fue ésta su primera introducción. En todo caso, cuando Fray Bernardo Torres habla de los *chambes* o “hachas de cobre”²⁰³ que se utilizan en la región ha de referirse a unos objetos de alto valor simbólico que, por la naturaleza del material, se corresponde perfectamente con la tradición incaica²⁰⁴. Otras referencias a un metal de procedencia no española incluyen ídolos, insignias de plata, coronas de oro y hachuelas ceremoniales, también de oro²⁰⁵.

Aunque lo más probable es que sea con la llegada de los europeos cuando el metal comienza a fluir masivamente en Apolobamba y cuando se produce el gran cambio tecnológico en los procesos agrícolas, facilitando la tala de árboles²⁰⁶. Conscientes de la importancia de las herramientas metálicas entre los pueblos de Apolobamba, los Gobernadores y religiosos echaron mano de ellas para ganarse el favor de los caciques. Cada encuentro con un grupo local está acompañado de la ceremonial entrega de presentes, entre los que siempre abundan los objetos metálicos como agujas, tijeras, anzuelos, hachas, machetes... Un conjunto de herramientas que forzosamente han de alterar los procesos

203 En Torres (1974: 343)

204 Pärssinen menciona el hallazgo de un hacha de bronce (rota) de posible origen serrano en una urna funeraria encontrada en el río Alto Madidi, no demasiado lejos de nuestra zona de estudio, y otras hachas del mismo tipo halladas en Tumupasa, Apolo y Covendo. “Las hachas, especialmente aquellas de bronce, serían de fabricación incaica genuina, aunque no se puede excluir la posibilidad de que hayan sido fabricadas mucho antes, acaso en los tiempos del Horizonte Tiwanaku”. En Pärssinen (2003. 104-106)

205 En Maurtua, T. VI (1906: 225-226)

206 Ver más sobre este tema en Denevan (1966: 97), quien considera que el origen de la práctica de tala y quema debe asociarse a la llegada de las hachas metálicas al medio amazónico.

productivos en el interior de las comunidades²⁰⁷, creando nuevas necesidades. Además, no podemos obviar el potencial bélico de las armas metálicas y tampoco su valor simbólico, todo lo cual llevó al “establecimiento de nuevas redes de comercio, nuevas alianzas políticas e incluso la guerra”²⁰⁸. Observaremos la importancia que los indígenas daban al metal con el ejemplo de Simón Pérez, herrero de la comitiva enviada por Juan Álvarez Maldonado en 1567 y superviviente de la misma gracias a su profesión: Tarano le perdonó la vida “para que le hiciese herramientas para sus labranzas”²⁰⁹. Años más tarde, en 1681, Mateo Bravo daba la siguiente recomendación a las autoridades españolas:

“y que también se lleven algunos herreros con sus fraguas, por ser éstos los que más quieren los indios para que les aderecen sus machetes y cuchillos”²¹⁰

Con lo visto hasta aquí, podemos suponer que una desconexión de cinco años con los españoles ha de representar un duro golpe para comunidades acostumbradas al flujo de herramientas

207 Charles C. Mann cita un estudio realizado en la década de 1970 por el investigador Robert Carneiro. En él se calculó el trabajo necesario para talar los árboles de un campo con hachas de piedra. El resultado reveló que talar un sólo árbol de un metro de diámetro costaba 115 horas. Con un hacha de acero se talaba en menos de tres horas. En Mann (2006: 394-395)

208 El antropólogo Brian Ferguson estudió el impacto de las herramientas metálicas entre los Yanomami en “*Whatever happened to the Stone Age? Steel tools and Yanomami Historical Ecology*”. Sus conclusiones, resumidas por Charles C. Mann, están en la línea de las ideas presentadas en este trabajo.

209 En Mautua, T. VI (1906: 39). Garcilaso ofrece su propia versión: “Y a maestro Simón, sabiendo que era herrero, le trajeron mucho cobre y le mandaron hacer hachas y azuelas, y no le ocuparon en otra cosa todo aquel tiempo” (1985: 302). Según el testimonio del propio Simón, recogido por Mautua, su estancia en el pueblo de Tarano duró 4 meses (1906: 96)

210 En Mautua, T. XII (1906: 79). El mismo testigo añade unas páginas después: “para trocarlos por machetes y cuchillos a las personas que los tuviesen, por ser estos instrumentos los que ellos más apetecen para hacer las chacras con que se sustentan” (1906: 82)

metálicas. Thierry Saignes propone la existencia de circuitos comerciales entre los pueblos chuncho y las comunidades andinas, pero esos circuitos, al igual que el suministro oficial con origen en Cuzco, fueron parcialmente interrumpidos tras la invasión española, dejando a los europeos como principales suministradores de herramientas metálicas. Así, otra de las hipotéticas razones para explicar la voluntad pactista de los grupos de Apolobamba puede ser el acceso a las herramientas metálicas, además del apoyo militar que ya hemos visto en páginas anteriores. Enfrentados entre sí y enfrentados con los Guarayos del bajo Beni, los grupos Tacana, Leco y Aguachile vieron en los Gobernadores y religiosos españoles una fuente de suministros, y no dudaron en utilizarla a pesar de las noticias que llegaban desde el Perú, donde las poblaciones indígenas ya habían sido incorporadas al Virreinato. Se trata, por tanto, de un modelo de relación muy complejo en el que la rivalidad y la necesidad forman parte del mismo entramado.

Ya hemos visto cómo Arapo visitó al Virrey Toledo en el Cuzco en 1571-72 y cómo esta visita provocó una rápida reacción aguachile en la ciudad de La Paz. Observemos a continuación cómo esta capacidad de reacción no es un hecho aislado entre nuestros actores y cómo las ideas que hemos venido esbozando toman cuerpo y se hacen visibles. Para ello debemos regresar a la Gobernación de Pedro de Laegui Urquiza, quien acaba de firmar una soberana alianza con los indios Tacana tras la conferencia realizada en San Juan de Sahagún de Mojos en 1617. Sólo un año después, tan pronto acaban las lluvias que dificultan las comunicaciones, el cacique aguachile reacciona y protagoniza un capítulo más de la competencia con los Tacana por el aliado europeo.

La primera noticia de este nuevo movimiento nos la da el teniente Pedro Enríquez, que en junio de 1618 escribe una carta al Corregidor de Larecaja, don Diego de Lodeña, anunciándole la llegada de una embajada de 20 indios Aguachile al pueblo de Pelechuco, aquel por el que dos años antes ha pasado el grupo de Laegui. El objetivo de esta embajada es anunciar la próxima visita del cacique Abio Marani, que según Enríquez quiere “dar

la paz, obediencia y vasallaje a su majestad y a volverse cristiano y a reducirse a la iglesia”²¹¹. Las verdaderas intenciones del cacique aguachile han de ser mucho más complejas y han de responder, sin lugar a dudas, a dinámicas internas como el enfrentamiento y la competencia con los indios Tacana. No en vano, cuando en septiembre de ese mismo año se realice la entrevista entre el Cacique y el Corregidor en Charazani, otro de los pueblos de indios reducidos en Larecaja, Lodeña preguntará extrañado a Abio Marani por qué requiere su amistad cuando lo más lógico sería alcanzarla con el nuevo Gobernador de los Chunchos. La respuesta del cacique revela una perfecta diplomacia:

“Preguntado que por qué no han ido a dar esta paz al gobernador Pedro delegui y vienen a darla al dicho corregidor dijeron que no se la han querido dar ni se la tienen dada al dicho Pedro delegui porque les parece no ser recibida con la autoridad que dándola al corregidor desta provincia. Y porque siempre han entendido que habido gobierno por su majestad en esta provincia de Larecaxa y administrado justicia y el que tiene Pedro delegui es de pocos días a esta parte y saber a sus paresceres de prestado el gobierno que tiene y el desta provincia duradero y por el buen nombre que tiene entrellos el dicho corregidor por el buen tratamiento que les hace a los indios”²¹².

La conferencia entre el cacique aguachile y el corregidor de Larecaja se alargó del 10 al 14 de septiembre de 1618 y sus reuniones fueron especialmente concurridas. Abio Marani acudió a Charazani con siete indios principales, dejando una numerosa comitiva de más de 30 personas en el pueblo de Pelechuco como rehenes o garantes de su buena voluntad. Este núcleo de 8 Aguachiles estaba formado por el propio Abio Marani, su hijo Chuqui, su sobrino Aloma, el alcalde Motu y otros cuatro indios principales llamados Naray, Otorongo, Suma y Chilemore²¹³. Todos ellos

211 En AGI, Lima 152 f° 149-154

212 En AGI, Lima 152, f° 151. En AGI Lima 97, el Padre Superior de la Orden de San Francisco, Fray Francisco Centeno, nos ofrece su versión de la respuesta de Abio Marani: “diciendo que no querían dar la obediencia a Pedro de Laegui porque les quería reducir por mal y con fuerza de armas”.

213 Algunos de estos nombres invitan a reflexiones que escapan al marco de este estudio. Así, la similitud entre Chuqui, hijo de Abio Marani, y

representaban a los tres pueblos aguachile que estaban bajo su poder: Tayapu (habitado por “40 indios”), Seanamo (30 indios) y Vunas (10 indios). Estos tres pueblos nos dan una idea de la atomización humana en Apolobamba y de la magnitud demográfica de los grupos humanos que habitan en su interior durante el periodo virreinal. En ellos gobernaban Abio Marani y su hermano Yabapuri²¹⁴, que por encontrarse anciano y enfermo no pudo acudir a la entrevista con el Corregidor. La dualidad en el poder aguachile nos evoca inmediatamente la situación análoga que ya hemos observado entre Arapo-Tarano y Moreo-Churiri, así como otras estructuras de poder andinas que deben dar pie a futuras reflexiones sobre la influencia andina en estas poblaciones alto-amazónicas.

Junto a estos 8 representantes aguachile, el corregidor Lodeña convocó a dos sacerdotes (Alonso Torrero Caro y Diego de Velasco), al teniente del partido Diego Muñoz de Torres, al alférez Pedro de Quintanilla y a otros 11 testigos españoles. Asisten también a la reunión el escribano público y cuatro traductores que componen un complicado circuito de traducción entre la lengua natural de los Aguachile y el español pasando por el quechua. En total son 29 personas las que participan de las reuniones que tienen lugar en Charazani, lo que da una idea de la solemnidad y trascendencia que este encuentro tiene para ambas partes. En el fondo, los Aguachile están jugando un pulso con los Tacana de Celipa mientras el Corregidor se esfuerza en su propio pulso con el Gobernador Laegui.

Chuquimarani, cacique de los Uchupiamona, plantea un préstamo lingüístico entre la lengua aguachile y la tacana. En el vocabulario aguachile recogido por Montaña Aragón (1989: 99) observamos que ‘Marani’ significa Cacique. Es también interesante que el término Otorongo se corresponda en quechua con la figura mitológica del tigre, figura imprescindible en el imaginario de Apolobamba, mientras que en el vocabulario aguachile de Montaña ‘Aasaro’ sea el término para tigre.

214 Este Yabapuri puede ser el mismo Yunapuri, cacique aguachile, que en 1594 recibe a Miguel Cabello Balboa en Tayapu. En Maurtua, T. VIII (1906: 143)

En la conferencia de Charazani se alcanza un acuerdo que parece sólido y casi definitivo. Abio Marani, en su nombre y en el de su hermano, jura obediencia y lealtad a la corona castellana y se compromete a pagar la correspondiente tasa y tributo al Rey. Es una concesión exagerada que sólo puede deberse a un mal entendido o a una situación límite que le obligue a semejante renuncia; en cualquier caso, los Aguachile no cumplirán después con esa supuesta lealtad. Por su parte, el corregidor se obliga a satisfacer todas las peticiones de Abio Marani, “así sacerdotes como justicias y capitanes que los defiendan y amparen”²¹⁵. Como garantía, Diego de Lodeña exige que un grupo de Aguachile se establezca en Camata, por lo que se acuerda que en el plazo de un mes un hijo de Abio Marani llamado Meybare se traslade a dicho pueblo al frente de 30 indios “hombres y muchachos”. La reunión termina con la correspondiente ceremonia, consagrando así el acuerdo alcanzado: el corregidor toma de las manos a cada uno de los indios presentes aceptando su vasallaje y a todos ellos les toca con la vara de la Real Justicia. Es el último acto de esta paradigmática escena.

Dejemos regresar a la embajada aguachile y tratemos de interpretar lo que ha ocurrido en Charazani. Hemos visto que en julio de 1617 la confederación tacana del Gran Celipa ha alcanzado un acuerdo de paz y colaboración con el Gobernador Laegui. Aquella noticia enseguida se difundió entre los pueblos de Apolobamba, a los que hemos visto seguir los pasos de Celipa y establecer relaciones con Laegui. Los Aguachile no son uno de estos grupos. Tenemos datos tangenciales que nos hacen pensar que ha existido algún contacto entre Laegui y los Aguachile²¹⁶, aunque es lógico suponer que éste se produjo en 1615 en

215 En AGI, Lima 152, f° 152v

216 En las mismas cartas escritas por Lodeña que hoy pueden leerse en AGI, vemos como los indios Aguachile se ofrecen a traer “consigo las dos indias que cautivaron al gobernador Pedro de Legui en señal de la verdad con que vienen a tratar la paz”. Se trata de dos indias bautizadas, al menos una de ellas originaria de Pelechuco, que llevan años retenidas forzosamente entre los Aguachile. En AGI, Lima 152

el contexto de la colaboración con los indios Leco y el posterior despoblamiento de Nuestra Señora de Guadalupe. Así pues, la estación seca de 1617 concluye con los Tacana del río Tuichi en una posición de fuerza respecto a sus enemigos Leco y Aguachile. Recordemos una vez más que la crecida de los ríos en los meses de lluvia corta las comunicaciones con el exterior, por lo que tendremos que esperar hasta la estación seca de 1618 para observar la reacción aguachile al pacto de San Juan de Sahagún. Esa reacción es la visita oficial al Corregidor de Larecaja que acabamos de observar.

Una pregunta reclama nuestra atención: ¿Por qué los indios Aguachile no solicitan la alianza del Gobernador Laegui? Conocemos tres posibles respuestas: los Aguachile no valoran la autoridad del Gobernador; los Aguachile temen la violencia de Laegui; los Aguachile tienen una mala relación con Laegui desde los sucesos de 1615. ¿Hay alguna otra explicación? A la luz del comportamiento posterior de los Aguachile, que en 1634 solicitarán la alianza de Laegui, y de la reiteración de actitudes pendulares (acercamiento-alejamiento-acercamiento) en Apolobamba, podemos ofrecer una respuesta alternativa: los Aguachile no quieren pactar con Laegui porque éste ya ha pactado con los Tacana. La pregunta, entonces, debe reformularse de la siguiente manera. ¿Por qué los grupos indígenas de Apolobamba buscan una relación exclusiva con las autoridades españolas y prefieren no compartir sus aliados? Una posible respuesta alude a los rencores y hostilidades acumulados durante décadas y quizás siglos entre los diferentes pueblos de la región, en definitiva, a las dinámicas internas de las sociedades indígenas de la región.

Asumido este punto, podemos ya comprender que en el juego de pesos y contra-pesos que son la diplomacia y la geo-política local cada logro de uno de los actores supone de inmediato un retroceso de todos sus competidores. A pesar de las limitaciones de éste y otros estudios que traten de arrojar algo de luz a estos procesos, podemos como mínimo estar seguros de que cualquier acto, decisión o reacción, por pequeño e insignificante que pueda parecer a los ojos occidentales, tiene un significado propio en el

contexto de Apolobamba. En dicho contexto, acudir voluntariamente a pactar una relación de amistad con un actor alógeno ha de interpretarse como un acto trascendental de política interna; una decisión política que ya hemos observado en el pasado precolombino de Apolobamba, cuando los habitantes indígenas de esta región fueron incorporados mediante el pacto al Tawantinsuyu²¹⁷. Es significativo el hecho de que el modelo de alianza (reconocimiento de autoridad, amplia autonomía, intercambios asimétricos) entablado entre chunchos e incas venga a repetirse ahora con los españoles. Esto abre una nueva línea de investigación que de momento nos conformamos con apuntar: los grupos indígenas de Apolobamba quisieron reproducir con los españoles el mismo modelo de alianza-relación-vasallaje que ya habían desarrollado con cierto éxito con los conquistadores incas.

Asumido pues el valor de los pactos como un elemento de peso en las interacciones autóctonas, debemos dar un paso más y plantearnos cuáles son las exigencias indígenas en estas negociaciones. Hasta aquí hemos presentado dos posibilidades ineludibles: alianza militar y herramientas metálicas. Ambas aparecen en todos los encuentros entre indígenas y españoles y dentro de poco, en el siguiente apartado, tendremos tiempo de verlo de nuevo con mucha claridad. Como también podremos analizar detalladamente el papel de los sacerdotes como medio y objeto en las negociaciones con los grupos indígenas.

Recordemos que, además de herramientas metálicas y vestidos, los indios Leco exigieron al Gobernador Laegui el envío de un misionero a sus poblados. La misma reivindicación planteó el Cacique Celipa al propio Laegui en San Juan de Sahagún. Y, una vez más, Abio Marani ha solicitado un sacerdote como compensación por su lealtad. Los tres grupos principales de Apolobamba coinciden en su férrea voluntad por contar con un religioso en el interior de sus comunidades. De hecho, la voluntad va más allá de un deseo hasta alcanzar niveles de exigencia e incluso desesperación. Como veremos en el próximo capítulo, ya los primeros

217 Ver Capítulo 3

religiosos que penetraron en Apolobamba tuvieron muchas dificultades para abandonar las comunidades en las que se habían asentado y también Juan Nieto y Álvarez Maldonado tuvieron que enfrentarse a solicitudes del mismo tipo.

A los ojos de los españoles del siglo XVII este fervor indígena por la presencia de sacerdotes demuestra una clara vocación por la fe católica y dado que, tal y como hemos explicado, la conversión religiosa se encuentra en los cimientos del modelo de conquista vigente, Gobernadores y Virreyes tratarán de satisfacer en la medida de lo posible las exigencias indígenas. Sin embargo, con cuatro siglos de distancia, es fácil suponer que la insistente solicitud de misioneros esconde una serie de motivaciones y significados ocultos de un carácter mucho más complejo. Ya en 1681, el gaditano Mateo Bravo comentó a su regreso de Apolobamba:

“porque aunque los indios son de buen natural, humildes y dóciles, sólo cuando ven los machetes e interés dicen que quieren ser cristianos”²¹⁸

Por tanto, ¿qué intereses escoden los sacerdotes para los habitantes de Apolobamba? ¿Qué partido puede sacar un cacique del trato con un misionero español? ¿Qué papel político, religioso y comercial juegan los símbolos católicos en el universo chuncho? Preguntas semejantes a las aquí planteadas son las que encontrará el lector en el siguiente capítulo.

218 En Mautua, T. XII (1906: 80)

CAPÍTULO 7

Y ardió el Tulili:

Relaciones entre misioneros e indígenas

7.1. ¿Cuánto pesa un misionero?

A lo largo del anterior capítulo hemos conocido tres exigencias que los indígenas establecían en sus negociaciones con los españoles: alianza militar, herramientas metálicas y sacerdotes. El beneficio que se extrae de las dos primeras exigencias es bastante obvio, pero no es tan evidente la razón por la que una comunidad amazónica puede ambicionar la posesión de un religioso europeo. ¿Por qué se convirtieron en un objeto de deseo? No existe una sola respuesta a esta pregunta y sí un manejo de hipótesis interpretativas. La más aceptada de ellas sostiene que los pueblos nativos veían en los sacerdotes una garantía en distintos niveles, pues la presencia de uno de estos religiosos en las aldeas indígenas significaba que los españoles no iban a atacarla, ni a olvidar sus compromisos, ni a interrumpir el flujo de suministros. Tener un sacerdote en casa era sinónimo de seguridad.

Evidentemente, no era ésta la única ventaja asociada a los religiosos. Otra de las hipótesis, defendida por Thierry Saignes, esboza el concepto de *súper-chamán*²¹⁹ y apunta al universo mágico de estas comunidades. Para todos los pueblos de Apolobamba era

219 En Thierry Saignes (1981: 164)

bien sabido que los sacerdotes eran intermediarios con el Dios de los cristianos y que eran muy respetados por los europeos, que solían postrarse y besar sus manos antes de dejarles partir hacia las aldeas indígenas. Se trataba de hombres situados un escalón por encima en su relación con lo divino o sobrenatural y, por tanto, equiparables a los chamanes autóctonos, que ejercían tanto de intermediarios con lo sobrenatural²²⁰ como de médicos-curanderos. Sin embargo, la capacidad para *realizar* milagros de los sacerdotes cristianos era mayor que la de sus rivales indígenas, por lo menos en el terreno de la medicina. La aplicación de normas higiénicas esenciales y el uso de cierta farmacopea desconocida por los autóctonos permitieron a los religiosos cristianos salvar muchas vidas a su paso por las aldeas indígenas²²¹, y todo ello en un contexto marcado por las grandes epidemias que diezmaron la población americana y de las que los europeos quedaron generalmente al margen.

Así, los sacerdotes fueron construyéndose una consideración especial que supieron alimentar con el mensaje evangélico, un comportamiento pacífico y la regular entrega de regalos. El concepto de *súper-chamán* responde por tanto a esa concepción del sacerdote como una figura semi-divina capaz de realizar milagros y ofrecer

220 Las funciones del chamán entre los chuncho de Apolobamba incluían las labores de oráculo y la invocación de la lluvia tal como revela el siguiente pasaje de Juan Recio de León: “Ese tal, cuando los indios temen que han de tener guerra con algunos enemigos, o tienen necesidad de que llueva para sus sementeras, se va a la guaca y oráculo donde tienen los ídolos en que adoran, como que habla con el Sopay, que no lo dudo, porque es el Diablo, y les dice lo que le parece, que basta para que le adoren, mochándole con regalos”. En Maurtua, T. VI (1906: 248)

221 No sólo eso: conscientes del rol sanador que ostentaban los hechiceros, los sacerdotes trataron de aprender algunos de sus remedios naturales para utilizarlos en su provecho y debilitar aún más la posición del agente religioso nativo: “Muchos de los Hechizeros, son Ambicamayos, como ellos llaman, o curanderos, pero con muchas supersticiones, y Idolatrías, que preceden a los Curas; y se procura que los Curas, tengan examinados, y bien instruidos, los que han de curar para que quitado lo que es supersticioso y malo, se aprovechen de lo que es bueno; como es el conocimiento y uso de algunas hierbas, y de otros simples, de que suelen usar en sus enfermedades”. En Arriaga (1920: 114)

protección mágica a una comunidad que dispone de un patrón religioso propio²²² pero que ya tiene experiencia en la convivencia con otras expresiones religiosas. Los grupos de Apolobamba convivieron desde antiguo con las religiones de sus vecinos más inmediatos²²³ y con las corrientes de creencias andinas que bajaron periódicamente desde la cordillera. Tenemos muchos ejemplos sobre la influencia andina en las religiones de Apolobamba. Así, Juan Álvarez Maldonado, Juan Recio de León y Fray Bernardo Torres observan una clara influencia andina en la religión de estas comunidades y comentan que sus ritos y ceremonias son muy parecidos a los de los indios del Perú. Ya en el siglo XX es Alfred Métraux el que sugiere, basándose en la obra de Fray Nicolás Armentia, que existió una fuerte influencia cultural andina como demuestra el hecho de que los Tacana tuvieran un Dios del maíz con un nombre quechua²²⁴. Y aún más recientemente contamos con dos nuevas contribuciones. Fidel Gabriel Castillo se refiere al culto a un dios regional llamado Tulili, adorado según Torres por todos los grupos de Apolobamba, como una práctica similar al sistema de Huacas andino, “un fenómeno de sincretismo entre la religión aguachile y un ritual introducido por los incas en la época en que controlaron la región”²²⁵. Por su parte, el antropólogo Mario Montaña Aragón añade:

-
- 222 Las fuentes no dan muchas referencias sobre las creencias de los grupos de Apolobamba, y cuando lo hacen revisten las observaciones con excesivos prejuicios. Sí sabemos que los grupos Tacana adoraban a la luna, como pronto veremos, y si recurrimos a los estudios antropológicos del siglo XX podremos ver como para entonces mantenían unas creencias animistas o naturalistas. Así, según Montaña Aragón, los Tacana estaban rodeados de dioses menores como el dios del tiempo, el dios tigre, el dios del maíz o el dios de los jabalíes (1989: 34). Las referencias del Padre Armentia, recogidas por Alfred Métraux, confirman la existencia de un panteón local con divinidades fuertemente vinculadas al medio natural.
- 223 El Oidor Don Francisco de Alfaro escribe en 1628 que “cada parcialidad tiene diferentes adoraciones”. En Maurtua, T. VIII (1906: 245)
- 224 En Métraux (1942: 43). El nombre de este dios sería Zia Tata o Zia Baba.
- 225 En Fidel Gabriel Castillo (1995: 18). Esta apreciación no era compartida por Thierry Saignes, quien creía ver en el culto al Tulili una práctica religiosa diferente “de los ritos funerarios o del shamanismo más cercanos a las creencias andinas”. En Saignes (1988: 152)

“La religión de los Tacanas parece que tuvo influencia del altiplano, puesto que adoraban a las montañas y alturas locales, entre las cuales sobresalía el cerro Caquiaguaca, deidad tutelar de Tumupasa, a la que de manera secreta todavía ahora realizan romerías y adoración”²²⁶

Parece, por tanto, que el sistema o los sistemas religiosos en los pueblos de Apolobamba, de los que apenas sabemos nada, eran permeables a discursos e influencias foráneas, siendo incluso capaces de incorporar dioses y símbolos de otras religiones. Esa misma permeabilidad ha de haber permitido el encaje de la parafernalia católica en el universo mágico de Leco, Aguachile y Tacana. Iremos viendo a lo largo de este estudio cómo cabe la posibilidad de que las décadas de contacto entre los misioneros y los pueblos indígenas provocaran una asimilación de fragmentos del discurso mágico-religioso de los sacerdotes por parte de las comunidades locales. La veneración de la cruz o de las imágenes marianas, por poner dos ejemplos, invitan a reflexionar sobre esta asimilación que convierte a los símbolos católicos en ‘huacas’ o elementos sagrados, sin que ello signifique la exclusión de creencias anteriores. Este sincretismo religioso refuerza la posición del súper-chamán e introduce en el debate un nivel de espiritualidad que parecía excluido del mismo en beneficio de argumentos más prosaicos como el suministro de metales o la garantía militar.

Para observar con mayor detalle las pinceladas dadas hasta el momento podemos regresar a nuestro vehículo narrativo, que habíamos dejado aparcado en 1618 tras las visitas de los indios Tacana y Aguachile a las distintas autoridades españolas. Las dos comunidades indígenas han quedado a la espera de recibir su dosis sacerdotal y aunque en ambos casos van a tener que esperar más de lo deseado, acabarán por ver cumplida su petición. De nuevo, como en el apartado anterior, planteamos una estructura paralela que nos permita comparar la relación entre los misioneros agustinos y los Tacana del río Tuichi con la relación que se va a dar entre los Leco y Aguachile con los religiosos de la Orden Franciscana.

226 En Montaña Aragón (1989: 34)

Conviene recordar antes de seguir adelante que la presencia de religiosos no supone una novedad en el siglo XVII para ninguno de los grupos indígenas. Ya hemos mencionado que Tarano y Arapo, jefes de la confederación tacana, fueron bautizados por el mercedario Diego de Porres²²⁷. De la misma manera, el sacerdote Miguel Cabello Balboa y el jesuita Miguel de Urrea obtuvieron éxitos notables entre los indios Aguachile a fines del siglo XVI y, con menor fortuna, Baltasar Butrón también había lanzado sus redes misionales sobre los Leco. Los misioneros y sus símbolos forman parte del escenario político y humano de Apolobamba y ya todas las tendencias presentadas en los párrafos anteriores están fuertemente consolidadas. Con esto queremos dejar claro que los misioneros que van a protagonizar las siguientes líneas no suponen una novedad ininteligible para sus anfitriones indígenas, como tampoco lo será Fray Laureano Ibáñez en los sucesos que narraremos en la tercera parte de este libro.

Pero de momento todavía estamos en 1617, en el interior de una de las casas de madera de la villa de San Juan de Sahagún de Mojos, donde el Gobernador Laegui se pregunta cómo satisfacer las exigencias indígenas. La ayuda militar no supone un problema, a pesar de las ordenanzas que la prohíben²²⁸, ni tampoco es problemática la entrega de herramientas metálicas. El tema de los misioneros es algo más complicado, pues en este segundo viaje sólo acompañan a Laegui dos frailes agustinos y no parece prudente prescindir de ellos. En cierto modo, los sacerdotes son también una garantía de protección mágica para los españoles (misas, confesiones, bendiciones...) además de un objeto de mucho valor en las negociaciones con los indígenas. Por eso Laegui no se decide a enviar a los frailes José García y Baltasar Butrón a los pueblos

227 Es posible que Diego de Porres efectuara su gira misional antes de 1567 y acompañado por Diego Martín, otro fraile mercedario que antes de 1567 ya había vivido muchos años entre los Araona, bautizando a muchos de ellos. (En Maurtua T. VI; 1906: 39). Este Diego Martín acompañó a los soldados enviado por Álvarez Maldonado en su primera entrada y fue uno de los dos supervivientes, junto al herrero Simón Pérez.

228 En Maurtua, T. VI (1906: 168). Ver más en la nota al pie 243.

de los indios Tacana y le da vueltas al asunto en pos de otras soluciones. Una de ellas consiste en enviar a uno de los dos religiosos a Lima en busca de nuevos misioneros, lo que sin duda llevará tiempo y dinero. Aún así, parece la mejor opción y en diciembre de ese mismo año Fray José García regresa a Lima, donde trata de convencer al Virrey Príncipe de Esquilache para que colabore en la labor evangélica de Apolobamba. Ante la indiferencia del Virrey, el agustino se entregará a una sorda espera durante los siguientes dos años, trabajando siempre en los círculos de poder para obtener una respuesta positiva por parte de las autoridades coloniales. Pero esa respuesta nunca llegará y, tras muchos esfuerzos baldíos, Fray José García se verá forzado a abandonar Lima sin haber cumplido con la misión que le había sido encomendada. Fueron dos años perdidos... dos años que también fueron de una agónica espera para los Tacana del río Tuichi.

Porque sabemos por Juan Recio de León, personaje que se incorpora tardíamente a la aventura de Laegui, que en 1620 los indios Tacana siguen esperando a que los españoles cumplan con su parte del trato. Poco después de la llegada de Recio a San Juan de Sahagún, ocurrida el 22 de junio de aquel año, 12 “caciques y principales” junto con otros 50 indios acuden a la villa española para reclamar en nombre de Celipa el envío de sacerdotes²²⁹. En palabras de Recio, pidieron “que fueran con los Padres de San Agustín a defenderlos de cuatro provincias enemigas que traían con ellos guerra”. Y no sólo eso, sino que ante las evasivas respuestas del Gobernador, “se hicieron fuertes para no se querer ir sin ellos”²³⁰.

¿Qué significa todo esto? En primer lugar es interesante subrayar el hecho de que los Tacana comprenden el envío de los sacerdotes como parte de una alianza en la que se ha entregado la palabra; no es por tanto un regalo ni una dádiva por parte de

229 La escena aparece también en las páginas de Bernardo Torres: “salieron de sus provincias cincuenta dellos, y entrando en la villa de San Juan de los Moxos, executaron al Gobernador por la palabra que tantas veces les había dado”. En Torres (1974: 370)

230 En Maurtua, T. VI (1906: 220)

los españoles, sino una contraprestación que han acordado con los españoles y que les corresponde. En segundo lugar, vemos que Celipa no acude a esta visita, por lo que a pesar del número de indios ha de tratarse de una embajada de menor rango que la observada en 1617; ha de tratarse más bien de un recordatorio de los compromisos adquiridos tres años atrás. Y, finalmente, conviene abordar las resonancias bélicas que subyacen en las palabras de Recio de León. Siguiendo la fórmula que ya hemos visto detallada por Diego de Lodeña, es harto probable que Laegui se comprometiera en 1617 a defender a los indios chuncho de cualquier amenaza o enemigo. Ahora estos exigen dicha defensa, pero cabe realizarse algunas preguntas. ¿Sabían los Tacana en 1617 que tres años después iban a necesitar esa alianza militar? Es posible que así fuera y eso explicaría la decisión primigenia de visitar la villa española y pactar con los españoles. Lo supieran o no, ¿están siendo amenazados o se proponen atacar a otra comunidad? Y, tercer interrogante, ¿qué papel juegan los sacerdotes en el juego bélico de Apolobamba?

Mientras que nos es imposible contestar a las dos primeras preguntas, se nos ocurren dos respuestas para el último interrogante. La primera enlaza con la figura del súper-chamán que ya hemos visto en este mismo apartado y remite al prestigio y la protección mágica que los indígenas asociaban a la figura del sacerdote cristiano. La segunda respuesta es algo más retorcida pero no por ello menos válida. Sabedores del modelo de conquista que los españoles están desarrollando en los márgenes de la selva amazónica, los grupos locales han de conocer la importancia que tiene para los españoles la conversión religiosa de los indios. En todas las alianzas entre autoridades españolas e indígenas se recoge la fórmula mediante la cual los grupos locales se comprometen a convertirse en vasallos del rey y del dios cristiano. Quizás los Tacana, como en su momento los Leco y los Aguachile, aceptaron esas fórmulas y el envío de misioneros como un mero trámite para conseguir sus verdaderos intereses, siendo la petición de misioneros un simple medio para conseguir el apoyo militar español.

En cualquier caso, Laegui no puede eludir por más tiempo sus responsabilidades y el 28 de agosto de 1620, día de San Agustín, despide a sus dos únicos religiosos (Butrón y García, ya regresado de Lima) y a cuatro soldados que acompañan a los indios Tacana en su camino de vuelta al río Tuichi. Pocas semanas después, Juan Recio de León (que ostenta el cargo de Maese de Campo) sale de San Juan con 20 soldados a su mando con la intención de abrir un camino hacia los pueblos del río Tuichi donde ya se encuentran los agustinos. Para ello ha de atravesar el valle de Apolobamba, de tan infausto recuerdo para el Gobernador, donde cientos de indios Leco y Aguachile salen a detener sus pasos. Estaban “tan apercebidos de armas, arcos, flechas, macanas y rodela, que ponían espanto, adornados de plumas de guerra a su usanza”²³¹. Le reciben en formación defensiva y acceden a intercambiar unas palabras con él, situación que Recio aprovecha para informarles de su alianza con Celipa y de que está en condiciones de ofrecerles a ellos una alianza similar:

“ofreciéndoles si querían ser mis amigos, mi amparo contra sus enemigos, y quererlos como a hermanos”²³²

Leco y Aguachile se retiran a deliberar y finalmente regresan para aceptar la propuesta de Recio, “tocando fututos de paz a su usanza”. Aquella improvisada alianza se consagra con el habitual intercambio de regalos, que incluye machetes, cuchillos y chaquiras, además de unas bandas de tafetán para los indios principales.

De nuevo nos asaltan las dudas al tratar de interpretar esta escena. Conocemos el secular enfrentamiento entre los indios Tacana y los Leco-Aguachile, ¿pero es eso suficiente para inferir que son estos últimos los que amenazan a Celipa? Bien pudiera serlo ya que aparecen ataviados para la guerra y reunidos en un grupo muy numeroso, lo que implica una reunión de diferentes

231 En Maurtua, T. VI (1906: 221)

232 En Maurtua, T. VI (1906: 223)

parcialidades (ya hemos visto la atomización propia de la región) que sólo se da por extraordinarias razones económicas o bélicas²³³. Además, la propuesta de Recio y su posterior aceptación nos empuja a pensar en ello, pues invalidando al aliado de Celipa las fuerzas vuelven a nivelarse, es decir, se trataría de una importante victoria diplomática para Leco y Aguachile.

Pero no dejemos que los tambores de guerra nos alejen del propósito último de este apartado, que no es otro que calibrar el papel de los sacerdotes en el seno de las comunidades indígenas. Mientras Recio impone sus bandas de tafetán, en Uchupiamo, una aldea a orillas del río Tuichi, los agustinos Baltasar Butrón y José García reclaman poderosamente nuestra atención. Acaban de llegar siguiendo a la comitiva indígena y son recibidos con mucha algarabía por los indios Uchupiamona del cacique Chuquimarani. Bernardo Torres, que escuchó años más tarde las historias del viejo José García, nos narra los sucesos de su estancia entre los chuncho. Una estancia que comienza con buenas sensaciones, pues la primera visión que tienen los dos religiosos agustinos al entrar en el pueblo es una gran cruz de madera plantada en el centro de la plaza.

La presencia de cruces en el interior de Apolobamba no es algo que deba sorprendernos. Los misioneros cristianos que hollaron estas selvas, al igual que ocurrió en el resto del territorio americano, enarbolaron la cruz en cada una de sus entradas e insistieron metódicamente en la presencia del símbolo durante décadas. Todos los misioneros plantaban una cruz en la plaza de aquellos pueblos en los que eran aceptados e incluso se esmeraban por colocarlas en los techos de todas las casas, en los cruces de caminos y en lo alto de los cerros²³⁴. La cruz se dibujaba en

233 En Fidel Gabriel Castillo (1995: 9)

234 “Los doctrineros de indios pronto se dieron cuenta del fuerte animismo que impregnaba la religión de los indios, su fuerte propensión a rendir homenaje a los seres de la naturaleza, cerros, ríos, fuentes, etc...”. Para desvanecer esta creencia, “donde antes ellos habían tenido sus huacas, se plantaron cruces y se les enseñó a venerarlas”. En Vargas Ugarte (1953: 229)

la frente de los niños y uno de los regalos que nunca faltaba en la bolsa de los misioneros era un colgante con una cruz de madera que los indios se colgaban muy gustosos al cuello. Es muy probable que los indios vieran en ella una especie de amuleto o de representación divina y lo cierto es que, a base de años de insistencia, la figura de la cruz acabó calando en el imaginario indígena y adoptó una preponderancia por sí misma, totalmente desgajada de su valor en el universo católico como crucero en que murió Cristo. Junto a este valor místico, la cruz también adoptó un papel más prosaico como salvoconducto y muestra de buena voluntad por ambas partes²³⁵.

Cuando el Gobernador Laegui reconocía el valle de Mojos, antes de construir la villa de San Juan, encontró otra gran cruz de madera²³⁶. Su guía, que ya ha aparecido con anterioridad en el relato, le explicó que el origen de aquella cruz se perdía en el pasado y que él sólo conocía la versión que explicaban sus padres. Según ellos, un

“Viracocha (así nombran a cualquier español, o extranjero de Europa) alto de cuerpo, de hábito largo, y pardo, de cabello y barba crecida había hecho de su mano aquella cruz y la había puesto en el antiguo pueblo de los Moxos junto a la plaza, donde enseñaba a rezar a los indios”²³⁷

Aquel misterioso Viracocha bien pudiera ser el carmelita Pedro Vázquez (o Páez) de Urrea, que entre 1560 y 1568, anduvo misionando

235 Encontramos un ejemplo en la carta que Miguel Cabello Balboa escribe al Virrey Marqués de Cañete el 11 de septiembre de 1594. En ella muestra el terror que causa la llegada de indios chunchos y cómo los habitantes de Camata se calman al comprobar que estos llevaban “sobre sus cabezas cruces muy bien hechas y apellidado: ‘loado sea Jesucristo’”. En Maurtua, T. VIII (1906: 142)

236 Calancha también se refiere a esta cruz milagrosa: “En la Provincia de los Chunchos, Indios infieles i por conquistar, se alló en las montañas otra Cruz grandísima, i es tradición asentada entre aquellos idólatras, que en los tienpos antiquísimos predicó uno que llamavan Apóstol, i que dejó aquella Cruz. Esta tenemos en nuestro Convento de san Juan de Saagún, única Iglesia en aquellas montañas”. En Calancha, T. II: 296

237 En Torres (1974: 363)

por la región. Pero de todos modos su identidad no es relevante, lo que en verdad nos importa es el valor mágico que los indios Mojos otorgan a esa cruz. Lo vemos muy claramente en el hecho de que recurrieran a ella como protección a los tigres que comenzaron a infestar la tierra después de que los Mojos mataran a un tal Capitán Castillo del que no tenemos más referencias. Las vinculaciones entre la cruz, la culpabilidad, la figura del tigre y la necesidad de protección son tan potentes ahora como lo fueron en 1616, cuando Laegui decidió trasladar ceremoniosamente aquella cruz al convento que planeaba levantar en San Juan de Sahagún. Allí se reveló como una cruz milagrosa que adquiriría fama en toda la región, lo que sin duda debió complacer al Gobernador, hombre de profundas convicciones católicas que para 1621 ya había plantado 500 cruces, “arboladas por su mano”, en las tierras de Apolobamba²³⁸.

Así pues, la cruz que los frailes Serrano y Butrón encuentran en Uchupiamo se inscribe en esta interesante tradición y muy posiblemente sea respetada místicamente por los indios Uchupiamona²³⁹. Unos indios que tratan con mucho respeto a los religiosos y que después de que estos realicen una sanación, milagrosa a sus ojos, acuden en crecido número a presentarse con regalos ante los agustinos, ilustrando con sus presentes la ritualidad del intercambio para estas sociedades indígenas:

“Cada uno les traía algún regalo de los frutos de la tierra, miel de abejas, turrón como el de alicante, gallinas, patos, almendras, y otras frutas y legumbres; y en retorno dellas les daban los Padres cuchillos, machetes, abalorio, trompas, cascabeles y otras buherías, de que iban prevenidos”²⁴⁰

Ocho días después de la llegada de García y Butrón, el Gran Celipa en persona, cacique de los Eparamona y jefe de la confe-

238 En Maurtua, T. VI (1906: 268)

239 El origen concreto de esta cruz de Inarama puede remontarse a 1561-63, cuando el mercedario Diego de Porres es enviado al pueblo de Arapo por Juan Nieto. Allí construye una iglesia y da doctrina durante varias semanas o meses. En Maurtua, T. VIII (1906: 134-135)

240 En Torres (1974: 371)

deración tacana, se desplaza hasta Uchupiamo. El objeto de su visita son los dos religiosos y los cuatro soldados que les acompañan, a los que agasaja en una reunión de tono muy amistoso. Celipa les comunica que todavía han de permanecer ocho días más²⁴¹ entre los Uchupiamona para que estos no se ofendan y que de momento sólo se llevará con él a Baltasar Butrón, veterano ya entre los indios Leco y de nuevo pionero al abandonar al resto de españoles para emprender camino con Celipa hacia Inarama, aldea situada sobre el río Tuichi. Efectivamente, ocho días después Fray José García y los cuatro soldados se despiden de sus anfitriones uchupiamona y, acompañados por los indios que habían salido a San Juan, emprenden el camino a Inarama.

Por aquel entonces, el inquieto Maese de Campo Juan Recio de León se encuentra ocupado en la refundación de Nuestra Señora de Guadalupe, a la que hemos visto despoblar tras la refriega con los indios Leco. Cuando ésta se encuentra ya de nuevo en pie, Recio retoma los machetes y al frente de los hombres que le quedan (varios soldados quedan avecinados en Guadalupe) sigue abriendo camino hacia Uchupiamo e Inarama, donde consigue llegar en algún momento a principios de 1621²⁴². Allí encuentra a los dos religiosos agustinos, que están atravesando una situación bastante delicada. Por lo que parece, Celipa ya ha alcanzado un acuerdo de paz con las cuatro provincias que le amenazaban y ahora se niega a convertirse al cristianismo. Resulta por lo menos curioso que la paz se produzca de una manera tan rápida y ajena a los testigos españoles; podemos anticipar dos hipótesis para la resolución de ese conflicto indígena: o bien sus enemigos eran Guarayos u otros grupos vasallos que claudican inmediatamente

241 La cifra, que comienza a ser recurrente, aparecerá después en la duración de una festividad a la luna y en el número de indios de una embajada. Quizás no signifique nada o quizás aluda a algún ciclo temporal regido por las ocho fases lunares; el hecho de que los Tacana adoren a la luna y le dediquen una fiesta de ocho días refuerza esta suposición. Y Mario Montaña Aragón añade que en el siglo XX el calendario de los Tacana es lunar y consta de 13 meses (1989:34)

242 En Maurtua, T. VI (1906: 221)

ante la alianza de Celipa con los españoles, o bien sus enemigos eran Leco y Aguachile que consiguen forzar la paz al nivelar las fuerzas tras haber pactado con Recio de León. O quizás, nunca lo sabremos, se trata de un silencio voluntario para omitir la participación de soldados españoles en un conflicto indígena, práctica prohibida por las ordenanzas reales²⁴³.

De una u otra manera, lo que parece claro es que Celipa ha resuelto el aprieto en el que se encontraba y que ahora se muestra incómodo ante la prédica y recomendaciones de los frailes agustinos, quienes tratan de *extirpar la idolatría* en aquella región. Los misioneros le exigen a Celipa que abandone la poligamia, una práctica reservada a los caciques como signo de autoridad, y le recomiendan vivamente que suspenda la fiesta de ocho días que va a organizar en honor de la luna. Con éstas y otras recomendaciones, los frailes García y Butrón se van convirtiendo en dos personajes incómodos, casi tan incómodos como los cuatro soldados que les acompañan y como la comitiva española llegada con Recio de León.

Torres explica en su maravillosa crónica que en el interior del grupo eparamona florece un enfrentamiento. Algunos nativos, encabezados por uno de los hombres de confianza del Gran Celipa, comienzan a hacer públicas sus sospechas sobre la capacidad del Tulili, el gran ídolo de la región²⁴⁴, y se muestran convencidos de que el dios de los cristianos es mucho más poderoso que el suyo propio. El Capitán Ballesta, nombre cristiano de este sospechoso líder indígena, escenifica su ruptura en el mis-

243 La Cédula Real con las instrucciones a Álvarez Maldonado recoge las siguientes recomendaciones: “é yréis adbertido de no os enpachar ni de tener en guerra ni conquista en manera alguna, ni ayudar á unos yndios contra otros, ni rebolberos en questiones ni contiendas con los de la tierra, por ninguna causa ni raçón que sea, ni hazerles daño ni mal alguno, ni tomaréis contra su voluntad cosa alguna, si no fuera por rescate o dándooslos ellos de su voluntad”. En Maurtua, T. VI (1906: 168)

244 Esta divinidad genera un interesante debate. Así, Fidel Gabriel Castillo (1995: 16) cree que esta divinidad tiene un origen andino y no forma parte de las creencias autóctonas.

mo templo del Tulili²⁴⁵, durante la festividad en honor a la luna, acusando al hechicero de incompetente y alabando las bondades de los misioneros agustinos. No podemos dejar de preguntarnos qué se esconde tras esta inusual reacción. Cuesta trabajo creer en una conversión tan fervorosa, aunque sin duda existieran, y sin embargo nos resulta mucho más sencillo recuperar el oportunismo político y el uso partidista que los indígenas hacían de los españoles para explicar esta nueva confrontación.

La existencia de grandes debates en el seno de los grupos indígenas no es algo que debemos pasar por alto. Como en toda comunidad, en el interior de las sociedades de Apolobamba se da un complejo juego de poder y coexisten diferentes visiones de la realidad. Bernardo Torres recrea estos grandes enfrentamientos ideológicos e imagina los argumentos que cada grupo tiene para defender un acercamiento o un alejamiento con los españoles. Y éste es sólo un nivel de disparidad. Qué rencillas, ambiciones, compromisos y miedos se dan en el interior de una comunidad eparamona, una comunidad que como el resto de las de Apolobamba está regida por la figura de un cacique que toma las grandes decisiones e impone sus puntos de vista con el apoyo

245 En 1635 el agustino Diego Ramírez visitó el templo del Tulili en la aldea aguachile de Tayapu. Por su experiencia, referida por el cronista Bernardo Torres, podemos intuir el aspecto de aquellos adoratorios: “divisó entre los árboles una grande plaza, y en medio della una casa redonda, acercose a ella, y halló ser una pieza capaz, fresca y hermosa, y supo del intérprete que llevaba consigo que era el templo del ídolo de aquel pueblo, y que era como el Panteón de Roma, porque en él cada pueblo de aquella provincia tenía su ídolo propio, y en la parte principal enfrente de la puerta estaba el ara del Tulili con un doselillo de lana de colores, donde se vía pendiente el esqueleto de un Pato, ave palustre a quien adoraban por Dios, como antiguamente los Asirios a la paloma”. Era el adoratorio más célebre de la provincia y a él venían en romería desde todos los pueblos. “Cada pueblo celebraba en él fiesta particular a su ídolo propio un día al año, y toda la provincia junta al Tulili en otro día, como a Dios universal, y era la fiesta más solemne del año. Ésta y las demás paraban en un festín o banquete en que se bebía largamente hasta embriagarse, para lo cual tenían allí muchos asientos, cántaros, tazas y otros instrumentos prevenidos”. En Torres (1974: 426)

de una élite formada por indios principales y, sobre todo, por el chamán, “mantenedor de la tradición indígena que legitimaba el poder del curaca”²⁴⁶.

Y aquí de nuevo vemos cómo las palabras de Ballesta se dirigen específicamente al chamán eparamona, al que intenta desacreditar en público y cómo estas palabras pueden interpretarse como una provocación, un estudiado movimiento estratégico para debilitar la posición del hechicero y del curaca dentro del grupo. Alabar al dios de los cristianos en presencia del hechicero, en la misma estancia del hechicero, no es una reacción casual. No en vano, los hechiceros siempre fueron reacios al contacto con los españoles y se significaron como grandes enemigos de los frailes y sacerdotes, figuras esotéricas que amenazaban su status en el interior del grupo. Para ellos, perder la exclusividad de la intermediación divina era perder su rol de poder en la comunidad. Más adelante tendremos ocasión de abundar en estas reflexiones.

Bástenos de momento con observar el fraccionamiento de la sociedad eparamona en un contexto de celebración religiosa, de tensión bélica y con la presencia de soldados españoles en Inarama. El Gran Celipa se está enfrentando a un conato de golpe de estado, si es que tal concepto puede aplicarse en este caso, y su primera reacción está dirigida contra los frailes cristianos, a los que desde entonces dedica una actitud hostil. La posición de los dos agustinos en el interior del grupo comienza a verse amenazada e incluso llegan a darse por perdidos cuando Celipa ordena a sus hombres que corten una gran cantidad de leña y la acumulen en la plaza de Inarama, “acción no vista otra vez en aquella tierra” y de la que “inferían los nuestros que intentaban quemarlos a todos públicamente en la plaza”²⁴⁷. Los religiosos imaginan una gran hoguera, pero Recio de León (que curiosamente no aparece en el relato de Bernardo Torres) asegura que “tenían cantidad de madera cortada para hacer dos iglesias en los dichos pueblos”²⁴⁸.

246 En Millones (1987: 178)

247 En Torres (1974: 377)

248 En Maurtua, T. VI (1906: 225)

Esta diferencia de apreciación puede levantar sospechas entre el lector más incrédulo, como también lo harán las circunstancias que rodean a la inminente muerte de Celipa. Y es que según ambos testimonios, Recio y Torres, el cacique se dirigió a una chacra o huerto cercano, donde trató de talar un enorme árbol:

“Comenzando a dar unos golpes en él con una hachuela de armas de oro bajo, que los tales Señores acostumbran a traer, contra toda naturaleza, del peso de arriba, se cayó contra él y le mató, haciéndole dos pedazos”²⁴⁹

Sin duda se trata de una muerte extraña e inesperada que no sólo levanta sospechas en la actualidad. Cuando poco después Recio y sus hombres abandonen el pueblo de Inarama, continuarán su gira por la región en dirección norte, buscando las tierras de Araonas y Toromonas. Efectivamente, un grupo de guerreros toromonas establecerá contacto con Recio, pero esta vez el encuentro no adoptará el carácter amistoso de otros precedentes. Por el contrario, los Toromona sitiaron a los españoles en un claro del bosque, acusándoles de haber matado a Celipa. En su relación, Recio asegura que tras enviar mensajeros a Inarama será capaz de convencer a los Toromona de que la muerte del cacique ha sido accidental²⁵⁰. Sin embargo, otros autores como Daniel Santamaría²⁵¹ están convencidos de que el alzamiento toromona obligó a Recio a huir en desbandada hasta San Juan de Sahagún y provocó también el segundo y definitivo despoblamiento de Nuestra Señora de Guadalupe.

¿La muerte de Celipa fue un accidente o un asesinato? ¿Qué opinaban los indios Tacana? ¿Culpaban a los españoles, al dios de los españoles, a la ira del Tulili o a la mala suerte? Cabe suponer

249 En Mautua (op. cit.)

250 Esta solución puede resultar problemática, por el hecho de que una muerte accidental tiene unos matices distintos en función del contexto donde ocurra. En una sociedad que encuentra explicaciones sobrenaturales a cualquier suceso, la muerte de un cacique en tan extrañas circunstancias tuvo que motivar hipótesis de todo tipo. ¿Fue el Dios de los cristianos el que mató a Celipa?

251 En Santamaría (2006: 343)

que estas mismas dudas recorrieron la región y fueron causa de debates que enseguida se perdieron en la tradición oral de Apolobamba. Sabemos que poco tiempo después el indio principal Capitán Ballesta se encargó de organizar un solemne funeral para Celipa y que con no menos solemnidad tomó la palabra ante todo el pueblo para culpar al Tulili de la muerte del cacique. Su discurso, que acabó con una reverencia a los religiosos agustinos y con la petición del bautismo, está cargado de un profundo significado político en el contexto del fraccionamiento de la sociedad eparamona. Ballesta, al que pocos días después se le bautiza como don Juan Cinti (o Carlos Ballesta, según la fuente), está tomando el control transitorio del grupo y ordenando el posicionamiento geo-político y religioso del mismo. La élite eparamona, debilitada tras la muerte de Celipa, necesita algunos días para asimilar el cambio de escenario, pero pasado ese lapso opta por suplicar el bautismo y a ella, enfervorizados, le siguen todos los habitantes de Inarama. El bautismo alcanza al propio chamán, a quien los españoles premian con el cargo de fiscal, encargado “de recoger la gente y chusma, que se iba bautizando, a la iglesia, para enseñarles la doctrina cristiana, dándole a entender que en este oficio le darían más regalos que en el que usaba de antes”²⁵².

Es un éxito total, incuestionable, de la fe católica, que ha subvertido el *statu quo* de una manera muy efectiva. Para completar su triunfo los sacerdotes organizan un incendio ritual de todas las imágenes y elementos sagrados que se encuentran en Inarama. Poco sabemos de esta pira religiosa, que se ejecuta sobre la madera que se había ido acumulando en la plaza del pueblo, madera que tuvo una utilidad inesperada, ya que ni se utilizó para quemar a los españoles ni para construir iglesias. Este tipo de incendios era una práctica habitual en los procesos de *extirpación de idolatrías* y podemos encontrar más detalles en la guía elaborada al

252 En Mauttua, T. VI (1906: 249-250). Ofrecer cargos a los chamanes para atraerlos a la causa evangélica es una estrategia interesante, pues demuestra un alto grado de pragmatismo en el proceso de conversión, permitiendo la supervivencia de retales de las anteriores creencias como medio para la pacífica conquista espiritual.

respecto por el padre Pablo José de Arriaga en 1621²⁵³. Dejando al margen su puesta en escena, la importancia de esta eliminación física de los ídolos merece nuestra atención, aunque sólo sea por un momento. Y es que este incendio significa el broche definitivo al proceso, brutal y desgarrador, que ha ocurrido en Inarama. La muerte de Celipa viene acompañada por la desacreditación de los dioses locales y, consecuentemente, por un terremoto que sacude de arriba a abajo los cimientos de la cultura tacana. Serge Gruzinski lo explica con mayor lucidez:

“La derrota y la humillación de las aristocracias indígenas pusieron en duda las concepciones que les atribuían casi orgánicamente parcelas de divinidad. La destrucción de los ídolos tuvo un alcance todavía más inmediato: la aniquilación material del objeto no dejaba más que cenizas y restos mutilados, y la fundición hacía desaparecer para siempre preciosas formas metálicas. Al hacer añicos los ídolos y demoler las pirámides, los invasores evidenciaban la radical impotencia de los antiguos dioses.”²⁵⁴

O en otras palabras: las llamas que consumen al Tulili y al resto de ídolos le dan la razón públicamente al Capitán Ballesta.

Tras esta perfecta operación de exterminio religioso, y tras bautizar a otros curacas de la región, fray José García y fray Baltasar Butrón parten en 1622 en busca de nuevos misioneros que refuercen la presencia agustina en la región del Tuichi. En Inarama queda como nuevo cacique un tal Diego Amutare, al que le suponemos derechos sucesorios²⁵⁵ y la debilidad suficiente para que su consejero y gobernador, don Carlos Ballesta, pueda in-

253 En Arriaga (1920: 153-154)

254 En Gruzinski (2000: 84)

255 Las fuentes consultadas sugieren una línea sucesoria patrilineal, aunque no nos permite asegurar si el primogénito tenía preferencias sucesoras sobre sus hermanos. Buscando apoyo en las etnografías contemporáneas encontramos las palabras de Mario Montaña Aragón sobre el grupo Tacana: “La mayoría de las familias que todavía viven, se agrupan al mando de un jefe o cacique, llamado ‘ecuai’, en número que oscila entre 8 y 30 a 35 familias. El mando era de carácter sucesorio y recaía en el hijo mayor varón o el preferido, conocido como el ‘ecue’”. En Montaña Aragón, T. I (1987: 32)

dicarle el camino de gobierno más apropiado. Según Recio de León, don Juan Apanilla es el otro gran consejero de Amutare, que a la muerte de Celipa queda al frente de una confederación formada por las siguientes ocho provincias: Espada, Chuquimaraní (sin duda, Uchupiamonas), Passari, Chayamón, Arabaona (Araona), Mayas, Mayajas y Marupa (Maropa)²⁵⁶. Cada una de estas provincias tiene su propio gobernador, que adopta el nombre de las mismas.

7.2. Los planes del mestizo Diego Ramírez Carlos

Hasta aquí hemos visto un escenario de éxito misional en el que, aprovechando su privilegiada posición en el imaginario indígena, los religiosos de la orden agustina acaban por dar un golpe de mano y convertir al grueso de la sociedad eparamona. Sin embargo, no siempre ocurrió así, ni mucho menos. A estas alturas del siglo XVII era mucho más habitual que las entradas misioneras fracasaran en su intento evangelizador y que, tras un esfuerzo razonable, la misión quedara abandonada. Veremos un ejemplo concreto en las siguientes páginas, pero antes despedamos a Fray José García, que al llegar a Lima descubre que el Príncipe de Esquilache ya no es el Virrey del Perú. En espera de su relevo gobierna la Real Audiencia en nombre del Rey, lo cual no supone ningún cambio en las esperanzas de García, que recibe de los Oidores la misma indiferencia que ya había sufrido con el Virrey. Tampoco Recio de León, que ha comenzado su particular cruzada en busca de financiación, consigue arrancarles una moneda. ¿Por qué se niegan a dar socorro a una empresa que parece tan prometedora? La respuesta, curiosamente, nos lleva a los Leco y Aguachile que ya conocemos. Y es que desde 1618 un mestizo llamado Diego Ramírez Carlos anda trazando una estrambótica estrategia de evangelización entre esos mismos chuncho.

256 En Maurtua, T. VI (1906: 244)

La historia de Diego Ramírez Carlos comienza en 1618, cuando se presenta al Virrey Príncipe de Esquilache para pedirle licencia de entrada a la tierra de los chuncho. Por lo que parece, este mestizo ya había entrado con anterioridad al corregimiento de Larecaja en persecución de un esclavo que se le había huido a la frontera de los Chuncho. Era éste un refugio natural para muchos otros fugitivos que huían de la presión colonial en los Andes y el altiplano, por lo que Diego Ramírez encontró a un gran número de indios huidos en la frontera. Pudo comunicarse con ellos en quechua y, tras ganarse su confianza, los convenció para que le llevaran selva adentro en busca de los pueblos chuncho (presumiblemente Leco, Aguachile y Omapalca, a los que nos referiremos como grupos del Alto Beni en oposición a los grupos del Tuichi). Su relación no abunda en detalles sobre el primer encuentro con los indios del Alto Beni, pero hace énfasis en el hecho de que los chuncho deseaban recibir a sacerdotes cristianos. Vista su predisposición al bautismo, Ramírez Carlos había tomado la resolución de dedicar los siguientes años de su vida a la conversión desinteresada de estos indígenas. O al menos, así se lo dijo al Virrey Esquilache.

Pero ya desde el principio de su *bondadosa* misión, el emprendedor mestizo topa con los intereses establecidos en Apolobamba. Las tierras de indios chuncho que pretende conquistar para la santa fe católica caen dentro de la Gobernación de Pedro de Laegui Urquiza, quien pronto hace valer sus derechos. Tal como reconoce el propio Ramírez Carlos:

“he tenido algunas contradicciones por parte de Pedro Laegui, persona que ha pretendido hacer la dicha jornada con fuerzas de armas”²⁵⁷

Es una nueva versión del conflicto de intereses que ya hemos visto entre corregidores y gobernadores, y que ahora se repite entre Ramírez y Laegui. Sin embargo, en esta ocasión, el Virrey Esquilache y la Audiencia están muy interesados en

257 En Maurtua, T. VIII (1906: 182)

el proyecto del mestizo y no dudan al escoger su bando. La entrada pacífica del mestizo tiene prioridad y se amenaza con una pena de mil pesos de oro y la excomunión para cualquiera que se interponga²⁵⁸.

La pregunta que nos hacemos es, ¿por qué se prioriza la propuesta de Ramírez frente a la de Laegui? Ya hemos observado en el capítulo 5 la evolución del modelo de conquista (de entrada militar a conquista evangélica) y podemos introducir ahora un nuevo matiz explicativo de esta transición. Tal y como apunta Luis Miguel Glave, las fronteras orientales de la Audiencia de Charcas se encontraban en esta época en un estado de convulsión que amenazaba con futuras inestabilidades:

“Un poco más al sur de La Paz, los indios Chiriguanaes habían salido a enfrentar los hostigamientos que recibieron de las entradas de Ruy Díaz de Guzmán(...) Desde Potosí fue a enfrentarlos el corregidor, cuando corrió el rumor de que salían miles en guerra y se acercaban a la villa, lo que resultó falso. Pero el temor no era gratuito, la posibilidad de un alzamiento estaba clara y vino a probarse posteriormente en el entorno de La Paz”²⁵⁹

Nuestra zona de estudio, también próxima a La Paz, no era ajena a este clima de intranquilidad.

En este contexto, la predisposición mostrada por los chuncho a la conversión, o por lo menos a la recepción de sacerdotes,

258 La Audiencia de Charcas establece la pena de mil pesos de oro para los que entorpezcan la labor de Diego Ramírez. Por su parte, el obispo de La Paz echa mano de sus propias armas: “Y por la presente, por lo que toca a la jurisdicción eclesiástica, y por la secular en virtud de la remisión y comisión de S. E., exhortaba y exhortó y mandó a todas y cualesquier personas, de cualquier estado, calidad y condición que sean, así eclesiásticas como seglares, no impidan ni estorben, ni pongan impedimento a el dicho Diego Ramírez, ni a los religiosos que con él fueren a su entrada y viaje, ni le hagan agravio, antes los favorezcan, como cosa tan importante al servicio de Dios Nuestro Señor y de S. M., y donde se espera un gran bien general en este Reyno; lo cual así hagan y cumplan, en virtud de santa obediencia, y so pena de excomunión mayor, *lata sententia ipso facto yncurrenda*, y de mil pesos de oro aplicados a la guerra contra infieles”. En Maurtua, T. VIII (1906: 180 y 183)

259 En Glave (2007: 21)

animó a las autoridades a emprender esta aventura misional sin el uso de las armas. Laegui y Recio suponían una amenaza si con sus soldados *incendiaban* la región, como también era peligroso permitir que Diego de Lodeña²⁶⁰, que en 1618 se había reunido en Charazani con los indios Aguachile, reclutara a hombres y efectuara una entrada a territorio aguachile. El Padre Superior de la Orden de Santo Domingo, Francisco Centeno rememora la conferencia entre el cacique aguachile y Diego de Lodeña y concluye:

“que estos indios quieren ser conquistados y llevados con suavidad y con espiritual predicación y buenas razones, como es el camino que el dicho diego ramírez carlos pretende tener con ellos”²⁶¹

Lo más conveniente es, por tanto, utilizar la mano izquierda para mantener en paz esa sección fronteriza²⁶². En una carta del 6 de mayo de 1622 los miembros de la Audiencia justifican su apoyo a Diego Ramírez en detrimento de Laegui:

“V.M. tiene mandado por diferentes Cédulas que estas entradas que de nuevo se hubieren de hacer a provincias de indios no convertidos, se guíen y encaminen cuanto fuere posible por el modo de la predicación evangélica”²⁶³

Y es por esta razón por la cual se inclinan en favor de Ramírez, al que escoltarán en su entrada los frailes franciscanos. Pero ¿por

260 Tras la reunión ya comentada en el apartado anterior y su solicitud de licencia, Lodeña fue convenientemente apartado de la región y nombrado juez de cuentas de la región de los Pacajes. En AGI, Lima 152

261 En AGI, Lima 97

262 En la misma carta de la Audiencia de Lima al Rey se dan noticias sobre las desastrosas entradas de Juan Porcel de Padilla y Pedro de Escalante de Mendoza a las tierras de los Chiriguano. “Y entendemos que estas entradas son las que han irritado e inquietado, porque antes de ellas de muchos años a esta parte no se acordaban de tomar armas, ni salían de sus cordilleras, y se mostraban nuestros amigos” (en AGI, Lima 97). Las entradas con ánimo poblador comienzan a verse como un problema más que como una solución.

263 En AGI, Lima 97

qué no se concede simplemente la entrada a una orden religiosa? ¿Qué papel ha de jugar el humilde mestizo Diego Ramírez Carlos? Encontramos la respuesta en un legajo que ha pasado bastante desapercibido en el Archivo General de Indias al no ser incluido entre las transcripciones de Victor M. Maurtua para el juicio de fronteras entre las repúblicas de Bolivia y Perú, una obra de referencia para todos los estudiosos de la región de Apolobamba. Este legajo contiene los pareceres de los Padres Superiores de las principales órdenes religiosas establecidas en La Paz sobre la empresa del mestizo Ramírez, ya que el obispo de la ciudad, Pedro de Valencia, quería conocer su opinión antes de tomar una decisión definitiva. Fray Francisco Rodríguez, guardián de la Orden de San Francisco, argumenta así su visto bueno a la entrada del mestizo:

“porque tiene lo que se requiere para el trazo y conversión de esta gente que de suyo es bárbara y para ellos no son necesarias teologías ni cánones ni tampoco las leyes de justiniano ni de los emperadores sino solamente una persuasiva y motiva que les satisfaga y esto lo sabrá hacer el dicho diego ramírez admirablemente por cuanto se ha criado entre naturales y sabe su proceder y su modo y hago argumento a contrario porque si hemos visto y sabemos por experiencia que muchos montañeses entrándose entre esta gente bárbara, ya en los chiriguanaes ya en los chilenos, con sólo persuadirlos los han traído a sus malos intentos. Por qué un hombre cristiano de buen celo bien nacido criado en buena pulicia, buena disciplina y de entendimiento y prudencia no los persuadirá al bien y más siendo rogado y pedido por los mismos indios”²⁶⁴

Es por tanto su familiaridad con los indios huidos desde los Andes lo que se valora en Diego Ramírez. Y lo cierto es que no es una cuestión baladí, porque durante el siglo XVII sigue siendo frecuente que grandes masas de población andina se desplacen hacia los márgenes del imperio huyendo de la presión colonial. Se trata de una estrategia de resistencia que al conectar con los grupos del otro lado de la frontera (chunchos, chiriguanos, araucanos) da pie a nuevos focos de resistencia. La Audiencia de Charcas escribe al Rey en 1611 dando fe de esta realidad:

264 En AGI, Lima 97

“la razón de huirse y ausentarse estos indios de sus pueblos y irse a esconder en chacras, quebradas y guaicos y a otras partes es por huir de los malos tratamientos y trabajo intolerable que reciben en el servicio y labor de las minas de Potosí y otras partes y por los malos tratamientos que así mismo les hacen los mismos caciques, los corregidores y doctrineros y es esto en tanto grado que algunos indios (y aun indias) se han ahorcado por librarse de estas molestias y trabajos por no poderlos llevar”²⁶⁵

La presencia de estos grupos de fugitivos andinos en el piedemonte oriental cercano a Apolobamba, aunque imposible de confirmar, parece bastante probable. Son muchas las fuentes que aluden a estos grupos que huyendo de la presión colonial española buscaron refugio en los márgenes del imperio. Así, Miguel Cabello de Balboa comenta que en las proximidades de Pelechuco “hay dos pueblos de indios que no se acaba de averiguar si son naturales de aquella tierra o indios huidos o retirados del Collao, y esto se tiene por lo más verdadero, pues que no se atreven a salir y a comunicarse con sus vecinos”²⁶⁶. Recio de León añade que en la franja de terreno entre Pelechuco y San Juan de Sahagún “hay muy grande cantidad de indios cristianos de los Reinos del Perú. No hacen daño a los españoles de la entrada”²⁶⁷. El historiador francés Thierry Saignes ha estudiado en profundidad este fenómeno, concluyendo que estos grupos debieron ocupar el espacio abandonado por los mitmaquna colocados por el inca, e incluso cabe la posibilidad de que los antiguos colonos del Inca y estos nuevos refugiados llegaran a convivir en una especie de quilombos andinos²⁶⁸. De todos modos, y tal como apunta el propio Saignes, por voluntad propia estos grupos escaparon al control colonial y, consecuentemente, también escapan a la documentación oficial.

Lo que no debe pasarnos por alto es que los indios Leco, de los que ya hemos mencionado su aislamiento lingüístico, fueron sospechosos a los ojos de los españoles de ser uno de estos

265 En AGI, Charcas 19, R.1, N.4, 1: 5r y 5v

266 En Relaciones Geográficas de Indias, T. II (1965: 115)

267 En Maurtua, T. VI (1906: 246)

268 En Saignes (1988: 242)

grupos huidos de las alturas andinas. Bernardo Torres los define como “indios advenedizos y fugitivos del Perú desde el tiempo de los Ingas que se retiraron a vivir escondidos en aquellos bosques como fieras”²⁶⁹ y Ojeda comenta que son “gente retirada de los del Collao”²⁷⁰. Sus vecinos orientales, llamados Omapalca, también responden a esta sospecha²⁷¹, al igual que ocurre con los indios Aguachile, que tenían el quechua como lengua habitual y cuyos caciques se hacían llevar en andas. Esta triple sospecha (Leco, Omapalca, Aguachile) es muy importante para el caso que nos ocupa ya que el mestizo Ramírez Carlos centrará sus esfuerzos en estos grupos, situados muy cerca de la frontera del corregimiento de Larecaja, es decir, cerca de la faja de terreno que en las primeras décadas del siglo XVI debieron ocupar los mitmaquna instalados por el inca²⁷².

Teniendo en cuenta estas consideraciones, el obispo Pedro Valencia concedió la licencia para la entrada y en 1620 el insólito personaje se trasladó a Songo y Challana en compañía del franciscano Fray Gregorio de Bolívar, que se había unido a la empresa. Estas dos poblaciones, como veremos en el próximo capítulo, estaban situadas sobre la frontera del corregimiento de Larecaja con el interior amazónico no conquistado. En cierto modo eran asentamientos equivalentes a Camata, el pueblo de yungas que ejerció de puerta de entrada para muchas expediciones al interior de Apolobamba. Songo y Challana, situadas más al oriente, cerca de las cabeceras del río Beni, también permitían el ingreso a las últimas estribaciones andinas y desde ambos pueblos de indios podía establecerse contacto con los grupos omapalca (de hecho, al río Beni se le llamó durante años río de los Omapalcas), leco,

269 En Torres (1974: 440)

270 En Maurtua, T. XII (1906: 98)

271 Fray Gregorio Bolívar dice de los Omapalcas: “pécianse éstos de descendientes o criados del Inga, y por esto en todas las demás provincias son respetados, y lo es el ídolo de este pueblo, cuyo origen es del primer maíz que por mano de un Inga se comunicó a estas gentes”. En Maurtua, T. VIII (1906: 214)

272 Ver más sobre estos colonos en los capítulos 2 y 3

aguachile, yuquimona y un puñado de otros grupos humanos que remontaban periódicamente las aguas del río para comerciar en los pueblos de indios reducidos. Es importante subrayar el papel de enlace de estas poblaciones y asimilar el concepto de zona de encuentro. En la tercera parte de este libro insistiremos en ello.

En Songo y Challana permanecieron durante algún tiempo los dos singulares compañeros. Esperaban a que llegase alguna comitiva indígena del interior para negociar con ellos el ingreso a la tierra de los chuncho. Era ésta una práctica habitual entre los religiosos que viajaban en solitario hacia tierras de infieles y otros veteranos de Apolobamba como Miguel Cabello Balboa o Miguel de Urrea ya habían experimentado las largas jornadas de guardia en espera de una canoa en el horizonte. Generalmente, los misioneros aprovechaban aquel periodo de tiempo para aprender la lengua local o cualquiera de las dos lenguas francas que se utilizaban en Apolobamba: el quechua y el aymara. Por su parte, Ramírez Carlos tampoco perdió el tiempo y ya en estos pueblos del corregimiento de Larecaja comenzó a desplegar su sorprendente estrategia.

Para asombro del franciscano Bolívar, el mestizo comenzó a presentarse públicamente como hijo de Don Melchor Carlos Inca²⁷³, nieto de Paullu Inka y bisnieto de Wayna Cápac, y “se hacía venerar y respetar como más próximo sucesor del Inga”. Tenía como sirviente a un mulato, al que mantenía “con un clarín tocando por los caminos y entradas de los lugares y chácaras donde sabía no había Justicia, o si la había, para con los españoles pasaba esto por truhanería, y para con los indios servía de avisar para que le saliesen a recibir y venerar como a Inga y Señor: en lo cual gastó más de un año”. En sus visitas a estos pueblos de frontera vestía “en traje de Inga”²⁷⁴ y por lo que dice Bolívar parece que obtuvo un éxito notable en sus prédicas.

273 Bolívar sabía que esto no era cierto. Tal y como deja escrito: “Esto es, que el dicho Pedro (sic) Ramírez, siendo según opinión de los que más le conocen, hijo de una mestiza, que vivía y aun creo que vive en el pueblo de Colquemarca, en los Carangas, y de cierto clérigo llamado Fulano Ramírez”. En Maurtua, T. VIII (1906: 226)

274 Todas las citas de este párrafo en Maurtua, T. VIII (1906: 226-227)

Es necesario detenernos en Songo y Challana para valorar esta escena. Como ya hemos comentado, la situación en 1620-21 era especialmente delicada en esta zona y en el próximo capítulo tendremos ocasión de repasar las sublevaciones que desde principios del siglo XVII se repetían cíclicamente en los yungas de Songo y Challana. Siendo así, y conociendo también la rigidez del sistema para conceder licencias de entrada al oriente, sorprende las facilidades que ha encontrado el mestizo Ramírez para llevar a cabo sus propósitos. Y extraña el matiz que estos están cogiendo. ¿Qué intenciones tiene Diego Ramírez? ¿Pretende ser reconocido como sucesor del Inca y reorganizar el Tawantinsuyu? ¿O sólo convertirse en el cacique de una determinada región? Esto último parece lo más probable a tenor de las palabras de Bolívar. Pero entonces, ¿conocían las autoridades españolas las intenciones neo-incas de Ramírez?

Aunque los documentos relativos a esta empresa son extraordinariamente parcos en detalles, de nuevo el legajo con los pareceres de los religiosos de La Paz nos ofrece pistas sustanciales. Fray Mateo Ortiz, prior de la orden de San Agustín, escribe el 26 de mayo de 1619:

“Y a lo que se dice que el dicho Diego Ramírez se puede quedar entre los indios y ser señor dellos, digo quel juicio es temerario y por el cual si a el se hubiera avenido de ningún modo se hubiera conseguido impresa semejante fuera de que el dicho Diego Ramírez no ha vivido tan disolutamente que se pueda entender tal de su vida y costumbres, añadiendo que si él tuviera tal intento no tenía necesidad de haber ido en persona a lima a dar parte de su intento a Su Excelencia pues pudiera anochecer y no amanecer entrándose solo para conseguir el tal intento sin las dilaciones y gastos que ha tenido y se le han ofrecido en tan largo viaje y pretensión y el decir que descende de los ingas es la más fuerte razón que tiene en su abono. Lo uno porque tan grandes obligaciones de bien nacido no es posible que surtan efecto tan ajeno de ellas. Y lo otro con más amor y respeto le tratarán los indios sirviendo esto de seguro de su persona y de los religiosos que con él han de entrar como se ha experimentado en su primera entrada como consta por la provisión que presenta en que los indios le regalaron, respetaron y amaron dándole todo sustento y ofreciéndole sus vidas y haciendas y pidiéndole fuese medianero para que por su diligencia entrasen padres y sacerdotes que les enseñen y la experiencia enseña en la

cristiandad del japon y de la gran guinea que hacen más servicio los de la tierra que los advenedizos²⁷⁵

El testimonio no es concluyente pero revela que antes de conceder la licencia ya existen sospechas sobre el verdadero propósito de Ramírez Carlos y que es precisamente esta posibilidad de presentarse como descendiente de un noble inca lo que convierte su propuesta en interesante a los ojos de las autoridades coloniales. Lo cierto es que para dichas autoridades resultaba muy útil contar con un curaca amigo y de su mano cualquier sometimiento era mucho más sencillo. Desde las reformas toledanas, el curaca se había convertido en el eslabón imprescindible para organizar la recaudación tributaria y para mantener bajo control grandes grupos de población²⁷⁶. Cuando no existía la posibilidad de respaldar a un curaca autóctono que se mostrase favorable a los intereses españoles, se optaba por introducir otras figuras de poder que rebajaran la autoridad del curaca (alcaldes, cabildos) o, directamente, por introducir sujetos foráneos que pudieran atribuirse cierta legitimidad en el poder. Así parece estar ocurriendo ahora con Diego Ramírez Carlos y así ocurrió en los años 60 del mismo siglo con Pedro Bohórquez, el fingido descendiente del Inca que logró convencer de su engaño a los Calchaquíes del Tucumán argentino. Es lo que Ana María Lorandi ha llamado *alianzas espurias*, un tipo de pacto entre la autoridad colonial e

275 En AGI, Lima 97

276 En Marchena, T. I (2005: 399-452). Y del mismo autor: “El curaca o el cacique representaba una magnífica oportunidad para obtener, bajo presión directa o indirecta, buenos resultados políticos y económicos, asegurando la participación de la mayoría de la población indígena tanto en las tareas productivas como en su faceta de consumidores obligados de determinados productos coloniales, mediante los repartos forzosos de mercancías y bienes que tenían que comprar a los precios y en las cantidades que les fijasen los corregidores. Y a la vez se conseguía responsabilizar (aspecto este de la fijación de responsabilidades que parecía ser el objetivo último de tanta disposición legal) a una persona (el curaca) y a una institución (el curacazgo, en sus variadas fórmulas), de la buena o mala marcha de los negocios de la monarquía en la jurisdicción”. (2005: 223)

individuos peligrosos, sin status claramente definido, que tanto podían provocar sediciones como rendir a colectivos alzados²⁷⁷.

En cualquier caso, hoy sólo tenemos estos indicios para apuntar que existía una estrategia acordada entre las autoridades coloniales y este supuesto hijo de un noble inca. Sí sabemos que el rey Felipe IV dio permiso a Diego Ramírez para que negociara en su nombre con los indígenas y les ofreciera “algunas exenciones en mi nombre que tenía por conveniente se les concedan y particularmente que no tengan obligación al servicio personal y que se pongan en mi Corona Real sin que tengan otro encomendero”²⁷⁸. Con demasiada alegría han supuesto otros autores que, desvelado y fracasado el proyecto, el Virrey ordenó su captura, obligando a Ramírez Carlos a desaparecer en algún confín del imperio para evitar el castigo. A lo sumo, sólo sabemos que efectivamente existió un cambio de postura oficial y que nunca se echó el guante sobre este hipotético agente infiltrado, que murió libre y por causa natural alrededor de 1628 en Potosí²⁷⁹. Pero repasemos su trayectoria antes de dejarle partir.

Y es que la historia del mestizo Diego Ramírez Carlos nos muestra claramente una posibilidad política que vendría a ejercer de tercera vía a las entradas militares y a las entradas religiosas. Se trata de la utilización de un intermediario autóctono para esta-

277 En Lorandi (2000: 114)

278 En Maurtua, T. VIII (1906: 202) Este pragmatismo negociador era una herramienta común en los conflictos fronterizos de esta época. Carlos Lázaro Ávila realiza un interesante estudio comparativo de la estrategia negociadora colonial en su libro ‘La diplomacia de las fronteras indias en América’. Y en nuestras revisiones en el Archivo hemos topado con documentos como el siguiente: “Por otra (cédula real) de Badajoz a 23 de octubre de 1619 años dice V.Mag. haber sido informado por don Pedro de Escalante que el Virrey Marqués de Montesclaros le encargó la población de algunas ciudades y seguridad de los pasos que están en las fronteras de los indios Chiriguanaes y Yuracarees, y que para que estos se redujesen de paz convendría se le enviase un perdón general de los delitos, muertes, robos e insultos que habían hecho, y manda V. Mag. le informemos de lo que en esto pasa y se podrá hacer y que juzgando convenir se les den los dichos perdones”. En AGI, Lima 97

279 En Maurtua, T. VIII (1906: 234)

blecer un vínculo con dichas poblaciones: conseguir la alianza del cacique equivale a conseguir la sumisión de toda la comunidad. Y sea o no sea un plan virreinal, lo cierto es que estas comunidades no se escogen al azar y cuando por fin una flotilla de indios Chomano aparece en la frontera, el dúo Bolívar-Ramírez se interna en el territorio indígena del Alto Beni, donde pronto entrarán en contacto con Leco y Omapalca, dos grupos que como ya hemos visto estaban fuertemente vinculados con el pasado incaico y que por tanto eran proclives a morder el anzuelo. Allí serán bien recibidos por el cacique Cacira o Apu Casira, quien más tarde accederá a que uno de sus hijos viaje al Perú para conocer a las autoridades virreinales, mientras una de sus hijas “se amigó”²⁸⁰ con el mestizo Ramírez.

Es una lástima que la documentación que nos ha llegado sobre este episodio sea tan parca en las referencias directas a los indígenas. Apenas sí sabemos que las élites omapalcas, chomano, leco y posiblemente aguachile²⁸¹ reciben de buen grado la presencia del mestizo y que incluso acceden a negociar con los españoles. Una vez más, los sacerdotes copan todas sus peticiones y, según el testimonio de Ramírez, los indios se muestran proclives a la conversión. Por tanto, es justo pensar que los grupos del Alto Beni aceptaron al supuesto noble inca como intermediario en una negociación con las autoridades coloniales, a las que pidieron sacerdotes y mantenerse libres del tributo personal (ya hemos visto las exenciones concedidas por la corona). La presión asfixiante ejercida por corregidores y encomenderos era brutal

280 En Maurtua, T. VI (1906: 230)

281 Es difícil precisar los grupos indígenas que tienen contacto con Ramírez y los franciscanos. Los documentos originales reducen generalmente a todos los grupos a la categoría de indios chunchos. Bolívar diferencia a los grupos y limita su contacto a Omapalcas y Chomano, pero Fray Bernardo Torres, basándose en el relato de Fray José García, asegura que son Aguachile y el franciscano Padre Mendoza, autor de la Crónica de la Provincia de San Antonio de los Charcas, se refiere a estos indios como Leco. En cualquier caso, no nos interesa tanto la identificación grupal como la identificación de dinámicas transversales entre los indígenas del Alto Beni.

en los pueblos de indios de Larecaja, como Songo y Challana, y este escenario es el que en un ejercicio de admirable realismo político los indios del Alto Beni desean evitar. Los indios huidos que Diego Ramírez menciona en su petición de licencia, indios que por cierto no aparecen en sus posteriores viajes²⁸², supuestamente “le dijeron las molestias que recibían de los Corregidores y Caciques y que deseaban la predicación del santo evangelio y lo mismo otros muchos indios que había adelante”²⁸³. Estas palabras nos presentan una nueva perspectiva de la figura del sacerdote, que en muchas ocasiones se convirtió en un aliado para los indios al criticar públicamente los abusos del resto de cargos coloniales. El sacerdote se nos muestra ahora como un escudo ante los excesos de corregidores y caciques, unos excesos que los indios Leco y Aguachile conocían tanto por las versiones de los indios huidos como por la realidad política de los pueblos de frontera donde acudían a sus rescates.

Así pues, podemos concluir que la petición de misioneros por parte de los indios del Alto Beni, sean o no Leco y Aguachile, responde a una doble influencia externa. Por un lado, como ya hemos visto en páginas anteriores, la lógica de competencia con sus rivales Tacana del río Tuichi les obliga a reaccionar a la estrecha alianza que estos están fraguando con el gobernador Laegui y los misioneros agustinos. Por el otro, la presión de los indios huidos y la tragedia sufrida por los habitantes de los pueblos de indios reducidos, les obliga a un ejercicio de pragmatismo político que se traduce en el establecimiento de relaciones formales con el mestizo Ramírez y la petición de misioneros franciscanos.

282 Bolívar asegura que dichos indios sólo existían en la imaginación de Ramírez (Maurtua, T. VI: 225) y el dominico Francisco Monroy, que acompañó a Ramírez en uno de sus primeros viajes confiesa: “...y al cabo de algunos meses me sacó a mi solo y me llevó hacia los yungas de Zongo y Challana muchas leguas de donde él había dicho que había hallado pueblos de los indios retirados. Por estos pueblos de Zongo y los Yungas nos detuvimos algún tiempo sin saber por dónde guiar...” (En Chávez Suárez, 1986: 81, citado sin fuente)

283 En AGI, Lima 97

Esta dependencia de dinámicas ajenas al grupo debe entenderse como una ejemplo de la interdependencia en el interior de Apolobamba y del complejo rol que juegan los misioneros, ora escudo ora amenaza.

Quedan estas primeras conclusiones en el aire mientras Cusabandi, que así parece llamarse el hijo del cacique Casira, inicia de la mano de Diego Ramírez Carlos un fascinante viaje que le lleva hasta Lima, ciudad de los Reyes, donde el mismísimo Virrey Príncipe de Esquilache apadrina su bautismo. En honor a su padrino, el joven chuncho recibe el nombre de Francisco de Borja y prosigue su particular *Grand Tour* por el Virreinato financiado por la Real Hacienda.

Mientras tanto, a miles de kilómetros, Gregorio Bolívar medita cómo abandonar el poblado omapalca, en el que se ha quedado a modo de rehén. Ya hemos subrayado en líneas anteriores el alto valor que los grupos de Apolobamba otorgaban a los misioneros y hemos visto destellos sobre lo difícil que les era a éstos abandonar un poblado indígena. Cuando Cabello de Balboa, Miguel de Urrea o el propio Baltasar Butrón trataron de abandonar las aldeas indígenas se encontraron con la férrea resistencia de su rebaño espiritual, que no quería desprenderse de tan valioso pastor; esta resistencia se encontraba a medio camino entre el aprecio y el cautiverio y en el caso concreto de Bolívar tiene mucho de garantía para el retorno del hijo del cacique. Apolobamba se convierte así en una inmensa cárcel sin barrotes de la que Bolívar no puede escapar; aunque ya se sabe, el celo misionero no entiende de límites y finalmente el misionero franciscano se las ingenia para huir con un grupo de indios Yuquimonas que se dirigen a Challana para comerciar.

Desde ese mismo pueblo de Challana, ya en la frontera, Bolívar comienza su campaña para desenmascarar a Diego Ramírez y como fruto de su insistencia la Audiencia ordena la celebración de una reunión en La Paz para debatir la idoneidad del regreso del mestizo a la tierra de los Chuncho. En octubre de 1621 el obispo de la ciudad, gran valedor del proyecto de Ramírez, preside la asamblea de notables que juzga el caso y que ahora escucha

la retahíla de argumentos del fraile franciscano, que se exploya durante toda una tarde y parte del día siguiente. En sus palabras encontramos pistas para una posible explicación a lo ocurrido:

“se pretende introducir nuevo Rey y Inga, mayormente en persona de tan pocas obligaciones, de las cuales no sé quién es el que se atreva a asegurar de una vez introducido, no resultará daño alguno (...) Y así por cuanto soy solo el que esto contradigo, y me opongo con la experiencia de los dichos inconvenientes a los muchos que son de contrario parecer, y afirman convenir que el dicho Diego Ramírez entre a hacer dicha introducción, de parte de Dios y de S.M., por cuyo amor y servicio, siendo un pobrecillo fraile me opongo al torrente de tantos contrarios pareceres (...); pues introducir nuevos Reyes con cualquier o so cualquier especie de pretensión o motivo, por más justa y conveniente que parezca, y aunque de cierta ciencia se supiese, había de resultar en gran utilidad y servicio de S.M., es cosa injusta”²⁸⁴

A pesar de ello, el obispo concluye:

“Que la dicha entrada es muy conveniente se prosiga, por ser del servicio de Nuestro Señor, y por el fructo grande que se espera, trayendo tanto número de almas al conocimiento de la ley de Dios y obediencia de S.M; y que las dificultades propuestas en su contra, no lo impiden ni eran nuevas en la Iglesia (pues siempre ella ha crecido con derramamiento de sangre), ni tales, que por ellas se dejase de proseguir negocio de tanto peso”²⁸⁵

Gregorio Bolívar, que parece ser el único sorprendido por la actitud de Ramírez Carlos, debió escuchar atónito la sentencia. Poco después fue su propio Provincial quien le prohibió volver a la tierra de los Chuncho.

Apartado Bolívar, el obispo y la Audiencia de Lima confirmaron los nuevos planes: Diego Ramírez Carlos volvería a la provincia de los Chuncho acompañando al joven Cusabandi, ya convertido en don Francisco de Borja, a Fray Bernardino de Cárdenas, un eminente franciscano que sustituye a Bolívar, y a cuatro franciscanos más que se suman al grupo para acelerar las conversiones. Siguien-

284 En Maurtua, T. VIII (1906: 241)

285 En Maurtua, T. VIII (1906: 196)

do las instrucciones que había dado el Virrey tras el bautizo, la Real Hacienda se muestra inusualmente generosa y premia a Diego Ramírez con 800 pesos para sus gastos personales. Además, se entregan cinco mulas de carga, dos vestidos para el joven Cusabandi, seis mulas para el viaje de los religiosos, 650 pesos para gastos varios y:

“una cama y dos imágenes de lienzo de devoción, dos ornamentos enteros con sus cálices y patenas de plata, frontal, manteles, ara, cruz, crismeros, manual, misa, vinagreras, candeleros, hierros de hacer hostias y alguna cera labrada para decir misa; una campana, un pendón y estandarte con las insignias de la Fe, seis hachas doce machetes, seis casullas, un dosel para la iglesia y algunos tafetanes para adornarla; cartillas, libros de canto para enseñar los muchachos y para dar al Cacique; dos piezas de raso y dos de damasco y cuatro piezas de tafetán de color, todo de China; cien varas de ruán, seis vainas de cuchillos, chaquira, espejos, agujas, cascaveles para repartir entre los indios por mano de los religiosos”²⁸⁶

Curiosamente, esta provisión valorada en 5.401 pesos incluye también algunos regalos para Gregorio Bolívar, puesto que al elaborarse el presupuesto todavía no había alzado la voz contra el proyecto.

A la espera de que las lluvias permitan iniciar la entrada, se le entrega a Fray Bernardino de Cárdenas la parroquia de Camata y todo el grupo se traslada a nuestra conocida población de frontera. Lo que ocurre después es un misterio. El agustino Bernardo Torres relata la historia, pero parece parte interesada y nos obliga a buscar fuentes más imparciales. Sin embargo, no las hay. El silencio alrededor de la conclusión de este proyecto alimenta nuestras sospechas. Y una pregunta se eleva sobre las otras: ¿Por qué tanto secretismo alrededor de esta historia? Si aceptamos que el Virrey Príncipe de Esquilache y el obispo de la Paz maquinaron la introducción de una autoridad neo-inca entre los chuncho para así convertirlos al cristianismo, ¿por qué mantener este plan en secreto, por qué negar la evidencia? ¿Sabía el Rey sus propósitos? ¿Pretendían erosionar los derechos de Pedro de Laegui Urquiza? ¿O acaso todo fue una invención de Gregorio Bolívar? ¿Engaño

286 En Maurtua, T. VIII (1906: 190)

Diego Ramírez Carlos a las autoridades españolas para vaciar las arcas de la Hacienda Real? ¿O había vendido sus servicios como intermediario? ¿Qué esperaban los Omapalca al enviar a su joven heredero a Lima y a La Paz? ¿Reconocieron la autoridad del supuesto hijo de Melchor Carlos Inca?

La versión más aceptada (Torres²⁸⁷) asegura que Fray Bernardino y el resto de franciscanos entraron al Alto Beni desde Camata en compañía del mestizo y el joven chuncho. Es entonces cuando estos últimos desaparecen de nuestro relato, bien perseguido por la justicia el mestizo²⁸⁸, bien llorando Cusabandi por tener que regresar con sus padres, bien fundiéndose ambos con el silencio que rodea esta entrada. Fray Bernardino permanece en escena. Solventado el trámite de la entrega del muchacho, establece su residencia en Camata y envía a sus compañeros a misionar entre los indios del otro lado de la frontera. Fray Bernardino de Medina y Alonso Mejía pasan un año entre los Leco, que fieles a su tradición, se muestran hoscos y reacios a la presencia de los misioneros. Fray Luis Ramos y Francisco de la Cruz hacen lo propio entre los chuncho, pero las fuentes no nos aclaran si estos chuncho son Omapalca o Aguachile. En cualquier caso, los resultados son igual de negativos y pasados los meses Fray Bernardino se convence de que aquella empresa, vista la actitud rebelde de los nativos, no merece la pena²⁸⁹. Los cuatro frailes regresan a

287 Y parece que también la crónica del franciscano Diego de Mendoza (1665) concuerda con la versión oficial. Lamentablemente, no hemos podido consultar dicha obra.

288 Wolfgang Priewasser asegura sin citar que el nuevo virrey, Marqués de Guadalcazar, emitió órdenes para detener a Ramírez Carlos (1998: cap. II; edición digital en la Biblioteca Paraguaya Online). También José Chávez Suárez insiste en el mismo extremo, de nuevo sin citar sus fuentes (1986: 89)

289 No debió guardar un grato recuerdo de aquellos meses el futuro obispo de Paraguay, a la vista de sus palabras: "...cuando salí con Comisión de Visitador de idolatrías, por el Obispo de La Paz, y fui al pueblo de Camata, que es de pocos indios, y con todo hallé millones de ídolos, y cosas estuendas contra nuestra Fe, y contra los santos Sacramentos, hallé más de cuarenta sacerdotes de los ídolos, que en detestación de nuestras Ceremonias y Ritos Sagrados, hacían los mismos al demonio, ofreciéndole muchos

Camata y desde allí parten los cinco con rumbo a La Paz, dejando a sus espaldas una tierra en plena ebullición.

Es el año 1622 y si miramos al mapa desde nuestro observatorio en Camata podemos apreciar las poblaciones yungas de Songo y Challana, que sufren la insoportable presión de la codicia española (veremos todos los detalles en el capítulo 9). Al otro lado de la frontera, los indios Leco y los Omopalca han solicitado una alianza con los españoles y la han mantenido durante un breve período para acabar regresando a su tradicional distancia respecto a los misioneros. Los Aguachile, que en 1618 habían salido hasta Pelechuco para pedir sacerdotes, ya no parecen sentir aquella urgencia, quizás a causa de los acontecimientos ocurridos a orillas del río Tuichi, donde el cacique Celipa ha muerto dando paso a un nuevo ciclo tribal en la confederación tacana, una subversión del orden que algunos pueblos limítrofes ya han aceptado al ser bautizados por Fray José García y Fray Baltasar Butrón.

Se han producido avances notables en la conversión de los indígenas y todas las relaciones de poder en el interior de Apolobamba y en sus fronteras se encuentran en un momento de crisis. Tacana, Leco, Aguachile y Omopalca llevan años compitiendo por establecer alianzas con los españoles y los resultados han sido distintos en todos los casos. Las relaciones diplomáticas entre los grupos indígenas de Apolobamba muestran una indescifrable complejidad y es interesante subrayar que estos grandes cambios, estas crisis han sido provocadas por religiosos y por un modelo de conquista aparentemente inocuo. La conversión de los Eparamona y sus vasallos amenaza con extenderse a otros pueblos de la confederación tacana y ante esta posibilidad, las élites de la región toman sus precauciones. Los franciscanos han establecido su primer contacto con los Leco y, quizás, con los Aguachile, pero con la desaparición del caudillo neo-inca se ha roto toda

y grandes sacrificios de carneros de la tierra, y otros animales, y coca, que es una yerba dañósísima, bautizando las criaturas con sangre, poniéndoles los nombres de sus ídolos; confesando a los Indios y persuadiéndoles que no confesasen la verdad a los Sacerdotes". En BN, R/39624 (1634: 9)

posibilidad de conversión. Cada grupo mira de reojo a sus aliados y enemigos en una coyuntura de cambio que también comparten los habitantes de Songo y Challana. En este escenario, los sacerdotes se han convertido en el principal agente colonizador, desplazando a soldados y gobernadores en un movimiento que no ha pasado desapercibido para los grupos indígenas, que han aprendido nuevas lecciones sobre estos mismos religiosos. En un caleidoscopio de infinitos matices se mezclan todas estas dinámicas, que van a desembocar en los sucesos de 1623 y en el asesinato de Laureano Ibáñez.

TERCERA PARTE
Las tres entradas
de Laureano Ibáñez

CAPÍTULO 8

La primera entrada de Laureano: 4 hipótesis de trabajo

El primer mártir español de Apolobamba fue el carmelita Pedro Vázquez de Urrea. Su muerte en 1568 a manos de los indios Araona inauguró una época de sacrificios de religiosos españoles que continuaría con el jesuita Miguel de Urrea en 1597 y que llegaría a su culmen en 1629 con la tragedia del grupo de Laureano Ibáñez. Junto a ellos, otros españoles dejaron la vida en la accidentada región de los indios chuncho. Cuesta identificar la primera víctima europea, pero es más que probable que ésta formara parte de la desmesurada expedición militar de Peranzúñez de Camporredondo en 1538-39. Durante los siguientes 30 años no tenemos noticias de nuevas muertes en el bando peninsular y no es hasta el enfrentamiento entre los hombres de Maldonado y Gómez de Tordoya que volvemos a ver sangre en las crónicas españolas. Y no poca, por cierto. En aquel año de 1568 fueron aniquilados completamente los dos bandos en pugna (ver capítulo 4) y apenas se salvaron un sacerdote y el herrero que ya hemos visto en el capítulo anterior. Como consecuencia de este terrible golpe y de las políticas toledanas contrarias a las entradas militares, Apolobamba pareció darse una tregua durante tres nuevas décadas, tregua interrumpida por esporádicas entradas que sólo menciona Fray Bernardo Torres y que, de ser ciertas, acabaron por costarle la vida al sobrino del Gobernador Maldonado. Más

contrastado está el funesto final de Don Juan de Alva, Maestre de Campo del Gobernador Laegui Urquiza en 1615²⁹⁰, y el de otro español que por las mismas fechas tuvo la mala suerte de estar acompañando una caravana de provisiones a Nuestra Señora de Guadalupe.

Vemos, pues, que en casi un siglo de historia de Apolobamba sólo habían muerto un puñado de españoles por causa no natural, y de éstos un buen número habían perecido por el hambre y el cansancio más que por el ataque de los indios. En el otro plato de la balanza, ¿cuántos indios murieron como consecuencia del encuentro con los invasores españoles? Evidentemente, las fuentes se muestran parcas en este campo, mezclando los dos silencios clásicos de toda fuente histórica: el silencio voluntario y el derivado de la ignorancia.²⁹¹ Epidemias, uso de tropas indias para dirimir rencillas internas, acciones punitivas y *árboles mal cortados* acabaron con la vida de cientos de autóctonos en el mismo periodo, y todo eso sin contar con la verdadera tragedia que sufrieron los yanaconas o indios de servicio que componían el grueso de las primeras entradas expedicionarias. En una ponencia presentada en 1987, Carlos Sempat Assadourian reflexiona sobre los procesos que desencadenaron el hundimiento poblacional en el Perú y no pasa por alto el papel jugado por el uso militar o explorador de los indios andinos. Para ilustrar el hecho cita a Hernando Santillán, quien en el siglo XVI afirmara “los han llevado cargados y en

290 El episodio de su muerte es recogido por el propio Torres y por Fray Francisco Centeno, Padre Superior de la Orden de Santo Domingo, que en 1618 repasa este episodio en una carta dirigida al obispo de La Paz (En AGI, Lima 97)

291 “Los silencios pueden ocurrir por causa de una laguna en la evidencia; pueden ser sintomáticos de represiones inconscientes por parte de los contemporáneos; o pueden ocurrir intencionalmente, cuando los actores escogieron disimular sus acciones. En este último caso, si la acción fue en sí misma un acto de silencio (una disimulación por ejemplo), podríamos llegar a descubrir que los actores hayan sido obligados a disimular su propio acto de disimulo; y, por consiguiente, guardar en silencio los propósitos del propio silencio. Por lo demás, no siempre es de por sí evidente de qué tipo de silencio se pueda tratar.”. En Platt y Quisbert (2008: 4)

colleras y muertos de hambre y no hay entrada que se haya hecho que no cueste más de diez mil indios que llevan de esta manera y los dejan allá todos muertos”. También Sempat Assadourian recurre a Fernández Oviedo para estimar que las entradas de Pedro de Candia (1538) y de Pedro Anzúrez (1539) a los chuncho movilizaron más de cuatro mil indios, con un porcentaje de bajas cercano al 100%²⁹².

El enfrentamiento y el hecho de ser abatido por un golpe, una flecha o un disparo eran, por tanto, opciones nada improbables en el escenario de Apolobamba. Sin embargo, todas las muertes que conocemos para este primer siglo de encuentro tienen una explicación, por escueta que sea, y a la luz de los acontecimientos contemporáneos se dejan interpretar.

La muerte de Laureano Ibáñez es completamente diferente, se trata de un pequeño misterio. Nadie se ha preguntado seriamente qué pudo ocurrir para que aquel agustino madrileño y sus acompañantes, un lego llamado Bartolomé Álvarez y el jesuita Bernardo Reus, fueran saeteados a sangre fría por una tropilla de indios Uchupiamona. Su muerte ha pasado a formar parte del relato mítico de la provincia de los chuncho y del empuje religioso en las fronteras orientales del imperio, y lo ha hecho sin levantar sospechas. Quizás por su condición de mártir de una orden religiosa tradicional o por la misma extrañeza de su desaparición, lo cierto es que Laureano Ibáñez no ha protagonizado apenas páginas de la historiografía apolobambina y cuando lo ha hecho se ha visto condenado a la repetición de la versión clásica de los hechos ofrecida por Bernardo de Torres en 1657.

De hecho, en la actualidad sigue siendo la obra del cronista agustino el gran sustento para reconstruir el desenlace de aquella entrada misional, que otro gran cronista como Antonio de la Calancha remata en apenas una línea de su monumental *Crónica moralizada del Orden de San Agustín en el Perú*²⁹³. Afortunadamente,

292 En Sempat Assadourian (1994: 55)

293 “i a la provincia de los chunchos, que hasta hoy están su infidelidad, los Padres fray Josef García, fray Baltasar Buitrón, fray Manuel de Rodas, fray

contamos con otras fuentes para contrastar y sustentar el relato del cronista agustino. Una de ellas es extraordinaria en sí misma e inédita hasta donde sabemos. Se trata de las declaraciones de los dos únicos supervivientes del martirio de Laureano Ibáñez, declaraciones recogidas por el Alférez Francisco de Villarreal en Pelechuco en el mes de agosto de 1629 y que hoy pueden consultarse en el Archivo de los Jesuitas en Alcalá de Henares. El otro apoyo documental está compuesto por una serie de documentos (una carta y una relación) dirigidos al rector de Quito que el historiador peruano Rubén Vargas Ugarte utilizó en su *Historia de la Compañía de Jesús*, hace casi 50 años²⁹⁴. En conjunto, estos testimonios componen un completo material con el que trataremos de ilustrar el juego de negociaciones y equilibrios entre los diferentes grupos indígenas de Apolobamba y las autoridades coloniales, tensiones que desembocaron en el susodicho martirio.

Hasta ahora hemos presentado tres grandes grupos autóctonos en las páginas de nuestro trabajo. Avanzando desde la frontera de la Real Audiencia de Charcas hacia el interior de la selva amazónica, hemos detectado en primer lugar la presencia de los indios de Yungas. Éstos habitaban los pueblos de indios reducidos por los españoles, una cadena de enclaves como Pelechuco, Camata o Songo que formaban la difusa e irreal frontera entre el mundo colonial y los territorios irredentos. Como ya hemos visto, la etiqueta Yunga englobaba a múltiples colectivos entre los que destacan el grupo Kallawayá. El resto de habitantes de estos pueblos de frontera, y con ellos los grupos errabundos de fugitivos y cimarrones, pertenecían a otros grupos étnicos de los Andes y el Collao, una amalgama de Pacajas, Lupaqa, Chachapoya y un largo etcétera de etnónimos que habían acabado en la frontera como resultado de los movimientos forzados por el Inca (mitmaquna), las migraciones provocadas por la presión colonial u otro tipo de movimientos (esclavos huidos...).

Laureano Ibáñez, que murió mártir con fray Bartolomé Álvarez, i el Padre Bernardo de Reus de la Compañía de Jesús". En Calancha, T. III: 17

294 En Vargas Ugarte (1963: 34-37)

Una franja de terreno inhabitada desde la retirada de los mitmaqkuna incas, calificada por Thierry Saignes como tierra de nadie (*no man's land*)²⁹⁵, separaba estos grupos de la masa indígena situada en la zona geográfica del Alto Beni y sus proximidades. Ya hemos señalado que la heterogeneidad lingüística y cultural era una característica de este colectivo, marcado por la atomización en grupos poco numerosos. Por todo ello no conviene imaginar a los grupos del Alto Beni como un todo o como una confederación política, pues parece que cada grupo mantenía su autonomía y la ejercía hasta las últimas consecuencias. Sin embargo, a tenor de lo ya observado y de las dinámicas subyacentes a nuestro período de estudio, no resulta descabellado presentar a los indios Leco, Aguachile, Omapalca, Paychava o Sabaina dentro del marco común del Alto Beni, tanto por su complementariedad geográfica, como por sus episodios de colaboración, comercio y defensa militar.

Mucho más sólida parece la confederación política y cultural de los indios Tacana del río Tuichi. Este grupo es el eslabón más alejado del polo de poder colonial y supone el tercer escalón en nuestro descenso desde la frontera del corregimiento de Larecacha hacia las llanuras amazónicas. Los indios Tacana compartían una misma lengua (perteneciente a la familia Pano) y aunque también padecían la misma atomización de los grupos del Alto Beni, ello no fue óbice para impedir el entendimiento político, comercial y militar de las distintas parcialidades. Su zona geográfica se encontraba en el río Tuichi, uno de los afluentes del río Beni y límite septentrional de la región de Apolobamba. Siguiendo el curso de los grandes ríos de la región (Beni y Madre de Dios), los Tacana compartían frontera con otros muchos grupos indígenas que se escapan a los límites de este estudio y de los que escasea la información original. Los grupos Araona y Toromona, fuertemente ligados con los Tacana del Tuichi, ocupaban el noroeste de Apolobamba, sobre las riberas del río Madre de Dios. El legendario Paititi debía encontrarse un poco más al este, en la

295 En Saignes (1988: 238)

confluencia entre los ríos Beni y Madre de Dios o entre los ríos Beni y Mamoré. Y no muy lejos, según los cálculos aproximados de tantos exploradores, se encontraban las tierras de leyenda de las guerreras Amazonas y de los migrantes guaraníes que buscaban el Candire o la Tierra Sin Mal.

Pues bien, lo importante en este punto es retomar el pulso de los capítulos anteriores, en los que hemos tratado de demostrar la estrecha relación que unía a estos tres grupos y la naturaleza cíclica de sus relaciones. La elección de la muerte de Laureano como eje de este trabajo no es casual, sino que se debe a su valor temático, por recoger las presiones de los tres grupos ya presentados y erigirse en símbolo involuntario de las corrientes subterráneas que se movían en Apolobamba. La hipótesis de este trabajo de investigación sostiene que, en mayor o menor medida, directa o indirectamente, los tres grupos indígenas (Yungas, Alto Beni, Tacana) participaron en la muerte de Laureano Ibáñez, dejándonos un jeroglífico rico en símbolos y significados.

Para descifrarlo conviene echar la vista atrás y recuperar el mapa del año 1623, año en que los pueblos de indios en la frontera siguen controlados por curacas, corregidores y rescatistas, una peligrosa terna que exprime a la población de los yungas hasta límites inauditos. Los grupos del Alto Beni ya han despedido a los misioneros franciscanos que, junto al mestizo Diego Ramírez Carlos, han estado predicando en sus tierras. Es importante retener que el supuesto heredero del noble inca Melchor Carlos ha sembrado su semilla neo-inca en un terreno propicio y que para ello ha contado con el beneplácito de las autoridades civiles y religiosas del Virreinato peruano. Fracasado sin embargo su proyecto evangelizador, el silencio documental vuelve a recaer sobre los grupos del Alto Beni. Más al norte, los Tacana del Tuichi viven una enorme convulsión en 1623. Su cacique, Celipa de Inarama, ha muerto apenas un año antes y los indios principales se han convertido con presteza al cristianismo. Esa camarilla controla al nuevo cacique, mientras los misioneros españoles que han propiciado este escenario viajan a Lima y La Paz en busca de nuevos sacerdotes para continuar su abrumadora empresa.

Fray José García y Fray Baltasar Butrón, en una decisión sorprendente, abandonan pues la región de su éxito misional. Pasados los meses, el primero permanece en la ciudad de Los Reyes y es el segundo el que regresa al convento de los Chunchu acompañado de un nuevo misionero. Este acompañante se llama Fray Laureano Ibáñez y apenas tiene 23 años. Nacido en Madrid, pasó al Perú a la edad de 13 años en compañía de su padre, Juan Ochoa Ibáñez. Aunque no conocemos muchos detalles de su biografía, sabemos que en el puerto del Callao les esperaba el abuelo de Laureano, un hidalgo aragonés que había hecho fortuna en el Perú y que se encargó de darles a los recién llegados un techo y un nuevo futuro. El de Laureano estaba ligado al Colegio de San Ildefonso, institución agustina en la ciudad de Lima, donde estudió desde su infancia y donde enseguida destacó por su buena memoria y su prodigiosa “modestia y virtud”²⁹⁶. Después ingresó en la Orden, no sin antes enfrentar la oposición familiar, y ya en 1623 era el titular de la Lectura de Artes en el Convento del Cuzco.

Allí debió escuchar por primera vez las aventuras de Fray José García y Fray Baltasar Butrón, que andaban presentando su misión en los conventos en busca de jóvenes misioneros. Laureano, según parece, quedó prendado por aquel mundo de aventuras y abundante cosecha espiritual que planteaban los dos veteranos en sus conferencias. Cuando supo que el Provincial agustino daba su visto bueno a esta campaña de reclutamiento acudió ante su inmediato superior y le pidió licencia para partir del Cuzco a La Paz, donde esperaba concluir todos los trámites y convertirse en nuevo misionero en la misión de los Chunchu. Y así ocurrió, efectivamente, por lo que durante el la estación seca de 1623 una pequeña comitiva agustina emprendió el camino que llevaba desde la ciudad de La Paz a la villa española de San Juan de Sahagún de Mojos. Eran tres los religiosos que viajaban en aquel humilde grupo: el veterano Fray Baltasar Butrón, nuevo vicario del convento, el ya mencionado Laureano Ibáñez y un hermano lego de unos 35 años que ya no iba a separarse jamás de Laureano. Viajando en mula

296 Todos los detalles biográficos en Torres (1974: 387-415)

llegaron a Pelechuco, frontera de chunchos, y desde allí continuaron a pie, a ratos también descalzos, hasta las puertas de San Juan de Sahagún, donde el gobernador Pedro de Laegui Urquiza y un puñado de soldados sostenían el peso de la frontera colonial.

En nuestra última visita a la Gobernación de Laegui habíamos observado el arrollador triunfo evangélico de los misioneros agustinos. Recordemos que los indios Tacana son ahora los aliados de Laegui, mientras que Leco y Aguachile se han visto forzados a buscar nuevos aliados a través de otras figuras coloniales (el corregidor Diego de Lodeña, el mestizo Diego Ramírez Carlos, los misioneros franciscanos). Es por tanto un panorama prometedor el que se dibuja en el horizonte de aquella remota misión. Animados por las expectativas, Laureano Ibáñez y su compañero Bartolomé Álvarez solicitan permiso para internarse rápidamente en tierra de chunchos. Ambos se muestran ansiosos por iniciar su labor y ni siquiera la proximidad del otoño les amedrenta. Esperan una buena acogida en Inarama, donde han dejado al Capitán Ballesta y a Amutare, el nuevo cacique católico de la confederación tacana. Baltasar Butrón, con el recuerdo todavía fresco de sus últimos éxitos, les da permiso para marchar.

Por la crónica de Bernardo Torres, que recopiló concienzudamente toda la información entre los testigos de estos sucesos, sabemos que Laureano y Bartolomé reclutaron a dos peones y un intérprete, con los que salieron rumbo al Tuichi en su primera entrada evangélica. Sin embargo, en el valle de Apolobamba fueron interceptados por una tropa de indios Uchupiamona, que habían salido a esperarle en el camino. Con sequedad, el portavoz de aquella avanzada comunicó a los agustinos:

“que los enviaba su cacique a decirle que se volviese a su tierra y no pasase adelante, que no gustaba de que entrase en su provincia y que traían orden expreso para impedirle el paso y no apartarse de allí hasta que se hubiese vuelto”²⁹⁷

Según parece, Laureano no era bienvenido en la tierra de los chunchos.

297 En Torres (1974: 389)

Se trata de una escena sorprendente y un tanto extraña. No por el hecho de que los Uchupiamona hayan sido advertidos de la entrada de Laureano, algo comprensible dada la fluida comunicación entre los pueblos indígenas a ambos lados de la frontera, sino por el hecho de que la escena se produzca *fuera* del territorio natural de los Uchupiamona, lejos del poblado de Uchupiamo y de las riberas del río Tuichi. Eso implica que se trata de un rechazo interesado en lugar de pura indiferencia, demuestra por tanto que hay un interés claro por impedir el paso al interior de la provincia uchupiamona. ¿Pero por qué? La última vez que estuvimos con los Uchupiamona éstos se mostraban alegres y solícitos con los frailes José García y Baltasar Butrón; apenas han pasado dos años desde que el cacique Chuquimarani agasajara a los agustinos durante 8 días antes de dejarles continuar a Inarama con el Gran Celipa.

Y sin embargo, ahora un grupo de Uchupiamonas armados se toma la molestia de abandonar sus tierras para impedir el acceso de otros dos agustinos. ¿Por qué? ¿Qué ha ocurrido para que se dé un cambio de actitud tan importante? A simple vista y a la luz de la escasa documentación de que disponemos, parece un cambio inexplicable. Sin embargo, trataremos en las siguientes líneas de plantear algunas posibles respuestas a este bloqueo tan explícito, respuestas que posiblemente no funcionen de forma autónoma y se necesiten las unas a las otras para explicar la muerte de Laureano Ibáñez en 1629, o que sólo consigan explicar de un modo parcial lo ocurrido a orillas del río Tuichi. En cualquier caso, el objetivo de las mismas no es zanjar el enigma anecdótico sino plantear nuevas explicaciones al comportamiento de los indios de Apolobamba.

Hipótesis 1: La guerra viene con la lluvia

Una primera explicación debe basarse en el calendario estacional de Apolobamba. Ya hemos apuntado en apartados anteriores que las relaciones entre los grupos irredentos y los pueblos del virrei-

nato seguían unos patrones temporales y en la misma línea hemos mencionado que Saignes se atrevió a esbozar las un patrón, limitando las interacciones positivas (solicitud de misioneros, rescates, diplomacia) a los meses de sequía (abril-octubre) y situando en los meses de lluvia (noviembre-marzo) todos los encontronazos de signo destructivo²⁹⁸. En estos meses en que las lluvias llenaban los cauces de los ríos y cortaban las tradicionales vías de comunicación, también quedaban interrumpidos los intercambios comerciales y se pasaba a una extraña hostilidad que volvía a desaparecer con el fin de las lluvias. Esta hostilidad adoptaba un aspecto recurrente: cada tanto tiempo los indios chuncho salían desde el interior de la selva y organizados en pequeños grupos atacaban los cocales, chacras y pueblos situados en la frontera de los corregimientos de Larecaja y Carabaya.

Hay múltiples ejemplos de las salidas violentas de los indios chuncho. Ya en 1568 los indios de Songo se quejaban del acoso de los indios chuncho:

“Y viven con gran temor al tiempo de ir a coger sus chacras porque los indios chunchos les han hecho mucho daño y muerto indios y robado”²⁹⁹

El indio Santiago Chambi reconoció ese mismo año a los visitantes de Songo que no pagaba tasa “y que el cacique la paga por él porque este dicho indio está siempre ocupado en mirar al campo porque suelen salir los indios chunchos de guerra los cuales les suelen robar y matar indios de este pueblo”³⁰⁰. Este temor sordo y persistente, según unos documentos recopilados por Thierry Saignes en el Archivo Nacional de Bolivia, se mantiene

298 “Podemos ver aquí un ciclo anual de las actividades en el piedemonte, en temporada seca sobresalía el tráfico comercial y durante la estación de lluvias las incursiones guerreras”. En Saignes (1988: 240)

299 En AGI, Justicia 651, f° 72v. Visita realizada por Diego Dávila de Cangas y Bartolomé de Otazu, transcrita por John Murra en 1991.

300 En Murra (1991: 73). Parte de la población yungueña se dedicaba íntegramente a la defensa de sus pueblos y cocales, amenazados permanentemente por las poblaciones indígenas de Apolobamba.

en los valles de Larecaja entre 1603 y 1609, alcanzando incluso las proximidades del lago Titicaca³⁰¹. También en Pelechuco y Camata se temía a los indios por sus periódicas incursiones y todavía a fines del siglo XVII el franciscano Juan de Burguera certifica ese miedo casi irracional a los indios chuncho³⁰². El pavor a los chuncho provocó la provisión de armas y soldados en la frontera³⁰³, ordenando el Virrey que se visitaran periódicamente esas chacras fronterizas para comprobar que las defensas eran suficientes³⁰⁴.

Un ejemplo más refinado de la amenaza que suponían los indios irredentos en el imaginario de indios y españoles lo encontramos en una fecha tan temprana como 1554. Por aquel entonces el capitán Alonso de Mendoza, “encomendero de los indios de Gimaco y Chacapa y Larecaja”, se dedicaba con notable éxito a la explotación de las minas de la región. Pero,

“los indios naturales de aquella tierra de paz, encomendados en el dicho Capitán Alonso de Mendoza, visto las riquezas tan notables que sacaban de oro, considerando que, por las riquezas admirables que sacaban de esa tierra, habían de entrar muchos españoles y ser ellos indios de yungas holgazanes no hechos a servir a nadie, con el recelo de que les habían de hacer servir como a los demás indios de el Collao, y de hacer los caminos y puentes y llevar cargas, dieron orden de echarlos de allí; juntándose una noche todos los de aquella comarca, indios de paz, fingiendo que habían salido indios Chunchos de guerra, dieron sobre los españoles y mataron dos cristianos y un negro a flechazos, y algunos indios de los que este Capitán había metido; los indios fingieron que a ellos les habían muerto más de cincuenta indios, siendo todo traición de ellos. Formado este Capitán Alonso de Mendoza con los soldados que le quedaron e indios, aquella misma noche salieron huyendo, dejando todo cuanto había metido, enten-

301 En Saignes (1988: 240-257)

302 En Saignes (1993: 129-131)

303 El propio Diego de Lodeña, al que hemos visto reunirse con el cacique Aguachile, fue nombrado Capitán de Guerra de aquella frontera para defenderla de las incursiones de los chunchos. En AGI, Lima 152.

304 En una diligencia de 1614, se recuerda: “El señor Virrey destos Reynos por un capítulo de carta manda visitar los chacareros y personas de las fronteras cada año para saber las armas que tienen para la defensa de la tierra contra los indios chunchos” (AGI, Charcas 19, R.4, N.86, 2v)

diendo ser indios de guerra Chunchos, como le habían hecho entender los mismos indios hechores de esta traición lo habían significado”.³⁰⁵

Vemos pues cómo indios y españoles estaban aterrorizados ante la idea de una *razia* de indios chuncho. Y vemos también, lo cual es muy interesante, que los indios de paz, es decir los indios reducidos a la servidumbre colonial, son capaces de utilizar en beneficio propio el potencial bélico de los chuncho y la baza psicológica del temor que inspiran. Pronto volveremos sobre esta asociación entre chuncho e indios de yungas, pero de momento avancemos en la hipótesis de la estacionalidad. No en vano, todos los ejemplos anteriores nos han servido para ilustrar la periódica salida armada de unos indios irredentos que combinaban la violencia con el comercio, es decir, los períodos de guerra con los períodos de paz.

Comprobada esa bipolaridad en el comportamiento indígena, podemos deslizar la hipótesis de que los indios Uchupiamona impidieron el acceso a Laureano Ibáñez por la proximidad de las lluvias. Bernardo Torres, única voz en esta escena, comenta que era ya entrado el mes de octubre cuando Laureano intentó su entrada y que ante la negativa de los Uchupiamona trató de convencerlos mediante el ofrecimiento de los regalos de rigor que cargaba desde La Paz. Aquellos presentes hicieron su efecto, ya que los centinelas uchupiamona accedieron a un nuevo encuentro en el futuro:

“Mostráronsele más humanos, aunque no desistieron de su intento y dijeron: que apuntaba ya el invierno porque era entrado el octubre, que se retirase a su casa hasta que hubiese pasado y que después si gustase volviese la primavera siguiente, que entonces y no antes le admitirían gustosos en sus pueblos”³⁰⁶

Sin otra alternativa, Laureano y Bartolomé aceptaron el trato.

305 La información sobre este episodio se encuentra en la obra de Antonio Baptista Salazar (BN, Mss. 2010, f. 3-43), transcrita como relación anónima en Maurtua, T. VIII (1906: 149-168)

306 En Torres (1974: 390)

Es por tanto ésta una posible respuesta al extraño encuentro de aquel octubre de 1623. Sin embargo, la ausencia de precedentes similares en el marco de una entente tan marcada y, sobre todo, el cariz de los acontecimientos venideros entre los indios Uchupiamona y Laureano convierten a esta hipótesis en un argumento débil, incapaz de soportar por sí mismo el peso de los sucesos que van a desencadenarse en los próximos años. No sabemos si la existencia de dos ciclos anuales determinaba de un modo tan concluyente la interacción de los chuncho con el resto del mundo. Quizás sí. O quizás sólo sea una parte de la respuesta. En cualquier caso hemos de hacer un esfuerzo por tratar de hallar otras respuestas que expliquen la presencia de una tropa uchupiamona en el valle de Apolobamba. Y a ello nos disponemos.

Hipótesis 2: Cuando las barbas de tu vecino veas cortar...

Ya sabemos que la confederación tacana reunía a varios grupos que habitaban el río Tuichi y que eran tres los grupos más poderosos: Arabaona (Araona), Uchupiamona y Eparamona. También sabemos que eran estos últimos, de la mano de su cacique Celipa, los que regían los destinos de la confederación tacana en la época de Laegui, si bien es cierto que ya hemos presentado varios ejemplos sobre un liderazgo bicéfalo que hace suponer otros modelos estructurales. Asumido este escenario, hay una cosa que no deja de sorprendernos: ¿por qué es el cacique uchupiamona y no el eparamona el que impide el paso de los agustinos? ¿Qué interés mueve a nuestro viejo conocido Chuquimarani? Al enviar una embajada armada con el mensaje que ya conocemos, parece claro que el cacique uchupiamona pretende cancelar la alianza sellada siete años antes con Pedro de Laegui Urquiza. ¿Pero por qué?

La respuesta hemos de buscarla en el poblado de Inarama, donde aún permanecen frescas las cenizas del Tulili y del resto de ídolos locales, y donde el *statu quo* ha sido bruscamente revertido por la acción misional agustina. En Inarama ha muerto el líder de la confederación tacana y el poder se ha desplazado de manos,

encumbrando a una nueva élite en sustitución de la vieja corte de Celipa. Este cambio de autoridad, no consensuado con el resto de pueblos tacana, ha supuesto un drástico viraje en los planteamientos geo-políticos de la confederación, cuyos miembros son testigos y víctimas de la inesperada conversión religiosa de la sociedad eparamona.

En este contexto: ¿qué actitud deben tomar Uchupiamonas y Arabaonas? O más concretamente, ¿qué actitud se espera de los caciques y chamanes de ambos grupos? Reconociendo siempre que nos movemos en el inestable campo de las hipótesis, podemos presumir que la tajante negativa recibida por Laureano es una decisión conservadora de las élites uchupiamonas ante las convulsiones ocurridas en Inarama. Lo que no podemos saber es si el cacique Chuquimarani ha pactado ese movimiento con otros grupos o si por el contrario es una maniobra para hacerse con el control de la confederación tacana tras el vacío de poder dejado por Celipa. Ya hemos comentado en páginas anteriores la validez del concepto de ciclo tribal para los grupos de Apolobamba, es decir, que el poder cambia de manos, de grupo, cuando se agota la legitimidad de un cacique o una familia. La ruidosa conversión de los Eparamona parece motivo suficiente para propiciar un cambio de ciclo tribal³⁰⁷, si bien es cierto que los misioneros agustinos reportan el bautismo de pequeños curacas vasallos tras la muerte de Celipa.

En cualquier caso, ya se trate de una defensa de los roles amenazados o de un movimiento agresivo para hacerse con el poder, la ruptura de la alianza con los españoles puede interpretarse como una decisión vertical impuesta por las élites políticas de la confederación tacana como respuesta a la subversión planteada en Inarama. Ya vimos cómo los indios Toromona y Araona sitiaron a Juan Recio de León tras la muerte de Celipa, creyendo que éste había sido asesinado por los españoles. Esa duda, como

307 Quizás sea significativo el hecho de que los etnónimos Celipa y Eparamona desaparezcan de la documentación castellana a partir de 1623, reforzando este brusco silencio la hipótesis de un cambio de ciclo tribal o incluso la desaparición del colectivo como tal.

mínimo, revela que la muerte del cacique eparamona provoca alteraciones en el resto de grupos tacana y en sus más próximos aliados, como es el caso de los Toromona. Alteraciones que han de poner en riesgo los privilegios, equilibrios y alianzas de toda la cuenca del río Tuichi.

Hipótesis 3.- Los secretos acuerdos de Piata y Amulatay

La primera referencia documentada que tenemos de Chuquimarani se remonta a 1617, año en que los tres grandes jefes de la confederación tacana visitan a Laegui Urquiza en la villa de San Juan de Sahagún de Mojos. No hay muchas más referencias a su persona, así que no conocemos su edad, prestigio, posicionamiento político o estado de salud a lo largo de los siete años siguientes. Es una lástima, porque esta información nos hubiera ayudado a extraer nuevas conclusiones sobre lo ocurrido con Laureano Ibáñez. Sí sabemos que Chuquimarani murió en algún momento entre 1624 y 1628 tras padecer una grave enfermedad. Su hermano aseguró años después que a aquella muerte tan penosa contribuyó el hecho de que los agustinos García y Butrón incumplieran su promesa no regresando a Uchupiamó³⁰⁸. A su muerte, parece que le sustituyó en el cargo de cacique su hijo Piata, un joven voluntarioso pero inexperto que pronto tendría la ocasión de demostrar su profundo desprecio por los españoles y los sacerdotes católicos. A Piata le acompañaron el mencionado hermano de Chuquimarani, el chamán Amulatay y el resto de indios principales que ya habían escoltado el liderazgo de su padre³⁰⁹.

308 “así que su hermano Chuquimaran se había muerto de pesadumbre de que no hubiesen entrado en aquella ocasión los dichos padres por lo qual estaba él y toda su parentela con mucha indignación y enojo”. Extraído de la declaración del intérprete Alonso Viculla, testigo directo de los hechos. En Archivo de los Jesuitas en Alcalá de Henares (AJAH), Estante 2, Caja 83, Legajo 931.2.

309 Es imprescindible señalar que la identidad y jerarquía de estos tres personajes presenta algunas sombras en las declaraciones de los dos supervi-

Esta breve contextualización nos aporta nuevos matices interpretativos, matices que penden de una pregunta sin posible respuesta: ¿Cuál era el poder real de Chuquimarani en 1623? Nunca sabremos si el viejo cacique uchupiamona ya estaba gravemente enfermo por entonces o si su autoridad dentro del grupo se había debilitado por motivos de salud o de otra índole. Ante esta falta de documentos, recurramos de nuevo a las páginas de Bernardo Torres para sustentar esta tercera hipótesis de trabajo.

En su crónica, Torres habla de los fuertes debates que se sucedían en los grupos indígenas en relación a cuál era la postura ideal para tratar con los españoles. Según Torres, los caciques e indios principales adoptaban por costumbre una actitud pactista encaminada a preservar su rol de poder y a obtener de los españoles todos los beneficios posibles, tanto para el grupo (herramientas metálicas, protección...) como para ellos mismos (reconocimiento de la autoridad, preservación de privilegios...). Es la inclinación política que ya hemos estudiado en capítulos anteriores y que se escenifica solemnemente con las visitas de los caciques y el resto de indios principales a las ciudades españolas.

Sin embargo, Torres también indaga en los argumentos de aquellos que se oponen al acercamiento. Éstas son sus palabras:

“Fueron varios los pareceres; los de espíritu orgulloso, y de pensamientos ardientes, o por la ferocidad del ánimo, o por el fervor de la juventud, persuadían con eficacia ser conveniente a la salud pública, y a la seguridad de todos resistir desde luego con hostilidad manifiesta la entrada a los Extranjeros, y no permitir la predicación de sus sacerdotes en las provincias, porque si atentamente se considerase el designio de los Españoles, no era otro (decían) sino de belar nuestras tierras y reducirnos a todos a la dura servidumbre que padecen los peruanos”... “Con esta cautela se han apoderado del Perú, y pretenden ahora tiranizar nuestras provincias. Por esta causa los valientes Cayampuzes, los Taranos y Toromas no han permitido

vientes del ataque en que murió Laureano Ibáñez. El intérprete Alonso Viculla se refiere a Amulatay como cacique más que como chamán y parece rebajar el peso específico del joven Piata. En cualquier caso, adjuntamos la transcripción de ambas declaraciones al final de este libro para que el lector pueda calibrar el peso de esos matices respecto a la versión de Bernardo de Torres, que es la que seguiremos en las próximas páginas.

esta gente en sus tierras, y con el brazo y el ingenio los han repelido de sus términos y viven hoy en mucha paz libres de sus tiranías; ¿por qué pues no haremos nosotros lo mismo, siendo tan una la causa y tan justificado el ejemplo de los vecinos?”³¹⁰

Torres no se está refiriendo a ninguna reunión concreta y sus palabras son más bien fruto de su imaginación que de su observación. También hay cierta carga de denuncia (de los excesos de los españoles) en las palabras del agustino y por todo ello conviene tomar con mucha cautela el párrafo anterior, que ni concluye ni vincula en modo alguno. Sin embargo, las palabras del cronista agustino tienen la bondad de iluminar algunas grietas, ya que a través de ellas pretende comunicarnos la existencia de fuertes debates, enfrentamientos ideológicos, en el seno de los grupos indígenas de Apolobamba, lo cual ya es relevante de por sí. Pero además subraya que frente a la posición conservadora de las élites se opone una voluntad de resistencia activa por parte de los más jóvenes y orgullosos. Hagamos ahora el esfuerzo de trasladar esa división de pareceres al pueblo de Uchupiambo, donde los indios principales de esta comunidad deciden su respuesta tras la muerte de Celipa.

Lo que sugerimos en esta tercera hipótesis es que cabe la posibilidad de que Piata, el joven heredero del cacique, represente una corriente de opinión, una opción política distinta a la de su padre. Sabemos que Chuquimarani ha sellado una alianza con los españoles, ha agasajado a los frailes agustinos y, según su hermano, se muere de pena esperando su regreso. Y también sabemos (pronto lo demostraremos) que su hijo Piata no quiere pactar con los españoles y que su principal consejero es el chamán Amulatay. No es éste un dato cualquiera, pues tal y como estamos comprobando a lo largo de este estudio las autoridades religiosas indígenas suponían el reverso moral de la legitimidad política y el principal enemigo de los sacerdotes católicos. Tal y como apunta Julián Heras, una de las causas de las muertes de

310 En Torres (1974: 366-367)

misioneros fueron “los brujos que ante los misioneros perdían poder y prestigio”³¹¹.

Sin abandonar los límites de Apolobamba tenemos abundantes ejemplos de la férrea competencia entre misioneros y chamanes indígenas. Recio de León se refiere en estos términos a un hechicero tacana: “Esta fiera bestia, por no se ver desposeydo deste señorío, se opuso a hacernos grandes contradicciones a nuestra ley”³¹²; y el propio Bernardo Torres culpa a los hechiceros sabainas de la muerte del jesuita Miguel de Urrea en 1597³¹³. Así, el hecho de que Amulatay, un poderoso hechicero, sea el principal consejero de Piata no es ni mucho menos un dato irrelevante.

Como tampoco lo es el hecho de que la tropa de indios Uchupiamona detenga a Laureano en el valle de Apolobamba, *fuera* del territorio natural de los Uchupiamona. Puestos a desconfiar, resulta poco habitual que el bloqueo se produzca tan lejos del río Tuichi y que sea una embajada sin peso político la que comunique la ruptura de la alianza sellada entre Tacana y españoles en 1617. Si recordamos los fastos y solemnidad con que los tres caciques habían entrado en San Juan de Sahagún, la insistencia con que habían solicitado misioneros a través de embajadas que lideraban indios principales, si recordamos también el peso específico alcanzado por los frailes José García y Baltasar Butrón en Inarama tras la muerte de Celipa; recordando todo eso nos resulta difícil aceptar que el cacique uchupiamona envíe una pequeña tropa de soldados lejos de su poblado para detener el avance de dos misioneros e impedirle el paso no sólo a sus tierras sino también a las del resto de pueblos tacana.

La pregunta, por tanto, debe ser: ¿envió Chuquimarani esta tropa de avanzada? ¿Fue suya la decisión de cerrar la frontera con los españoles? O, por el contrario, ¿fue un secreto acuerdo entre el joven Piata, revestido de cierta autoridad en el interior del grupo, y sus consejeros lo que propició el envío de un pequeño

311 En Heras (1992: 532)

312 En Mautua, T. VI (1906: 248)

313 En Torres (1974: 351)

grupo de soldados? Una vez más, carecemos de argumentos de peso para ofrecer una respuesta, pero las páginas venideras tratarán de añadir gasolina al fuego y levantar palabras que ocupen estos silencios.

Hipótesis 4.- La participación de los Tacana en los procesos regionales

Hemos presentado hasta el momento tres hipótesis vinculadas con procesos internos de la confederación tacana. Su comportamiento cíclico, los equilibrios de poder en las élites y la existencia de desacuerdos políticos atañen a los Tacana como grupo aislado y homogéneo. Ahora bien, sin desdeñar los planteamientos anteriores podemos preguntarnos también en qué medida influenciaban los procesos regionales en la vida de los habitantes de Apolobamba. Para poder ofrecer una respuesta apreciable es necesario identificar primero qué realidad exterior conocían estos grupos, para lo cual alteraremos el punto de vista y trataremos de mirar esta vez desde las orillas del río Tuichi hacia las alturas andinas. Así veremos que los indios Tacana han de verse afectados en un primer nivel por las actividades de sus conflictivos vecinos Leco y Aguachile. Vistas ya las acciones y contra-acciones que enmarcan la relación de los tres grupos, vamos a dar por sentado que existen suficientes canales de información entre ellos. En cuanto al resto de indios que habitan en la villa española de Mojos, podemos asegurar algo parecido: a los ejemplos que hasta aquí hemos presentado baste añadir el hecho de que los Uchupiamona hayan sido advertidos de la entrada de Laureano.

Sabemos, pues, que los indios de Apolobamba no estaban aislados y que se mantenían informados de lo que ocurría más allá de sus fronteras, en un universo exterior con el que interactuaban con habilidad. Menos estudiada está la relación entre los chuncho y los indios de yungas que habitaban los pueblos de frontera. Se trata de una aproximación dificultosa por las complejidades étnicas que ya hemos ido presentando. Las fuentes es-

pañolas definen indiscriminadamente como *chunchos* a los indios Leco, Aguachile y Tacana. Del mismo modo, la etiqueta *yungas* se aplica sin ningún rigor a todas las poblaciones de frontera que se encuentran en los valles calientes de la ceja de selva. Sin embargo, tal y como hemos presentado en el capítulo 2, podemos diferenciar dos grandes grupos en la frontera: el núcleo Kallawaya del sector Pelechuco-Charasane-Camata y el más difuso grupo de los valles de Songo, Challana y Chimaco, habitados por poblaciones de origen andino y difícil clasificación. Tal y como resume la investigadora Kristina Angelis-Harmening:

“Así como es difícil precisar los grupos étnicos amazónicos adyacentes a la zona yunga, se desconoce también la composición étnica de los grupos que habitaron los Yungas. Esto es un problema adicional que dificulta estudiar la relación entre los Yungas y la región amazónica”³¹⁴

Poco es lo que sabemos sobre esta relación que une a los grupos de ambas zonas. Apenas sí podemos afirmar que estaba sujeta a cambios cíclicos, oscilando siempre entre un intercambio comercial pacífico y las incursiones armadas en busca de provisiones y otras finalidades. ¿Pero qué más sabemos sobre esas relaciones? ¿Qué formas adquirirían? Ya hemos esbozado la heterogeneidad que se esconde tras las etiquetas *yunga* y *chuncho*, por lo que aspirar a la construcción de cualquier modelo es demasiado ambicioso. Por si fuera poco, ninguno de los dos grupos fue emisor compulsivo de fuentes documentales y los españoles quedaron excluidos de esa relación, que muy posiblemente se remontaba a los tiempos del Tawantinsuyu o incluso a periodos anteriores, por lo que tendremos que conformarnos con una conclusión de base: sin ningún género de dudas, existían canales de contacto e información entre los grupos de Apolobamba y los grupos de la ceja de selva.

Los indios chuncho conocían de primera mano la situación política y económica de los yungas de frontera gracias a sus visitas periódicas a pueblos como Camata o Songo para realizar sus

314 En Angelis-Harmening (2000: 53)

trueques o rescates. Nos sentimos tentados a asegurar que en el periodo estudiado los indios Leco (grandes navegantes) y, en menor medida, los Aguachile fueron los agentes más activos de estas relaciones verticales, mientras que los grupos indígenas del río Tuichi (Tácana) acudieron con una regularidad muy inferior a los pueblos de frontera, centrándose quizás en el contacto con la villa española de San Juan de Sahagún. En cualquier caso, las canoas de los chunchos aparecían periódicamente desde el interior de la selva, transportando nueces, plumas, miel y otros productos de origen amazónico para intercambiarlos con los habitantes de los pueblos en un ambiente no exento de tensión. Porque los chunchos eran, posiblemente, un ente tan misterioso e indescifrable para las poblaciones kallawaya, cota o pacaja que habitaban en la frontera, como hoy lo son para nosotros. Suponemos que el miedo y la inquietud eran ingredientes recurrentes de aquella relación³¹⁵, construida sobre el recuerdo y el presentimiento de los ataques chuncho. Ya hemos repasado más arriba algunos ejemplos de estas *razias* y hemos podido palpar el terror que provocaban entre los indios de frontera.

Concluimos pues que los indios chuncho conocían las penurias económicas y físicas de los yungas, pero que a pesar de ellas no se detuvieron los saqueos de las poblaciones de frontera. El comercio y el saqueo están bien documentados, pero no ocurre lo mismo con otras formas de relación. Por ejemplo, existen muy pocos ejemplos documentados de colaboración política o militar entre chunchos e indios de yungas. Por lo general, los Tácana, Leco y Aguachile observaban lo que ocurría en los yungas, sacaban sus propias conclusiones y utilizaban éstas para perfilar sus políticas de resistencia y negociación con los españoles. Por decirlo de otra manera, los pueblos de Apolobamba no acostumbraban a implicarse en los problemas de los indios de yungas.

315 Gregorio Bolívar se refiere a los Leco en su memorial de 1628 y asegura: "Son muy perjudiciales y han cometido muchos y graves delitos en las fronteras de cristianos saliendo de paz a sus rescates y en hallando algún descuido, matan y roban cuantos pueden y se vuelven". En Maurtua, T. VIII (1906: 214)

Aunque, claro está, nunca sabremos si las fuentes españolas se corresponden con la realidad y si detrás de esos saqueos no se esconden otras formas de colaboración o nuevos significados que se nos escapan por completo. En cualquier caso, sabemos que los indios de la frontera y los chunchos no eran unos extraños; se conocían, intercambiaban productos e informaciones, en ocasiones se enfrentaban y en contadas ocasiones colaboraban contra los agentes españoles.

Todo lo anterior resulta de suma importancia para justificar la cuarta hipótesis sobre la muerte de Laureano Ibáñez. Porque, tal y como veremos en el próximo apartado, en diciembre de 1623 se originó una sangrienta sublevación en el poblado de Songo, sobre la frontera de Larecaja. Esta sublevación, de tintes mesiánicos, no fue un episodio extraordinario sino uno más en el rosario de levantamientos armados que protagonizaron los habitantes de estos pueblos de frontera durante la segunda mitad del siglo XVI y todo el siglo XVII.

La pregunta que nos planteamos es: ¿Qué papel jugaron los chuncho en aquellas sublevaciones de frontera? Aunque se trata de una pregunta que excede los límites de este trabajo, trataremos de recorrer las huellas de los indios de Apolobamba en la rebelión de Songo de 1623 y de vincular lo allí ocurrido con la accidentada carrera de Laureano Ibáñez entre los chuncho. Una vez más, conviene insistir en ello: no está en nuestro ánimo el buscar una explicación definitiva a un suceso de escasa relevancia histórica como es la muerte de Laureano, sino aprovechar su potencialidad como generador de hipótesis y planteamientos para estudiar la intensa actividad política de los chuncho, las complejas relaciones que mantenían con españoles, indios de yungas y otros pueblos, y la diversidad de estrategias que emplearon para evitar pagar tributo y ser sujetos a una autoridad española. Es precisamente esta difícil pertenencia a la estructura colonial, estas difíciles condiciones de vida que sufrían los indios de la frontera las que abrirán el próximo capítulo, llevándonos directamente a las chacras fronterizas del poblado de Songo en 1623.

Una última hipótesis

Hay una frase de Bernardo Torres que nos hace reflexionar sobre otra hipótesis que explique la negativa indígena a recibir a Laureano. Es ésta:

“En el año de 1623, entró en la villa de San Juan de Sahagún de los Moxos la enfermedad general de tabardillo, de que había muerto innumerable gente en aquellas Provincias, y de que iban muriendo algunos en el valle de Moxo. Los que en él vivían no hallando otro médico ni medicinas, se acogieron a la Santa Cruz, y los hermanos Fr. Bartolomé Álvarez y Fr. Francisco Camacho Religiosos Legos del orden de San Agustín daban a los enfermos las raspaduras de la santa Cruz en un poco de agua, y sin más diligencia los sanaban a todos”³¹⁶

El cronista agustino se está refiriendo a las propiedades milagrosas de la cruz del convento de Mojos que ya conocemos, pero lo que a nosotros nos interesa es la referencia a la epidemia de tabardillo, nombre con el que se designaba al tifus o fiebre tifoidea³¹⁷. Dice Torres que el número de víctimas de aquella enfermedad ya era notable cuando ésta llegó al valle de Mojos, por lo que hemos de deducir que las provincias interiores de Apolobamba fueron especialmente afectadas por esta epidemia, que debió coincidir en el tiempo con los sucesos de Inarama que ya hemos presentado en páginas anteriores. Aceptando este contexto de alta mortandad, es aceptable pensar que los Tacana decidieran sellar su frontera para evitar el contagio masivo. Aunque a esta afirmación podemos oponer que no hay manera de saber qué explicación daban los indios Tacana a las muertes provocadas por el tabardillo. ¿Sabían que se trataba de una enfermedad

316 En Torres (1974: 364)

317 “El tabardillo o tabardete era una fiebre similar a la fiebre tifoidea, lo cual se prestó a errores de diagnóstico. Tabardillo es lo que en la actualidad se conoce como tifus exantémico o exantemático. El cuadro clínico, además de altas temperaturas, viene acompañado de flujos de sangre, escalofríos, ardor de sienes y, en algunos casos, se complica con ictericia”. En O’Phelan (2002: 938)

contagiosa? ¿Atribuían las muertes a la ira del dios Tulili o de alguna otra divinidad tras la masiva conversión al cristianismo de los Eparamona? En cualquier caso, no debemos descartar la posibilidad de que las sucesivas entradas de Laureano se vieran impedidas por las precauciones tomadas por los tacana.³¹⁸

Como último detalle, cabe señalar que cuando en 1635 se reabran las puertas de Apolobamba para los españoles de Mojos, uno de los tres españoles que se establecerán en Tayapu habrá de morir precisamente a causa de la enfermedad del tabardillo. Esta muerte del soldado Domingo Viveros, al que conoceremos más adelante, puede tener dos significados: o bien la enfermedad era recurrente y habitual en Apolobamba, o bien los habitantes de la región seguían sufriendo rebrotes de la epidemia de 1623.

Más allá de que esta epidemia de tabardillo tenga algo que ver con el fallecimiento de Laureano Ibáñez, es necesario señalar aquí la importancia de las enfermedades en el derrumbe demográfico de las sociedades indígenas de la alta Amazonía. Fernando Santos Granero llama la atención sobre este extremo cuando asegura que “las etnias de la ceja de selva o montaña alta fueron las más vulnerables, debido a su cercanía a los centros españoles de la sierra desde las cuales se difundían dichas enfermedades”³¹⁹. El mismo autor escribe que el impacto de las epidemias fue especialmente notable en el periodo misional que se inaugura en los últimos años del siglo XVII, pero ello no debe hacernos olvidar que el impacto bacteriológico tuvo que tener una influencia definitiva ya desde principios del mismo siglo, máxime en zonas

318 Tenemos un caso posterior en el que es posible observar cómo las poblaciones indígenas de Apolobamba respondían de una manera activa a los efectos de una epidemia, comprendiesen o no su origen. Lo refiere el franciscano Juan de Burguera en 1690: “En este paraje de Santa Rosa fue su primera habitación (de los chunchos que viven en San Juan de Buena-ventura o Pata) cuando los sacaron del cautiverio del demonio, y por haberles dado la peste de viruelas, achaque que nunca habían experimentado, se retiraron de este paraje por el horror que le cogieron por haberseles muerto muchos indios”. Transcrito en Saignes (1993: 129-131)

319 En Santos Granero (1992: 180)

como Apolobamba, donde el contacto entre las poblaciones indígenas y los agentes españoles fue relativamente fluido ya desde la segunda mitad del siglo XVI. De esta manera, hay que tener presente que antes de la llegada de los españoles las poblaciones indígenas de Apolobamba presentaban, con total seguridad, un mayor número de habitantes y una mayor complejidad social de la que en el siglo XVII pueden percibir los invasores españoles.

CAPÍTULO 9

La rebelión de Songo y la segunda entrada de Laureano

Antes de repasar los acontecimientos de 1623 en Songo y Challana, trataremos de esbozar la situación política y económica en los pueblos de indios de la frontera de Larecaja. Nadaremos así entre los *precondicionantes* de largo plazo, utilizando la terminología aplicada para las revueltas de la Europa Moderna³²⁰, que provocaron la sublevación mesiánica en los pueblos de Songo y Challana. Esta reconstrucción ya ha sido intentada anteriormente por otros autores, entre ellos Waldemar Espinoza Soriano, quien dedicó un excelente artículo a los hechos que nos ocupan³²¹. Es él quien dibuja con mayor precisión la explotación económica a la que estaban sometidos los habitantes de estos pueblos, quienes tenían que responder ante varios acreedores o recaudadores.

La figura más cercana a los indígenas era la del curaca, intermediario efectivo entre la autoridad colonial y el pueblo indígena, quien se encargaba de organizar la mita y recoger los tributos. Como ya hemos perfilado en líneas anteriores, esta figura resultaba imprescindible para las autoridades coloniales ya que propor-

320 En 'Theories of Revolution' (1964), de Lawrence Stone, citado por Robert Forster y Jack P. Greene (1984: 12)

321 El artículo se publicó en 1998 bajo el título 'La rebelión nativista de los coccaleros de Songo y Challana. 1623-1624'

cionaba la oportunidad de mantener controlada la población autóctona y organizar una recaudación mucho más efectiva. Por ello, la figura del curaca o jefe regional fue respetada por el nuevo orden político e incluso respaldada³²², interviniendo encomenderos y corregidores en el nombramiento de curacas leales a la causa en detrimento de otros personajes que pudieran resultar sospechosos a los ojos de las autoridades coloniales. Para ello no se dudó en imponer (cuando las circunstancias lo permitieron³²³) autoridades de otros pueblos y naciones, desnaturalizando las comunidades para facilitar su control, y tampoco se renunció a la estructura incaica de poder, pues allí donde ésta pudo ser útil (véase el caso de Diego Ramírez Carlos) se abogó por el mantenimiento o introducción de autoridades legitimadas en el pasado incaico.

Como recompensa por su labor mediadora, el curaca gozaba de ciertos privilegios en el interior de la comunidad, tanto en la esfera de la ostentación de símbolos de poder (yanaconas, poligamia...) como en la meramente productiva. Así, por ejemplo, los indios de cada comunidad tenían que pagar un tributo o cumplir ciertos servicios que no estaban incluidos en la tasa y de los que se beneficiaba el cacique, primer explotador de la comunidad indígena. Por debajo de esta autoridad se encontraban otros empleados indígenas, como alcaldes o alguaciles, que representaban cierta autoridad en el interior del grupo y que completaban el esquema de poder de la República de Indios. Angelis-Harmening sugiere que esta estructura podía ser alterada por la intervención de las autoridades españolas (reduciendo el poder del curaca, por

322 Como en tantos otros aspectos, los españoles copiaron aquellas tácticas del Inca que parecían más efectivas. Tal y como comenta Pärssinen (2003: 71), los caciques que colaboraban en su sumisión al Tawantinsuyu mantenían sus cargos y eran respaldados con ciertos privilegios.

323 El Virrey Francisco Toledo lo explicaba así en un memorial de 1596: "Diéronsele a todos los caciques títulos de sus cacicazgos en nombre de V.M., por los cuales entienden que han de estar y están pendientes de V.M. Y de vuestros ministros, y que han de ser preferidos en la sucesión de los dichos cacicazgos los que fueren de mayor cristiandad y virtud, aunque no sean los hixos mayores". En Colección de Documentos Inéditos, T. VI (1866: 535)

ejemplo) y que dichas intervenciones debilitaban “la integridad de la comunidad indígena”³²⁴.

El siguiente eslabón en la estructura colonial eran los corregidores, autoridades civiles y militares instauradas para mantener el orden y aplicar la legislación vigente en determinadas provincias³²⁵. El corregidor de Larecaja para las fechas que nos ocupan era Luis de Ulloa, mientras que en La Paz ejercía estas funciones Diego de Lodeña, un viejo conocido en este relato desde su mediación con los indios Aguachile en Pelechuco en el año 1618. El cargo de corregidor era nombrado directamente por el Virrey y solía traer aparejadas las funciones militares y recaudatorias en los corregimientos de indios. Según Guillermo Lohman Villena, autor del estudio *El Corregidor de Indios en el Perú bajo los Austrias*, esta figura era “el eslabón y nódulo que enlazaba la república de españoles y la de indios, el ápice del engranaje estatal en contacto con la población nativa”³²⁶. En corregimientos especialmente extensos o conflictivos, los corregidores contaban con tenientes a su cargo. En una carta de la Real Audiencia de Los Reyes de 1621 leemos que estos tenientes eran una fuente de problemas y nuevos abusos contra los indios,

“pero no es posible quitarlos del todo por la distancia que tienen algunas provincias, y porque es forzoso se ayuden de ellos los corregidores para cobrar las tasas y tributos de los indios y para el despacho de las mitas y otras cosas semejantes que están a su cargo”³²⁷

Por encima del corregidor, aunque con una presencia mucho más difusa y una autoridad más restringida, se encontraba el enco-

324 En Angelis-Harmening (2000: 35)

325 El Virrey Toledo resume las funciones del Corregidor: “Se les pusieron corregidores que estuviesen con ellos en sus repartimientos, a quien pidiesen justicia y se la hiciesen y no consintiese que por ningún español, clérigo, ni fraile, ni cacique, les fuese hecho agravio, ni permitiese que dellos se cobrase ni se les repartiese más de lo que por la nueva tasa les quedó señalado, lo cual saben ellos qué es, y pagan de muy buena gana”. En Colección de Documentos Inéditos, T. VI (1866: 538)

326 En Lohman Villena (2001: 22)

327 En AGI, Lima 97

mendero. Esta figura era puramente recaudadora desde la aparición del cargo de corregidor y se beneficiaba del trabajo realizado por los indios que habitaban dentro de los límites de su encomienda. Cada población indígena y encomienda tenía asignada una tasa o tributo específico en función de sus potenciales y población. En el caso de Camata, como ya vimos anteriormente, la tasa era de 645 canastos de coca, mientras que para los pueblos de Songo y Challana se estableció una tasa tributaria de 1615 cestos de coca a pagar en 3 mitas o plazos anuales. El valor de esta cosecha conjunta era de 2.826 pesos y 2 tomines, de los que se extraían 750 pesos y 6 tomines para el salario del cura doctrinero, 362 pesos para los justicias y defensores, 70 pesos como recompensa a la labor del curaca y 1643 pesos y 2 tomines para el encomendero, que en estos días era el conde de Villamor, vecino de La Paz.

Finalmente, encontramos la figura del rescatista en los pueblos de indios de la frontera. La presencia de estos comerciantes estaba generalmente prohibida por cédula real, pero los corregidores de Larecaja permitieron su libre acceso a la región y colaboraron estrechamente en el cobro de las deudas que los indios contraían con ellos. El objetivo de estos rescatistas o comerciantes era la hoja de coca, un producto de alto valor en el mercado que crecía abundantemente en los valles yungueños y cuya producción excedía el valor del tributo pagado por los indios, por lo que siempre quedaba un excedente destinado al comercio, ya fuera con los rescatistas o con otras comunidades indígenas. La región de los Yungas de Larecaja se había convertido en una de las principales abastecedoras de coca en la Audiencia de Charcas y su importancia estratégica era tal que para garantizar el suministro de coca el propio Virrey Toledo eximió a los habitantes de yungas de cualquier servicio personal. La coca, aunque censurada por las autoridades civiles y religiosas, era un valor preciado, alimento básico de los mineros de Potosí y hábito muy extendido entre la población indígena de Charcas.

Los rescatistas, tanto españoles como mestizos, sabían que la producción de coca era abundante y con la excusa de proporcionar a los habitantes de aquellas regiones productos de primera necesidad que allí faltaban, como carne de vacuno o papas

deshidratadas (*chuños*), acudieron regularmente a los pueblos que ya conocemos, como Camata, Pelechuco, Songo o Challana. Sin embargo, el producto estrella en el catálogo de estos comerciantes no era la carne o las papas, sino el vino. Tal y como ocurriera en muchas otras regiones del continente americano, la introducción de esta bebida entre la población autóctona provocó grandes estragos y una fuerte dependencia que, generalmente, acabó convertida en incapacidad laboral y en deudas económicas. El efecto se aumentaba cuando el vino distribuido era de pésima calidad (lo que provocaba enfermedades) y además se cobraba a un precio muy por encima de su valor real. Los rescatistas intercambiaban cestas de coca por botijas de vino rancio en un intercambio tan desigual como dañino y adictivo. Y allí donde no llegaban los rescatistas, era el propio corregidor quien emprendía el fraudulento negocio. El Licenciado Hernando Machado escribió al Rey en 1621 para informarle de estos desmanes:

“Por ordenanza de V.M. está vedado que nadie venda vino a los indios. Lo primero que el corregidor hace como hombre honrado es apregonalla para estancar que nadie lo venda y si lo venden tomallo por prendido = hecho esto pónesen pulperías y tabernas públicas en las partes donde hay pasaje y en los pueblos donde no lo hay entrega a indios particulares cantidad de botellas de vino por cada una de las cuales le han de volver diez pesos o la cantidad que se acostumbra ora lo vendan o no, ora se vuelva vinagre o no, porque el hacerse vinagre o no venderse lo suplen de su hacienda los indios vendiendo para ello el ganadillo o vestidos que tiene y si es cacique el que recibió el vino paga con la paga de la tasa por estar a su cargo esta cobranza”³²⁸

Como consecuencia de este negocio, los indios de Songo y Challana acabaron fuertemente endeudados con los rescatistas y con su corregidor, quienes aplicaron una salvaje política de recaudación que alertó al mismo Fray Bernardino de Cárdenas, el misionero franciscano que había acompañado al mestizo Diego Ramírez Carlos y al joven Cusabandi en su viaje de regreso al Alto Beni:

328 AGI, Lima 151

“(…) se hallaron los indios adeudados por el vino, e imposibilitados de pagar esta deuda, y la de la tasa, apretábanles por ellas, sin dejarles puñado de maíz que comer, llegando a tanto la crueldad, que el que tenían a cocer en sus pobres ollitas les quitaban, y el que escondían las madres en sus senos para dar de comer a sus hijuelos: y con esta, y otras inhumanidades sobre la coca, les pusieron en tan gran aprieto, que rebentaron las cinchas, mejor las llamaré sobrecargas, pues son tantas las que echan sobre las espaldas destos pobres, aunque mayores son las que llevan sobre sus conciencias los gobernadores del Perú, y quizás también los religiosos, y otras personas que no dan aviso a V.M. de tan insolentes culpas”³²⁹

Fray Bernardino de Cárdenas habla también de los excesos de las autoridades religiosas, un quinto elemento de presión que se ejercía sobre estas poblaciones indígenas. Los curas doctrineros recibían su parte del tributo y gozaban del trabajo indígena para su propio sustento. Además, trataban de impedir las celebraciones y rituales autóctonos a través de la predicación y el castigo. A pesar de todo lo anterior, y de omitir en sus relaciones a sus superiores los abusos que cotidianamente presenciaban, los curas doctrineros no fueron una figura tan odiada por los indígenas como sí lo fueron las otras representaciones del poder colonial. Los rescatistas, el corregidor y sus tenientes atraían las maldiciones de estas poblaciones fronterizas, donde el cura y el curaca ejercían el *poder blando*, y donde el encomendero era una figura invisible y lejana.

Esta constelación de parásitos que vivía del trabajo indígena es válida para la región de los valles húmedos fronterizos con Apolobamba y se reproducía, de un modo aproximado, en el resto del territorio virreinal. Era un claro caso de explotación que admitía varias respuestas: el pacto, la sumisión, la sublevación militar, la huida o incluso el suicidio. Ante el notable descenso demográfico que semejante presión provocaba en todos los pueblos de indios, el rey Felipe III preguntó a la Audiencia de Charcas en 1609 los motivos de esta situación. Los propios Oidores confesaron al Rey:

329 BN, R/39624, 52r

“la razón de huirse y ausentarse estos indios de sus pueblos y irse a esconder en chacras, quebradas y guaicos y a otras partes es por huir de los malos tratamientos y trabajo intolerable que reciben en el servicio y labor de las minas de Potosí y otras partes y por los malos tratamientos que así mismo les hacen los mismos caciques, los corregidores y doctrineros y es esto en tanto grado que algunos indios (y aun indias) se han ahorcado por librarse destas molestias y trabajos por no poderlos llevar...”³³⁰

De nuevo Hernando Machado iba un paso más allá en su diagnóstico:

“el cuchillo que los mata son las personas que V.M. ha puesto para su defensa y amparo que son los corregidores, los curas y protectores y caciques”³³¹

Así pues, a nadie le extrañaba que los indios huyeran o se suicidaran con tal de evitar el yugo colonial. Tampoco debió extrañarles que en determinadas regiones estallaran periódicamente sublevaciones de carácter popular precipitadas por motivos concretos y esporádicos. Así ocurría en la zona kallawayá, donde algunos habitantes de Curva mataron al corregidor Don Juan de Rosa³³², y en los valles cocaleros de Songo, Challana y Chacapa, donde las sublevaciones tenían un carácter antiguo y recurrente. Ya hemos visto cómo en 1554 los habitantes habían fingido un ataque chuncho para hacer huir al capitán Alonso de Mendoza; también en 1613 parece que participaron en la preparación de una sublevación general que tenía que extenderse por todas las regiones de Charcas, alcanzando las ciudades de La Paz, Chucuito, Arequipa o Cuzco. Aquella sublevación, en la que según las diligencias españolas estaban implicadas comunidades étnicas de muy distinto signo³³³, ya presentaba un acento mesiánico o de recuperación de valores y figuras del pasado

330 En AGI, Charcas 19, R.1, N.4: 1 - 5

331 En AGI, Lima 151

332 En Burguera, 1695. Documento transcrito por Saignes (1993: 129)

333 Según los testigos, un indio Lupaca había comentado: “los indios de los yungas y los de la puna están hechos a una y que la semana santa lo habían de hacer y que se ha quedado para el día del Corpus y que para aquel día han de ir a Chuquiabo todos y han de matar a todos los españoles y les han de cortar las cabezas”. En AGI, Charcas 19, R.4, N. 86

incaico. Si bien en la documentación consultada no se hace referencia al orden que se quiere establecer tras la sublevación (no sabemos si es una restauración o la creación de un nuevo orden), sí es importante mencionar que se escogió como zona de refugio un lugar “a donde los indios antiguos solían hacer la guerra”³³⁴ y que se marcó el día de Corpus Christi como fecha del alzamiento³³⁵.

Lo que sugerimos es que estas sublevaciones esporádicas recurrían a la simbología del orden precolombino para su puesta en ejecución, tal y como ya había ocurrido en el movimiento del Taji Onkoy estudiado por Luis Millones³³⁶ y en otros levantamientos de carácter mesiánicos. Y aunque el conato de rebelión de 1613 tuviera su epicentro en el pueblo de Itacui del corregimiento de Sica Sica, muy lejos de los yungas, y la participación de los habitantes de Songo y Challana no pasara de la categoría de posibilidad, es importante subrayar esta vinculación con el incario. Sobre todo porque en 1621 veremos entrar al mestizo Diego Ramírez Carlos vestido con los trajes del Inca para anunciar su presencia en los pueblos de Songo y Challana, donde permanecerá durante algún tiempo haciéndose pasar por descendiente legítimo del Inca. Y porque en 1623 esos símbolos eclosionarán de nuevo durante la sublevación de Songo y Challana, una sublevación que tuvo como *precipitantes* los excesos explotadores de unos cuantos personajes.

Uno de ellos fue Pedro Gómez Marrón³³⁷, rescatista mestizo que actuaba desde hacía tiempo en la frontera de Larecaja y que

334 En AGI, Charcas 19, R.4, N.86

335 Es Espinoza Soriano quien comenta que “el Corpus coincide algunos años con el solsticio de invierno, cuando el Sol inicia su nuevo ciclo de recorrido en el firmamento; es un período en que el cosmos puede caer en el caos. La rebelión coincidía, pues, con este momento de confusión universal que después generaría un nuevo orden (pachacuti=cambio=retorno)”. En Espinoza (1998: 148)

336 En Millones (2007: 7-39)

337 Su nombre es vinculado a la sublevación por Espinoza Soriano, que debió encontrarlo en los documentos del British Museum. Es destacable el hecho de que otro Pedro Gómez Marrón aparezca ya en la región unos cincuenta años antes en el marco de la Visita a Songo y Challana. En aquella primera referencia Gómez Marrón ha comprado tierras en Songo y a pesar de no ser originario de la región se ha convertido en hacendero.

acabó por convertirse en Capitán de la frontera Yunga-Chuncho gracias a un nombramiento emitido por el Virrey Príncipe de Esquilache. Era éste Gómez Marrón un personaje especialmente odiado por las poblaciones autóctonas, tal y como revelan los documentos del British Museum que Espinoza Soriano pudo consultar para la elaboración de su artículo³³⁸. Tampoco era muy apreciado el corregidor Luis de Ulloa, quien había conseguido del Marqués de Guadalcázar, sucesor de Esquilache en Lima, licencia para hacer una entrada al valle del Tipuani en busca de lavaderos de oro. Para encontrar esos lavaderos, que ya explotara en 1554 Alonso de Mendoza, el Virrey Guadalcázar consintió que Ulloa sacara 100 indios (mitayos) de las poblaciones de frontera, concretamente de Songo, Challana, Chacapa y Simaco, contraviniendo las exenciones de servicio personal que protegían a los habitantes de yungas. La noticia llegó a los pueblos afectados antes que el destacamento militar que dirigía Diego Ros de Ávila y que había de encaminar a los 100 mitayos hacia Tipuani. Aquel exceso de las autoridades coloniales fue la gota que colmó el vaso en los pueblos de frontera, el *precipitante* definitivo que empujó a los hombres a la montaña en busca de un refugio bajo el liderazgo del curaca interino de Songo, un hombre llamado Gabriel Guaynaquile.

Todo esto ocurre a fines de la estación seca de 1623, más o menos por las mismas fechas en que Laureano Ibáñez está viajando por primera vez al convento de San Juan de Sahagún de Mojos en compañía de Baltasar Butrón y Bartolomé Álvarez. De momento, la situación no parece extraordinaria, pero ya comienza a desbordarse del cauce de la normalidad y pronto la agitación alcanzará nuevas cotas. Ocurrirá así después de que Ros de Ávila lance una campaña punitiva contra los indios huidos y acabe propinando una brutal paliza a Gabriel Guaynaquile en castigo por su osadía al organizar la huida de los mitayos. Y aún subirá

338 Concretamente, *Relación dada por don Pedro de Lodeña al Virrey del Perú Marqués de Guadalcázar, sobre la sublevación de los indios yungas de Songo y Challana. Año 1624*. En Espinoza Soriano (1998: 123-177)

más la tensión cuando los rescatistas de coca reciban el apoyo del teniente corregidor y entren con varas de la Real Justicia a cobrar sus deudas a una población arruinada, humillada y atemorizada por el fantasma de un nuevo Potosí, es decir, por las posibles consecuencias de una explotación minera del valle de Tipuani. Como consecuencia de estos *precipitantes* inmediatos, Gabriel Guaynaquile y el resto de hombres del pueblo de Songo darán un último paso hacia adelante, retirándose a una chacra llamada Tuhía para comenzar a planear su sublevación.

Detengámonos aquí y reflexionemos por un momento sobre lo que realmente nos importa de esta sublevación. En primer lugar, hemos querido mostrar el cuadro de explotación sufrido por las poblaciones indígenas para marcar el contraste con la autonomía que gozaban los pueblos chuncho de Apolobamba. En segundo lugar, nos interesa averiguar qué papel jugaron esos mismos indios chuncho en esta sublevación y si acaso conocieron sus preparativos. Ha quedado demostrado que la presencia de elementos alto-amazónicos en los pueblos de Pelechuco, Camata, Songo o Challana era habitual y que existían canales efectivos de información entre ambos lados de la frontera. Los indios de Apolobamba conocían, sin lugar a dudas, la delicada situación de sus vecinos de los yungas y cabe suponer que a lo largo de la estación seca de 1623, época de rescates, también conocieron los nuevos excesos cometidos sobre ellos y el desarrollo del germen de la sublevación. La información circulaba a través de las fronteras y ya en las diligencias sobre el intento de sublevación de 1613 que se guardan en el Archivo General de Indias es posible constatar cómo la circulación de rumores era un sólido medio de comunicación para la sociedad indígena de Charcas y cómo los caminos se convertían en foros donde no sólo se compartían hechos consumados sino también planes y acontecimientos venideros.

Entonces, regresemos al mes de octubre de 1623 en que una tropa uchupiamona interrumpe el avance de Laureano Ibáñez y preguntémosnos de nuevo si es posible que esa reacción estuviera vinculada con los preparativos de la revolución de diciembre en Songo. Ciertamente es que los Tacana tenían un acceso mucho más

limitado a las poblaciones de Songo y Challana (su salida natural les llevaba hacia la esfera kallawayana en Camata y Pelechuco), siendo Leco y Aguachile los vasos comunicantes entre ambas regiones. Pero llegados a este punto estamos convencidos de que los preparativos de una gran sublevación como la que está a punto de estallar en Songo no pueden pasar desapercibidos para unas poblaciones aledañas que están más unidas (también la guerra es un nexo) de lo que la visión tradicional nos ha hecho imaginar.

Así pues, planteemos una hipótesis de trabajo: los indios Uchupiamona detuvieron el avance de los misioneros españoles ante la incertidumbre de una sublevación que iba a desencadenarse inmediatamente en la frontera de Larecaja y que iba a modificar radicalmente las políticas coloniales con relación a aquellas provincias de frontera.

Era ya el mes de octubre de 1623 y los indios Uchupiamona emplazaron a Laureano para “la próxima primavera”; apenas un mes más tarde, Gabriel Guaynaquile y sus hombres se levantaban en armas. Todo comenzó el 11 de diciembre de 1623. Y ya desde la primera secuencia de esta rebelión sumamos pistas de la participación de los indios chuncho en el alzamiento de Songo. Dicen las fuentes recopiladas por Espinoza Soriano que los hombres de Guaynaquile

“aprovecharon a un chuncho (selvícola) armado con un arco, flecha y macanas, con los cuales mataron a Salvador de Palos y a un español más que deambulaba por ahí buscando a su esclavo negro huido”³³⁹

Analicemos con cuidado esta frase, que contiene mucha más información de la que a simple vista pudiera parecer. En primer lugar se nos comenta que un chuncho armado se encuentra en el pueblo de Songo. A tenor de lo que sabemos, eso no es ninguna novedad. Sí que lo es el hecho de que aprovechen sus armas para iniciar una sublevación de hondo calado. ¿Qué significa *aprovechar*? ¿Le quitan las armas al chuncho, se las compran, le engañan

339 En Espinoza (1998: 138)

para que mate a Sebastián de Palos, yerno de Gómez Marrón y también odiado rescatasta? ¿O acaso participa voluntariamente? Y aún más, ¿quién es éste chuncho? ¿Es un indio Leco, Aguachile, Omapalca o Sabaina? La escasez de información nos obliga a contentarnos con excluir la posibilidad de que ese chuncho implicado en la rebelión sea un Tacana, dado que no conocemos fuentes que ubiquen a indios del río Tuichi en los valles de Songo o Challana en esta época.

¿Y dónde está ese esclavo negro que anda buscando su amo español? No es la primera ni la última ocasión que encontramos a esclavos huidos en la zona de frontera de Larecaja, que por su peculiar geografía y vecindad con una zona de indios irredentos se convirtió en un imán para todos aquellos que, por uno u otro motivo, deseaban escapar de las autoridades coloniales. Ya hemos mencionado la presencia de indios huidos del Perú en las fajas de terreno situadas entre los últimos pueblos del corregimiento de Larecaja y las primeras poblaciones chuncho. Del mismo modo hemos de incluir ahora en nuestro cuadro a una población, siempre esquiva a las fuentes, de esclavos negros que huían de sus amos. El propio Diego Ramírez Carlos, ya lo hemos visto, realizó su primera entrada a Larecaja para buscar a su esclavo negro y cuando la sublevación de Songo sea brutalmente aplacada veremos desfilar de vuelta a los Andes a un número indefinido de esclavos negros que habían buscado refugio en la montaña. Según el *pacificador* Diego de Lodeña, los valles alzados se habían convertido en aquellos días en “un receptáculo de holgazanes y negros, mulatos, cimarrones”³⁴⁰. La presencia de indios y esclavos huidos preocupaba a las autoridades coloniales, que ya manejaban algunos informes sobre la connivencia entre estos grupos y los indios irredentos del otro lado de la frontera:

“algunos se han pasado, según se dice, a los Andes con indios infieles y de guerra, que como es tan poco lo que tienen que dejar, y lo que han menester para pasar su vida, donde quiera se hallan bien, y viven contentos, como los dejen libres y ociosos. Muchos jueces se han enviado y muchas

340 En AGI, Lima 152

diligencias se han hecho por el gobierno para buscarlos y reducirlos, pero todos vemos que aprovechan poco.”³⁴¹

Tras esta primera explosión de violencia en Songo y las primeras muertes de españoles, la huella chuncho desaparece del primer plano, en el que destacan las figuras de Gabriel Guaynaquile y su cuñado Gabriel Hayla, líderes de la sublevación. Los Gabrieles, como se les conoce en la documentación colonial, se tomaron una tregua de dos días para ir en busca del cura doctrinero de Songo, llamado Diego Patiño, al que recluyeron en una habitación con guardias en la puerta. Fue el único español que salió con vida de aquella escabechina, lo que puede revelar el aprecio relativo que los indígenas sentían por el tal Patiño y, en general, por la figura de unos sacerdotes que como ya hemos visto en el capítulo anterior supieron transitar siempre sobre la delgada línea que separa el odio de la veneración religiosa.

Menos suerte tuvo Diego Ortiz de Cazárate, quien antes de expirar a manos de los sublevados les propuso olvidar las antiguas tensiones y “silenciar los sucesos achacando a los chunchos los asesinatos”. De nuevo los chuncho complicados en los sucesos de 1623, pero esta vez en la otra cara de la moneda. Ortiz de Cazárate, antes de morir, nos sugiere que los chuncho no mantienen una relación cultural o política con los indios de yunga ni están implicados en esa sublevación. Es más madera para el debate. ¿Participaron los habitantes de Apolobamba en la revuelta de Songo? Ni siquiera sabemos si era posible una alianza militar entre ambas comunidades. Ya Álvarez Maldonado había mencionado la existencia de una alianza chuncho-chiriguana³⁴², pero no abundan los ejemplos que abonen la hipótesis de la in-

341 En AGI, Lima 97

342 El Gobernador español presentaba así la situación de la frontera: “fortalecida é poblada la dicha frontera, los que en ella asistiesen serían parte para escusar los daños, agravios é muertes é robos que comúnmente por aquella parte hacen los indios chunchos á nuestros súbditos é vasallos, los quales están aliados y confederados con los yndios Chiriguanaes de la parcialidad de el Carpy é Caracara”. En Maurtua, T. VI (1906: 194)

tegración militar entre chunchos e indios de yungas, sin entrar ya a conjeturar si el término chuncho de la documentación original se refiere a Leco, Aguachile o Tacana. Las salidas militares de los chuncho y las sublevaciones de los indios de yungas eran episodios autónomos de violencia que, hasta donde sabemos, no llegaron a confluir. La relación entre chuncho e indios de yungas parece más bien marcada por el miedo y el enfrentamiento, con paréntesis esporádicos para el intercambio comercial. No apostaríamos por tanto por una alianza tampoco en 1623, pero eso no nos impide pensar que toda la región estuviera enterada de los planes y resultados de dicha sublevación y que ésta alterara las dinámicas internas de todos y cada uno de los grupos.

El jueves 14 de diciembre, los indios alzados llegaron a las chacras de Pedro Gómez Marrón, quien se encontraba en La Paz, y allí mataron a su hermano Francisco Marrón y a un yanacona de éste. Era la séptima víctima mortal, después de que también hubieran acabado con la vida de un muchacho que servía a Ortiz de Cázarate y de un cantor que enseñaba a los niños. Y aún tenía que correr mucha más sangre por las calles de Songo. El viernes 15 la columna de indios, ya fuertemente armados y liderados por los Gabrieles, se aproxima hasta las cercanías del pueblo de Songo y allí espera hasta que caiga la noche. Aprovechando la oscuridad, los rebeldes entraron en el pueblo y se refugiaron en la casa de Gabriel Guaynaquile, donde quedaron en tensa espera hasta las dos de la mañana; entonces abandonaron la casa divididos en pelotones que tenían que caer de manera simultánea sobre las casas de los españoles. Envueltos en las sombras, tomaron posiciones en las esquinas de Songo y al amanecer del 16 de diciembre el primer grupo atacó la casa de Juan de Sagastizábal. Siguiendo el plan que habían marcado sobre la mesa de Guaynaquile, enseguida el resto de sublevados se precipitó sobre los otros hogares españoles y en cuestión de minutos dieron muerte a Pedro Martínez Sedrea, a la mujer india de Juan de la Plaza y al mestizo Juan Coronado, que realizaba su primera visita a Songo.

Otro grupo rodeó la casa del teniente-corregidor Francisco Ortiz García. Llamaron a la puerta y a modo de anzuelo le grita-

ron que venían a entregarle los 300 cestos de coca que el reparto exigía³⁴³. Seguía amaneciendo aquel sábado de junio cuando Ortiz García abrió la puerta de su casa y sin tiempo para reaccionar recibió un golpe de macana en la cabeza. Todavía tuvo fuerzas para cerrar la puerta y refugiarse tras ella, pero su esposa, que se encontraba en el exterior, cayó en manos de la turba. María de Saucedo era golpeada mientras su marido disparaba el arcabuz con la esperanza de dispersar a los alzados. No lo consiguió y, mientras seguía disparando, algunos indios treparon al tejado de la casa en busca de una rendija por donde acceder al interior. En un arrebato defensivo, el teniente corregidor abrió la puerta de la casa y salió corriendo hacia la iglesia, donde trató en vano de acogerse a sagrado. Acosado por los indios alzados, Ortiz García dejó finalmente el arcabuz y salió abrazado a una estatua de la Inmaculada Concepción, pidiendo clemencia, rogándole a Dios, empapando con su sangre el manto de la virgen después de que Gabriel Guaynaquile le rebanara el cuello con su propia espada.

La rebelión estaba consumada. No quedaban en el pueblo más españoles o mestizos con vida, a excepción del cura doctrinero que seguía bajo custodia. Fray Bernardino de Cárdenas, al que pronto recuperaremos para nuestro relato, fue informado después por los propios protagonistas sobre lo ocurrido en las horas posteriores a la masacre:

“Y después de muertos los españoles, hicieron muchas crueldades con ellos, arrastrándolos por todas las calles con sogas atadas a los cuellos, abriéndoles los corazones y hinchéndolos de coca, que es una yerba que comen los indios, y hay trato della, por cuya cudicia estaban allí aquellos españoles haciendo gravísimas vejaciones a los indios, apretándoles tanto, que a más no poder, por verse libres, hicieron aquella matanza. Y como la causa era la codicia de la coca, abrían los pechos de los españoles muertos y los henchían de esta yerba, diciendo: Toma hártate de coca. Luego enterraron los cuerpos en los muladares, y algunas de las cabezas sacrificaron

343 Angelis-Harmering publica una sección de la Visita a Sonqo. En ella observamos que en 1570 se dispone que los indios de Songo entreguen su mita de 576 cestos de coca en “navidad y marzo”. Estaban exento de tributar en Corpus Christi, tercera fecha tradicional de mita. (2000: 155)

a los ídolos, de donde yo las quité después. Al cura sólo no mataron, pero echáronle del pueblo, en el cual ellos se fortificaron con grandes preven- ciones para su defensa. A la cual ayudaba no poco el sitio inexpugnable, lleno de montaña y despeñaderos.”³⁴⁴

Una vez expulsado, el cura doctrinero se encargó de dispersar la noticia a este lado de la frontera y suponemos que otros harían lo mismo hacia el interior de Apolobamba. El resultado es que pronto se supo en todas partes lo que había ocurrido en el pueblo de Songo. El corregidor de Larecaja se enteró de la noticia estando en el pueblo de Sorata e inmediatamente se puso al frente de un destacamento militar para tratar de ponerle remedio. Cuando su pequeño ejército alcanzó Songo se encontró a los alzados en las afueras del pueblo, desde donde repelieron a los españoles a base de piedras y flechazos. El corregidor Ulloa, profundamente humillado, se retiró a Challana y ante la posibilidad de que la revuelta le alcanzara en aquel pueblo tomó la precaución de apresar a Don Luis y Don Pedro Hayla, supuestos líderes locales de la rebelión. Sin embargo, fue ésta una precaución inútil porque la influencia de la rebelión de Songo era demasiado potente y los habitantes de Challana acabaron por levantarse de la mano de Baltasar Hayla, quien ordenó la ejecución de tres mestizos y un yanacona. El escenario iba adoptando matices cada vez más peligrosos y la posibilidad de que los habitantes de los valles de Songo y Challana unieran sus fuerzas asustó al corregidor Ulloa, que en un movimiento desesperado envió varias botijas de vino envenenado a la tropa de indios que ya avanza desde Songo hasta Challana. Afortunadamente para los españoles, la treta surtió efecto y la intoxicación impidió el enlace entre los alzados de ambos valles. El corregidor se hizo fuerte en la iglesia de Challana y desde allí comenzó a escribir cartas solicitando ayuda a todas las autoridades cercanas.

Detengámonos aquí. La vorágine de la sublevación no debe hacernos perder de vista la trascendencia de lo ocurrido en los valles de Songo y Challana, ni las implicaciones que esta revuelta

344 En BN, R/39624

tiene en el interior de Apolobamba. A diferencia de las revueltas anteriores en la región, esta explosión de violencia se ha cobrado más de 10 víctimas entre españoles y mestizos y ha puesto en tela de juicio a la autoridad colonial, que ha quedado recluida en el interior de una iglesia y que desde finales del mes de diciembre desaparece de los pueblos de frontera. Desde entonces y hasta el mes de octubre de 1624 los indios de Songo y Challana viven al margen de la autoridad, experimentando por un periodo de varios meses un escenario de libertad que les es completamente desconocido. Sabemos que su historia se difunde rápidamente por todo el territorio alto-peruano y que pronto los indios comenzaron a negarse a entregar la mita de Potosí escudándose en el ejemplo de Songo³⁴⁵. El fantasma de la rebelión general retoma su recorrido cíclico y los rumores van construyendo nuevas amenazas para los españoles de Charcas. El Virrey Marqués de Guadalcázar, que recibe las primeras noticias en el mes de enero,

“se imaginaba de que como Songo quedaba aldeaña a la frontera de los chunchos, que todavía no estaban conquistados, y los cuales, según su entender, participaban de la misma conducta de los sublevados, lo que hacía temer su apoyo a los songuinos”³⁴⁶

El imaginario español de ese momento está poblado de indios conjurados que esperan un instante de debilidad para asaltar una ciudad colonial y cortar el cuello de los europeos. Y pronto las fuentes oficiales van sumando enemigos a la sublevación de Songo. Los indios de puna, del valle de Coroico, de Omasuyo, de Potosí y de la ciudad de La Paz se convierten en sospechosos a los ojos de los españoles y ciertamente contribuye a esta sospecha el hecho de que los relatos sobre el alzamiento de los Gabrieles aparezca regularmente en las conversaciones de los indios paceños. La consecuencia de este ambiente de paranoia se observa claramente en La

345 “Y cuando en los pueblos pedían algún Mitayo, respondían que fuesen a Songo por él, y en Guaycho, pueblo del Corregimiento de Omasuyo, se desvergonzaron los indios con su cura”. En AGI, Lima 152

346 En Espinoza Soriano (1998: 146)

Paz, donde el Cabildo de la ciudad se convence a sí mismo de que una gran rebelión está en marcha y que incluso ya hay una fecha para la sublevación general: el día de Corpus Christi de 1624.

Las similitudes entre 1613 y 1624 son interesantes, sobre todo porque en ninguno de los dos casos pudo probarse la conjura multiétnica contra los españoles. Una conjura que servía de coartada a los corregidores y vecinos de las ciudades para no abandonar sus puestos y no salir en auxilio del Corregidor de Larecaja, quien seguía acosado en Challana sin recibir ninguna ayuda. El mismo mes de enero de 1624 el Virrey Marqués de Guadalcázar tomó dos decisiones para atajar aquella sublevación: en primer lugar nombró como Maese de Campo de la jornada punitiva a Diego de Lodeña, Justicia Mayor de La Paz y antiguo corregidor de Larecaja al que ya conocemos sobradamente; y acto seguido, según Espinoza Soriano, ordenó la destitución del corregidor Luis de Ulloa, al que culpaba de la sublevación, y nombró como nuevo corregidor a Lucas Escobedo de Altamirano. Sin embargo, estas órdenes del Virrey no llegaron a La Paz hasta el mes de junio de 1624 en un misterioso retraso que implicó la pérdida de las cartas y su reaparición al cabo de los meses. Durante ese intervalo de seis meses en el que no se recibió ninguna orden oficial, el Cabildo de La Paz discutió en varias ocasiones sobre la necesidad de salir en ayuda de Luis de Ulloa, pero no llegó a adoptar una resolución definitiva.

En aquellos días, La Paz era una ciudad importante y floreciente. Luis Miguel Glave la dibuja con los siguientes contornos:

“La Paz era una pequeña ciudad, de raigambre española y políticamente importante en cuanto a su reducido pero activo grupo de vecinos, propietarios, comerciantes y funcionarios. Pero era además un centro administrativo de una zona geográfica poblada por una robusta sociedad indígena, bien organizada en grupos de filiación política que llamamos reinos o señoríos étnicos. Era punto clave en el espacio de relaciones comerciales y socio políticas tejidas en la macro región del sur del virreinato peruano. Además era la antesala de la ceja de montaña y la entrada al prometedor y onírico mundo de la selva, con sus promesas doradas de toda la vida”³⁴⁷

347 En Glave (2007: 3)

A pesar de esta relevancia estratégica, el Cabildo de la ciudad descubrió en el mes de abril de 1624 que apenas contaban con “90 personas de armas nomás y 39 arcabuces y escopetas y muchas dellas eran de pedernal que no son para guerra y otras muy mal tratadas y aviadas y que por ser muy poca gente y armas y (?), había no más de 31 libras de pólvora y que para defensa de esta ciudad era necesaria y mucha más”³⁴⁸. Ese descubrimiento ratificó a los vecinos en su idea de no ayudar al corregidor, pues se razonaba que en caso de una sublevación en la ciudad no habría fuerzas suficientes para defenderla.

En realidad, nadie mostraba demasiado interés por sofocar la revuelta de Songo y Challana. Nadie excepto un pequeño grupo de religiosos a los que ya conocemos. Uno de ellos es el obispo de La Paz, Pedro de Valencia, gran valedor de la entrada de Diego Ramírez Carlos y por tanto personaje interesado en el devenir de los chunchos. El obispo Valencia participa en uno de los Cabillos de la ciudad, donde propone:

“que vayan hasta el pueblo de challana los dos alcaldes de la hermandad, y el alguacil mayor con otros seis o ocho soldados con prebención de armas ofensivas y defensivas y lleven consigo dos sacerdotes clérigos o frailes a ver el estado que las cosas tienen y necesidad para disponer con grandísima brevedad las cosas necesarias así para la defensa de esta ciudad en todo acontecimiento como para socorrer a los de challana con alguna parte de las municiones o gente que sin perjuicio de esta ciudad pareciere ir a socorrerlos”

Es decir, trata de asegurar la presencia de religiosos en una expedición informativa más que punitiva, al tiempo que recomienda que se inicie ese mismo día un estricto plan de defensa de la ciudad, prohibiendo la salida de cualquier soldado y la venta de carneros y otros suministros a particulares. Finalmente, propone hacer una lista de armas y soldados en la ciudad:

“pues es al cabo de tres meses ym^o que tuvimos aviso que los indios de songo rebelados tenían intención de venir a dar sobre esta ciudad, no se

ha prebenido cosa ninguna y ellos no lo han hecho, así pues hemos tenido muchos avisos de que se ha ido preveniendo de muchos arcs y flechas y la prevención en las cosas es bien anticiparla”³⁴⁹

En definitiva, el obispo Valencia abona la teoría de una gran conjuración contra La Paz, propone impedir la salida de soldados y aboga por incluir dos frailes en un grupo de exploradores. Ésta es la postura defensiva del hombre que tres años atrás envió a un mestizo a estas poblaciones para que se hiciera pasar por descendiente del Inca. Según las fuentes del Archivo General de Indias su intervención en este episodio finaliza con su propuesta. Sin embargo, hemos de agradecer de nuevo a Espinoza Soriano su excelente trabajo de documentación. Porque es gracias a sus fuentes que sabemos que el obispo escribió una carta al líder rebelde conminándole a deponer las armas. La pregunta que ronda por nuestra cabeza es: ¿actúa Pedro de Valencia con sinceridad ante los miembros del Cabildo? ¿O trata de evitar una represión sangrienta de la rebelión de Songo, de la que quizás se sienta moralmente responsable? Parecen hipótesis aventuradas, pero las fuentes nos regalan un reencuentro inesperado que hace temblar todas las convicciones. El 15 de abril de 1624, sólo un día después de que el obispo haya hecho sus recomendaciones, el Cabildo se vuelve a reunir, y en plena reunión irrumpe un hombre en la sala con noticias muy inquietantes:

“Estando en este estado entró Diego Ramírez Carlos y dijo a este cabildo que un hombre de unos antoxos que está en esta ciudad le dijo que había en el paraje que llaman Santa Ana cuatro leguas desta ciudad estaban quinientos indios uros”³⁵⁰

De nuevo Diego Ramírez Carlos. En 1624. Ya comentamos en el capítulo anterior que muy alegremente habían supuesto otros autores que, fracasado el intento de conversión pacífica del mestizo y descubiertas sus intenciones, el Virrey había ordenado su de-

349 Ambas citas en AGI, Lima 152

350 En AGI, Lima 152

tención. Aquí está ahora, vecino de La Paz actuando en beneficio de su gran valedor el obispo Valencia³⁵¹. Y es que los rumores que Ramírez Carlos vierte en el Cabildo son suficientes para alimentar el miedo de los vecinos, que se ratifican en su idea de no enviar soldados a Songo y Challana. El rumor sobre el ataque a la ciudad de La Paz en el día del Corpus Christi sigue atronando en las cabezas de los vecinos y otro religioso añade gasolina al incendio. Diego Lodeña lo escribe así en mayo de 1624:

“los indios de los pueblos de songo y challana yungas de la provincia de larecaxa están rebelados y con la libertad que con esto tomaron estos días a entendido de personas graves religiosas desta ciudad que estos yndios están confederados con los desta dicha ciudad y los de la puna y yungas del valle coroico y que entre ellos esta tratado que se alzen y levanten y den sobre esta ciudad juntos el día del Corpus que viene de este presente año de 1624 y maten todos los españoles y españolas desta dicha ciudad lo cual se ha murmurado mucho en esta ciudad de que ha causado escándalo entre los vezinos y moradores della por la libertad y publicidad con que se ha tratado demás de que como ha dicho se lo han dicho algunas personas religiosas e graves y entrellas el padre Definidor fray Bernardino de Cárdenas de la orden de San Francisco residente en el convento desta dicha ciudad, todo lo cual requiere que haya cuidado y que aunque no sea cierto como dos personas de esta ciudad le han dado noticia a su merced ante el presente escribano en cuya averiguación y diligencias está procediendo, es necesario...”³⁵²

Reaparece aquí Bernardino de Cárdenas alimentando el rumor de la conjuración. Y a pesar de que dos testimonios insisten en que no existe tal peligro, Diego de Lodeña cree en las palabras de Bernardino y recomienda preparar las defensas de la ciudad.

351 La figura de Diego Ramírez Carlos desaparece definitivamente del relato en este momento, aunque sabemos que en 1626 el rey Felipe IV todavía se interesaba por su labor entre los chunchos: “Y porque quiero saber el estado que tiene la pacificación y reducción de los dichos indios, sus costumbres y modo de vivir, temple de la tierra y su distrito, y qué frutos hay en ella, y si la persona del dicho Diego Ramírez es a propósito para conseguir la dicha pacificación, y siéndolo, si se le debe dar la ayuda de costa que pide, en qué cosas y en qué cantidad se le podría dar, que no salga de mi hacienda”. En *Maurtua* T. VIII (1906: 203)

352 En AGI, Lima 152

Pedro de Valencia, Diego Ramírez Carlos y Fray Bernardino de Cárdenas: el mismo equipo que apenas dos años atrás ha tramado la introducción de un cacique neo-inca más allá de Songo y Challana y que durante un año ha trabajado en la conversión de los indios Leco y otros grupos chuncho. Y Diego de Lodeña, veterano en el trato con los chuncho y defensor de la teoría conspirativa contra La Paz. Sea casualidad o no, los cuatro parecen interesados en defender la idea de que La Paz se encuentra bajo peligro y que el día de Corpus Christi habrá una sublevación general. El ambiente es cada vez más opresivo, por lo que se nombra a un capitán de infantería (Antonio de Barrasa y Cordepasso) y se apostan hombres armados en las calles la víspera del día de Corpus. Y así llega el día que tanto temen los vecinos de La Paz; los sacerdotes también patrullan armados en espera de cualquier signo de rebelión y los festejos transcurren en un ambiente de desconfianza y nerviosismo. Lentamente van cayendo las horas en la ciudad de La Paz. Y no ocurre absolutamente nada.

Aproximadamente por esas fechas, Laureano Ibáñez preparaba su regreso al valle de Apolobamba. Desde su frustrado intento del pasado mes de octubre, Laureano no hacía más que pensar en una segunda oportunidad y seguía acariciando el proyecto de conversión de los indios Uchupiamona. En los primeros días de junio de 1624, Laureano y Bartolomé Álvarez abandonaron por segunda vez San Juan de Sahagún, esta vez al frente de un pequeño grupo formado por el intérprete Pedro Chucocayo y unos indios de servicio que cargaban

“una imagen de Nuestra Señora de Copacavana de bulto, los ornamentos sacros para decir misa, unos libros necesarios para su ministerio, y los regalos y dones que había juntado para los caciques y principales, con que tenerlos propicios y gratos, como el Médico diestro que endulza la pócima saludable para que no la rehúse el enfermo”³⁵³.

Laureano estaba convencido de que sería bien recibido por los indios Uchupiamona a orillas del río Tuichi y tampoco duda-

353 En Torres (1974: 390)

ba de que su ministerio pastoral estaba a punto de comenzar. Sin embargo, nada ocurrió como él tenía previsto.

Porque al alcanzar las orillas del río Tuichi uno de los peones que habían partido de San Juan con Laureano lanzó su carga al río y huyó hacia el interior de la selva. Los otros peones, con una sincronía sorprendente, hicieron lo mismo aunque en lugar de lanzar los bultos al río se los llevaron con ellos selva adentro. En el próximo capítulo volveremos a encontrar estos fardos en manos de los Uchupiamona, pero de momento basten las palabras de Fray Bernardo de Torres para alimentar nuestras sospechas: “y como después se averiguó lo entregaron todo a los Chunchos”. En fin, de momento podemos pensar que sólo se trata de un simple robo como tantos otros ocurridos en este tipo de expediciones. Y por eso mismo Laureano no desespera y da gracias a su Dios por haber conservado al intérprete a su lado. Los regalos y los objetos litúrgicos son importantes, ciertamente, pero Laureano cree que con un traductor y la fuerza de su fe tiene más que suficiente para convertir a los indios del Tuichi. Por lo que sigue caminando en pos de su objetivo, hasta que ya pasado el río Tuichi es el propio Pedro Chucocayo quien se esfuma entre la maleza, dejando a los dos religiosos solos, desorientados y ahora sí, sin ninguna esperanza de éxito misional. Resignados por segunda vez, Laureano y Bartolomé regresan a duras penas al convento de San Juan de Sahagún de Mojos.

Tratemos de explicar este segundo fracaso: Lo primero que hemos de preguntarnos es si los Uchupiamona tienen algo que ver con la huida de los peones y el intérprete. Cualquier respuesta es posible dada la ausencia de más detalles en las fuentes coloniales: tanto pudo ser un robo, como una huida provocada por el miedo a la reacción uchupiamona, como una estrategia de los chuncho para impedir el paso de Laureano sin lesionar su integridad física ni, por tanto, romper definitivamente los lazos con los españoles. Si insistimos en buscar respuestas, debemos considerar que la decisión de recibir a Laureano en primavera fue tomada por el responsable militar de la tropilla que le esperó en Apolobamba un año antes, por lo que es muy posible que al

regresar a Uchupiamona este permiso se convirtiera en papel mojado ante las verdaderas autoridades tribales. Y pensemos una vez más que este nuevo bloqueo vuelve a ocurrir *fuera* del territorio de los Uchupiamona, con un resultado similar al de la primera entrada de Laureano: se impide el paso al agustino sin necesidad de recurrir a la violencia. En todo caso, la advertencia adquiere un tono más severo y los regalos que carga el agustino acaban, por otras vías, en manos uchupiamona una vez más.

Aceptando pues la participación de los Uchupiamona en este segundo fracaso, debemos recuperar las hipótesis que ya presentamos en el apartado anterior y tratar de aplicarlas en este nuevo escenario. La primera de ellas hacía referencia a la estacionalidad de Apolobamba y aunque en su momento parecía una opción lo suficientemente sólida, ya advertimos que los acontecimientos posteriores contribuirían a desmontarla. La segunda entrada de Laureano se produce en el mes de junio, época del año en que se retoman los contactos a los dos lados de la frontera y que queda tradicionalmente asociada al comercio y la diplomacia más que a la guerra o al aislamiento. Por tanto, nos sentimos inclinados a pensar que la existencia de dos temporadas climáticas no determina de modo absoluto las políticas y decisiones de los indios de Apolobamba, sino que sólo las condiciona y modula.

En segundo lugar, habíamos presentado la posibilidad de que las élites tacana quisieran marcar distancias con los sacerdotes cristianos después de la rápida conversión del grupo eparamona. La última vez que oímos hablar del Capitán Ballesta y del nuevo cacique Amutare, amigos de los españoles, fue a la salida de los frailes Juan García Serrano y Baltasar Butrón en 1622 y desde entonces estos personajes no vuelven a aparecer en la documentación que hemos podido consultar. ¿Han desaparecido de las fuentes o han desaparecido de la realidad? En cualquier caso, nos enfrentamos a un silencio demasiado profundo que quizás desvelen fuentes inéditas en un futuro. De momento, sólo sabemos que en 1623 los Uchupiamona impiden el paso a Laureano y que en 1624 el misionero tampoco los puede alcanzar.

El hecho de que ambos sucesos ocurran lejos de Uchupiamona y que no exista una ruptura explícita de los lazos políticos que desde 1617 han mantenido unidos a españoles y Tacana, nos trae de vuelta la hipótesis de un pulso subterráneo por el poder en el interior de la confederación tacana. Seguimos sin tener noticias del cacique Chuquimarani, aunque su hermano asegurará después que éste esperaba la visita de los agustinos en 1624 y que murió apenado y cansado de esperar. Si esto fuera cierto sólo puede significar dos cosas: que ni él ni los suyos tienen nada que ver con la huida de los cargueros y el traductor, o bien que él solo, a título personal, no es responsable de esa pequeña traición. No tenemos de momento nuevos datos que añadir, por lo que tendremos que esperar a la tercera y definitiva entrada de Laureano Ibáñez para escoger la hipótesis más verosímil.

Y en cuanto a la influencia de los procesos regionales en la actitud defensiva de los Uchupiamona, tampoco podemos hacer más que especular. Es el mes de junio de 1624 y los indios de Songo y Challana se encuentran alzados desde hace medio año, viven al margen de la autoridad colonial y, tal y como veremos en el próximo capítulo, han resucitado valores y símbolos precolombinos en un experimento social de corto alcance que ocurre a las puertas del País de los Chunchos. La participación de éstos en la revuelta es un extremo imposible de afirmar, pero no ocurre lo mismo con el hecho de que dicha sublevación pueda influir en las decisiones de los grupos del interior. Hemos visto en este capítulo cómo los rumores sobre el alzamiento de Gabriel Guaynaquile y Gabriel Hayla se difunden por la Audiencia de Charcas y alcanzan con potencia la ciudad de La Paz. Esos rumores condicionan la actitud de algunos indios de Omasuyos y los comentaristas de la época achacan a la rebelión de los Gabrieles la mayor resistencia de algunas comunidades indígenas. Si los sucesos de Songo y Challana tienen un impacto tan fuerte en todo el territorio de Charcas, ¿pueden no tenerlo en unas comunidades tan próximas y con un contacto ya demostrado en las estaciones secas? Planteábamos en la cuarta hipótesis de trabajo que esta sublevación alteró las dinámicas internas de Apolobamba y ahora podemos

añadir que a la vista de lo sucedido parece como si los indios Uchupiamona trataran de esperar nuevos acontecimientos antes de tomar una decisión definitiva respecto a la propuesta misional de Laureano.

No matan a Laureano. No le impiden pasar. No le amenazan con la muerte si decide a volver a intentarlo. Sólo le ponen una zancadilla. Lo que no podemos saber es si esa tregua que buscan los Uchupiamona en el contacto con los españoles se debe a la necesidad de ganar tiempo para resolver conflictos internos o conflictos externos a su comunidad. ¿Está esperando Piata a que muera el viejo cacique Chuquimarani? ¿Esperan los indios chuncho a ver cómo acaba la sublevación de Songo y Challana? Las fuentes que conocemos no nos dan ninguna respuesta efectiva y lo cierto es, una vez más, que eso no debe desalentarnos. Nuestro objetivo sigue siendo el planteamiento de hipótesis de trabajo, la formulación de una historia posible en un marco apartado del estudio tradicional por la ausencia de fuentes documentales. No sabremos qué ocurría en el seno de los pueblos tacana de Apolobamba, ni cómo actuaron los Leco y los Aguachile ante la revuelta de Songo o la conversión de los Eparamona. Es muy probable que no lo sepamos nunca. Pero esa certeza no debe impedirnos plantear hipótesis, tanto con el objeto de intuir el funcionamiento de las sociedades amazónicas como de afirmar alto y rotundo que estas mismas sociedades existieron y jugaron un papel activo en la historia de sus regiones. No, no fueron objetos históricos arrollados por una marea conquistadora que no supieron combatir. Los grupos indígenas de Apolobamba son protagonistas de su propia historia, una historia compleja que salta de las colinas boscosas, de los río Beni y Tuichi a las páginas de la historia de América, codo con codo, de igual a igual con los Virreyes, los Gobernadores, los Corregidores y el resto de actores que determinaron el futuro de este rincón de América llamado Apolobamba.

La última entrada de Laureano Ibáñez al País de los Chunchos

10.1. El fin de la sublevación

Enero de 1624. Gabriel Guaynaquile está sentado sobre un pequeño trono de madera (*tiana*) sobre el que se asienta su recién ganada autoridad. A su alrededor se disponen los chamanes que han ido acudiendo a Songo como un goteo incesante, chamanes de regiones aledañas que se han deslizado al campo de los alzados tras conocer el éxito de su sublevación³⁵⁴. Gabriel Guaynaquile preside desde su pequeño trono aquella reunión mágico-política en la que la consulta de los oráculos se alterna con el análisis de la situación. Ahora hablan de la visión que ha tenido uno de estos caciques, quien ha visto claramente la figura de Santa Inés proyectada en uno de los muros del cementerio. Y la santa cristiana le ha dicho que no deben preocuparse porque ella les protegerá de cualquier represalia³⁵⁵. Gabriel Guaynaquile bebe un *quero* de chicha y va pensando en el siguiente paso que debe tomar. Ahora

354 “Lo tercero, que dejasen las idolatrías, y las juntas que hacían cada noche con muchos hechiceros, y sacerdotes de los ídolos, que habían traído de varias partes para este intento, y consultar al demonio, con quien explícitamente hablaban, y les decía lo que habían de hacer para defenderse de los españoles”. En BN, R/39624

355 En Espinoza Soriano (1998: 139)

es el jefe absoluto de las tierras alzadas y reside en la casa del teniente-corregidor Francisco Ortiz García, a quien también le ha arrebatado su espada, otro símbolo de autoridad. De hecho, ahora Gabriel Guaynaquile ya no se llama así, sino que sólo responde al nombre de Huayna Cápac. En la plaza ha instalado una horca, otro símbolo de resonancias incaicas, para subrayar su poder absoluto sobre la comunidad de Songo. Los chamanes beben por turnos y siguen discutiendo la visión de Santa Inés y las palabras de los oráculos, mientras el nuevo Huayna Capac se entrega a sus propios pensamientos; quién sabe, quizás esté pensando en Diego Ramírez Carlos, aquel príncipe mestizo que había pasado por Songo evocando un pasado ideal.

Fuera del pueblo, Gabriel Hayla monta guardia con un retén sobre uno de los caminos. El otro gran líder de la sublevación es el responsable de mantener el control de los accesos a las poblaciones liberadas, una tarea que facilita mucho la peculiar orografía de la región. El pueblo de Songo se encuentra en el interior del valle del mismo nombre, conectado a pequeñas poblaciones aledañas como Nacara, Cañaviri, Onopaya o Macachaya. Fuera de este circuito interno, el valle de Songo padecía unas comunicaciones pésimas no ya sólo con ciudades como La Paz, sino con los propios valles contiguos de Challana o Chacapa, que eran otros universos plegados sobre sí mismos y parcialmente desconectados del exterior. Por esta razón, la defensa del recién ganado valle songuino era una misión asumible para los hombre de Gabriel Hayla, que a su espalda tenían la selva insondable como posible vía de retirada. La principal labor de estos destacamentos era detener al paso a los rescatistas mestizos y españoles que no habían sido advertidos de la sublevación, e impedir la salida de los propios indios de yungas que, temiendo las represalias, trataban de regresar al regazo del orden y la ley. Los debates, por tanto, también existían en el seno de la comunidad rebelde, a la que no hemos de ver como un todo homogéneo en sus opiniones.

Este orden de cosas se mantuvo en el valle de Songo hasta el mes de junio de 1624. Hayla y Guaynaquile se comunicaban por carta, medio por el que los alzados también recibían información

desde otros puntos, como la ciudad de La Paz. Lo que no podemos saber es qué tipo de comunicaciones existían en la otra dirección, es decir, con los pueblos chuncho situados a las espaldas del valle de Songo. ¿Existía alguna comunicación? ¿Se reanudaron los intercambios comerciales? ¿Hubo en aquellos meses algún ataque chuncho sobre las chacras de Songo? Son preguntas para las que no tenemos respuesta. Y es una lástima, porque quizás ellas nos llevaran a resolver algunas dudas, como los motivos de la arisca actitud de los indios Uchupiamona respecto a Laureano Ibáñez, que en junio de aquel mismo año veía huir a sus peones primero y después a su traductor a orillas del río Tuichi.

En ese mismo mes de junio de 1624 aparece en el camino de Songo el fraile franciscano Bernardino de Cárdenas. Conoce bien esta zona, que ya había recorrido poco tiempo antes en compañía del mestizo Diego Ramírez Carlos y el joven Cusabandi. Esta vez le acompañan dos hermanos de su orden, Luis de Ramos (otro veterano de la misión de los chunchos) y Diego de Ovando, así como un hermano lego que ha de servir a los tres franciscanos. Este pequeño grupo ha salido de La Paz el 18 de mayo después de que el obispo de la ciudad, el Justicia Mayor Diego de Lodeña y el comisario de la Orden Franciscana hayan llegado a un acuerdo. Lodeña, que había sido designado por el Virrey como Maese de Campo de la jornada punitiva a los rebeldes, temía que una acción militar no fuera la opción más adecuada para rendir a los Gabrieles. Tenía el precedente del corregidor Luis de Ulloa, que al frente de 60 milicianos fue incapaz de romper las defensas de Songo. Por eso era de la opinión de que aquel trance bien podía encauzarse con la intervención de mediadores religiosos. Por la documentación que ya hemos presentado, nos parece que el obispo Pedro de Valencia estaba de acuerdo con este extremo, por lo que les fue sencillo alcanzar el siguiente acuerdo: Fray Bernardino de Cárdenas, uno de los religiosos más prestigiosos de la orden franciscana en Charcas y perfecto conocedor del medio al que debía enfrentarse, acudiría al valle de Songo con el propósito de hacer entrar en razón a los alzados. Durante su viaje y estancia entre los rebeldes se comunicaría con Diego de Lodeña a través

de cartas cifradas para impedir que los rebeldes interceptasen sus comunicaciones. En ellas le informaría de los avances de su misión, en la que estaba autorizado a prometer a los indios rebeldes que si deponían las armas no habría ninguna represalia contra ellos. Fray Bernardino lo recuerda así:

“y tratando qué medio se podía tomar en aquella tribulación, supuesto que el de la guerra y fuerza de armas no había surtido efecto, y era tan dudoso, porque ya los indios estaban muy prevenidos, y aun aunados con los infieles de la tierra adentro, y que los de acá tenían humos, y pensamientos tan atrevidos, que en diciéndoles algo amenazaban con el suceso de Songo, y Challana: todos convinieron en que el medio más importante y mejor era que yo el Padre Fr. Bernardino de Cárdenas, por servir a Dios, y a V.M. fuese allá, porque confiaban que por la fe y amor que me tienen los indios, se reducirían, dejando sus malos intentos”³⁵⁶

Así que ahí tenemos al futuro obispo de Asunción acercándose al pueblo de Songo y sugiriendo la posibilidad de una alianza entre chunchos y yungas. La *Crónica de la Provincia de San Antonio de los Charcas*, escrita por el franciscano Diego de Mendoza en 1665, recoge parte de esta historia y se ha tomado como la versión oficial de la misma. Sin embargo, nosotros nos decantaremos por el memorial del propio Fray Bernardino de Cárdenas, que se encuentra en la Biblioteca Nacional de Madrid, como fuente principal para nuestro relato. Y lo haremos por dos motivos: en primer lugar por la imposibilidad de consultar el texto del franciscano Mendoza y en segundo lugar por parecernos la de Bernardino una fuente de extrema riqueza y poco uso en investigaciones anteriores.

Siguiendo el memorial de Cárdenas observamos que el nuevo Huayna Capac se sirvió de la imagería pre-colombina para legitimar su recién adquirido poder. Por segunda vez tenemos en Songo a un líder que se hace pasar por heredero del Inca. Sin embargo, el propio Gabriel Guaynaquile sabía que su posición era transitoria y débil, por lo que pronto se mostró proclive a seguir los consejos de Fray Bernardino. Desde su llegada al pue-

356 En BN, R/39624

blo, donde fue recibido pacíficamente, el brillante franciscano sermoneaba a los alzados sobre el error de la violencia y la magnanimidad del rey de Castilla, y le hacía ver a Guaynaquile que todavía era posible rectificar los errores cometidos en el pasado mes de diciembre. Cuenta Espinoza Soriano que Gabriel Hayla, que se encontraba vigilando el camino de Coroico, no estaba de acuerdo con aquel cambio de planes que se estaba fraguando. Él prefería la muerte a la rendición o siquiera al regreso al orden anterior en los campos de coca de Larecaja y no entendía por qué su cuñado había recibido a los franciscanos y, aún peor, por qué parecía decidido a rendirse ante ellos. Resulta estimulante encontrar un nuevo episodio de fractura, en este caso en una comunidad de los indios de yungas, pues la escena contribuye a derribar el mito de la simplificación y la ausencia de complejidades en las poblaciones autóctonas del piedemonte.

De todos modos, las quejas de Gabriel Hayla no tuvieron fortuna. El efímero Huayna Capac acabó regresado al redil y accedió a todas las peticiones del hábil Fray Bernardino, que dominaba a la perfección las lenguas quechua y aymara. Así, Guaynaquile se comprometió a abandonar sus planes para extender la revuelta a otros corregimientos y también a renunciar a “las idolatrías, y las juntas que hacían cada noche con muchos hechiceros, y sacerdotes de los ídolos, que habían traído de varias partes para este intento, y consultar al demonio, con quien explícitamente hablaban, y les decía lo que habían de hacer para defenderse de los españoles”³⁵⁷. Consecuentemente, el líder rebelde reveló la ubicación de todos los ídolos y huacas que ocultaban en Songo para que Bernardino y sus hermanos pudieran derribarlos y plantar cruces en los lugares que habían ocupado. Incluso accedió a que los chamanes que habían acudido a Songo fueran castigados por los franciscanos. Y finalmente, reveló a Fray Bernardino el lugar donde los españoles habían sido enterrados.

Mientras el eminente franciscano se dirige al muladar con la intención de recuperar los cuerpos y enterrarlos en sagrado,

357 En BN (op. cit.)

reflexionemos un momento sobre esta resolución diplomática del conflicto. El cambio de actitud del líder rebelde nos parece sorprendente y todavía más el hecho de que la oposición en el seno de su comunidad no tuviera ninguna fuerza para evitar dicho viraje. Debemos preguntarnos por qué Gabriel Guaynaquile aceptó la mediación de Fray Bernardino de Cárdenas y por qué renunció a sus planes de extender la revuelta. Espinoza Soriano, sin citar sus fuentes, está seguro de que:

“la respuesta es porque la ayuda esperada de los grupos vecinos no llegaron; los lupacas y los chunchos incumplieron o no pudieron por algunos motivos de fuerza mayor. Es que resultaba imposible la conexión entre sublevados y la cooperación exterior. Y lo cierto es que sin el concurso de aliados iban al fracaso”³⁵⁸

Esta respuesta no resuelve nuestras dudas. Y es que si bien no nos corresponde entrar a juzgar los posibles acuerdos con otros grupos andinos, sí podemos abundar en el hipotético pacto militar entre los chunchos y los indios de yungas que desde hace tiempo venimos considerando. Y lo cierto es que las vías de comunicación entre ambos grupos estaban abiertas en 1624 y no disponemos de ninguna información que nos permita asegurar que a) los chunchos efectivamente accedieron a colaborar con la sublevación y b) que posteriormente traicionaron su palabra o se vieron impedidos de cumplirla. Ni siquiera es posible elaborar hipótesis sobre dicho acuerdo y lo máximo que nos podemos permitir es asegurar que los grupos de Apolobamba estaban enterados de los planes y sucesos de Songo, y que estos mismos acontecimientos afectaron a sus dinámicas internas, ya sea al interrumpir el trato con los españoles, al provocar temor a represalias o al interrumpir los intercambios comerciales en los pueblos de frontera.

En cambio, tratando de buscar una posible respuesta al cambio de actitud de Gabriel Guaynaquile, nos es más sencillo rememorar los precedentes pactistas de las élites indígenas en

358 En Espinoza Soriano (1998: 153)

Apolobamba. Y recordar los debates que ya mencionara Bernardo Torres y en los que curacas e indios principales adoptaban posturas conservadoras en su propio interés. Así las cosas, ¿qué le ha ofrecido Fray Bernardino a Gabriel Guaynaquile? ¿Ha sido tan sencillo como acercarse descalzo al pueblo de Songo y hablar de Dios al hombre que ha organizado y capitaneado una sublevación violenta? ¿Qué puede haberle ofrecido Fray Bernardino a ese hombre que se hace llamar Huayna Capac y que ahora paladea las mieles de la autoridad? Nuestra respuesta es sólo una hipótesis más en el conjunto de planteamientos que componen este estudio. Pero una hipótesis que no debe descartarse automáticamente.

Porque es cierto que Diego Ramírez Carlos ha actuado como un caudillo inca en el pueblo de Songo apenas dos años atrás. Y es cierto que Bernardino ha visitado la región con ese caudillo y, para desespero de Gregorio Bolívar, parece haber aceptado las peculiares tácticas de persuasión del mestizo. Recordemos también que el obispo Pedro de Valencia había respaldado la entrada del mestizo Ramírez a sabiendas de que se haría pasar por un caudillo inca. Y Bernardino hizo lo mismo poniendo en juego su reputación y su integridad. Gregorio Bolívar, sin dejar de sorprenderse, lo dejó dicho así:

“el dicho Padre (Fray Bernardino) tomó la resolución de estarse en una doctrina de Camata que le dio en ínterin el Señor Obispo hasta otro año; el cual tiempo pasado pensaba volver a enviar a Diego Ramírez, o llevarle consigo, e introducirle él mismo por Inga y Rey de ellos, dando algunas razones por conveniencia de este hecho, como que con aquel medio podría sujetar mejor los dichos infieles”³⁵⁹

Visto todo lo anterior: ¿Podemos descartar ahora que Fray Bernardino le haya ofrecido a Gabriel Guaynaquile el cargo de cacique de Songo? ¿Existe alguna continuidad entre el plan del falso Inca y la nueva visita de Bernardino al valle de Songo? Al fin y al cabo, a ojos españoles no hay gran diferencia entre el plan

359 En Maurtua, T. VIII (1906: 233)

que pretendía colocar en la *tiana* a Diego Ramírez Carlos y la posibilidad de ocupar ese mismo puesto con Gabriel Guaynaquile.

En el memorial de Bernardino de Cárdenas aparece claramente reflejada una justificación de la rebelión de Songo. El franciscano habla de los abusos cometidos por el corregidor y los rescatistas y comprende la actitud de los habitantes de Songo, que oprimidos hasta el extremo se vieron forzados a emitir una respuesta violenta. Ya hemos utilizado algunos pasajes del memorial de Cárdenas en páginas y capítulos anteriores, pero conviene recordarlo aquí, pues esta opinión del fraile franciscano nos obliga a pensar que tampoco él quería regresar al modelo anterior de convivencia. ¿Qué pacto han alcanzado Cárdenas y Guaynaquile? ¿El establecimiento de franciscanos, la expulsión de los rescatistas, la ausencia de represalias? No lo sabemos. Pero está claro que han alcanzado un compromiso y cuando Fray Bernardino termine de desenterrar los cadáveres, una acción penosa pues los cuerpos “aún no estaban secos, sino casi frescos, y con intolerable hedor”, cuando termine de trasplantar en solitario los cadáveres al cementerio regresará a La Paz para reunirse con Diego de Lodeña y Pedro de Valencia, las dos voces en la sombra de esta historia.

Allí están de nuevo los tres hombres, debatiendo la mejor estrategia para solucionar un conflicto que preocupa a las más altas esferas del poder virreinal. Bernardino, que trae el visto bueno de Gabriel Guaynaquile, se compromete a rendir el pueblo de Songo y llevar a Diego de Lodeña con él para que éste pueda reinstaurar la legalidad colonial. Eso sí, primero obliga a jurar a Diego de Lodeña que no habrá “castigo de muerte, ni mutilación de miembro” para ninguno de los sublevados (es la misma exigencia que el obispo Pedro de Valencia hizo al Cabildo de La Paz antes de su primera intervención). Diego de Lodeña, máxima autoridad militar de la expedición que se está gestando, jura solemnemente ante el obispo de La Paz que no matará ni mutilará a ningún indio de los yungas³⁶⁰. Y así se cierra el acuerdo entre

360 “Con lo cual volví a la Paz y llevé a los ministros y justicias de V.M. a los pueblos rebelados, con protestación que hice primero, de que no había de

el *lobby* religioso formado por Valencia y Cárdenas y el poder civil y militar representado por Diego de Lodeña, quien sale al frente de un pequeño grupo con rumbo al insurrecto valle de Songo.

El 26 de agosto se produce el encuentro entre las dos partes enfrentadas. Con la mediación de Fray Bernardino y sus compañeros, se organiza un encuentro de alto nivel en el pueblo de Cañaviri, donde se encuentran Diego de Lodeña y Gabriel Guaynaquile. Al español le acompañan el capitán Francisco Núñez Vela, el sargento mayor don Rodrigo de Gallegos y el alguacil mayor Gregorio Juárez de Victoria, además de dos soldados y un intérprete³⁶¹. Junto al líder rebelde se presentan diez o doce indios, que siguiendo las indicaciones de Fray Bernardino rinden “a los pies del ministro de V.M. las armas y las flechas, y arcos, poniendo otros de flores y ramos por donde entrase a sus pueblos, con gran alegría”³⁶². Aceptando la invitación de los rebeldes, el grupo de autoridades españolas hace su entrada en el pueblo de Songo, que ha sido fuertemente atrincherado en los últimos meses. De hecho, Lodeña y el resto de soldados españoles felicitan a Bernardino por su mediación e incluso le confiesan que, a la vista de las defensas de Songo, hubiera sido imposible tomar el pueblo por la fuerza. Todo parece andar sobre ruedas hasta que la historia da un viraje inesperado.

En toda la documentación sobre el alzamiento de Songo almacenada en el Archivo General de Indias no aparece ninguna pista sobre el papel mediador de Fray Bernardino, lo que nos hace sospechar que se haya querido silenciar voluntariamente su intervención. En una carta al Virrey se resuelve el incidente en los siguientes términos:

“don Diego de Lodeña a los 26 de agosto del dicho año se hizo dueño de los dichos pueblos de songo, challana, chacapa y simaco”³⁶³.

haber castigo de muerte, ni mutilación de miembro. Lo cual juró el Maese de Campo en presencia del Obispo”. En BN, R/39624

361 En Espinoza Soriano (1998: 152)

362 En BN, R/39624

363 En AGI, Lima 152

Una relación anónima elaborada supuestamente por uno de los soldados que participó en la expedición ofrece más detalles sobre la acción de Diego de Lodeña:

“Y estando ya dispuesto todo lo necesario, temiéndole don Gabriel Guaynaquile que le conocía, por haber sido en años pasados su Corregidor, le envió a pedir por mano de un religioso de San Francisco se viese con él en cierto paraje, cuatro leguas del pueblo de Songo y don Diego sin reparar en la poca o ninguna fe y palabra que tienen naturalmente todos los indios, juntó seis compañeros y con ellos y sus armas muy bien prevenidos, fue al dicho paraje a 26 de agosto, donde halló a don Gabriel con 100 indios de guerra, y se supo dar tan prudente maña, que los entretuvo y se entró con ellos en el pueblo a 28 del dicho mes, si bien con el recato conveniente”³⁶⁴

Aparece aquí la figura de *un* franciscano enviado por Guaynaquile para concertar la entrevista. Evidentemente, se trata de fray Bernardino, cuyo peso específico en el cuadro se va diluyendo hasta desaparecer por completo. ¿Por qué? Encontramos la respuesta, que mucho tiene que ver con una nueva lucha de poder entre instituciones coloniales, en los hechos inmediatamente posteriores. Pues el 28 de agosto Diego de Lodeña exige que todos los indios de la provincia se reúnan en la plaza del pueblo de Songo³⁶⁵. Convocados con la excusa de comprobar el padrón, confiados por las promesas de fray Bernardino de Cárdenas, los indios fueron acudiendo sin sospechar las verdaderas intenciones de Lodeña, que se preparaba para ejecutar la jugada definitiva con la que dar jaque mate no sólo a la sublevación de los Gabrieles sino también a los proyectos misioneros de Bernardino de Cárdenas y Pedro Valencia. Y el plan le salió a pedir de boca: en la plaza del pueblo fueron detenidos, sin resistencia documentada, todos los líderes de la sublevación.

Durante el mes de septiembre un tribunal improvisado fue dictando las correspondientes sentencias: Garrote y descuartizamiento para los dos Gabrieles, cuya cabeza sería posteriormente

364 En AGI, Lima 152

365 En Espinoza Soriano (1998: 155-156)

expuesta en el muladar donde habían enterrado a los españoles. Horca, descuartizamiento y pérdida de la mitad de sus propiedades para don Carlos Chimara, Diego Conunos, Diego Pacaxa y Jerónimo Aleçerica. Los indios Pedro Coyla, Santiago Coyla y Martín Laca Guaynacalla salvaron la vida, pero fueron condenados a 400 azotes y a la pérdida de sus cabellos y manos derechas; además, deberían prestar servicios durante 4 años en el convento de San Francisco de La Paz. Don Martín Solote perdió su cargo de curaca, además de su cabellera, y recibió otros 400 latigazos, al igual que Martín Guache Huauca Mire, Martín Sipe Chica y Domingo Sañare. Martín Alabayo sólo fue castigado con 200 azotes.

En total fueron 6 penas de muerte y 8 condenas menores, a las que habría que añadir los dos ejecutados en los procesos de Challana, donde también se propinaron latigazos a otras 6 personas. Todas las condenas se ejecutaron en los primeros días del mes de octubre de 1624, a la luz del día y a la vista de todos los vecinos para que sirvieran de escarmiento. El único español que no pudo presenciar las ejecuciones en Songo fue fray Bernardino de Cárdenas, a quien Diego de Lodeña había encerrado con guardias para evitar que se entrometiera. Los otros dos franciscanos, que se encargaron de confesar a los condenados, presenciaron cómo Gabriel Guaynaquile seguía en el cadalso la senda del Inca Atahualpa y cómo después su cuerpo era descuartizado para abonar las tierras de Songo y los caminos de la cordillera. El 14 de octubre ya se habían cumplido todas las penas y la legalidad se había restablecido efectivamente en los valles de Songo y Challana, donde volvía a reinar una paz artificial hecha de miedos, rencor y fatalismo. Con la satisfacción del deber cumplido, Diego Lodeña entregó la provincia al nuevo corregidor.

¿Y fray Bernardino? Suponemos que regresó a La Paz, cargado con los remordimientos de aquel sanguinario final que él, de alguna manera, había propiciado. Años después, él mismo alimentó la ambigüedad de su actuación al justificar la rebelión de los Gabrieles al mismo tiempo que se alegraba del escarmiento dado a los indios. En sus propias palabras:

“No me cumplió la (palabra) que me había dado el Maese de Campo, porque dio garrote al Cacique, y a otros seis indios los más culpados, poniéndome guardas una noche, como si yo hubiera de salir a estorbarlo; llevando a mi compañero sin que yo lo supiese a confesar los indios. Yo hice desto el sentimiento que convino, aunque según la razón de justicia no me pesó que la hubiesen hecho, para escarmiento de los otros, y seguridad de este Reino, y quietud del, como la tiene agora”³⁶⁶

No faltaron las voces que desde el seno de la iglesia criticaron su comportamiento por haber causado la muerte de aquellos indios, y ese fantasma le persiguió en su conciencia a lo largo de los años, tal y como deja escrito en su memorial. Pero, ¿qué culpa tenía fray Bernardino? Hasta donde nosotros sabemos él tenía otros planes muy distintos para Gabriel Guaynaquile y es imposible conjeturar si participó de los planes de Diego de Lodeña; un Lodeña que al regresar a La Paz pidió al Virrey Marqués de Guadalcázar que premiara la labor de Bernardino en los sucesos de Songo. ¿Fue este peculiar misionero un instrumento inconsciente de la maquinaria militar castellana? ¿O maquilló con una fingida ignorancia su traición a Guaynaquile? La misma duda que hoy palpita en estas líneas ya lo hacía en el siglo XVII y acompañó a fray Bernardino a lo largo de su carrera; la duda estuvo allí el día que las autoridades reconocieron sus méritos al nombrarle obispo de Asunción y de Santa Cruz de la Sierra, y la duda siguió allí a lo largo de los años en que Cárdenas se ganó un hueco en la posteridad por expulsar a los jesuitas de la provincia del Paraguay. Sólo él supo qué aspecto tenían en realidad las cicatrices que ganó en los valles de Songo y Challana.



Detalle del retrato original (1669), que se halla en el Salón General del antiguo convento de San Juan de Letrán del Cuzco (Perú). Imagen obtenida de la Biblioteca Virtual del Paraguay.

10.2. La muerte de Laureano Ibáñez

Esta reconstrucción de los sucesos de 1623 tiene dos objetivos principales. Por un lado, ofrecer una explicación alternativa del fin de la sublevación al vincular los planes del obispo de La Paz y de Diego Ramírez Carlos con la posterior intervención de Fray Bernardino de Cárdenas en la revuelta de Songo, un extremo que hasta ahora no se había planteado. Pero más importante todavía es nuestro segundo objetivo, que no es otro que tratar de medir la hipotética intervención de los grupos indígenas de Apolobamba en la sublevación, así como el efecto de la misma sobre dichos grupos. Ya hemos concluido que a pesar de las huellas chuncho en la documentación colonial resulta aventurado afirmar que los Leco, Aguachile, Omapalca o Tacana tomaran partido en estos sucesos, siendo por tanto mínimo el impacto de los chunchos en esta sublevación. Es la otra dirección la que debe motivarnos. La pregunta debe ser: ¿qué impacto tuvo esta sublevación en los pueblos de Apolobamba? Una pregunta que nos remite a un interrogante mayor y fundamental: ¿qué influencia tenían los procesos indígenas regionales en las poblaciones alto-amazónicas que no habían sido conquistadas por los españoles? Ya hemos ofrecido algunas respuestas en las líneas anteriores y a continuación trataremos de estudiar si existe alguna conexión entre la sublevación de Songo y la muerte de Laureano Ibáñez en Apolobamba. A través del martirio del agustino podremos canalizar algunas de las hipótesis principales de este trabajo y reunir las por última vez antes de poner punto final.

Para ello volveremos a invocar al espíritu de Laureano Ibáñez, a quien ya hemos visto intentar sin demasiada fortuna dos entradas a la región de los indios Tacana. Tampoco la suerte le acompañará en su tercer y definitivo intento, ocurrido en el año 1629, cinco años después de la huida de sus porteadores a orillas del Tuichi. Sabemos por Bernardo Torres que tras su último fracaso en el mes de junio de 1624, Laureano Ibáñez planeaba regresar inmediatamente a la tierra de los chunchos, pero que fue el veterano Baltasar Butrón, prior del convento, quien se lo

impidió, recomendándole que dejara pasar el tiempo y que se dedicara a buscar fondos antes de emprender una nueva entrada. Quién sabe si la alteración provocada por el alzamiento en Songo y Challana tuvo algo que ver con aquella tregua impuesta por Butrón, quien conocía muy bien a los indios Tacana y que era capaz de interpretar mucho mejor que Laureano, y que nosotros mismos, el significado de sus acciones. ¿En qué grado esa sublevación que acabamos de presentar interfirió en la suerte final de Laureano Ibáñez? Sigamos adelante en busca de pistas que nos permitan reconstruir la escena.

Reencontramos a Laureano en la ciudad de La Paz, donde espera desde octubre de 1626 que el nuevo Provincial de la Orden Agustina confirme su licencia misional. Con él espera Bartolomé Álvarez, que por su menor relevancia en la jerarquía de la orden aparece siempre difuminado en las páginas de Bernardo Torres. Por una vez hagamos de él el protagonista de este cuadro y tratemos de evocarle en el convento paceño, esperando, remendando los hábitos de Laureano, totalmente ajeno a su destino. No son solamente ellos los que esperan con impaciencia el momento de regresar a la misión de los Chunchos. Dos jesuitas han sido comisionados por el Provincial de la Compañía de Jesús para acompañar a Laureano Ibáñez cuando éste emprenda su camino hacia Apolobamba. Rubén Vargas Ugarte lo dice así:

“El Rector del Colegio de La Paz deseó tener parte en la empresa, tal vez a instancias del Corregidor del distrito y nombró para el caso al P. José de Ruga y al P. Bernardo Reus”³⁶⁷.

Así que ahora son cuatro los religiosos que le restan cuentas al rosario en espera de una confirmación oficial.

La espera se prolonga hasta mayo de 1629, fecha en la que el grupo parece preparado para partir. No sabemos nada sobre la naturaleza del pacto que han alcanzado las órdenes agustina y jesuita para compartir la entrada, pero los cuatro religiosos pa-

367 En Vargas Ugarte (1963: 34)

recen tener una buena relación y no se adivinan rivalidades ni competencias en las fuentes que hablan de este peculiar grupo misionero, que hacia el mes de mayo o junio llega sin novedad al pueblo de San Juan de Sahagún de Mojos, habiendo tomado la ruta de Pelechuco. En Mojos se detienen algunos días para preparar su entrada, realizando en el pueblo fundado por Laegui una serie de ejercicios espirituales que incluyen ayuno, penitencia, misas y oración³⁶⁸. Finalmente, el 9 de julio se despiden de Baltasar Butrón y del resto de españoles de San Juan y parten selva adentro, acompañados por un guía y traductor que responde al nombre de Alonso Vizalla (según Torres) o Alonso Viculla (según las fuentes del AJAH). Completan el grupo ocho indios y algunos muchachos que se enrolan voluntariamente a la expedición. Uno de los dos jesuitas, José de Ruga, causa baja de última hora por haber contraído alguna enfermedad, por lo que finalmente sólo son tres los religiosos que parten de San Juan aquel 9 de julio.

De aquí en adelante basaremos nuestro conocimiento de los hechos en tres fuentes distintas: de capital importancia es el relato elaborado por el agustino Fray Bernardo Torres, que parece haber tenido acceso directo a las investigaciones elaboradas por el Gobernador Pedro de Laegui Urquiza y a los testimonios de los religiosos del convento de Mojos. Un valor similar tiene la información elaborada por el alférez Francisco de Villarreal en el pueblo de Pelechuco el 5 de agosto de 1629, cuando recogió los testimonios de Lorenzo Guanca y del intérprete Alonso Viculla. La declaración de ambos es un imprescindible contrapunto al relato de Bernardo Torres. Finalmente, contaremos también con las referencias que Rubén Vargas Ugarte hace de una serie de documentos del Archivo Colonial de Quito. Comparando la información presente en estas fuentes trataremos de arrojar algo de luz sobre el catastrófico final que esperaba a los tres religiosos, esos tres religiosos que salieron del pueblo de San Juan portando cruces en las manos, cantando salmos y con una alforja de pan como todo alimento “por ajustarse en esto a la apostólica po-

368 En Torres (1974: 393)

breza con que el Señor envió a sus discípulos a la conversión del mundo”³⁶⁹.

Durante ocho días caminaron antes de alcanzar “las tierras de los Chunchos”³⁷⁰. Tal y como parecen constatar otras fuentes contemporáneas, esa distancia de 8 a 10 días de viaje era la franja de terreno que separaba a los primeros poblados chuncho de las villas controladas por los españoles. El propio Bernardo de Torres cifra en siete días el trayecto realizado por el grupo de Laureano entre San Juan y el valle de Apolobamba, un trayecto en el que generalmente el viajero solía entablar contacto con grupos indígenas pero que en aquella ocasión resultó sospechosamente solitario para los tres misioneros españoles. Miguel Cabello de Balboa, en 1595³⁷¹, también tardó ocho días en recorrer el camino que separaba Camata del pueblo de Tayapu, aldea de los Aguachile. Y otros testimonios de la época fijan en una distancia variable de entre 8 y 15 días los trayectos entre las poblaciones españolas de frontera y los principales asentamiento de Tacana, Leco y Aguachile. Este cinturón de terreno inhabitado es importante para entender la distancia de seguridad, no sólo física, que separaba a los grupos de Apolobamba del invasor español y para comprender también lo amplio de una geografía en la que se establecían grupos de indios huidos desde los Andes, esclavos negros fugitivos y antiguos *mitmaquna* incas, como ya hemos tenido ocasión de comentar en apartados anteriores.

Durante ese viaje de siete u ocho días los religiosos españoles tuvieron la oportunidad de sospechar que algo no iba bien, pues a la ya comentada ausencia de indios en el camino se sumaron los extraños ruidos que escuchaban por las noches³⁷². Los malos presagios, como negros nubarrones, fueron cubriendo el hori-

369 En Torres (1974: 393)

370 En Vargas Ugarte (1963: op. cit.)

371 En Relaciones Geográficas de Indias, T. II (1965: 110)

372 El propio Laureano Ibáñez se mostró preocupado por aquellos ruidos y alertó a su grupo para que mantuviesen la atención y se armasen con piedras por si acaso los autores de aquellos ruidos eran indios Leco que querían perturbar su viaje. (En AJAH: 2-83-931.2- P5)

zonte de aquella entrada y, si hemos de creer a Bernardo Torres, la situación empeoró a medida que el grupo penetraba en Apolobamba. El cronista agustino lo dice así:

“Creció la sospecha de algún mal suceso, advirtiéndose que desde que llegaron a este valle sentían de noche pasos cerca de su alojamiento y divisaban algunos bultos de hombres en la montaña, como que los acechaban esperando ocasión de ejecutar algún insulto. Confirmó su recelo el intérprete diciendo, que por la experiencia que tenía de aquella gente, sentía mal de aquella emboscada. Salieron de Apolobamba otro día, y caminaron hasta un sitio nombrado Miasane, a donde llegaron muy cansados a puertas del Sol, y habiendo armado su alojamiento se recogieron en él, pero ninguno podía dormir con el susto. Serían las nueve de la noche, cuando oyeron ruido, y pasos en la montaña vecina; salió Fr. Bartolomé con el intérprete a reconocer si eran de hombre u de fiera, que hay muchas en aquellas selvas, y divisaron una candelada no lejos de allí, oyeron silbos de personas, y otras señales, con que se entienden los salteadores. Avisaron a los padres, y creció el temor de todos con la representación de algún mal cercano; hacíanle más formidable los bramidos de las fieras, el triste canto de las aves nocturnas y el ruido que en los árboles hacía un recio viento que soplaba y los movía”³⁷³

Es posible que con estas señales, que también refieren los dos supervivientes en su testimonio al alférez Villarreal, los indios Uchupiamona pretendieran asustar a los españoles para que desistieran de su entrada, porque no parece verosímil que los habitantes de esta región cometan la torpeza de desvelar su espionaje de una manera tan burda. Aquellos ruidos nocturnos, los silbidos, las llamas, debían tener por tanto un significado que no debe menospreciarse, pues ya hemos visto cómo en las dos entradas anteriores de Laureano, los Uchupiamona han optado por impedir la entrada de los agustinos y forzar su retorno a Mojos. También parece que en esta ocasión hayan adoptado una resolución similar. Sin embargo esta vez, la señal no es suficiente para espantar a los misioneros españoles.

Así que el 17 de julio la comitiva llegó a las cercanías del cerro Chipilusani, todavía en Apolobamba. Dice Torres que en

373 En Torres (1974: 395)

aquel paraje “habían de hacer noche aquel día”³⁷⁴, lo que nos hace pensar que era una de las etapas establecidas en la antigua ruta que bajaba desde Pelechuco hasta las orillas del río Tuichi o, por lo menos, del camino que vinculaba San Juan de Sahagún de Mojos con las poblaciones tacana de Uchupiamona e Inarama³⁷⁵. En aquella posta o punto de reposo encontraron los frailes españoles “veinte Chunchos poco más o menos, los cuales estaban sentados de dos en dos a una parte y otra del camino, en ala con sus arcos y flechas y chambes puestos a punto de guerra”³⁷⁶. Torres añade:

“Eran todos hijos y parientes de Chuquimarani Cacique de Uchupiamona, y estaba en medio dellos Amulatay Curaca de las Salinas (el mayor hechicero de la tierra, que por consejo del Demonio había dispuesto aquella conjuración) y Piata hijo del Cacique Chuquimarani recién heredado por muerte de su padre”³⁷⁷

Siguiendo el ejemplo de Laureano Ibáñez, detengamos nuestros pasos en el camino y observemos con cuidado el cuadro que aparece ante nuestros ojos. Se trata de una delegación uchupiamona del más alto nivel político, liderada por un nuevo curaca al que acompañan el mayor hechicero de la región y un buen número de indios principales de los Uchupiamona. Por tanto, no tiene nada que ver con la tropilla de soldados que en 1623 detuvo la entrada de Laureano en algún punto no muy lejos de aquí. Si acaso, podemos encontrar una leve relación entre ambos encuentros: tanto en 1623 como en 1629 los Uchupiamona han sido advertidos de que los misioneros españoles están ingresando en su territorio y en ambos casos han tenido tiempo suficiente para elaborar una respuesta y ejecutarla *fuera* (o en los límites) de su territorio natural para esa época, que se sitúa en las orillas del río Tuichi. Sin embargo, si para 1623 no sabemos quién pudo infor-

374 En Torres (1974: 395-396)

375 El intérprete Alonso Viculla se refiere a éste como el “camino real”, lo que podría hacer alusión al pasado inca de esta vía. (En AJAH: 2-83-931.2- f°5)

376 Declaración de Lorenzo Guanica al alférez Villarreal. (En AJAH: 2-83-931.2- f°2)

377 En Torres (1974: 396)

mar a los Tacana, esta vez sí sabemos de donde provino la filtración. Según Bernardo Torres, el asunto quedó aclarado durante el proceso de investigación de la muerte de Laureano Ibáñez. El cronista agustino lo resumió de esta manera:

“Para mayor claridad de lo que se va escribiendo, es necesario advertir, que cuando los Padres estuvieron en Pelechuco, antes de entrar a los Moxos, Don Pedro Biexisto Curaca de aquel pueblo, y Don Alonso Arape su hermano, enemigos domésticos de los españoles, y mucho más de las virtudes de los religiosos, y de las verdades de nuestra Fe, despacharon con toda diligencia un correo al Cacique y Curacas de Uchupiamona, con quienes tenían inteligencias secretas, y capitulación asentada de que habían de procurar con todas sus fuerzas impedir la predicación Evangélica en sus tierras; avisáronles que ya estaban en Pelechuco los Sacerdotes que iban a predicarles, y que en conformidad de lo tratado les saliesen al camino y los matasen en el campo, porque en esto consistía la conservación de su libertad, y del culto de sus Dioses, y de las costumbres heredadas de sus padres. Este fue en sustancia el aviso y consejo que les enviaron, como después pareció por la información que de todo el suceso se hizo”³⁷⁸

La relevancia de este pasaje es capital. Ya advertimos en páginas anteriores que no son muchos los ejemplos que revelan colaboración política o militar entre los grupos indígenas de Apolobamba y los pueblos que habitaban en la frontera virreinal. Pues bien, éste es uno, si no el mejor, de los ejemplos que podemos citar en defensa de la hipótesis que asegura una fluida negociación y colaboración diplomática, en un nivel más complejo que el mero intercambio comercial. Las palabras de Torres nos hablan a las claras de “inteligencias secretas” o pactos políticos entre el cacique de Pelechuco, población situada en la esfera cultural kallawayá, y los dirigentes tacana del sub-grupo Uchupiamona. La identidad de los autores aumenta la importancia del testimonio. Y es que más allá de su valor gráfico de las alianzas entre grupos indígenas situados a ambos lados de la frontera, el mensaje enviado por Pedro Biexisto ilustra a su manera la ancestral relación que venían manteniendo los Kallawayá con los indios Tacana,

378 En Torres (1974: 394)

una relación de la que apenas quedan evidencias documentales y que viene alimentando el trabajo de investigadores como Rodica Meyers o Mickael Bröhan, quienes ven en el estudio comparado de ambos grupos el campo de estudio que en el futuro ha de revelar nuevos datos sobre los préstamos y aprendizajes entre Kallawayá y Tacana.

Por otro lado, no es ésta la única referencia histórica que tenemos sobre la aceptada intermediación kallawayá con los grupos Tacana. Ya hemos hablado con anterioridad del capitán Juan Nieto, que en 1561 entrara a Apolobamba, y de su soldado Juan Flores, que se negó a abandonar la región con el resto de sus compatriotas. Este Juan Flores permaneció durante varios años al lado de Arapo, cacique tacana del río Tuichi, y su amistad sólo fue interrumpida cuando en 1567 llegaron rumores a Apolobamba sobre la inminente entrada del Gobernador Álvarez Maldonado y de Gómez Tordoya. Según Antonio Baptista de Salazar “por el mes de julio los indios de asangaro hizo saber a Arapo señor de los chunchos de como entran cristianos a les conquistar”³⁷⁹, en lo que parece una repetición del aviso que ya hemos visto en 1629, pues estos Azángaros que avisan a Arapo deben ser colonos situados en los valles fronterizos de Larecaja, posiblemente en los límites de la región kallawayá, y con origen en la alta región de Azángaro.

En todo caso, lo que parece indudable es que los grupos Uchupiamona mantienen contactos y pactos con los grupos de las últimas estribaciones andinas y que son puntualmente informados de los peligros que se acercan a su país a través de los pueblos de frontera. Así ocurre en 1567, en 1623 y también ahora en 1629, cuando esta delegación de 20 indos armados y vestidos en “son de guerra” espera la llegada de los misioneros españoles. Aún más. Los contactos de los Uchupiamona no se limitaban a otros grupos indígenas o a españoles que transitaran por los márgenes de imperio. Una brecha en la declaración de Lorenzo Guanca nos abre un nuevo abanico de posibilidades. El joven superviviente menciona que:

379 En Baptista de Salazar (BN, Mss. 2010, f. 42v)

“uno de ellos (de los chunchos) era de los que por este pueblo (Pelechuco) salieron el año pasado a hablar con el Sr. Oidor don Gabriel Gómez de Sanabria al pueblo de Guancane y que esto sabe porque lo oyó decir así al dicho intérprete”³⁸⁰

Es ésta la primera y única referencia a una reunión de alto nivel entre un Oidor de la Audiencia y los Uchupiamona, reunión que ocurrió lejos de Apolobamba y que demuestra a las claras la fluida relación que existía entre los grupos humanos de ambos lados de la frontera. Esta reunión en Guancane, que se inserta en el marco de relaciones que hemos venido estudiando en este trabajo, propone nuevas conjeturas sobre la muerte de Laureano Ibáñez y se abre a futuras investigaciones que decidan profundizar en ella.

Nosotros debemos regresar a la escena culminante de este trabajo, donde destaca la imponente figura del chamán Amulatay al frente del grupo Uchupiamona. Torres le acusa de haber organizado tan terrible recibimiento, aunque no podemos saber si la afirmación del agustino se debe a testimonios que no cita o al prejuicio natural que en las crónicas de los religiosos españoles responsabiliza de todas las maldades a los chamanes indígenas. Sea o no el organizador, sí parece que Amulatay juega un papel importante en la puesta en escena de Chipilusani y eso no debe extrañarnos a tenor de la representación simbólica de poder que ya hemos estudiado para los chamanes de Apolobamba y del hecho de que Piata, el joven heredero de Chuquimarani, sea un joven recién establecido en el cargo y, por tanto, sin previsible experiencia de mando.

Volviendo a las páginas de Torres descubrimos que “el hechicero aconsejó a Piata que respondiese por todos por ser cabeza y cacique dellos”³⁸¹. Amulatay, por tanto, hace las veces de consejero y su función es bastante necesaria a la vista de la torpeza que muestra Piata en su parlamento con los misioneros españoles. En una ocasión, la réplica del intérprete hace enmudecer al cacique, que

380 En AJAH: 2-83-931.2- f°2

381 En Torres (1974: 396)

queda “atajado y confuso” y esa misma noche el heredero de Chuquimarani protagonizará una llamativa escena que pronto analizaremos y que puede ser provocada por una fragilidad nerviosa.

Pero de momento sigue Laureano Ibáñez de pie en el camino, observando a esos 20 indios armados que le están esperando. Desconocemos si Laureano sabía por qué era tan mal recibido por unos indios que sólo unos años antes habían abrazado la fe cristiana y se habían dejado bautizar por aquellos dos eficaces misioneros que fueron Baltasar Butrón y José García. Páginas atrás hemos presentado 4 hipótesis para explicar las causas de este mal recibimiento. Recuperemos de nuevo esas hipótesis y veamos qué podemos añadir:

- **Hipótesis 1:** Una de las posibles razones que explicara la negativa uchupiamona a la entrada de Laureano era la inoportunidad de sus entradas. Ya explicamos cómo los indios de Apolobamba se regían por un esquema cíclico que alternaba los intercambios positivos (rescates, pactos) y los negativos (asaltos, aislamiento) en función de las variaciones estacionales. Así, en la temporada seca se producirían los primeros, mientras que la lluvia traería a los segundos. La primera entrada de Laureano, en 1623, se produjo en el mes de octubre y los uchupiamona le invitaron a regresar en *primavera* porque las lluvias ya estaban cerca. La segunda entrada se produjo en el mes de junio, pero el robo y la huida perpetrados por los cargueros dio al traste con ella. Finalmente, esta tercera entrada, según informó el Padre Alonso Fuertes de Herrera al Rector de Quito, tampoco se dio en el momento oportuno: “(los misioneros) empezaron a entrar antes del tiempo que suelen cada año salir tropas de indios a sus rescates y a pedir sacerdotes a la villa nueva de los Mojos”³⁸². Entendemos de esta manera que el hecho de adelantarse al calendario habitual de salidas indíge-

382 En Vargas Ugarte (1963: 34)

nas pueda haber contribuido o determinado el rechazo uchupiamona a la entrada de Laureano.

Esta cita, además, nos deja otra información remarcable, como es la confirmación de que los grupos Tacana del río Tuichi realizaban sus intercambios comerciales en la villa española de San Juan de Sahagún de Mojos. Esta normalidad en las relaciones comerciales pudo ser una de las consecuencias del pacto alcanzado en 1617 entre el Gobernador Laegui y los tres grandes curacas de la confederación tacana, en aquella conferencia de paz celebrada con todos los honores en San Juan y de la que ya hemos hablado en el capítulo 6. Es importante recordarnos constantemente que los indios Tacana, como tampoco los Leco o los Aguachile, no vivían aislados en el interior de Apolobamba, sino que mantenían una intensa relación con los pueblos de indios en la frontera y con los propios españoles que habitaban en la región. Y de nuevo, las palabras del padre Fuertes de Herrera refuerzan el vínculo que hemos ido cerrando en este trabajo entre los Kallawaya y los Tacana. Alertamos en su debido momento que la presencia Tacana en los pueblos de Songo y Challana y, en menor medida también en Camata, era mucho más esporádica que la de sus vecinos Leco, quienes parecían capitalizar las relaciones con los españoles en aquellos valles. Esto pudo ser debido, en parte, a que los Tacana del río Tuichi priorizaran el contacto en estas fechas con la villa de San Juan y el pueblo de Pelehuco, es decir, sobre la ruta clásica que vinculaba a los pueblos kallawaya y tacana.

- **Hipótesis 2:** Otra explicación a la muerte de Laureano Ibáñez puede encontrarse en la muerte del cacique Celipa y en las consecuencias de ésta. Ya vimos cómo la muerte del cacique de la confederación tacana había suscitado las sospechas de los Toromona en 1622 y cómo la conversión religiosa y la alteración de los grupos de poder en Inarama podía haber molestado al resto de pueblos que

formaban dicha confederación. Nuestra hipótesis decía que ante los cambios ocurridos en Inarama, el cacique uchupiamona Chuquimarani había tomado el mando de la confederación y había decidido interrumpir, quizás sólo temporalmente, el contacto con los religiosos españoles. Varios factores, ya comentados, nos indujeron a presentar esta hipótesis que ahora pierde fuerza al constatar que la muerte de Chuquimarani ocurre antes de la tercera entrada de Laureano.

Sin embargo, sigue pareciendo plausible que los Uchupiamona, con Chuquimarani a la cabeza, tomaran la resolución de expulsar a los españoles para mantener intacta su autonomía política y religiosa, así como sus roles de poder. Esta política defensiva de las élites, que podría explicar también la desaparición de todos los aliados europeos en la documentación colonial³⁸³, bien podría haber sido continuada por el joven cacique Piata, a quien en su encuentro con Laureano en 1629 acompañan el “mayor hechicero de estas tierras” y personalidades tan importantes como el hermano de su padre.

- **Hipótesis 3:** Eso explicaría la actitud desafiante y hosca de Piata hacia los misioneros españoles. Pero esa antipatía que iba a provocar la muerte de los tres misioneros también puede tener un origen distinto. En nuestra tercera hipótesis defendimos la posibilidad de que Piata, aconsejado por ciertas autoridades indígenas, defendiera una postura contraria a la de su padre. La escasez de datos sobre el juego de poderes en el interior de los pueblos tacana nos impide saber qué opinó Chuquimarani de los tumultuosos sucesos ocurridos en Inarama. Porque es posible que se posicionara claramente en contra, lo que daría pie a plantear la hipótesis 2. Pero creemos haber demostrado que también cabía la posibilidad de que aceptara la

383 Tanto el etnónimo Eparamona como los nombres de Amutare o Juan Ballesta no volverán a repetirse en las fuentes que hemos podido consultar.

alteración del orden religioso siempre y cuando pudiera mantener sus privilegios en el interior del grupo. El hecho de que las dos entradas anteriores de Laureano fueran interrumpidas subterráneamente lejos de Uchupiambo nos hizo sospechar que Chuquimarani no estaba informado de aquellas acciones. Y de nuevo en 1629 encontramos motivos para seguir opinando así.

Bernardo Torres dramatiza una escena también referida bajo interrogatorio por los supervivientes Lorenzo Guanca y Alonso Viculla. Se trata de la intervención del hermano del difunto Chuquimarani ante los misioneros españoles, intervención que Torres se toma la libertad de recrear:

“¿Dónde está el intérprete Pedro Chucocayo que decís se huyó a los Padres? Que si aquí le viera, me lo comiera a bocados, porque mi hermano Chuquimarani se murió de pena de que los Padres no entraron en aquella ocasión a su pueblo, y por esto sus parientes todos estamos ofendidos de los Padres, por haber sido causa de la muerte de mi hermano”³⁸⁴.

Incluso añadió algunos detalles desconcertantes para negar la versión que los misioneros daban de los hechos:

“y replicando este declarante que había sido por culpa dellos y no de los dichos religiosos, porque los habían desamparado, y que los padres no habían pasado adelante por no saber la tierra ni el camino, a lo cual respondió el dicho cacique que era mentira, que no todos los habían desamparado, que algunos se habían quedado con los dichos padres como fueron don Alonso Barrán y otros que por todos eran tres de la provincia de Ynarama”³⁸⁵

Reaparecen aquí los habitantes de Inarama, la villa que Butrón y García habían conquistado para el cristianismo, acompañando a Laureano tierra adentro. ¿Sabían estos indios de Inarama por qué estaban huyendo el resto de cargueros?

384 En Torres (1974: 398)

385 En AJAH: 2-83-931.2- f°6

Es imposible saberlo, como tampoco podemos saber si el hermano de Chuquimarani, a quien Lorenzo Guanaca llama Asiacas³⁸⁶, sabía lo que realmente había ocurrido con el intérprete Chucocayo en 1624. En cualquier caso, Alonso Viculla trató de calmar al tío de Piata volviendo a negar la culpabilidad de los frailes españoles y repitiendo los argumentos que minutos antes ya habían dejado sin palabras a Piata, el cual había quedado según Torres “como quien sabía la verdad del suceso y que tenía en su poder los ornamentos sacros, los libros y la Imagen de Nuestra Señora, que se llevaron los indios fugitivos, con que no osó insistir en este punto”³⁸⁷.

Pero pronto tuvo Piata una buena ocasión para recuperar la iniciativa y consolidar públicamente su incipiente posición de poder a través de un objeto de claro significado para todos los allí presentes: una espada de origen español. Esta espada era un regalo que Fray Baltasar Butrón enviaba al fiscal de Inarama, es decir, al antiguo chamán eparamona que en 1620 había sido bautizado y nombrado fiscal de la recién nacida iglesia de Inarama. El hecho de que Butrón enviara una espada a Inarama nos demuestra que varios años después de su salida del Tuichi, el veterano misionero agustino todavía creía que la iglesia de Inarama seguía funcionando bajo la protección de los Eparamona y del resto de pueblos tacana. A la vista de los fracasos de Laureano en los años anteriores, hemos de entender el envío de este símbolo de poder más como un acto de fe que como un presente realista. Porque, de hecho, esa espada nunca llegará a su destinatario. Acabados los parlamentos, el cacique Piata se levanta “de su lugar” y le exige al intérprete que le entregue la espada. Así lo hace el traductor, escenificando sin saberlo un claro símbolo del cambio de poder ocurrido en el interior de la confedera-

386 En AJAH: 2-83-931.2- P°6

387 En Torres (1974: 397)

ción tacana en Apolobamba, donde el poder ha pasado de manos Eparamonas a Uchupiamonas.

- **Hipótesis 4:** Finalmente, presentamos una cuarta hipótesis que pretende vincular el reiterado fracaso de Laureano entre los Uchupiamona con la sangrienta sublevación ocurrida en los valles de Songo y Challana entre 1623 y 1624. No tenemos más información que añadir a la ya estudiada en páginas anteriores, por lo que nos mantenemos en la misma línea de interpretación: los indios Tacana no participaron activamente en aquella sublevación aunque damos por descontado que fueron informados detalladamente de lo que ocurría y de lo que iba a ocurrir en los valles de yungas. Si esa información motivó el cierre de las fronteras tacana o no tuvo ningún efecto sobre ellas es algo que no podemos dilucidar con las fuentes de que disponemos. Como tampoco podemos saber la relación de Leco y Aguachile, más cercanos a Songo, con los líderes rebeldes ni su influencia sobre las dinámicas internas de los Tacana.

A grandes rasgos, estas 4 hipótesis pueden ofrecernos algunas explicaciones sobre lo que está ocurriendo en el mes de julio de 1629 cerca del cerro Chipilusani. También presentamos en su momento la posibilidad de que los Uchupiamona se mostraran recelosos al contacto a causa de la epidemia de tifus, aunque no disponemos de nuevos datos para seguir apostando por esta explicación. Seguramente ninguna de las 5 hipótesis anteriores explique por sí misma el trágico destino de Laureano Ibáñez y sus acompañantes, pero tratar de recuperar las causas de su martirio es un ejercicio estimulante y de grandes beneficios colaterales. El objetivo de este trabajo es presentar al lector la complejidad de las sociedades alto-amazónicas de Apolobamba, las mismas que durante siglos fueron solamente conocidas como *chunchos*, grupos de salvajes sin cuestiones de estado ni sensibilidades propias. Nunca sabremos por qué murió Laureano, pero en el fondo su muerte no tiene más importancia que la de los cargueros que

le acompañaban. La peculiaridad de su destino consiste en abrir nuevas ventanas desde las que, cuatro siglos después, poder estudiar a los hombres que le dieron muerte.

Así que regresemos al camino donde los misioneros tratan de protegerse de la lluvia. Los jefes uchupiamona se han retirado a su campamento tras la airada conversación que acabamos de presentar y la noche va cayendo mientras los tres misioneros tratan de construir un toldo con algunas maderas. El jesuita Fray Bernardo Reus, que anda algo resfriado, debe estar pasándolo peor que el resto, aunque en el fondo todos se encuentran deprimidos, conscientes de su próximo martirio. Quizás por eso, tan pronto han construido un techo, los tres hombres se arrodillan y se pierden en sus oraciones, buscando en Dios las fuerzas que la situación exige. Las fuentes difieren sobre la hora exacta, pero en algún momento entre las diez y las doce de la noche una pequeña embajada uchupiamona se presenta ante los españoles. Dice Vargas Ugarte que fueron dos o tres indios los que se acercaron hasta los religiosos para “hablar con ellos en lengua del inca”³⁸⁸ y “pedir lumbre, porque se les moría de frío un cacique y diéronse la los Padres”³⁸⁹.

Ya hemos advertido antes que el cacique Piata estaba a punto de protagonizar una desconcertante escena. Y aquí la encontramos, alrededor de la medianoche, todavía bajo la lluvia y el frío que ha resfriado a Fray Bernardo Reus. El cronista Torres aporta más detalles sobre el extraño suceso:

“Media noche sería, cuando el cacique Piata comenzó a dar voces, llamando a los suyos para que le socorriesen, porque le había dado un frío mortal con estremecimiento notable de todo su cuerpo, y que helados sus miembros se le acababa la vida, mandoles que encendiesen lumbre y le calentasen luego que se helaba”³⁹⁰

388 Sea éste un nuevo ejemplo del extremo ya comentado en el primer capítulo y a lo largo de las páginas anteriores: es innegable la influencia andina sobre los grupos indígenas de Apolobamba, en este caso sobre los indios Tacana del río Tuichi. El uso del quechua como lengua franca es referido por otros autores, tal y como ya se ha comentado.

389 En Vargas Ugarte (1963: 36)

390 En Torres (1974: 399)

Pero la lluvia había apagado las últimas brasas, por lo que tuvieron que recorrer a los misioneros, que “traían consigo instrumentos con que fácilmente sacaban fuego”. Efectivamente, los tres religiosos entregaron una vela encendida y al cabo de una hora el calor volvió al cuerpo de Piata³⁹¹, que volvió a mostrarse hosco y amenazador con el traductor Alonso Viculla. Cuando éste volvió al campamento de los españoles, les dijo que, por lo que había visto, su suerte ya estaba decidida: los ejecutarían esa misma noche o la mañana siguiente.

El mismo intérprete señala en su declaración que la visita referida no fue la única de aquella noche. Una hora después de recoger la vela encendida, y viendo que no paraba de llover, los Uchupiamona volvieron al improvisado campamento de los frailes españoles y mandaron “a los padres que rezasen en sus libros e hiciesen que aquella tempestad cesase, que ellos tenían noticia de que ellos tenían potestad para ello, y obedeciendo los Padres se pusieron a conjurar la mucha que causaba la tempestad y a este tiempo escampó el agua, que ya no caía del cielo”³⁹². Observamos en esta petición un reconocimiento tácito por parte indígena de los poderes sobrenaturales que supuestamente tenían los religiosos cristianos. Esta capacidad para interferir en los asuntos climáticos nos revela que los misioneros no eran unos impostores a los ojos de los Tacana. Y la referencia a los libros de los frailes anuncia la mezcla de temor y devoción que los Uchupiamona sentían por los libros sagrados de los católicos, una mezcla de sentimientos que pronto volveremos a encontrar. Y que también se palpa en la actitud de uno de los Uchupiamona de esta escena, que “estuvo enmedio de los padres muy atento a lo que hacían, teniendo la mano en sus manos”³⁹³.

391 Estos temblores de Piata pueden dar pie a muchas interpretaciones. Dos parecen las más probables: o bien padecía una reacción nerviosa ante la inminencia de su primer acto trascendental como cacique o bien sufría los efectos del paludismo (malaria), enfermedad habitual en la región que encajaría bien con nuestra quinta hipótesis de trabajo.

392 En AJAH: 2-83-931.2- f°8

393 En AJAH: 2-83-931.2- f°8

Tuvo que ser aquélla una larga noche de tránsitos espirituales en los dos campamentos. Sabemos que en el lado cristiano se rezó primero en voz alta y que todos los indios fueron debidamente confesados para morir sin pecados en sus conciencias. Posteriormente cada uno regresó a sus oraciones íntimas tratando de encontrar fuerzas y consuelo en la Fe. Del otro lado no sabemos nada. Apenas Alonso Viculla sugiere que “los chunchos estaban en vela y como espiondo que no se huyera alguno de los Padres o de su gente”³⁹⁴. ¿Qué oraciones, qué ceremonias estaría dirigiendo el gran hechicero Amulatay en las vísperas de un momento decisivo para todos los que se encontraban en aquel lugar? Porque sin duda la mañana iba a ser un punto y aparte para todos ellos, para los religiosos y sus sirvientes que esperaban la muerte, y también para Piata, que debía enfrentarse a la que parece su primera gran decisión como cacique uchupiamona (quién sabe si esta responsabilidad no tuvo algo que ver en su ataque de frío), y para Amulatay y para el resto de principales uchupiamona que se disponían a romper bruscamente una alianza tacana-española que ya tenía 12 años de antigüedad y que al desaparecer iba a provocar una serie de consecuencias: quizás una acción punitiva de los españoles, quizás la desconexión en el suministro de herramientas metálicas, quizás la alianza entre los españoles y los rivales regionales de los Tacana (Leco y Aguachile). Muchas eran las cosas que estaban en juego y muchos los motivos que tenían todos los actores de esta escena para pasar en vela aquella noche de lluvia.

Apenas amaneció, los Uchupiamona ejecutaron su plan:

“Venían los enemigos con sus armas en las manos y cuando llegaron a tiro de saeta, se pusieron en ala, y formaron una media luna, guiando el cuerno derecho el Cacique Piata, y el izquierdo Amulatay el hechicero, y dando algunos pasos adelante cercaron a los once cristianos, y teniendo armados los arcos, el fiero Piata llamó por su nombre al intérprete Alonso, acudió a su voz, y asiéndole de un brazo le ató las manos atrás con un cordel y le puso a un lado separado de los otros”³⁹⁵

394 En AJAH: 2-83-931.2- p°8

395 En Torres (1974: 401)

Acto seguido, descargaron sus flechas sobre los tres religiosos españoles y sus acompañantes indígenas. El jesuita Bernardo Reus fue atravesado por tres flechas y murió aferrándose a una cruz de madera y musitando el nombre de Jesús, según recordarían los supervivientes. Fray Laureano fue también alcanzado por varias flechas y antes de morir tuvo tiempo de arrastrarse a trompicones hacia un arroyo cercano. Bartolomé Álvarez fue alcanzado dos veces, las dos veces cayó al suelo y las dos se irguió de nuevo, muriendo finalmente a manos del hechicero Amulatay (según Torres) o del joven Piata (según Alonso Viculla), que le propinó un pesado golpe de *chambe* en la cabeza.

Los indios bautizados que acompañaban a los misioneros españoles no corrieron mejor suerte. Sólo tres salvaron su vida: un joven llamado Pedro, el intérprete Alonso Viculla y Lorenzo Guanca, sirviente de Fray Bernardo de Reus que pudo esconderse en el hueco de un árbol cuando comenzó el ataque y que sólo recibió un flechazo en una nalga. Los dos últimos escaparon de la escena del crimen tan pronto pudieron y se reencontraron en el camino de regreso, no parando hasta llegar a Pelechuco, donde serían interrogados días después por el alférez Francisco de Villareal. Su testimonio constituye el relato principal en el que posteriormente habría de beber el agustino Bernardo de Torres para recrear la escena y la única versión disponible de los hechos.

Es el testimonio del intérprete Alonso Viculla el que cierra definitivamente este macabro episodio. Según Viculla, que seguía maniatado a la espera de acontecimientos, los indios Uchupiamona desnudaron los cadáveres y se repartieron la ropa de los frailes. Posteriormente, todavía en el frenesí ritual de la batalla,

“sacando unos cuchillos agudos les abrieron con ellos los pechos, y arrancándoles con violencia los corazones se untaron los rostros, y las manos con su sangre juzgando que cuanto más formidables parecían, tanto más valientes se mostraban. Ejecutada esta fiera armaron una horca de tres palos, y en el de enmedio colgaron las saetas homicidas manchadas con la sangre cristiana, y religiosa, y encendiendo debajo una hoguera echaron sobre las brasas los corazones, para que el humo de ellos subiese a las saetas colgadas, y con él quedasen como marcadas por fuertes y victoriosas;

superstición gentílica con que juntamente celebraban la felicidad de sus victorias, y daban por ellas gracias a sus Dioses. Acabada esta ceremonia repartieron entre sí todo el despojo, sin atreverse a tocar a los misales, ni breviarios, creyendo que en ellos estaba la virtud con que los sacerdotes serenaban las tempestades, curaban diferentes dolencias y hacían otras maravillas”.³⁹⁶

Como ya advertimos, volvemos a encontrar aquí la devoción o el respeto con el que los Uchupiamona se acercan a los libros de los religiosos. Viculla dice que los Uchupiamona “se dieron prisa en repartir todo lo que los dichos Padres llevaban sin dejarles en el cuerpo cosa alguna excepto los libros, los cuales dejaron allí sin romperlos después de lo cual, le dijeron a este declarante que él había de ir con ellos a su tierra para que allí viviese y comiese con ellos”³⁹⁷. Este pasaje de su declaración insiste en el valor esotérico que los Tacana concedían a los libros y apunta también una posible práctica de esclavitud simbólica que presenta ecos claramente amazónicos. Viculla fue entregado a un curaca llamado Aba Marani³⁹⁸, mientras que el joven Pedro, sirviente de Laureano Ibáñez, “sin haberle hecho mal alguno le entregaron a Amulatay dellos, el cual tomando por el brazo le recibió y llevó consigo”. Este joven llamado Pedro desaparece aquí de nuestro relato y debemos suponer que efectivamente acompañó a los Uchupiamona en su regreso. Alonso Viculla, en cambio, aprovechó un despiste de sus captores para huir en dirección a Pelechuco. Tras él quedaron los corazones humeantes y los cuerpos desnudos de los tres misioneros.

Así fue como Laureano Ibáñez, Bartolomé Álvarez y Bernardo Reus se convirtieron en mártires. Su cuerpo nunca fue

396 En Torres (1974: 403)

397 En AJAH: 2-83-931.2 – fº9

398 Este Aba Marani aparece sólo una vez en la declaración de Viculla, pero debemos entender que tenía un peso considerable dentro de la comunidad uchupiamona. El hecho de que le entreguen uno de los dos prisioneros y las connotaciones del nombre Marani hablan a las claras de la importancia de esta curaca. Pero no dicen nada más. Otra cosa es que nuestra imaginación histórica trate de buscarle acomodo en el relato, lo cual podría llevarnos a una precipitada conexión con el Abio Marani aguachile que ya conocemos.

encontrado y el Gobernador Laegui incluso confesó al Padre Calancha que al tratar de recuperar los cuerpos fue interrumpido por una crecida inesperada del río Tuichi y por unas extrañas luminarias en el cielo que todos sus hombres interpretaron como un milagro. El mismo río Tuichi llevó poco después hasta la orilla el cinturón de Laureano y el rosario de Bartolomé. Ambas reliquias fueron repartidas entre los soldados, que tuvieron que conformarse con ellas cuando se hizo evidente que la crecida iba a impedir recuperar los cuerpos de los mártires. Resignados, los soldados volvieron al campamento de Mojos y posteriormente se redactaron los dos informes sobre el trágico destino de Laureano Ibáñez. Sin embargo, ninguno de esos dos documentos se pregunta el motivo del triple asesinato. Su muerte es acogida con una naturalidad tan pasmosa que nos obliga a sospechar que hay una parte del relato que no conocemos.

Una vez más: ¿Por qué los indios Uchupiamona mataron a Laureano? Nuestra interpretación final se encuentra en el breve epílogo que cierra este trabajo.



P Bernardus Reus Hispanus Soc. I.E.SV. vulsus corde telis Confixus ab Idololatriis in Peru. 17 July. A. 1629

Este grabado pertenece a la obra 'Societas Jesu usque ad sanguinis et vitae profusionem militans in Europea, Africa, Asia et America', impresa en Praga en 1675. El autor de este martirologio jesuita fue Mathias Tanner (1630-1692), jesuita bohemio y rector de la universidad imperial en Praga. El grabado, que muestra con estremecedor grado de detalle la muerte de Fray Bernardo de Reus, fue realizado por el grabador Melchior Küsel (1626-1683). Extraído del Archive of Early American Images de la John Carter Brown Library, Brown University.

EPÍLOGO
Removiendo las cenizas

Julio de 1634. Han pasado cinco años desde la muerte de Laureano Ibáñez y en este tiempo se han interrumpido completamente las relaciones entre los indios de Apolobamba y los españoles que residen en San Juan de Sahagún de Mojos. El activo comercio que se daba en la población española ha decaído bruscamente y con él, las esperanzas y el estado de ánimo de los habitantes de San Juan. La muerte de Laureano y sus acompañantes ha significado un punto y aparte. Los indios se han recluso selva adentro y San Juan languidece sin remedio. La cúpula provincial de la Orden de San Agustín ha nombrado a un nuevo prior para el convento de Mojos, un hombre llamado Diego Ramírez³⁹⁹ que queda desolado al ver a “los soldados mal contentos, el comercio impedido, la entrada peligrosa, la esperanza de algún buen efecto imposible”⁴⁰⁰. Incluso el Gobernador Laegui ha abandonado la villa y se encuentra “viejo, pobre y mal premiado”⁴⁰¹ en la villa de Oruro. Si antes de solicitar el cargo de Gobernador hubiera hablado con los herederos de Álvarez Maldonado, habría sabido

399 No es el mismo ni tiene relación alguna documentada con el mestizo que jugara la carta del falso inca en 1621.

400 En Torres (1974: 416)

401 En Torres (1974: 415)

que su destino era tan trágico como previsible. Sin embargo, ese mismo destino le guarda una última oportunidad.

En los últimos días de julio de 1634 “el soldado que estaba de posta en la punta de Chichimaca, de donde se descubre lo más hondo y distante del valle, divisó una tropa de Chunchos” y acto seguido “hizo la seña con que se avisa que hay enemigos en la tierra”⁴⁰². De repente la actividad vuelve a la villa de San Juan, donde los soldados españoles se preparan para un suceso inaudito en los últimos años: el contacto con los chuncho. Al principio cunde el pánico y todos los hombres empuñan las armas esperando un ataque de los indios, pero pronto se tranquilizan al saber que se trata de una embajada de paz enviada por Abio Marani, cacique de los Aguachile, el mismo Abio Marani que ya hemos visto acudir en 1618 al pueblo de Charazani para alcanzar un pacto con el corregidor Diego de Lodeña. Al frente de esa embajada se encuentra Muyvari, curaca aguachile que ya entra por las puertas de San Juan.

En ausencia del Gobernador, el mando de la villa está en manos del capitán Suazo Castellano, quien reúne al resto de capitanes y al prior del convento agustino para que le escolten en el encuentro con Muyvari. Es una escena muy parecida a tantas otras que ya hemos visto a lo largo de este trabajo, escenas que nos permiten ya establecer una primera conclusión: los grupos indígenas de Apolobamba eran expertos en la negociación política con los españoles y recurrieron a ella cuando lo consideraron oportuno, lo cual ocurrió muy a menudo.

La reunión se celebra en casa del capitán Suazo Castellano, que se muestra ansioso por conocer el motivo de la visita. Bernardo Torres, única fuente de este breve epílogo, sintetiza la respuesta de Muyvari:

“Dio su embajada al Suazo bien ordenada y dispuesta, en que primeramente decía: no haber sido cómplice su Cacique en la muerte de los religiosos, ni aun sabedor della, hasta después de ejecutada, que los traidores Uchupiamonas habían sido los autores della; que jamás había quebrantado

402 En Torres (1974: 416)

la amistad asentada y jurada con el Gobernador; que el haberse retirado aquellos cinco años no había sido porque se tuviese por culpado, sino por dar tiempo a que el Gobernador hubiese averiguado y enteramente sabido que los alevosos Uchupiamonas habían sido los homicidas; que deseaba renovar su antigua amistad, y correspondencia, y ayudarnos con sus armas a castigar a los traidores, que no solamente lo habían sido con nosotros, pero con él también, aconsejando y dando favor a los Sabainas sus vasallos para que se le revelasen”⁴⁰³

Antes de otras consideraciones más concretas, las palabras de Muyvari nos permiten traer aquí otra de las conclusiones de este trabajo: los grupos indígenas de Apolobamba formaban un complejo tapiz de identidades a las que mantenían unidas unos fuertes lazos de colaboración y rivalidad. Por norma general, cada vez que buscaron la colaboración de los españoles fue tanto para reforzar su posición regional como para menoscabar el poder de sus rivales. La ayuda militar y el suministro de herramientas metálicas eran los principales reclamos indígenas en estos procesos de negociación. Pero no los únicos, ya que con igual o mayor insistencia los caciques tacana, aguachile y leco reclamaban el envío de sacerdotes cristianos a sus aldeas. El valor de estos sacerdotes era multidimensional y abarcaba una influencia mágico-religiosa, una garantía respecto a los pactos establecidos con los españoles, una vía comercial y un símbolo de poder en el marco regional.

Esta ocasión no es distinta a las que ya conocemos y la solicitud de Muyvari se adapta a la de sus predecesores indígenas:

“suplicaba al Gobernador le diese sacerdotes que entrasen a su provincia a enseñarles la Fe de Jesu Christo, y que trajesen consigo algunos soldados españoles para mayor seguridad de sus personas, y para que con su gente pasasen a los pueblos de los Sabainas y se hiciesen señores dellos, y uniendo nuestras armas con las suyas conquistásemos las más ricas y deleitosas provincias de los Chunchos”⁴⁰⁴

Aquella propuesta alegró mucho a los religiosos agustinos y a los capitanes españoles, que veían de nuevo abrirse las puertas

403 En Torres (1974: 417)

404 En Torres (1974: 417)

de una conquista provechosa. Sin embargo, no podían comprometerse con Muyvari más que de palabra, pues estando ausente el Gobernador no se podían tomar en San Juan decisiones de aquel calibre. Muyvari pareció no quedar satisfecho, por lo que el Prior Diego Ramírez dijo “que él empeñaba su palabra de entrar a su Provincia el verano siguiente”⁴⁰⁵, con lo que los embajadores aguachile parecieron estar de acuerdo.

Cuando Diego Ramírez propone aplazar la entrada hasta el verano siguiente nos está recordando la existencia de ciclos temporales en la agenda política y comercial de Apolobamba. Ya concluyó Thierry Saignes, y nosotros subrayamos, que parece existir un acuerdo entre indígenas y españoles para celebrar los encuentros positivos en el estiaje, es decir, en la temporada seca, mientras que las lluvias que hacen crecer los caudales de los ríos y cortan los caminos, marcan una temporada de desconexión o, incluso, de pillajes y ataques sorpresivos. Poco después de la visita de Muyvari, todavía en ese mismo año de 1634, encontramos un nuevo ejemplo de estas convenciones temporales. Ocurre a finales de año, en plena época de lluvias, cuando el curaca Illaparo aparece al frente de un grupo de indios aguachile en las cercanías de la villa de San Juan. Tampoco él viene con intenciones violentas, ya que sólo pretende poner por escrito el acuerdo que en julio había alcanzado su compatriota Muyvari. Sin embargo, “temiose en ella (en la villa de San Juan) alguna novedad, por ser Illaparo persona tan señalada y venir en tiempo tan desacomodado”⁴⁰⁶. Sin duda, una visita de indios en época de lluvias hace temer lo peor a los soldados españoles.

Pero ya hemos dicho que las intenciones de Illaparo no son peligrosas. Sólo quiere llevarle a Abio Marani una copia en papel del acuerdo alcanzado por Muyvari, “porque juzgan aquellos indios por inviolable lo que se capitula por escrito”. No se ha tratado en profundidad en este estudio el valor casi sagrado que las poblaciones indígenas otorgan a la palabra escrita y a los con-

405 En Torres (1974: 418)

406 En Torres (1974: 418)

tratos como garantía de cualquier acuerdo. Es éste un camino que nos queda por explorar⁴⁰⁷ y al que vuelve Bernardo Torres en páginas venideras cuando habla de las enseñanzas de los misioneros en Tayapu:

“púsolo en ejecución y en breve tiempo fue luciendo su trabajo, porque los padres de los muchachos viendo que aprendían a leer y escribir, hacían notable estimación de nuestros religiosos, y tenían aquel beneficio por el mayor que podían hacer a sus hijos, porque ninguna cosa admiran tanto en nosotros como vernos leer y escribir, y comunicarnos por cartas”⁴⁰⁸

En este caso, la admiración tiene una finalidad práctica y puede ser un ejemplo de lo que ha venido en llamarse *adaptación resistente*, es decir, un proceso de copia o asimilación de métodos y actitudes en beneficio indígena⁴⁰⁹. Abio Marani, y con él

407 Este fenómeno no es exclusivo de Apolobamba y ya ha sido considerado en múltiples ocasiones para otras regiones americanas. Como ejemplo de la común inclinación indígena por los documentos escritos sirva esta cita del Virrey Toledo: “Tienen tanta naturaleza y afición estos naturales a pleitos y a papeles y érales tan perjudicial para las vidas y haciendas, como muy largo escribí a V.M. desde aquel reino, que fue una de las cosas que más fuerza ha sido menester para quitársela; porque en seguimiento de cualquier pleitecillo iban y venían del repartimiento a las Audiencias, en cuyo distrito caían hormigueros dellos y gastaban sus haciendas con procuradores, letrados y secretarios, y dejaban muchos dellos las vidas e iban tan contentos con un papel, aunque fuesen condenados, como si salieran con el pleito”. En Colección de Documentos Inéditos, T. VI (1866: 537)

408 En Torres (1974: 429)

409 Podemos vincular esta hipótesis de la copia o adaptación resistente con otro episodio de la historia de Apolobamba en el siglo XVI. A la muerte de Manuel de Escobar, el Gobernador Maldonado ingresó hasta la capital de Tarano, quien le recibió acompañado de un nutrido grupo de indios “y muchos dellos salieron vestidos con la ropa de los españoles muertos, y con sus armas, celadas, cotas, espadas y dagas, arcabuzes, frascos y frasquillos y con cada tres ú quatro cabos de mechas encendidas; y como trayan cargados los arcabuzes hasta la boca, quan los disparavan, rrespondían como lombardas”. Sin mediar ninguna reclamación de Maldonado, Tarano le advirtió de “que no hablase en pedille armas ni ropa ni pieças de los cristianos muertos, porque no se las avía de dar”. En Maurtua, T. VI (1906: 58). Este apego por las ropas y los objetos de los españoles sea

el resto de caciques de Apolobamba, sobrevaloran el valor de los documentos como garantía del pacto establecido.

En octubre de 1635 se produce una tercera visita aguachile a la villa de San Juan. En esta ocasión está dirigida por Guaynapuri, hijo primogénito de Abio Marani que encabeza una delegación de 60 hombres. Le acompaña su hermano menor, “porque su padre quería que en aquella fineza de enviarle sus dos hijos, viesen los nuestros la confianza que hacía de su amistad”⁴¹⁰. No es la primera vez que Abio Marani recurre a esta estrategia, pues ya en 1618 vimos cómo se comprometía a que su hijo menor Meybare⁴¹¹ se instalara en Camata junto a otros 30 hombres. El uso de descendientes en las negociaciones políticas nos recuerda a Cusabandi, heredero del cacique omopalca que fue bautizado en Lima, y del que ya no volveremos a tener noticias.

Esta tercera visita de los Aguachile a San Juan ha sido organizada por el Gobernador Pedro de Laegui Urquiza, que revitalizado por la oportunidad del éxito, ha abandonado Oruro y ha regresado a la villa de Mojos, donde se concretan los pormenores del acuerdo. Cuatro soldados acompañarán a los Aguachile tierra adentro y con ellos irán también dos religiosos: el prior Diego Ramírez y el veterano Baltasar Butrón, a quien los indios van a tener que transportar en litera por su avanzada edad; no en vano, Butrón ha sido protagonista de todos los episodios de este trabajo, pues ya lo vimos misionando a los Leco en 1615 (cuando salvó la vida en el último momento) y también le hemos visto en Inarama asistiendo al entierro de Celipa, y luego camino de Mojos, guiando a un joven Laureano Ibáñez y de nuevo ahora, sentado en una litera hecha con troncos que transportan los indios sobre sus hombros camino de Tayapu, la aldea aguachile donde vive Abio Marani.

quizás una muestra de la intención de apropiarse de las cualidades que los indígenas admiraban en los españoles.

410 En Torres (1974: 420)

411 La similitud de los nombres del curaca Muyvari que visita San Juan en 1634 y Meybari, hijo menor de Abio Marani, nos hace suponer que se trata de la misma persona. Este extremo reforzaría la hipótesis de una intensa participación política de los hijos del cacique aguachile.

La presentación de esta última secuencia como epílogo de este trabajo tiene dos objetivos. El primero de ellos es recuperar por última vez las hipótesis sobre las relaciones entre los pueblos indígenas de Apolobamba y los agentes españoles que hemos ido presentando en los capítulos anteriores. La existencia de pactos, los reclamos indígenas, el valor de los sacerdotes o las rivalidades entre las diferentes naciones indígenas encuentran su eco final en este último capítulo dedicado a las negociaciones entre los indios Aguachile y el Gobernador Laegui. El otro objetivo de este epílogo es ofrecer al lector nuestra hipótesis final sobre los motivos que ocasionaron la muerte de Laureano Ibáñez, a quien hemos visto caer en 1629. Los cinco años de silencio y esta postrera reaparición de los indios Aguachile contienen todavía una pista que debemos rastrear en busca de una explicación satisfactoria. Una explicación que no sólo resuelva el micro-silencio que rodeó el martirio del fraile agustino, sino que al mismo tiempo arroje luz sobre las dinámicas de poder en el seno de los pueblos de Apolobamba.

Y a esa última hipótesis nos conducen las palabras de Bernardo Torres cuando rememora el viaje de los seis españoles a Tayapu y su llegada a la capital de Abio Marani. Allí son recibidos con grandes muestras de aprecio y de respeto, encuentran cruces en las plazas de cada pueblo que atraviesan y pronto construyen una iglesia con la colaboración de los indios, que asisten de rodillas a las celebraciones religiosas y pasean a hombros la imagen de Nuestra Señora de Copacabana. Incluso Abio Marani accede a negociar las condiciones en que los muchachos aprenderán la doctrina y él mismo acude a diario a la iglesia. Casi milagrosamente, según parece, los indios Aguachile se muestran conmovidos por el mensaje de Cristo y dispuestos al bautismo. Sin embargo, Torres nos ofrece en un paréntesis el *fogonazo de otro mundo*, la brecha en la fuente, que necesitamos para construir nuestra última hipótesis.

Las palabras de Torres a las que nos referimos son las siguientes:

“que antes del malogrado Illaparo (a quien alevosamente mató un hechicero porque era nuestro amigo) llevó a los Moxos...”⁴¹²

El contenido de ese paréntesis nos trae de regreso a la memoria la aldea eparamona de Inarama en el año 1622, el lugar y el momento en que la sociedad tacana se fracciona y da muestras de una complejidad de intereses y ambiciones. Las palabras de Torres revelan que no todos los Aguachile están de acuerdo con la presencia de los españoles en Tayapu. Dicho de otro modo, no todos los Aguachile comparten la estrategia política de Abio Marani, que ha recurrido a la alianza militar con los españoles para enfrentarse a los indios Uchupiamona, precisamente aquellos que han dado muerte a Laureano. A simple vista, ya podemos asegurar que por lo menos existen dos partidos opuestos en el interior del seno aguachile: un grupo es partidario al acercamiento con los españoles mientras que otro grupo prefiere evitar todo contacto con los invasores. Este debate ocurre a nivel local dentro de la nación aguachile. ¿Pero es posible encontrar este mismo debate, esta ponderación y toma de decisiones, a nivel regional? Las palabras de Bernardo Torres siguen regalándonos pistas para resolver esta pregunta y el enigma que envuelve a la muerte de Laureano.

Porque a medida que se afianza la posición de los españoles en Tayapu, más grande se hace la brecha que separa a los proeuropeos del resto de indígenas. Abio Marani, quizás temiendo que se repitan los hechos de Inarama, presiona a los españoles para dar inicio a la campaña militar⁴¹³ contra los Tacana, pero un roce de última hora entre Suazo Castellano y Guaynapuri da al traste con todos los planes y frustra la alianza militar. Tres de

412 En Torres (1974: 424)

413 El cacique aguachile ordena a su hijo que “en llegando a la frontera entre-gase a los Españoles la fortaleza, que era el freno de los enemigos y la seguridad de su provincia”; en Torres (1974: 427). El uso de fortalezas entre los pueblos de Apolobamba no aparece referido en otras fuentes, por lo que esta cita plantea nuevas hipótesis sobre la construcción de arquitectura militar con valor permanente, el uso de fortalezas antiguas construidas por el Inca y el establecimiento de fronteras más formales que difusas entre los distintos grupos que compartían la provincia histórica de Apolobamba.

los cuatro soldados españoles abandonan la empresa y regresan a Mojos, mientras que en Tayapu sólo quedan los dos religiosos y el soldado Domingo de Biveros. Sería interesante analizar el motivo de este roce entre los dos capitanes, que Torres atribuye a un pulso por la presencia de los religiosos en la batalla: el español quería tenerlos cerca, mientras que Guaynapuri no quería exponerlos a ningún riesgo. Parece que la enemistad personal entre los dos jefes militares ha desbaratado el plan. Pero, ¿qué importancia tuvo la existencia de una oposición autóctona a la política de Abio Marani en el fracaso de sus planes militares?

Decididos a no dejar escapar aquella oportunidad misional, los agustinos permanecieron entre los Aguachile y se dedicaron a la actividad evangélica, alternando las lecciones de escritura con pequeños milagros de tipo médico que, según Torres, se propagaron por toda la región. Sin embargo, aquellos milagros no convencían a todos los indios y los dos frailes agustinos comenzaron a desesperarse por el poco interés, cada vez menor, que despertaban sus palabras. La salida de los soldados parece haber debilitado el aprecio que los Aguachile sentían por los españoles, quienes ahora preguntaban a sus anfitriones: “¿Para qué enviasteis por nosotros a nuestra tierra si no dais crédito a nuestras verdades?”⁴¹⁴ Este trabajo contiene en sus páginas algunas respuestas a esta misma pregunta.

Pero no abandonemos Tayapu, pues en este pueblo indígena, hoy desaparecido, nos esperan algunas respuestas y un último encuentro con los Leco y los Tacana. Los Leco son los primeros en reaparecer en el cuadro. Aparecen de improviso en la región de los Aguachile, “aconsejando a los Indios, que los echan (a los religiosos) de la tierra o los matasen”⁴¹⁵. Como en otras ocasiones, Bernardo Torres trata de recrear el discurso incendiario con el que los indios Leco pretenden convencer a unos divididos aguachile. Su principal argumento consiste en que los religiosos no son más que una avanzada de los soldados españoles y que

414 En Torres (1974: 438)

415 En Torres (1974: 440)

aceptando a los misioneros en Tayapu se estaba poniendo la primera piedra para una futura sumisión ante los españoles. Son palabras que ya conocemos y que hemos visto en otros momentos. Pero hay una frase de Torres que resulta fundamental para poner el punto final a este trabajo:

“Que no dejasen sus ídolos, ni se bautizasen, que ellos movidos de su amistad, y del bien común, sin otro interés habían venido a aconsejarles lo que les convenía hacer”⁴¹⁶

Por el bien común. ¿Qué significan estas palabras? ¿Se refieren los Leco al bien común de esa frágil alianza que une a Leco y Aguachile? O, por el contrario, ¿se refieren los Leco al bien común de todos los pueblos de Apolobamba, incluyendo a sus rivales tacana? Creemos encontrar la respuesta sólo unas líneas más allá, cuando desaparecidos de escena los indios Leco vemos llegar a Tayapu una nueva embajada indígena procedente de “las provincias interiores confinantes con los Aguachiles”⁴¹⁷, lo que posiblemente hace referencia a las provincias tacana o a otros grupos indígenas más estrechamente relacionados con los Aguachile.

“Y por asegurarse a sombra de la causa común (los Lecos) fueron alterando las provincias contra Aviomarani, pero ellas antes de llegar al último rompimiento con él, determinaron enviarle algunos embajadores con buena guarnición de soldados”⁴¹⁸

Abio Marani les recibió rodeado de sus indios principales y escuchó de boca del embajador:

“cuan quejosas tenía Avio a las provincias confinantes, por tener en su compañía religiosos y haberles entregado los muchachos para que los doctrinasen, y mucho más porque dejaba entrar y salir españoles libremente en su provincia, y capitulado con ellos conquistar sus provincias y quitarles sus señoríos, y hacerlos después tributarios, y sirvientes en sus labranzas y minas, como a los Indios del Perú. Que le requerían de parte de sus pro-

416 En Torres (1974: 441)

417 En Torres (1974: 442)

418 En Torres (1974: 442)

vincias, y Caciques, que luego echase de su tierra a los Padres, y cerrase la entrada a los Españoles, donde no, que desde luego le intimaban la guerra, y se declaraban por enemigos suyos. Y como tales unidos y confederados entre sí vendrían con poderosas fuerzas a quitarle el estado, y la vida como a enemigo común”⁴¹⁹

Con todo lo anterior ya podemos formular nuestra hipótesis final:

Tras la muerte de Celipa en 1621, los grupos indígenas de Apolobamba llegaron a un acuerdo para impedir la entrada de los españoles en la región. En aquel pueblo a orillas del río Tuichi se había cruzado una línea invisible y las élites indígenas ya no estaban a salvo de una posible subversión alimentada por los invasores españoles. Aquel acuerdo debió suponer la disgregación de los Eparamona, cuyo nuevo cacique aliado de los españoles desaparece de la documentación colonial. En su lugar, los Uchupiamona tomaron el mando de la confederación tacana, aunque no podemos saber si ese movimiento fue encabezado por Chuquimarani o si fueron su descendiente Piata y otros indios y hechiceros⁴²⁰ quienes protagonizaron el cambio de poder. Ese cambio de poder entre los Tacana facilitó el pacto regional para sellar las fronteras de Apolobamba. En ese pacto tuvo que participar el curaca de Pelechuco, que avisó a los Uchupiamonas de la entrada de Laureano en virtud de una *secreta alianza* que hasta ahora desconocíamos. También los Leco y los Aguachile, rivales tradicionales de los Tacana, tuvieron que acordar con ellos la desconexión voluntaria de los circuitos políticos españoles. Hay que recordar que la muerte de Celipa y el fracaso franciscano entre los Leco prácticamente coinciden en el tiempo y que se se alarga la presencia de Bernardino de Cárdenas y los otros misioneros en los pueblos leco es sólo a pesar del rechazo evidente que estos les demuestran. Por tanto, asistimos a una situación excepcional en la historia colonial de Apolobamba: un pacto regional que incluye a grupos de la esfera cultural kallawayá, tacana, leco y aguachile. Es plausible que esa entente fuera uno de los desencadenantes de la gran sublevación de Songo en 1623, en la que ya hemos rastreado las huellas de los chunchos en la tercera parte de este libro. La participación de estos indios de origen aymara en un movimiento de resistencia alto-amazónico sería un buen

419 En Torres (1974: 443)

420 El papel de los hechiceros en este pacto regional ha de haber sido importante, si tenemos en cuenta los consejos de los Leco sobre el mantenimiento de los ídolos, la presencia del hechicero Amulatay en la muerte de Laureano y el carácter religioso de la conquista española en Inarama.

ejemplo de las relaciones entre tierras altas y tierras bajas que ya hemos presentado en el primer capítulo de este trabajo; y permitiría vincular a los grupos de Apolobamba con otros movimientos multiétnicos de resistencia que se dieron en el siglo XVII en el virreinato peruano.

En ese contexto de aislamiento voluntario y comprometido entendemos el fracaso de las tres entradas de Laureano Ibáñez en 1623, 1624 y 1629. Los cinco años de silencio que siguieron a la muerte de los tres religiosos españoles y de sus acompañantes también se nos hacen más comprensibles a la luz de esta hipótesis, que en el fondo no hace más que recoger las hipótesis planteadas y participar de todas ellas para alcanzar una conclusión verosímil. El aislamiento indígena en Apolobamba duró desde 1621-23 hasta 1634-35 y Laureano Ibáñez tuvo la mala fortuna de que su vocación misional coincidiera en el tiempo y en el espacio con una de las pocas alianzas multiétnicas en una región caracterizada por el fraccionamiento indígena y la cíclica sucesión de periodos aperturistas y aislacionistas.

Ese comportamiento cíclico o pendular es otra de las conclusiones que podemos alcanzar tras la lectura de este trabajo⁴²¹. Los grupos indígenas de Apolobamba se vieron obligados a la toma constante de decisiones en relación a los invasores españoles y en esas decisiones influyeron factores tan diversos como

421 Ya Daniel Santamaría alcanzó conclusiones similares que han servido de base y estímulo en la realización de este trabajo: “La conquista de los territorios étnicos en los piedemontes andinos meridionales durante los siglos XVI y XVII fue un proceso complejo por la mezcla de ambiciones privadas y estrategias estatales, no siempre concordantes, y la propia complejidad cultural de sus poblaciones aborígenes que ensayaron, durante décadas, tácticas encontradas de aproximación o alejamiento”. “Por supuesto, cada comunidad aborígen se atuvo, para ensayar esas tácticas, a condiciones específicas de cada momento, -dictadas por su propio grado de vulnerabilidad o disposición de recursos-. También debe tenerse en cuenta que, de modo general, el carácter fragmentario de su organización política permitía que mientras unos grupos ensayaran técnicas de aproximación, otros optaran por el aislamiento, y que estas decisiones variaran esporádicamente. La actitud de cada etnogrupo frente a los conquistadores españoles no fue, por lo tanto, siempre uniforme”. Ambas citas en Santamaría (2006: 329)

la necesidad de aprovisionamiento de herramientas metálicas, el enfrentamiento con otros enemigos indígenas o las ambiciones personales. Todo ello llevó al mantenimiento de una frágil política de acercamiento-alejamiento con los europeos, sobre todo después de que los grupos Tacana, Leco y Aguachile constataran que no era posible establecer con los españoles el mismo tipo de relación que ya habían establecido con los invasores precedentes, es decir, con los incas. Podemos concluir que las naciones indígenas que hemos estudiado trataron de reeditar un modelo de vasallaje simbólico con intercambios asimétricos y mantenimiento de la autonomía política, pero que ello no fue posible debido tanto al fraccionamiento y diversidad de intereses en el frente español como a la búsqueda de una incorporación efectiva del territorio y de los vasallos a la estructura colonial.

Esa política de acercamiento-alejamiento fue la que encontraron los gobernadores Álvarez Maldonado y sobre todo Laegui Urquiza durante sus años en Apolobamba. Ambos fracasaron en sus empresas y acabaron sus vidas arruinados en lo económico y en lo moral. En parte, ambos fueron víctimas de la compleja diplomacia indígena y de la propia estructura virreinal, que con el paso del tiempo decidió cambiar de estrategia y adoptar un modelo de conquista evangélico en aquellos lugares que durante el siglo XVII todavía no habían sido conquistados. Ya estudiamos este proceso en el primer apartado del segundo capítulo y de nuevo aquí lo volvemos a ver, cuando en el año 1638 la muerte alcanza a un frustrado Pedro de Laegui Urquiza. Aquella última oportunidad que el destino le había dado con la visita de los indios Aguachile ha fracasado como todas las anteriores y Abio Marani, huérfano de la ayuda militar española, desaparece también de las fuentes. Antes de morir, Laegui nombra como su sucesor al Capitán Pedro Macuso y éste renuncia al cargo en beneficio de Francisco Gil Negrete. Pero ya ha pasado el tiempo de los Capitanes y de los Gobernadores en Apolobamba. El Virrey Marqués de Mancera suspendió la entrada a los Chunchos que se disponía a hacer el nuevo gobernador y le envió al puerto de Valdivia para organizar la defensa contra el asedio de los piratas holandeses.

No se volvió a nombrar a un Gobernador de los Chunchos y los soldados españoles fueron desapareciendo de la región.

El Convento de Mojos todavía sobrevivió algunos años⁴²², pero los misioneros agustinos ya no fueron capaces de establecer relaciones con ningún grupo indígena. Desconocemos cómo terminó el *affaire* de los Aguachile con sus vecinos pero, curiosamente, sabemos por el historiador boliviano José Chávez Suárez que en 1639, poco después de la muerte de Laegui, los primeros misioneros dominicos aparecieron en Apolobamba. Su entrada es espectacular pues lo hicieron, ni más ni menos, que de la mano de Parari, nuevo cacique de los Uchupiamona⁴²³. Por algún motivo que desconocemos, quizás la propia muerte de Laegui, los Tacana del río Tuichi habían decidido romper el aislamiento en el que se encontraban desde 1622 y no escogieron a los agustinos como intermediarios, sino a una orden totalmente nueva en la provincia. Un nuevo ciclo se abría en Apolobamba al tiempo que el modelo de conquista militar desaparecía definitivamente con la muerte de Laegui. Los siguientes 50 años fueron una lenta transición hacia el modelo de misiones franciscanas, que se inaugurará en los últimos años del siglo XVII con la fundación de la misión de Apolo y que se alargará en el tiempo durante gran parte del siglo XVIII. Pero ése, ya es otro capítulo de la historia de Apolobamba.

422 Avencio Villarejo, en su obra *Los agustinos en el Perú y Bolivia* escribe que el obispo de La Paz estaba decidido a expulsar a los agustinos y entregar las parroquias a clérigos seculares o franciscanos. Los agustinos vendieron cara su derrota y litigaron tanto como pudieron por mantenerse en el convento de San Juan de Sahagún y “para que ningún otro misionero penetrara por el camino que ellos, con Don Pedro de la Egui, habían abierto”. Finalmente (1684) se vieron obligados a abandonar el convento, aunque siguieron doctrinando en distintos lugares y ya en el siglo XVIII abrieron las misiones de Mapiri para los Lecos. En Villarejo (1965: 223)

423 Daniel J. Santamaría recupera las referencias de Armentia a este dominico, que ingresó al Tuichi por la “ruta de Chuma” y que recorrió el río con el cacique uchupiamona. En el Tuichi observó cinco aldeas, con 50 ó 60 vecinos cada una de ellas. También comprobó que muchos de los chunchos hablaban la lengua quechua y aymara. En Santamaría (2006: 345)

Fuentes y Bibliografía

1. Fuentes Manuscritas

Archivo General de Indias (AGI)

Contaduría 1785 ffº 436-437 y 475-476 - Visita de jefes chuncho al Virrey Toledo en la Paz. 1575

Charcas 19, R.1, N.4: 1 – Carta de la Audiencia de Charcas al Rey. 1611

Charcas 19, R.4, N.86 – Diligencia para el descubrimiento de una conspiración que trataron de hacer los indios de la ciudad de La Paz en 1614.

Justicia 405B, R.2, N.2 – Litigio entre Antonio Vaca de Castro y Pedro Alonso Carrasco por el control de la población de Carijana. 1655

Lima 78, N.82, duplicado en Lima 77 - 1678 - Carta del obispo del 3 de febrero de 1678. Juan de Ojeda. 1678

Lima 97 – Carta de la Real Audiencia al Rey. 1621

Lima 97 – Acuerdo general de la Audiencia para los Chunchos. 1621

Lima 151 – Carta del Licenciado Hernando Machado. 1621

Lima 152 fº 151 - Visita de los caciques aguachile al Corregidor de Larecaja. Charazani, 13 de septiembre. 1618

Lima 160 - Información sobre las correrías de chunchos y lecos en Songo y Challana. Rodrigo de Herrera Hurtado. 1627

Biblioteca Nacional de España (BN)

R/39624 Exp. 3198 - Memorial y relación verdadera de las cosas del Reino del Perú. Bernardino de Cárdenas. 1634

Mss. 2010, ff. 3-43 - Libro de la descripción del Perú. Antonio Baptista de Salazar. Lima. 1596

Archivo de los Jesuitas en Alcalá de Henares (AJAH)

Estante 2, Caja 83, Legajo 931, 2 - Relación de la gloriosa muerte de manos de los indios Chundus de los PP. Bernardo Reus, jesuita; Fr. Laureano Ybañez, agustino; y el Hermano Bartolomé Álvarez de la misma Orden, dirigida al P. Diego de Santisteban y H. Claudio Chicao. Puerto de Pelechuco (provincia de Larecaja). 1629

2. Fuentes Impresas

Alcedo, Antonio de - *Diccionario geográfico-histórico de las Indias Occidentales o América*. 1786-89. Biblioteca de Autores Españoles. Madrid. 1967

Alemán, Diego de - Entrada a los Mojos o Musus. 1564. En *Relaciones Geográficas de Indias*. Tomo III: 276-279. 1965

Álvarez Maldonado, Juan - Relación del discurso y suceso de la jornada y descubrimiento que hice desde el año 1567 hasta el de 1569. 1570. En *Juicio de límites...* Tomo VI: 17-68. 1906

Annua de la Compañía de Jesús.- Tucumán y Perú. 1596. En *Relaciones Geográficas de Indias*. Tomo II: 86- 113. 1965

Arana, Pedro de - Información de servicios de Pedro de Arana. 1551. En *Juicio de límites...* Tomo VIII: 41-52. 1906

Arriaga, Pablo José - *Extirpación de la idolatría de los indios del Perú*. 1621. Lima. 1920

- Bolívar, Fray Gregorio de - Relación de la entrada del padre Fray Gregorio de Bolívar en compañía de Diego Ramírez de Carlos, a las provincias de indios Chunchos en 1621. 1628. En *Juicio de límites...* Tomo VIII: 170-246. 1906
- Borja, Francisco de - Carta del Virrey Francisco de Borja, Príncipe de Esquilache, a su sucesor. 1620. En *Memoria de los Virreyes del Perú*. 1859
- Bueno, Cosme - *Geografía del Perú virreinal. Siglo XVIII*. 1768. Lima. 1951.
- Burguera, Juan de - Relación del camino Pelechuco - Apolobamba. 1695. En *Hacia una geografía histórica de Bolivia*: 129-131. 1993
- Cabello de Balboa, Miguel - Carta al Virrey Marqués de Cañete sobre la conversión de los indios chunchos. 1594. En *Juicio de límites...* Tomo VIII: 140-146. 1906
- Cabello de Balboa, Miguel - Carta del 2 de enero a un amigo. En *Annua de la Compañía de Jesús - Tucumán y Perú - 1596*. En *Relaciones Geográficas de Indias*. Tomo II: 109-111. 1965
- Cabello de Balboa, Miguel - Carta del 23 de febrero al P. Miguel de Urrea. En *Annua de la Compañía de Jesús - Tucumán y Perú - 1596*. En *Relaciones Geográficas de Indias*. Tomo II: 111-112. 1965
- Cabello de Balboa, Miguel - Orden y traza para descubrir y poblar la tierra de los Chunchos y otras provincias, por el P. Miguel Cabello de Balboa, sacado de un libro suyo.- 1602-1603. En *Relaciones Geográficas de Indias*. Tomo II: 113- 116. 1965
- Calancha, Antonio de la - *Corónica moralizada de la Orden de San Agustín en el Perú*. 1638. Versión digital de ABNB (Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia)
- Cédula real dirigida al Virrey del Perú Francisco de Toledo sobre los nuevos descubrimientos que se den por mar y por tierra. 1568. En *Antecedentes de la recopilación de Indias*. 1906
- Cieza de León, Pedro - Guerras civiles del Perú. Tomos I y II. 1553. En *Documentos Inéditos para la Historia de España*. Madrid. 1881

- Coleti, Giandomenico – *Dizionario storico-geograico dell'America meridional*. 1771. Publicaciones del Banco de la República de Colombia. Archivo de la Economía Nacional. 1975
- Cueva, Baltasar de la - Carta de Baltasar de la Cueva, Conde de Castellar, que fuera Virrey del Perú entre 1674 y 1678. 1684. En *Memorias de los Virreyes del Perú*. 1859
- Documento de la Biblioteca Nacional: Mss. J. 58. 1573. En *Relaciones Geográficas de Indias*. Apéndice 3º del Tomo II: 71. 1965
- Font, Juan - Entrada y misión a los Andes de Jauja. Documentos relativos al Padre Juan Font, jesuita. 1602. En *Relaciones Geográficas de Indias*. Tomo III: 261-275. 1965
- Hurtado de Mendoza, García - Carta del Virrey García Hurtado de Mendoza al Rey. 1595. En *Gobernantes del Perú: cartas y papeles. Siglo XVI*. 1921-26
- Información levantada de oficio por los señores del consejo real de las Indias entre vecinos de los reinos del Perú sobre el distrito que convendría dar a las audiencias reales del Perú. 1563. En *La Audiencia de Charcas. Correspondencia de Presidentes y Oidores*. 1918-22
- Información sobre las minas de Carabuco. 1573. En *Relaciones Geográficas de Indias*. Tomo II: 68-71. 1965
- Instrucciones del Rey Felipe II a Martín Enríquez de Almansa. 1580-81. En *Gobernantes del Perú: cartas y papeles. Siglo XVI*. 1921-26
- Liñán, Melchor de - Relación del Virrey Melchor de Liñán a su sucesor. 1681. En *Memorias de los Virreyes del Perú*. 1859
- López de Velasco, Juan - *Geografía y Descripción Universal de las Indias*. 1574. Publicado en Biblioteca de Autores Españoles. 1971
- Mendoza, Juan de - Carta del Virrey Juan de Mendoza, Marqués de Montesclaros, a su sucesor. 1615. En *Memorias de Virreyes del Perú*. 1859
- Miranda, Cristóbal de - Informe de Cristóbal de Miranda, secretario de gobernación del Virreinato de Perú. 1583. En *Gobernantes del Perú: cartas y papeles. Siglo XVI*. 1921-26

- Mollinedo, Andrés de - 1678 - Información hecha por el licenciado Don Andrés de Mollinedo. 1678 - En *Juicio de límites...* Tomo XII: 76. 1906
- Nieto, Juan - Probanza de servicios del Capitán Juan Nieto, vecino de la ciudad de Arequipa. 1578. En *Juicio de límites...* Tomo VIII: 112-139. 1906
- Porres, Diego de - Memorial de servicios. 1586. En *Mercedarios ilustres en el Perú*. Tomo II: 227. 1949
- Provisión real que manda que no se hagan entradas ni ranche-rías en ninguna parte de las Indias, aunque tengan licencia de los Gobernadores, so pena de muerte y perdimiento de bienes. 1549. En *Antecedentes de la Recopilación de Indias*: 205-206. 1906
- Provisión real que manda sobreseer todas las conquistas y descubrimientos que estaban cometidas y mandadas hazer en las provincias del Perú hasta el día de la notificación de la Provisión. 1550. En *Antecedentes de la Recopilación de Indias*: 206-208. 1906
- Ramírez, Diego - Petición de Diego Ramírez a la Audiencia de los Charcas. 1619. En *Juicio de límites...* Tomo VIII: 175-220. 1906
- Real provisión ampliando los límites y distritos de la Audiencia de Charcas, e incluyendo entre otras tierras las de Tucumán, Juries y Diaguitas que se apartan de la Gobernación de Chile. 1563. En *La Audiencia de Charcas. Correspondencia de Presidentes y Oidores*. 1918-22
- Recio de León, Juan - Relaciones y memoriales de Juan Recio de León, Teniente del Gobernador Pedro de Laegui, sobre su entrada a las provincias de Tipuani, Chunchos y Paititi. 1623-1627. En *Juicio de límites...* Tomo VI: 212-271. 1906
- Relación al Virrey del Perú sobre los descubrimientos hechos en la otra parte de la Cordillera llamada de los Andes. 1570. En *Colección de documentos inéditos del Archivo de Indias*. Madrid. 1866

- Relación de los descubrimientos pretendidos y realizados al oriente de la cordillera de los Andes. 1570. En *Juicio de límites...* Tomo IX: 37-42. 1906
- Relación de los Quipucamayos a Vaca de Castro. 1542-44. En *Una antigualla peruana*. Madrid. 1892
- Salinas y Córdoba, Fray Buenaventura de - *Memorial de las historias del Nuevo Mundo - Pirú*. 1630 - Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima. 1957
- Sarmiento de Gamboa, Pedro - *Historia de los Incas*. 1572. Polifemo. Madrid. 2001
- Testimonio de monjes Franciscanos en ruta Cuzco-Carabaya. 1677. En *Juicio de límites...* Tomo XII: 59. 1906
- Toledo, Francisco de - *Disposiciones gubernativas para el Virreinato del Perú*. 1575. Editado por Guillermo Lohman y María Justina Sarabia Viejo. Sevilla. 1986-89
- Torres, Fray Bernardo de - *Crónica Agustina*. Tomo II: 341- 451. 1657. Edición de Ignacio Prado Pastor. Universidad Nacional Mayor San Marcos, Lima. 1974
- Urrea, Miguel de - Carta del 7 de noviembre al Provincial Joan Sebastián. En *Annua de la Compañía de Jesús - Tucumán y Perú -1596*. En *Relaciones Geográficas de Indias*. Tomo II: 112-113. 1965
- Vega, Inca Garcilaso de - *Comentarios reales de los Incas*. 1609. Biblioteca Clásicos del Perú. Banco de Crédito del Perú. 1985
- Velasco, Luis de - Carta del Virrey Luis de Velasco al Rey. 1599. En *Gobernantes del Perú: cartas y papeles. Siglo XVI*. 1921-26

3. Bibliografía

- Abad Pérez, Antolín - Las misiones de Apolobamba, Bolivia. *Congreso Internacional sobre los Franciscanos en el Nuevo Mundo*. La Rábida, España. Actas: 999-1051. Editorial Deimos. Madrid. 1989

- Angelis-Harmening, Kristina - '*...Cada uno tiene en la puna su gente*'. *Intercambio y verticalidad en el siglo XVI en los yungas de La Paz*. Estudios Americanistas de Bonn. 2000
- Armentia Ugarte, Nicolás - *Límites de Bolivia con el Perú por la parte de Caupolicán*. Oficina Nacional de Inmigración, Estadística y Propaganda Geográfica. El Telégrafo. La Paz. 1897
- Bailly, Felipe (ed.) - *Memoria de los Virreyes que han gobernado el Perú en el tiempo del Coloniaje español*. Tomo I. Lima. 1859
- Barnadas, Josep - *Charcas. Orígenes históricos de una sociedad colonial, 1535-1565*. La Paz. 1973
- Barriga, Víctor M. - *Mercedarios ilustres en el Perú*. Arequipa, 1949
- Bayle, Constantino - *El Dorado Fantasma*. Publicaciones del Consejo de la Hispanidad. Madrid. 1943
- Belaúnde, Víctor Andrés - Los mitos amazónicos y el Imperio Incaico. En *Revista Universitaria*. Universidad Mayor de San Marcos. Año VI, Vol. II, julio: 23-53. 1911
- Belaúnde, Víctor Andrés - Las expediciones de los Incas a la hoya amazónica. En *Revista Universitaria*. Universidad Mayor de San Marcos. Año VI, Vol. II, agosto: 140-164. 1911
- Berthelot, Jean - L'exploitation des métaux précieux au temps des Incas. En *Annales*. Vol. 33, número 5: 948-966. 1978
- Bouysse Cassagne, Thérèse - L'espace aymara: urco et uma. En *Annales*. Vol. 33, Número 5: 1057-1080. 1978
- Bouysse Cassagne, Thérèse, Noble David Cook y Alejandro Málaga Medina - *Tasa de la visita general de Francisco de Toledo (1570-1575)*. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima. 1975
- Bröhan, Mickael - Reseña de 'Cuando el sol...'. En *Journal de la Société des Américanistes*: 89-2. 2003
- Busto Duthurburu, José Antonio del - *Diccionario Histórico Biográfico de los Conquistadores del Perú*. Studium. Lima. 1986-87
- Capriles Flores, José María y Revilla Herrero, Carlos - Ocupación Inka en la región Kallawaya: Oralidad, etnohistoria

- y arqueología de Camata, Bolivia. *Cbungara, Revista de Antropología Chilena*. Vol. 38, número 2: 223-238. Arica. 2006
- Castillo, Fidel Gabriel - Les groupes pré-andins Tacanas des montagnes tropicales de Apolobamba et de Carabaya - Bolivie - au début de la conquete espagnole, 1538-1670. En *Cahiers des Amériques latines*, 19: 5-34. 1995
- Cingolani, Pablo - *Una historia Kallawaya: entre las brumas y el misterio*. En <http://www.bolpress.com/art.php?Cod=2002085353>. 2005
- Cingolani, Pablo, Álvaro Díez Astete y Vincent Brackelaire - *Tóromonas. La lucha por la defensa de los pueblos indígenas aislados de Bolivia*. FOBOMADE. La Paz. 2008
- Chávez Suárez, José - *Historia de Moxos*. Editorial Don Bosco. 1986
- Denevan, William M. - *The aboriginal cultural geography of the Llanos de Mojos of Bolivia*. University of California Press. Berkeley and Los Angeles. 1966
- Dudley, Meredith - Intermediation, Ethnogenesis and Landscape Transformation at the Intersection of the Andes and the Amazon: the Historical Ecology of the Lecos of Apolo, Bolivia. En *Mobility and Migration in Indigenous Amazonia*, editado por Miguel N. Alexiades. Estados Unidos. 2009
- Elliott, J.H., Roland Mousnier, Marc Raeff, J.W. Smit y Lawrence Stone - *Revoluciones y rebeliones de la Europa moderna*. Alianza Editorial. Madrid. 1984
- Espinoza Soriano, Waldemar - La rebelión nativista de los cocalleros de Songo y Challana. 1623-1624. En *Investigaciones Sociales*: 123-177. 1998
- Gil, Juan - *Mitos y utopías del descubrimiento*. Sociedad Quinto Centenario. Madrid. 1989
- Ginzburg, Carlo - *El queso y los gusanos*. Muchnik Editores. Barcelona. 2000
- Girault, Louis - *Kallawaya: curanderos itinerantes de los Andes. Investigación sobre prácticas medicinales y mágicas*. Unicef - OPS - OMS - PL. La Paz. 1987

- Glave, Luis Miguel - Fray Alonso Granero de Ávalos y los naturales andinos: debates sobre el destino de la sociedad colonial a inicios del siglo XVII. En *Cuadernos Interculturales*: 15-50. Universidad de Valparaíso (Chile). 2007
- Gruzinsky, Serge - *El pensamiento mestizo: cultura amerindia y civilización del Renacimiento*. Editorial Paidós. Barcelona. 2000
- Heras, Julián - 'Perú - Bolivia: la evangelización de la frontera' y 'Perú: la evangelización del oriente'. En *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas. II*, editado por Pedro Borges. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid. 1992.
- Hornborg, Alf - Ethnogenesis, regional integration, and ecology in Prehistoric Amazonia. Toward a system perspective. En *Current Anthropolgy*. Vol. 46, número 4. 2005
- Iturralde, Abel - *Cuestión de límites entre Bolivia y el Perú sobre la región de Caupolicán o Apolobamba*. Colección de artículos publicados en El Telégrafo. La Paz. 1897
- Jiménez de la Espada, Marcos - *Relaciones Geográficas de Indias*. 1885. Biblioteca de Autores Españoles. Madrid. 1965
- Juan, Jorge y Ulloa, Antonio de - *Relación histórica del viaje a la América Meridional*. 1773. Fundación Universitaria Española. Madrid. 1978
- Lamana, Gonzalo - *Domination without dominance: Inca-Spanish encounters in early colonial Peru*. Duke University Press. Londres. 2008
- Larrabure Correa, Carlos - *Noticia histórico-geográfica de algunos ríos de nuestro Oriente*. Lima. 1907
- Lázaro Ávila, Carlos - *La diplomacia de las fronteras indias en América*. 2005
- Levillier, Roberto - *La Audiencia de Charcas. Correspondencia de Presidentes y Oidores*. Madrid. 1918-22
- Levillier, Roberto - *Gobernantes del Perú: cartas y papeles. Siglo XVI*. Colección de Publicaciones Históricas de la Biblioteca del Congreso Argentino. Madrid. 1921-26
- Levillier, Roberto - *El Paititi, el Dorado y las Amazonas*. Emecé Editores. Buenos Aires. 1976

- Lohman Villena, Guillermo - *El Corregidor de indios en el Perú bajo los Austrias*. Pontifica Universidad Católica del Perú. Lima. 2001
- Lorandi, Ana María - Identidades ambiguas. Movilidad social y conflictos en los Andes. Siglo XVII. En *Anuario de Estudios Americanos*. Tomo LVII, 1: 111-135. 2000
- Mann, Charles C. - *1491. Una nueva historia de las Américas antes de Colón*. Editorial Taurus. Madrid. 2006
- Marchena Fernández, Juan y Garavaglia, Juan Carlos - *América Latina: De los orígenes a la independencia*. Editorial Crítica. Barcelona. 2005
- Markham, Clements Robert - *Travels in Peru and India*. Londres. 1862
- Maurtua, Víctor M. - *Antecedentes de la recopilación de Indias*. Imprenta de Bernardo Rodríguez. Madrid. 1906
- Maurtua, Víctor M. - *Juicio de límites entre el Perú y Bolivia. Prueba peruana presentada al gobierno de la República Argentina por Víctor M. Maurtua, abogado y plenipotenciario especial del Perú*. Tomos VI, VIII y XII. Madrid - Barcelona - Buenos Aires. 1906
- Maurtua, Víctor M. - *Juicio de Límites entre el Perú y Bolivia. Memoria de observaciones y tachas a la prueba de Bolivia*. Buenos Aires. 1907
- Métraux, Alfred - *The native tribes of Eastern Bolivia and Western Matto Grosso*. Smithsonian Institution. Bureau of American Ethnology. Washington. 1942
- Meyers, Rodica - *Cuando el sol caminaba por la tierra: orígenes de la intermediación kallawaya*. Plural Editores. 2002
- Millones, Luis - *Historia y poder en los Andes Centrales*. Alianza Editorial. Madrid. 1987
- Millones, Luis - Mesianismo en América Hispana: el Taki Onqoy. En *Memoria Americana*, 15: 7-39. 2007
- Montaño Aragón, Mario - *Guía Etnográfica-Lingüística de Bolivia*. La Paz. 1987 (Tomo I); 1989 (Tomo II); 1992 (Tomo III)
- Murra, John V. - *Visita de los valles de Sonqo en los yunka de coca de La Paz (1568-1570)*. Instituto de Cooperación Iberoame-

- ricana, Sociedad Estatal Quinto Centenario e Instituto de Estudios Fiscales. Madrid. 1991
- Murra, John V. - *El mundo andino: Población, Medio Ambiente y Economía*. Instituto de Estudios Peruanos y Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima. 2002
- Oliveto, Guillermina - Chiriguanos: La construcción de un estereotipo en la política colonizadora del sur andino. En *Memoria Americana*. Número 18. Buenos Aires. 2010
- O'Phelan Scarlett - Una rebelión abortada. Lima 1750: la conspiración de los indios ollereros de Huarochirí. En *Sobre el Perú: Homenaje a José de la Puente Candamo*, Varios Autores. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima. 2002
- Pärssinen, Marti - *Tawantinsuyu: The Inca State and its political organization*. Societas Historica Finlandiae. Helsinki. 1992
- Pärssinen, Martti y Siiriäinen, Ari - *Andes Orientales y Amazonía Occidental: Ensayos entre la historia y arqueología de Bolivia, Brasil y Perú*. UMSA – Colegio Nacional de Historiadores de Bolivia. Producciones CIMA. La Paz 2003
- Platt, Tristan y Quisbert, Pablo - Tras las huellas del silencio. Potosí, los Inkas y el Virrey Toledo. En *Mina y metalurgia en los Andes del sur, desde la época prehispánica al siglo XVII: 231-278*. Institut Français d'Études Andines. Sucre. 2008
- Platt, Tristan y Quisbert, Pablo - Conociendo el silencio y fundiendo horizontes: El encubrimiento del encubrimiento de Potosí. En *Historia y Cultura*, 33: 11-38. La Paz. 2008
- Priewasser, Wolfgang - *El Ilmo. Fray Bernardino de Cárdenas*. Fondo Nacional de la Cultura y las Artes. Paraguay. 1998
- Puente Brunke, José de la - *Encomienda y encomenderos en el Perú. Estudio social y político de una institución colonial*. Diputación de Sevilla. 1992
- Quiroga Gismondi, Miriam - Expediciones militares y colonización religiosa en Apolobamba. En *Apolobamba, Caupolicán, Franz Tamayo. Historia de una región paceña*. Prefectura del Departamento de La Paz y UMSA. La Paz. 1991

- Saignes, Thierry - *Los Andes Orientales: Historia de un olvido*. IFEA y CERES. Cochabamba. 1985
- Saignes, Thierry - *En busca del poblamiento étnico de los Andes bolivianos (siglos XVI y XVII)*. Museo Nacional de Etnografía y Folklore. Avances de investigación n°3. La Paz. 1986
- Saignes, Thierry y France Marie Renard Casevitz - *Al este de los Andes*. Tomo I. Ediciones Abya-Yala e IFEA. Quito – Lima. 1988
- Saignes, Thierry - *Hacia una geografía histórica de Bolivia. Los caminos de Pelehuco a fines del siglo XVII*. Data 4. La Paz. 1993
- Saignes, Thierry - El piedemonte amazónico de los Andes meridionales: estado de la cuestión y problemas relativos a su ocupación en los siglos XVI y XVII. En *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*: 141-176. Lima. 1981
- Sánchez-Concha Barrios, Rafael - Las expediciones descubridoras: la entrada al país de los Chunchos, 1538-1539. En *Amazonía Peruana*: 125-145. 1992
- Santamaría, Daniel Jorge - *Esclavos en el paraíso: misioneros franciscanos en los piedemontes andinos*. Purmamarca. Jujuy. 2008
- Santamaría, Daniel Jorge - El rol de las alianzas entre misioneros e indígenas en la conquista de Apolobamba (siglos XVI-XVII). En *Revista de Indias*. Vol. LXVI, número 237: 329-346. 2006
- Santamaría, Daniel Jorge - Población y economía en el piedemonte andino de Bolivia. Las misiones de Apolobamba, Mosetenes y Yurakaes en el siglo XVIII. En *Revista de Indias*. Volumen L, número 190: 741-766. 1990
- Santos Granero, Fernando - *Etnohistoria de la alta Amazonía: siglos XV-XVIII*. Abya-Yala. Quito. 1992
- Sempat Assadourian, Carlos - La gran vejación y destrucción de la tierra: Las guerras de sucesión y de conquista en el derrumbe de la población indígena del Perú. En *Transiciones hacia el sistema colonial andino*. IEP-El Colegio de México. Lima. 1994

- Silva Lezaeta, Luis - *El conquistador Francisco de Aguirre*. Fondo Histórico y Bibliográfico J.T. Medina. Santiago de Chile. 1953
- Steward, Julian - *Handbook of South American Indians*. Volumen 5. Smithsonian Institution. Bureau of American Ethnology. Washington. 1949
- Stiglich, Germán - *Diccionario Geográfico del Perú*. Lima. 1922
- Torres de Mendoza, Luis y otros editores - *Colección de documentos inéditos del Archivo de Indias*. Imprenta de Frías y Compañía. Madrid. 1866
- Tovar, Antonio - *Catálogo de las lenguas de América del Sur*. Editorial Gredos. Madrid. 1984
- Troll, Carl - Las culturas superiores andinas y el medio geográfico. En *El eco-sistema andino*, editado por Carl Troll y Stephen Brush. HISBOL. La Paz. 1987
- Tyuleneva, Vera - *Cuatro viajes a la Amazonía boliviana*. FOBOMADE. La Paz. 2010
- Ulloa, Luis - *Introducción a la Relación de la Jornada y descubrimiento del río Manu (hoy Madre de Dios) por Juan Álvarez Maldonado*. Imp. y Lit. de C. Salas. Sevilla. 1899
- Valcárcel, Luis - *Historia del Perú antiguo*. Editorial Juan Mejía Baca. Lima. 1985
- Vargas Ugarte, Rubén - *Historia de la Iglesia en el Perú*. Burgos. 1953
- Vargas Ugarte, Rubén - *Historia de la Compañía de Jesús en el Perú*. Burgos. 1963
- Vas Mingo, Marta Milagros del - Las ordenanzas de 1573, sus antecedentes y consecuencias. En *Quinto Centenario*, 8: 83-101. Universidad Complutense de Madrid. 1985
- Villarejo, Avencio - *Los agustinos en el Perú y Bolivia*. Editorial Ausonia. Lima. 1965
- Viveiros de Castro, Eduardo - Images of Nature and Society in Amazonian Ethnology. En *Annual Reviews of Anthropology*. 25: 179-200. 1996
- Wasinger Espro, José Ignacio - *Los lecos y el inconsciente colectivo en las misiones franciscanas de Apolobamba*. En imprenta. 2010

Anexo

Relación de la Gloriosa muerte que los Indios Chunchos a los Padres Bernardo Reus de la Compañía de Jesús y a Fray Laureano Ibáñez Predicador de el Orden de San Agustín y al Hermano Bartolomé Álvarez de la misma orden. Para mí Padre Diego de Santisteban y Hermano Claudio Chicao.

Muerte de un padre de la Compañía y de dos religiosos agustinos en Indias

Página 1: “En el puerto de Pelechuco de la Provincia de Larecaxa en cinco días de el mes de agosto de mil y seiscientos y veinte y nueve años, el Alférez Francisco de Villarreal, persona que vino a este dicho Puerto a la cobranza de tasas y administración de la justicia, dijo que los padres Fray Laureano Ibáñez de la Orden de San Agustín y predicador, y Fray Bartolomé Álvarez, lego de la dicha orden, y el P. Bernardo Reus de la Compañía de Jesús habiendo salido de la villa de San Juan de Sahagún, Provincia de los Chunchos, llevando en su compañía ocho indios y muchachos que les servían para ir a las Provincias a predicar el Santo Evangelio entre los naturales de ellos, es público que a los ochos días de su viaje junto a Polobamban encontraron cantidad de Indios Chunchos y al otro día siguiente después de haberles

dado a entender los dichos Padres a los dichos Chunchos por interpretación de Alonso Viculla, indio deste dicho pueblo lengua que llevaban, cómo iban a sus pueblos a darles a entender lo que para ser Christianos convenía sin embargo de esto mataron a los dichos tres Padres y tres Indios, y porque Alonso Viculla intérprete y un muchacho llamado Lorenzo Guanca, uno de los muchachos que servían al Padre Bernardo Reus, escapándose de los dichos Chunchos está al presente en este Pueblo, y para saber y averiguar en el dicho caso mando hacer la información siguiente, y para la interpretación del dicho Alonso Viculla, y Lorenzo Guanca, y para lo más que se ofreciese nombro por intérpretes a don Francisco Sexin Fiscal y Principal del pueblo de Charazani, indio ladino en lengua española, y Francisco Vanegas los cuales estando presentes con toda puntualidad, y lo firme ante mí por falta de escribano real. Francisco de Villarreal.

En el Pueblo de Pelechuco en el dicho día a cinco de agosto en el dicho año hice y mandé parecer ante mí a Lorenzo Guanca para la averiguación de lo contenido en el auto de arriba de que por interpretación de Francisco Vanegas y Francisco Sexin, intérpretes nombrados recibí juramento, y el lo hizo a Dios y a una cruz en forma de derecho y prometió de decir verdad, y siéndole leído el dicho auto y dándole a entender. Dijo este declarante que un lunes a la tarde que le parecía sería a nueve días del mes de julio salieron de la villa de San Juan de Sahagún el Padre Bernardo Reus de la Compañía de Jesús y el Padre Fray Laureano Ibáñez predicador de el Orden de San Agustín y el Hermano Fray Bartolomé Álvarez de la dicha Orden con Alonso Viculla intérprete y este declarante y otros seis indios de servicio para ir a la provincia y pueblos de los Chunchos a predicar a los naturales el santo Evangelio y procurar su conversión a la Santa Fe católica y a la dicha tarde fueron a dormir a la Vega que es una chacra de los dichos Padres de San Agustín y continuadamente caminando los demás días hasta el otro lunes día siguiente habiendo la noche antes en la comarca de la dormida sentido ruido de gente este declarante y los demás indios fueron de parecer serían Chunchos y este dicho día antes de salir de la dormida oído ruido de bucinas,

y con esto afirmándose que serían chunchos caminaron todo el día, y como al poner del sol pasado a Polobamba encon

Página 2: traron con los Chunchos, que serían de 20 Chunchos poco más o menos, los cuales estaban sentados de dos en dos a la una parte y otra de el camino en ala con sus arcos y flechas y champis puestos a punto de guerra alisados de la comida que traían porque la tenían escondida en la montaña de donde la sacaron a la noche y los primeros que llegaron donde estaban los dichos Chunchos fueron el Padre Fray Laureano Ibáñez y el Hermano Fray Bartolomé Álvarez y Alonso Viculla intérprete tras los cuales llegaron los cuatro apires⁴²⁴ y el muchacho de el Padre Fray Laureano y a lo último el Padre Bernardo Reus y este declarante y otro muchacho por venir el dicho padre falto de salud de un resfriado. Y cuando llegaron a donde estaban los dichos indios chunchos hallaron que el Padre Fray Laureano Ibáñez estaba con el dicho intérprete hablando con el Curaca de los dichos Chunchos que mostraban no admitir las razones que les decían y que les desdeñaba desabrido y enojado. Y entre otras palabras que le declaró el dicho intérprete decía el dicho Curaca que estaban él y todos los suyos enojados porque los habían engañado el Padre Fray Baltasar diciendo que había de entrar a su pueblo y les había de dar machetes, cuchillos y ropa de India, y que el Padre que iba allí señalando al Padre Fray Laureano se había vuelto el año pasado desde el río Toyche y que de pena de esto se había muerto Chuquimaran padre de ellos y que como iba el dicho Alonso Vicalla siendo viejo sino otro llamado Chuchucucayo. Y al cabo de estas razones los dichos indios Chunchos se apartaron como veinte pasos de los dichos Padres y se rancharon; y los dichos Padres en el dicho sitio se rancharon de por sí y que a hora de las diez de la noche vinieron dos o tres de los dichos Chunchos a hablar con los dichos Padres y el uno de ellos era de los que por este pueblo salieron el año pasado a hablar con el Sr Oidor don Gabriel Gómez de Sanabria al pueblo de Guancane y que esto sabe porque lo oyó decir así al dicho intérprete. Los

424 Porteadores

cuales dichos indios hablaron algunas razones con el dicho Lengua y con los Padres que este declarante no los oyó y solo sabe que habiendo dicho los dichos Padres a los dichos Chunchos por el dicho intérprete que les hiciese una ramada porque llovía respondieron los dichos Chunchos que no querían por cuya causa los dichos Padres y este declarante y los demás indios

Página 3: hicieron una ramadilla donde se guarecieron del agua y de ahí a un rato vinieron algunos de los chunchos a pedir a los Padres que sacasen lumbre porque se estaba muriendo de frío su Curaca. La cual les sacaron y dieron los dichos chunchos encendida en una candela. Y que de allí un rato volvió uno dellos y les dijo a los Padres que rezasen para que escampase el llover, y que los dichos padres se pusieron en oración y cesó el agua y fue muy poca la que cayó adelante, y acabado esto se pusieron a cantar oraciones según a este declarante le pareció. Y que aquella noche como la mitad della le dijo el Padre Bernardo al dicho Alonso Vicalla que no tuviese pena, que se confesase y se encomendase a Dios y no estuviese triste, y esto se lo dijo a este declarante el dicho Alonso Vicalla que se lo había dicho el dicho Padre y que en este amaneció sin haber dormido los dichos Padres según le dijeron a este declarante aunque él dice estuvo durmiendo un rato y que al romper el día que fue un martes que le parecera 17 del mes de julio habiendo ido este declarante con otro indio a buscar una poca de leña para encender una poca de lumbre y que se calentasen los dichos Padres habiendo vuelto este dicho declarante con la dicha leña hizo encender leña cerca de los dichos padres y en este tiempo se levantaron los dichos Chunchos en pie con todas sus armas en las manos a punto de guerra y habiéndolos visto los dichos Padres se turbó este declarante y los demás compañeros y el dicho Padre Bernardo de Reus se puso a confesar con el dicho Padre Fray Laureano Ibáñez en su cama por estar indispuerto y sin haber acabado de confesar le tiraron los indios Chunchos al dicho Padre Bernardo de Reus muchos flechazos y este declarante vio al dicho Padre con tres flechas pasado y que tomó una cruz en una mano y dio voces diciendo de a por amor de Dios diciendo Jesús y en este tiempo

huyó este declarante hacia una montañuela y le siguieron algunos de los dichos indios Chunchos y le dieron un flechazo sobre la nalga derecha y estando escondido este declarante en un hichal⁴²⁵ vio quedigo⁴²⁶ debajo de un tronco que venía el Padre Fray Laureano Ibáñez por el agua y cayendo y levantando herido de algunas flechas y le dijo a este declarante por venir con las ansias de la muerte, entendiendo que era su compañero, que le confesase y le absolviere de sus pecados y en este tiempo vio este declarante que los dichos Chunchos venían siguiendo al dicho Padre y este declarante viéndolos venir se salió de allí y se escondió en unos hichos⁴²⁷, desde donde vido que algunos de los Chunchos fueron siguiendo a algunos de los dichos indios de servicio al qual alcanzaron y le trajeron al lugar donde estaba el Padre Fray Laureano que estaba ya para expirar y allí mataron al dicho padre y al dicho indio y que habiendo muerto al dicho Padre y al indio se fueron los Chunchos donde quedaba la ropa y hato de los dichos Padres y allí con mucha vocería la trasegaron y repartieron entre ellos y por haberlos visto este declarante ocupados en la repartición tuvo lugar de mejorarse de sitio y esconderse para sacar la dicha flecha que tenía en las carnes y yendo caminando el río abajo y a cosa de dos tiros de arcabús le alcanzó a este declarante Alonso Vicalla que iba con un quipi a cuestras en que llevaba una talega de maíz y le dijo a este declarante como no os escondéis que os verán los chunchos y os matarán y el dicho Alonso Vicalla pasó de largo por el camino y este declarante le vino siguiendo como pudo hasta que llegaron a este pueblo de Pelechuco y en el camino vido que había dejado el dicho

Página 4: Alonso Vicalla una guaiaca de maíz de la cual no hizo caso este declarante hasta haber pasado un buen trecho y que acordándose que no llevaba qué comer volvió por el dicho maíz tostado. Y de allí alcanzó este declarante al dicho Alonso Vicalla el cual le dijo que había visto venir por el camino dos

425 Lugar de paja brava

426 Difícil transcripción

427 Paja brava

indios de los que habían ido con los dichos Padres y que entendiendo eran Chunchos echó todo el quipi por ahí para poder ir con más ligereza y esto dijo ser la verdad so cargo del juramento que tiene fecho. Y es de 17 años poco más o menos y no firmó porque dijo no saber. Firmado yo ante mí por falta de Escribano Real siendo testigos el Pll. Francisco de Resa y Fray Francisco Camacho y Pedro Ruiz Acua. Francisco de Villarreal.

En el dicho Pueblo de Pelechuco en el dicho día 5 de agosto de 1629 años el dicho Alférez Francisco de Villarreal para la dicha información mandé parecer ante mí a Alonso Vicalla intérprete que llevaban los dichos Padres por lengua e interpretación de los intérpretes nombrados en esta causa. Recibí juramento del susodicho por Dios N.Sr. y por una señal de Cruz que hizo en forma de derecho y habiéndolo fecho bien y cumplidamente prometió decir verdad de lo que supiere y le fuere preguntado y siéndole preguntado por el tenor del auto desta otra parte dijo que lo que pasa y sabe es que el lunes a la tarde que le parece era a nueve del mes de julio salió este declarante

Página 5: de San Juan de Sahagún en compañía del Padre Fray Laureano Ibáñez, Hermano Fray Bartolomé Álvarez de la Orden de San Agustín y el Padre Bernardo de Reus de la Compañía de Jesús que iban a la provincia de los Chunchos a predicar el santo evangelio y dárselo a entender a los indios de las dichas Provincias para cuyo efecto llevaban los dichos Padres por intérprete a este declarante por ser lenguaraz de la lengua de los dichos Chunchos, y el dicho día lunes este declarante y los dichos Padres a dormir a una chacara que tienen los Padres de la Orden de San Agustín llamada La Bega, que está como media legua de la dicha villa donde durmieron aquella noche y el día siguiente martes salieron este declarante y los dichos religiosos en prosecución del dicho viaje y llegaron aquel día a un paraje llamado Yunane de donde fueron en prosecución de su viaje y caminaron hasta llegar por sus jornadas, que iban a pie y llegaron a un paraje llamado Miasane donde hicieron noche el domingo en la noche seis días después de haber salido de la villa de San Juan de Sahagún y aquella noche estando el dicho paraje de Miasancaney de

las nueve o de las diez horas de la noche estando este declarante y los demás, que tiene dicho despertó porque no le dejaba dormir el agua porque llovía mucho oyó este declarante y los demás ruido como que andaba gente en la montaña y habiéndose levantado este declarante y otros de los demás para apercebir más bien qué ruido sería aquél vido este declarante en la montaña que salía lumbre y oyó silbidos de hacia donde estaba la dicha lumbre y este declarante y los demás se alborotaron entendiendo que eran indios que venían a ofenderles y con este cuidado no pudieron dormir con quietud si no habiendo centinela a ratos, y en esto llegó el día. El dicho Padre Fray Laureano dijo a este declarante y a los demás que fuesen con cuidado por si acaso fuesen indios Lecos no les perturbasen su viaje y les mandó que llevasen piedras y aparejasen las guaracas y en esto fueron caminando hasta el paraje llamado Chirilissan y un lunes a la tarde casi a puestas del sol yendo este declarante con el dicho Padre Fray Laureano y Fray Bartolomé Álvarez adelante, por haberse quedado atrás el Padre Bernardo de Reus por ir enfermo, yendo como tiene dicho este declarante encontró cantidad de chunchos cansados suyos⁴²⁸ los cuales eran todos parientes y deudos del Chucu Marani Cacique y Gobernador del pueblo de Uchupiamo los cuales estaban puestos a trechos de dos en dos a usanza de guerra ocupando el camino real y enmedio tenían a Amulatay, que era su cacique⁴²⁹ dellos y asimismo estaba con el susodicho su hijo, llamado Piata

Página 6: y habiendo llegado este declarante como tiene dicho les dijo a los veinte indios chunchos, como lengua que era, cómo venían en su compañía aquellos religiosos pasando mil trabajos por solo doctrinarles y enseñarles la doctrina evangélica, y que habían hecho ellos muy bien en haber salido a recibirlos, a lo qual respondió el dicho curaca expresamente, vengan o no vengan, y a este tiempo llegaron el padre Bernardo y sus muchachos y este declarante prosiguió diciendo a los chunchos Veis aquí este padre de la Compañía de Jesús señalándoles al P. Bernardo al

428 Difícil transcripción

429 Difícil transcripción

qual envía el Rey de todos estos Reynos para que os predique a vosotros y os declare la fe de los cristianos a lo qual se rieron y hicieron escarnio haciendo a a a, después de lo cual habló el Asiacas y dijo: que me estáis diciendo aquí de padres, que son unos mentirosos, han engañado muchas veces diciendo que nos darían espadas y machetes y otras cosas, y luego señalaron al Padre Fray Laureano y al Hermano Fray Bartolomé diciendo que los había engañado y que agora un año llevándolos a sus pueblos se les volvieron desde el río Toyche, y replicando este declarante que había sido por culpa dellos y no de los dichos religiosos, porque los habían desamparado, y que los padres no habían pasado adelante por no saber la tierra ni el camino, a lo cual respondió el dicho cacique que era mentira, que no todos los habían desamparado, que algunos se habían quedado con los dichos padres como fueron don Alonso Barrán y otros que por todos eran tres de la provincia de Ynarama, los quales con lágrimas les dijeron que pasasen adelante. Respondiendo el Padre Laureano por medio deste declarante que era el intérprete, dijo que se habían vuelto el y sus compañeros lo uno porque los indios que los sacaron de la villa de San Juan de Sahagún para llevarlos de sus pueblos se habían adelantado, dejándolos sin gentes que les llevase el hato y demás desto habiéndoseles huido Pedro Chucucayo sin el cual no podrían ellos conseguir su intento que era

Página 7: predicarles el santo evangelio a lo qual respondió el dicho cacique donde está ese lengua que si le cogiera comiera con ají que su hermano Chuquimaran se había muerto de pesadumbre de que no hubiesen entrado en aquella ocasión los dichos padres por lo qual estaba él y toda su parentela con mucha indignación y enojo. Y este declarante como lengua replicó de oficio, diciendo que si alguna culpa había de que no hubiesen entrado antes a sus pueblos no era de parte de los padres de la Compañía de los quales era uno de aquellos, señalando al P. Bernardo de Reus el qual venía a predicarles el santo evangelio e introducir la Fe de los cristianos entre ellos, y que no les movía a este dicho Padre ni a sus compañeros otro interés más de su conversión dellos al verdadero dios, que eran personas, que no

les quitarían sus mujeres, ni haciendas, ni les tratarían mal, a todo lo qual todos juntos no dieron otra respuesta más de con acciones y algunas palabras que hablaron entre ellos haciendo mofa y escarnio de lo que les habían dicho. Después de lo cual Pita, el hijo de Chuqui Maran, le quitó a este declarante una espada que llevaba, que la enviaba el Padre Fray Baltasar de Buitrón al fiscal del pueblo de Inarama. Viéndolo que el Padre Fray Laureano le dijo a este declarante que se la diese y se la dejase llevar y en esto llegó la noche y el tiempo amenazaba con agua por lo qual este declarante les dijo que pues los Padres venían por causa de ellos a hacerlos cristianos y doctrinarlos les hiciesen para reparo del agua una ramada y respondieron con mucha aspereza diciendo que durmiesen si querían en aquel suelo, para cuya causa este declarante y los demás sus compañeros hicieron una ramada donde se recogieron y albergaron aquella noche y a hora de las diez o las once de la noche, empezó a llover de fuerte que les obligó a los chunchos hacer unas como chozas donde se acogieron distante cosa de quince o veinte pasos de la ramada de los Padres y de allí a un rato dos de los dichos Chunchos vinieron a la ramada donde estaban los dichos Padres diciendo que su lumbre se había acabado con la mucha agua por la qual, y por su curaca de ellos, que estaba pereciendo de frío, sacasen de sus pedernales lumbre y encendiesen para el dicho efecto y los religiosos, levantándose hicieron con mucha

Página 8: presteza lo que se les mandaba y por no tener otra cosa en que emprendiese la lumbre la cogieron en una vela de cera y la entregaron a los chunchos, los cuales llevándola a su curaca encendieron lumbre y como vieron que no cesaba de llover enviaron los mismos indios que habían venido por la lumbre, mandando que los padres rezasen en sus libros e hiciesen que aquella tempestad cesase, que ellos tenían noticia de que ellos tenían potestad para ello, y obedeciendo los Padres se pusieron a conjurar la mucha que causaba la tempestad y a este tiempo escampó el agua, que ya no caía del cielo, aunque ya de la caída había mucha cantidad en la tierra de suerte que les anegaba y al conjurar la nube dice este declarante que uno de los chunchos que

había venido con el recado de los otros estuvo en medio de los padres muy atento a lo que hacían, teniendo la mano en sus manos. Después de esto habiéndose tornado los chunchos a sus chozas procuraron dormir algún rato, acomodándose todos juntos como pudieron cogiendo en medio los Padres a este declarante el qual sintió que a más de la media noche los chunchos estaban en vela y como espiano no se huyera alguno de los Padres o de su gente, y a esta hora el Padre Bernardo de Reus que estaba despierto como los demás le dijo a este declarante en la lengua aymara hijo Alonso no estéis triste y temeroso porque yo os confesaré y muriendo desta manera por Dios no hay duda sino que iremos al cielo, a las cuales palabras este declarante respondió solamente con llorar y el padre Bernardo prosiguió encomendándose a Dios y llamándole una y muchas veces y en esto ya iba el día amaneciendo, lo cual visto por el Hermano Fray Bartolomé se levantó en pie y paseándose rezaba su rosario y el Padre Bernardo de Reus se puso a confesar con el Padre Fray Laureano y a este tiempo levantándose los chunchos, con sus arcos y flechas, dieron voces llamando a este declarante, diciéndole: fiscal vení acá, y que él levantándose se fue a ellos, los cuales cogiéndole por las manos se las ataron con juncos del que servía de atar flechas y esto hecho, estando este declarante alerta, por ver lo que pasaba, aunque turbado que todos los indios chunchos habían cercado a los Padres

Página 9: y a su gente y antes que se acabara de confesar el Padre Bernardo Reus acertaron al Padre Fray Laureano y a el las flechas, y las dispararon, de las cuales quedó muerto sin hablar palabra el Padre Bernardo Reus y el padre Fray Laureano viéndose herido invocando a Dios a voces se fue a acoger a un arroyuelo, o laguna, donde lo acabaron de matar, y al padre fray Bartolomé al mismo tiempo y punto habiéndolo flechado cayó y levantándose dispuesto, por lo cual un indio llamado Piata acometiéndole con un chambe le dio en el pescuezo y le acabó de matar y este declarante dice que solo vio matar estos tres religiosos y que los demás por haber ido huyendo por entre la montaña no le fue posible ver como les mataron, solo oyó dar voces que decían iquiley, iquiley, quiere decir Padre, y así mismo vio este declarante que

después de la matanza los chunchos hicieron entre sí la cuenta de los muertos y hallaron haber muerto, fuera de los dichos, 9 indios, entendiendo que los que se habían huido sin que ellos echaran de ver, los habían también acabado, y sólo entendieron haberseles escapado uno de los muchachos, que claramente vieron, que después del herido se les escondió y libró de las manos y no hicieron caso del diciendo: aquel tomó el camino de Camata y no importa que se haya escapado y volviendo todos juntos al lugar donde estaba la ropa y hato de los muertos lo amontonaron en una parte juntamente con su cocaui, que traían de sus tierras, que no era poco, y esto hecho desnudando al Padre Fray Bartolomé y al Padre Bernardo Reus con un chambe les abrieron y sacaron los corazones y en la sangre dellos se lavaron las manos y cortaron muchos palos, de los cuales hincaron tres, a manera de horca, en que arrimaron todas las flechas que no estaban teñidas de sangre ni disparado, porque las otras quitaron de los cuerpos muertos y las pusieron a parte, y hecho esto, con los otros palos hicieron fuego donde quemaron los dos corazones debajo de las flechas para que les diese el humo dellos, ceremonia o rito que dijo este declarante usaban ellos, y antes que se acabara, viendo los dichos Chunchos que sus flechas se habían caído las puntas hacia su tierra lo tuvieron por mal agüero y presagio, por lo qual se dieron prisa en repartir todo lo que los dichos Padres llevaban sin dejarles en el cuerpo cosa alguna excepto los libros, los cuales dejaron allí sin romperlos, después de lo cual, le dijeron a este declarante que él había de ir con ellos a su tierra para que allí viviese y comiese con ellos a lo cual respondió que iría como le mandaban y así mismo vio que cogieron un muchacho del padre Fray Laureano llamado Pedro a lo cual sin haberle hecho mal alguno le entregaron a Malutay dellos, el cual tomando por el brazo le recibió y llevó consigo, y a este de

Página 10: y a este declarante después de haberle desatado las manos el curaca Aba Marani asumag⁴³⁰ uno de los dichos chunchos, el qual viendo que sus compañeros estaban repartien-

430 Difícil transcripción

do un pano⁴³¹ de agujas de los Padres volvió hacia ellos para que le diesen su parte, viendo este declarante divertido y ocupado al que le llevaba captivo se deslizó al monte lo más presto que pudo cargado de una guaraca de coca y otra de maíz tostado, y habiendo caminado cosa de un cuarto de legua encontró al muchacho del padre Bernardo llamado Lorenzo al cual dijo: que se fuese escondiendo por la quebrada de suerte que no le viesen los chunchos y este declarante de miedo de ellos se dio priesa y dejó al muchacho atrás y después de acabada de pasar la pampa de Apolo, vio venían casi por la misma parte que él dos personas a muy gran priesa y entendiendo que eran chunchos que venían en su seguimiento por aligerarse de carga dejó allí el cocavi de maíz y coca, el cual cogió después el muchacho Lorenzo, que venía atrás, el cual alcanzó a este declarante y se vinieron hasta las chacras de maíz deste dicho pueblo de Pelechuco, y esto dijo en verdad del juramento que tiene fecho, en que se afirmó y ratió, y que es de edad de 60 años, poco más o menos, y no firmó por no saber. Firmelo yo siendo testigos el Padre Francisco de Ressa, Fray Francisco Camacho y Julio Ruiz de Acua. Francisco de Villarreal.

Y el Alférez Francisco de Villarreal, Juez de Comisión de Corregidor y Justicia Mayor de este pueblo para la cobranza de tasa y administración de la Real Justicia hice sacar este testimonio de la información original que en mi poder queda, el cual va cierto y verdadera, escrito en dos fojas con esta y fueron testigos el Padre Francisco de Ressa

Página 11: y Fray Francisco Camacho del Orden de San Agustín y Joan Ruiz de Acua y en fe de ello lo firmé en el pueblo de Pelechuco, de la dicha provincia de Larecaxa, en seis días del mes de agosto de mil y seiscientos y veinte y nueve años. Testigo el Bachiller Francisco de Ressa, Francisco de Villar, Fray Francisco Camacho, Joan Ruiz de Acua.

431 Difícil transcripción

Pablo Ibáñez Bonillo (Barcelona, 1981) es periodista e historiador. Es autor del libro *Fausto y el Amazonas*, crónica personal de la desaparición de viajeros europeos en distintas regiones de la Amazonía continental. Actualmente realiza su tesis doctoral sobre las dinámicas indígenas en el curso inferior del río Amazonas en el siglo XVII.

El libro *El martirio de Laureano Ibáñez. Guerra y religión en Apolobamba, siglo XVII* de Pablo Ibáñez Bonillo, es el segundo volumen de la colección de investigaciones históricas sobre la Amazonía que también integran las obras *Cuatro viajes a la Amazonía boliviana de Vera Tyuleneva* y *Las inmensas tierras de la Nación Toromona (La Selva de Irimo, finales de la colonia española)* de José Ignacio Wasinger, en el marco del Proyecto de Defensa de los Pueblos Indígenas Aislados de Bolivia.



ISBN: 978-99954-814-0-7



9 789995 481407