

GUERRA DE SOMBRAS
LA LUCHA POR LA UTOPIÍA EN LA AMAZONÍA PERUANA



EDUARDO FERNÁNDEZ y MICHAEL F. BROWN

Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP)

Lima, 2024

Guerra de Sombras es la inquietante historia del fracaso de un levantamiento en la Amazonía peruana, narrada en buena parte por sus propios protagonistas. En 1965, los indígenas asháninka, una de las etnias más numerosas de la Amazonía, se unieron a los revolucionarios marxistas que habían abierto un frente guerrillero en su territorio. Lucharon juntos y fueron aplastados por el abrumador poderío militar del gobierno peruano. ¿Por qué esos indígenas creían que una alianza con un reducido grupo de revolucionarios los libraría de la pobreza y la destrucción de su medio que la colonización europea había traído a sus tierras? Con inusual agudeza y elocuencia, los antropólogos Eduardo Fernández y Michael Brown escriben sobre un pueblo amazónico cuyos contactos con extranjeros comenzaron llenos de esperanza y terminaron en tragedia.

Los protagonistas de esta dramática confrontación son militantes del Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR), la embajada de Estados Unidos, las Fuerzas Armadas Peruanas, un «renegado» norteamericano y los propios asháninka. Utilizando informes periodísticos y documentación de archivos, así como narraciones orales, los autores tejen una trama vívida de relatos e historias contrapuestas que cuestiona la historia oficial de la lucha guerrillera. Un aspecto fundamental de esta historia es la obstinada esperanza de los asháninka de que un mesías los conduciría a la libertad, una creencia que se remonta a rebeliones y movimientos religiosos ocurridos en la selva en los siglos XVIII y XIX. En la figura de Guillermo Lobatón, un intelectual afroperuano y líder del MIR, los asháninka pensaron haber encontrado a su salvador.

Guerra de sombras revela los vínculos entre el levantamiento de 1965 y la lucha mucho más violenta que más tarde conmocionaría a Perú, cuando grupos extremistas como Sendero Luminoso intentaron imponer su visión de una utopía socialista. Al rastrear la historia de los enfrentamientos de los asháninka con los europeos y su larga tradición de resistencia a la dominación extranjera, este libro sondea el agitado pasado de la Amazonía, al tiempo que aporta una voz indígena al debate sobre el futuro de los pueblos de las regiones selváticas de Sudamérica.

Este libro sondea el agitado pasado de la Amazonía, al tiempo que aporta una voz indígena al debate sobre el futuro de los pueblos de las regiones selváticas de Sudamérica.

Eduardo Fernández es doctor en Antropología por la Pontificia Universidad Católica del Perú. Es miembro del Grupo de Antropología Amazónica de la PUCP, profesor de la Universidad de Maryland y miembro del Center for Research and Collaboration in the Indigenous Americas de dicha universidad. Es autor de Para que nuestra historia no se pierda: Testimonios de los asháninka y nomatsiguenga sobre la colonización de Satipo y Pangoa (CIPA, 1986) y de artículos en Anthropologica (PUCP), Amazonía peruana (CAAAP) y otras publicaciones. En colaboración con M. E. Brown, es autor de War of Shadows. The Struggle for Utopia in Peruvian Amazon (University California Press, 1991).

Michael E. Brown se doctoró en Antropología por la Universidad de Michigan en 1981 y fue profesor del Williams College de Massachusetts durante 34 años. En 2014 fue nombrado presidente de la School for Advanced Research, en Santa Fe (Nuevo México, EE. UU.), cargo para el que fue elegido por segunda vez en 2024, tras haber servido una década en ese puesto hasta su jubilación. Entre sus publicaciones sobre las comunidades awajún del departamento de San Martín se encuentran Una paz incierta (CAAAP, 1984), Tse1vas Gift: Magic and

Meaning in an Amazonian Society (Smithsonian Institution Press, 1986) y *Upriver: The Turbulent Life and Times of an Amazonian People* (Harvard University Press, 2014). Con su colega, Eduardo Fernández, publicó *War of Shadows. The Struggle for Utopia in the Peruvian Amazon* (University of California Press, 1991).

Prefacio a la segunda edición.¹

Guerra de sombras analiza los episodios más importantes de los movimientos de resistencia de los asháninka y nomatsiguenga en más de cuatro siglos de contacto, haciendo especial hincapié en el último episodio de violencia ocurrido en 1965. Siempre hemos creído que no se puede hacer antropología abstraer a los nativos de lo que ocurre a su alrededor, como si vivieran en cápsulas del tiempo. Nuestra labor con los asháninka y los nomatsiguenga nos mostró que ellos no solo se veían influenciados, sino que con el tiempo se convirtieron en protagonistas y motivaron los grandes cambios que ocurrieron en el Perú con sus acciones.

En 1965, el Perú seguía sumido en un período de gamonalismo brutal, con grandes propietarios que poseían no solo las tierras, sino también la vida de las comunidades que habitaban en sus haciendas. Estos propietarios practicaban un racismo profundo que empujaba a los indígenas a lo más denigrante, que no era su pobreza, sino la pérdida de su dignidad. Era el momento en que en Perú el 0,1 % de la población poseía el 60 % de la tierra arable y las élites de Lima vivían de espaldas a los Andes y desconocían todo acerca de la Amazonía.

Pero también fueron tiempos de grandes movilizaciones campesinas en su lucha por la tierra. Una de las más conocidas fue la del valle de La Convención, con Rugo Blanco como su figura más visible. Posteriormente, en 1965, Héctor Béjar lideraba el Ejército de Liberación Nacional (ELN) y, finalmente, en 1965, De la Puente Uceda anunciaba el inicio de la guerra armada del MIR (Movimiento de Izquierda Revolucionaria), al que se unieron activistas, líderes rurales e intelectuales peruanos, como Mario Vargas Llosa, quien enviaba cartas de apoyo a las guerrillas desde París.

La reacción del gobierno de Belaúnde fue negar la existencia de una guerrilla y acusar a esos grupos de ser simples ladrones de ganado. Los grandes medios de comunicación también jugaron en esa misma línea, ocultando lo que ocurría en el Perú rural. Los grandes medios encubrían lo que sucedía en la sierra y en la selva, dando

Amplios espacios a noticias sensacionalistas². Otros medios optaron por el exotismo que generaba la Amazonía para distorsionar las noticias y no hablar de las ejecuciones extrajudiciales y otros abusos de las FF. AA. y la policía en la represión de las guerrillas.

La rápida derrota del MIR en Cusco dejó como gran protagonista de una historia de escasos meses de acción en la Sierra Central a la columna Túpac Amaru, liderada por Guillermo

¹ Segunda edición en español. CAAAP, Lima, 2024

Primera edición: M. F. Brown y E. Fernández. *War of Shadows. The Struggle for Utopia in the Peruvian Amazon*. California: University California Press, 1991.

Primera edición en español. CAAAP, 2001

² Por ejemplo, el crimen pasional que fascinaba a los limeños. Ingrid Schwend, hija de un famoso nazi asociado a Klaus Barbie, había asesinado a su amante, el Conde Sartorius.

Lobatón y algunos miembros del MIR con amplia experiencia organizativa, que luego descendió hacia la Selva, donde se produjo el encuentro con los asháninka y nomatsiguenga. Empezó allí una historia que no había sido antes reseñada: la participación de los nativos en un movimiento que tendría grandes consecuencias para sus vidas y para las de miles de habitantes rurales y comunidades nativas.

La interpretación de las razones de la participación de los asháninka y nomatsiguenga en estos acontecimientos tiene, al menos, dos componentes: uno es la situación de abuso y violencia que imponían los colonos, las órdenes religiosas y las empresas extractivas, con la complicidad del Estado, y el otro es el fracaso de las instituciones a la hora de proteger los derechos de los indígenas. Esta situación objetiva y documentada no fue, sin embargo, suficiente para producir grandes movimientos sociales como el de Juan Santos Atahualpa o la guerrilla del MIR, que hemos revisado en este trabajo. De hecho, no hay ningún movimiento social de transformación que se haya dado simplemente porque había condiciones de explotación. Esta es una interpretación mecanicista que, al mismo tiempo, menosprecia todo lo religioso, las creencias y todo lo que ocurra fuera del ámbito económico. En nuestra interpretación, si bien había situaciones objetivas, sin una idea no hubieran ocurrido los movimientos de resistencia.

Como decía Paul Rivet, todos los pueblos tienen un sueño, una profecía que anuncia la llegada de alguien que los salvará y resolverá sus problemas. Los asháninka articularon una narrativa mesiánica, la espera de alguien que resuelva problemas que ellos no alcanzan a entender en su totalidad ni tienen tampoco los recursos organizativos como para enfrentarlos.

El mesianismo asháninka y nomatsiguenga tuvo un rasgo peculiar: adoptar un líder foráneo, un no-nativo. Un líder que luego podría ser descartado. De esta forma resolvían el dilema de la jerarquización. Un líder foráneo les permitía “esquivar las restricciones políticas de las unidades sociales existentes y alcanzar un nivel más alto de integración social.”³ Tal fue el caso de Juan Santos Atahualpa, quien murió a manos de uno de sus seguidores que dudaba de sus poderes divinos para volver de la muerte.

La sociedad asháninka y nomatsiguenga, como muchas otras sociedades amazónicas, son sociedades con una extrema vigilancia y rechazo a la acumulación, algo que asocian con algún *kamari*, seres del mal que los rodean y perjudican. Esto no significa que no tengan jefes ni sistemas de prestigio y poder, sino que estos están siempre limitados; son sociedades heterárquicas, el poder está fragmentado y es muy difícil que una sola persona pueda acumular poder sobre los demás.

Se trata de un acuerdo social que algunos llaman igualitario —aunque no lo es— y que es más bien aspiracional que real. Sin embargo, basándose en una estrategia de supervivencia muy flexible, fueron modelando su mitología para hacer espacio a un líder jerárquico. Uno que les proporcionara las armas de fuego, los machetes, las herramientas de metal y otros artículos creados por el Inka, genio tecnológico y donador, que fue capturado por los blancos. Con el regreso de Itomi Pabá (el Hijo del Sol, el Hijo de Dios), los asháninka volverían a gobernar la producción de bienes y los blancos se verían reducidos a la pobreza que merecen.

³ M. F. Brown. “Beyond Resistance: a comparative study of utopian renewal in Amazonia”. En: *Ethnohistory*, 38(4), 1991, p. 402.

Al contar con un corpus ideológico que contemplaba la aparición de un ser que traería paz y prosperidad, los asháninka jugaron históricamente sus posibilidades a procesos de agregación, con éxito temporal y sin permanencia en el tiempo, pero que resultaron útiles en su momento para detener un proceso que probablemente los hubiera exterminado. La emergencia de un jefe supremo, que aglutinó bajo su mando a los jefes y guerreros locales, permitió que los asháninka abandonaran por cortos períodos de tiempo su tradicional modelo heterárquico, donde el poder político está distribuido entre varias personas y ninguna de ellas puede sumar más poder, porque el control social del grupo se lo impide.

Si bien los asháninka y los nomatsiguenga han tenido varios movimientos de este tipo, es importante señalar que los movimientos mesiánicos no son fenómenos que ocurren de manera continua en el tiempo, sino que responden más bien a una dinámica que Wilson describió como «cultos espasmódicos». ⁴ Este rasgo característico de los movimientos mesiánicos y milenaristas está bien documentado en los casos europeos y también en los Andes y la Amazonía, por lo que es necio negar la presencia del pensamiento mesiánico solo porque no se encontró en el momento de la visita del antropólogo. ⁵ Estos procesos de jerarquización, si bien eran funcionales para el momento histórico y, en cierta medida, capturaban la oportunidad que se les ofrecía, también rompían con el modelo tradicional de liderazgo. En cada comunidad humana, las estructuras sociales cambian regularmente y se reacomodan para enfrentar nuevos desafíos, lo que muestra que las sociedades no tienen una sola estructura social, sino varias, que se superponen e interactúan en torno a calendarios o eventos a los que se enfrentan.

El mesianismo se fue convirtiendo poco a poco en una opción política para deshacerse de quienes los oprimían y explotaban. "Una experiencia humana recurrente que hace resurgir el mito frente a la inexorabilidad de los acontecimientos es el sueño milenarista: la esperanza de que el presente mundo de escasez y sufrimiento culminaría en una resplandeciente plenitud". ⁶

Los asháninka y nomatsiguenga empezaron a incorporar la esperanza del regreso de Itomi Pabá, el Hijo del Sol, tradición ligada de alguna manera al Inkari andino, lo que les proporcionó una propuesta ideológica que sustentaría muy bien su acción política. Porque «nada se asemeja más al pensamiento mítico que la ideología política. Tal vez esta no ha hecho más que reemplazar a aquella en nuestras sociedades contemporáneas». ⁷ En este proceso fueron muy importantes los sheripiaris, los chamanes que interpretaron la llegada de estos foráneos que prometían resolver sus problemas más acuciantes, como Itomi Pabá. Como los recordaba Ordinaire, en un juego de "sombras chinas" convencieron a muchos. Pero, debido a la misma característica que hemos detallado anteriormente, es decir, la desconfianza hacia toda acumulación ya sea material o de prestigio, muchos otros asháninkas y nomatsiguengas no creyeron en el mensaje ni en la interpretación de los sheripiaris y no se

⁴ B. Wilson. *Magic and the Millennium: a sociological study of religious movements of protest among tribal and third world peoples*. New York: Harper and Row, 1973, p. 27

⁵ Sobre el mismo tema ver: C. Fausto, C. Xavier y E. Welper. "Conflict, peace, and social reform in indigenous Amazonia. A Deflationary Account". En: *Common Knowledge*, 22(1), 2016, pp. 43-68. <https://www.researchgate.net/publication/290250328>

⁶ Fernández y M. F. Brown. *Guerra de sombras. La lucha por la utopía en la Amazonía peruana*. Lima: CAAAP, 2001, p. 3.

⁷ C. Levi-Strauss. *Antropología estructural*. Eudeba, Buenos Aires, 1976, p. 232.

unieron al MIR; de hecho, algunos colaboraron con la represión. Años más tarde ocurrió lo mismo con la presencia de Sendero Luminoso.

Y es que los mitos no son narrativas antiguas ni folklore, se siguen narrando porque explican aspectos de la sociedad y de la realidad. "Si uno puede sospechar que un discurso religioso del pasado no es más que un barniz que oculta motivaciones de poder más fundamentales, uno igualmente puede sospechar que nuestro vocabulario político de hoy en día no es más que un barniz que oculta concepciones más fundamentales acerca de ser y la agencia (es decir, una ontología)".⁸

En este libro analizamos con mayor detenimiento la participación en la guerrilla del MIR desde su propia perspectiva, pero nos queda señalar el impacto que estos eventos tuvieron en la política nacional del Perú. Unos pocos años después de la derrota militar del MIR, cuando Lobatón y la mayor parte de su columna murieron en combate o fueron ejecutados extrajudicialmente, un sector de las Fuerzas Armadas tomó el poder y se produjeron grandes cambios en el Perú. Esos mismos militares que combatieron a la guerrilla reconocían que:

*Al combatir las guerrillas, llegamos a lugares como Pucutá, Andamarca, Satipo y el río Ene, donde las condiciones de explotación rayan en lo demencial y el ser humano se transforma en bestia a causa de la explotación y el abuso. Sí, estoy seguro de que las guerrillas nos hicieron pensar a muchos con la mayor seriedad. Era necesario suprimir esta situación de abuso y explotación si no queríamos que en el Perú ocurrieran, con las mismas banderas, peores cosas que esas guerrillas, que comprometerían su futuro y su existencia misma.*⁹

Hoy, al volver a esa etapa de grandes cambios sociales en el Perú, al cumplirse cincuenta años de la Ley de Comunidades Nativas —que, junto con la Reforma Agraria, transformaron el Perú—, vemos que la participación y aportación de los asháninka y nomatsiguenga trascendió la historia étnica, regional e influyó enormemente en estos cambios que impactaron en el Perú.

Pero las reformas sociales no fueron suficientes y surgió una nueva época de violencia con Sendero Luminoso y con el renacimiento del MIR histórico en el MRTA.

Para los asháninka y los nomatsiguenga fueron años aciagos, y también para nosotros, que nos vimos obligados a marcharnos de la zona a causa de la violencia y la inseguridad. Sin embargo, ellos nos siguieron inspirando con su resiliencia y sus formas creativas para sobrevivir a la crisis.

Han pasado más de treinta años desde la publicación original en inglés de *War of Shadows* y veintitrés años desde que el libro fue traducido y publicado en español. En estos años, hemos seguido lo que acontecía a los asháninka y nomatsiguenga, dos pueblos amazónicos cercanos y con una rica historia en común que tratamos de recobrar en este libro.

⁸ Comentario de C. Fausto a H. Veber. "Asháninka Messianism: The Production of a 'Black Hole' in Western Amazonian Ethnography". En: *Current Anthropology*, 2003, 44(2), pp.202-203. <https://doi.org/10.1086/346028>

⁹ Palabras del Gral. de División EP. Aníbal Meza Cuadra. M. P. Tello. Golpe o revolución. Hablan los militares del 68. Lima: SAGSA, 1983. Como se citó en R. Gadea. El MIR histórico. Luis de la Puente y Guillermo Lobatón. Lima: Comisión 50 Aniversario de la Gesta Guerrillera del MIR, 2015, p. 319.

Este libro debe su apoyo a muchas personas e instituciones, a quienes hemos destacado en el prefacio original. No obstante, aquí queremos expresar nuevamente nuestro agradecimiento a Manuel Cornejo Chaparro, director del CAAAP, por su compromiso para mantener este libro disponible, así como al Dr. Mario Califano (1935-2022), quien a través del CAEA/CONICET¹⁰ nos permitió traducir este libro y publicarlo en español.

Eduardo Fernández y Michael F. Brown

Mayo de 2024.

Para llenar los graneros del cielo. (Capítulo Uno)

Hacia finales de 1595, un hombre llamado Juan Vélez guió a dos sacerdotes jesuitas, los padres Juan Font y Nicolás Mastrillo, hasta un poblado indígena en la selva, al este del pueblo andino de Andamarca. «Caminábamos por unos montes espesos —le escribió más tarde el Padre Font a otro jesuita—; unas veces subíamos, o por mejor decir, trepábamos por las raíces de los árboles; otras veces bajábamos, más sentados que de pie, y siempre con ciénagas».¹¹

Finalmente, los cansados sacerdotes llegaron a un poblado indígena que denominaron Andes y que estaba liderado por un cacique llamado Veliunti o Veluinti. Según Font, Veliunti y sus seguidores “son más altos y más vivos que los de Pirú, llevan solo una camiseta larga y colorada y tienen el rostro bien hecho que parece mejor si no se embijaran y pintaran de colorado”.¹²

Los jesuitas pasaron las primeras horas intentando convencer a los indígenas de sus buenas intenciones, hasta que conquistaron a sus anfitriones con el gesto más humilde: comieron los alimentos que les ofrecieron. Font y Mastrillo se vieron muy pronto abrumados por la hospitalidad indígena. Veliunti aceptó con entusiasmo construir una capilla de madera y hojas de palmera.

El encuentro cautivó tanto al padre Font que realizó otros cuatro viajes a la región entre 1596 y 1601, con la esperanza de conseguir el control exclusivo de las actividades misioneras jesuitas en la zona. En España, Font obtuvo permiso real para embarcarse en una campaña de conversión. Su petición al rey estaba endulzada con la promesa de que sus esfuerzos misioneros incluirían la designación de cuatrocientos indígenas para trabajar en una mina bajo la dirección de un capitán español de nombre Manuel Zurita. Sin embargo, al regresar al Perú, se vio envuelto en el torbellino de la intriga política dentro de la orden jesuita y entre esta y otras órdenes misioneras interesadas en la región. Sometido a una enorme presión por parte de superiores jesuitas que se oponían al proyecto, Font hizo una declaración jurada en la que

¹⁰ CAEA: Centro Argentino de Etnología Americana. CONICET: Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. Argentina.

¹¹ Jiménez de la Espada 1965, Tomo II: 102-103.

¹² Ibíd. 104.

afirmaba que una misión en la selva central no obedecía a los mejores intereses de la Compañía de Jesús.¹³

A semejanza de la mayoría de los exploradores de los siglos XVI y XVII, a Font le resultó difícil identificar a los pueblos indígenas con los que se encontraba en sus viajes. Los de la Amazonía eran una desconcertante masa de "naciones", que hablaban lenguas incomprensibles y que, en general, se podían distinguir por su aspecto externo y por la ubicación de sus poblados. Las observaciones lingüísticas de Font se limitan, por ejemplo, a señalar que "todos estos valles hablan una lengua, la cual no es dificultosa de pronunciar, pero difícil de aprender, porque nuestro lenguaraz no la sabe muy bien."¹⁴ Dependiendo de las circunstancias o de las predilecciones personales, los españoles tendían a una excesiva falta de especificidad o lo contrario. Los pueblos al este de Tarma, por ejemplo, pueden denominarse genéricamente chunchos, un término amplio y a menudo peyorativo para los indígenas de la selva, o con los inevitables adjetivos de "infiel" o "salvaje". No obstante, durante el mismo período y en la misma región, hubo viajeros que aludieron a contactos con andes, autes, amages, amajes, majes, pilcozones, simirinchis, canparites, anapatis, pangoas, menearos, Satipos, Copiris, Cobaros, Conivos, Sepivos, Mochobos, Pirros, Pisiatiris, Cuyentimarís, Sangirenis, Sonomoros, Pautiques, Comarosquis, Saviroquis, Chichirenis, Zagorenis y Quintimiris, por solo citar algunos. ¿A qué se debe tal abundancia de denominaciones tribales?

Establecer la identidad y la jerarquía de los pueblos indígenas siempre fue un problema para las potencias coloniales. Hacia el siglo XVII, los españoles se habían percatado de que los indígenas no siempre estaban organizados en reinos con niveles de mando claramente definidos. (En uno de sus últimos comentarios sobre las perspectivas de convertir a Veliunti y a sus seguidores, el Padre Font se quejaba de que "no se ha de hacer provecho entre ellos, lo primero por ser tan pocos y no reducidos, sin pulida ni cabeza."¹⁵ No obstante, aunque dejaron de buscar reyes indígenas en los lugares que visitaban, los españoles solo tenían una noción muy vaga de la verdadera estructura política de las sociedades amazónicas con las que se encontraban. La brevedad de los contactos iniciales por lo general impedía evaluar las similitudes y diferencias lingüísticas esenciales para la identidad tribal. Al no conocer la lengua local, era difícil preguntarles a pueblos recién contactados cuál era su propia comprensión de las fronteras que definían su mundo social.

De allí la tendencia a recurrir a términos genéricos tales como "chuncho" o a relacionar grupos sociales con lugares específicos. Los *Poyenisati*, por ejemplo, eran un pueblo que habitaba las márgenes del Río *Poyeni*. Los *Momori* vivían cerca de un trecho del río con abundancia de peces llamados *momori*.¹⁶ A veces los grupos recibían el nombre de un líder local conocido por las autoridades españolas. Otra solución era utilizar nombres suministrados por poblados vecinos cuyas lenguas los españoles ya dominaban. El antropólogo peruano Stefano Varese, por ejemplo, argumenta que algunos de los topónimos y algunas de las "tribus" señaladas por el gran explorador franciscano Biedma en la década de 1680 fueron

¹³ Varese 1973: 115-126; Fernández 1986c.

¹⁴ Citado en Varese 1973: 120. Basado en este pasaje, Varese sugiere que la lengua es sin duda campá más que amuesha pues la fonología campá es más parecida a la del español que la amuesha.

¹⁵ Font en Varese 1973: 125.

¹⁶ Ver Fernández 1987b: 337

designados por su criado conibo Cayampay. De igual modo, el término *Campa* puede tener su origen en una de las lenguas habladas por los guías indígenas de los franciscanos. Ciertamente no guarda ningún parecido con la palabra que los Campa empleaban para identificarse: *Asháninka*. Cualquiera sea su origen, hacia mediados de la década de 1680 la designación *Campa* pasó a tener un uso generalizado reemplazando los numerosos nombres tribales que colman las crónicas anteriores.¹⁷

El primer esfuerzo misionero sostenido entre los asháninka está generalmente atribuido a Fray Jerónimo Jiménez, un franciscano que en 1635 fundó una misión en Quimiri, donde actualmente se ubica la ciudad de La Merced. La misión de Quimiri estaba cerca del Cerro de la Sal, lugar de importancia estratégica. Ubicado justo al norte de la intersección de los ríos Chanchamayo y Perené, el Cerro de la Sal está vetado con cristales de sal casi a flor de superficie, de modo que pueden extraerse con sencillas herramientas de madera y piedra.

La sal, de escaso valor y algo obvio para los compradores modernos, ejerce una atracción irresistible para los pueblos de la Amazonía. Es el condimento esencial de la cocina indígena que, dejando de lado sus virtudes nutritivas, resulta notablemente pobre en especies. Salar y ahumar son los únicos métodos que tienen los pueblos amazónicos para conservar alimentos en el calor tropical. En algunas partes de la Amazonía, se obtiene sal quemando grama salada o las hojas del jacinto de agua. Pero si se enteran de la existencia de vetas de sal mineral, los indígenas están dispuestos a viajar cientos de kilómetros, con el riesgo de sufrir privaciones y ataques del enemigo, para extraer grandes cantidades de la preciada sustancia.

Diversos pueblos amazónicos, así como de los Andes orientales, solían trasladarse anualmente hasta el Cerro de la Sal para obtener el mineral, que cortaban en bloques fáciles de transportar río abajo en balsas o en canastas. Los asháninka, yanesha, conibo y yine participaban del comercio de la sal, que se ramificó, tal como a menudo sucede con los sistemas comerciales indígenas, en una red regional que incluía el tráfico de telas de algodón, chauchas de vainilla, plumas, pieles y herramientas de bronce de los Andes. Al observar este sistema en acción en el Cerro de la Sal, los franciscanos concluyeron que el sitio le brindaba acceso a un público cautivo proveniente de todas las tribus paganas de la región. Una carta escrita en el siglo XVIII por Fray José de San Antonio ejemplifica el pensamiento estratégico franciscano hacia principios del 1600:

Hace presente a Vuestra Majestad el suplicante, que siendo muchas las naciones gentiles, que suben y bajan por los ríos, cada año, a sacar del Cerro de la Sal considerables porciones de este fruto (que como necesario le buscan, caminando para ello muchas leguas, con inmensos trabajos) estima el suplicante por muy conveniente y preciso se resguarden las bocas de dicho Cerro con cincuenta o más soldados ... Y este es, Señor, el medio más fácil para conseguir el fin de los Ministros Apostólicos, que como leales vasallos de Vuestra Majestad desean (para cumplir con su ministerio) darle a Dios innumerables almas para llenar los trojes [graneros] del Cielo, y a Vuestra Majestad un nuevo imperio para la extensión de sus dominios; a

¹⁷ Ver Varese 1973: 139-144

*lo que no se opondrían las referidas naciones gentiles, por el temor de que por medio de las armas católicas se les prohiba la saca del fruto (de la sal) que tanto apetecen.*¹⁸

Poco se sabe de los primeros meses de la misión de Quimiri, aunque las crónicas franciscanas registran que a comienzos de diciembre de 1637 Fray Jiménez y un sacerdote de nombre Larios o Larríos fueron martirizados por los asháninka del Río Perené, prueba, según el historiador franciscano Izaguirre, de lo "que podían concebir sus bárbaros pechos y ejecutar sus brazos inhumanos."¹⁹ El tema que provocó el martirio se convirtió en un recurrente y espinoso asunto en las relaciones entre franciscanos y asháninka: la oposición de la iglesia a la práctica de la poliginia -es decir, poseer varias esposas- que era común entre los caciques asháninka. El cacique en cuestión era Andrés Zampati, quien "creyó que muertos los misioneros, disfrutaría de amplia libertad, unida a la autoridad de cacique."²⁰

Teniendo en cuenta los riesgos de establecer poblados en áreas selváticas en los límites más distantes de la zona bajo control español, es difícil comprender los motivos de los pioneros seculares y religiosos. ¿Qué podían ganar misioneros como el mártir Fray Jiménez al colocarse en una situación de conocidos peligros y desconocidas recompensas? La cuestión debe analizarse en dos frentes: uno político de gran alcance y otro humano

Las acciones que impulsaron los esfuerzos colonizadores españoles en el Nuevo Mundo surgieron en el Viejo, cuando una España unida emergió victoriosa de su prolongada cruzada para expulsar a los Moros hacia fines del siglo XV. La España cristiana era una potencia militar que padecía de una economía enferma: la reducida minoría terrateniente imponía lo que Eric Wolf ha denominado "un modo de producción tributario" que mantenía a una burocracia real cada vez más abultada. Al mismo tiempo, el pueblo e incluso los nobles de menor rango tenían escasas oportunidades de progresar.²¹ El Nuevo Mundo presentaba atractivas perspectivas de saqueos para los españoles que veían en su propio país un horizonte demasiado poblado. Irónicamente, las riquezas que por fin comenzaron a circular en el siglo XVI desde las nuevas posesiones españolas disminuyeron aún más las perspectivas en la madre patria al incentivar la inflación y tentar a la Corona a consentir gastos deficitarios con el aval de préstamos de bancos extranjeros.

La crisis financiera latente de España se manifestaba en el Nuevo Mundo a través de la falta de coherencia oficial respecto de los objetivos de colonización. La Corona naturalmente quería establecer un dominio eficiente y humano en sus nuevos territorios. Sin embargo, la posibilidad de que pudieran existir riquezas no descubiertas aún más allá de la actual frontera hizo que los funcionarios reales se mostraran receptivos a las propuestas de soldados con espíritu de negocios -a menudo de dudosa reputación- que pedían autorización para explorar esas sole- dades en busca de minas o míticos reinos indígenas.

La singular carrera de Pedro Bohórquez Girón brinda un ejemplo de cómo esas fuerzas abstractas hallaron expresión en la vida de un individuo. Alrededor de 1620, Bohórquez

¹⁸ Citado en Loayza 1942: 146-147.

¹⁹ Izaguirre 1922, vol. 2: 163; ver también Amich 1975 [1771]: 45.

²⁰ *Ibíd.*, vol. 2: 173.

²¹ Wolf 1982: 112-114

con dieciocho años abandonó la pobreza de Andalucía y se marchó al Perú en pos de fortuna. Vivió en relativa oscuridad hasta su arribo a Lima en 1637 con un grupo de andinos que declaraban conocer la ubicación del reino de Paitití, de fabulosas riquezas. El virrey autorizó una expedición en busca de la ciudad pero excluyó a Bohórquez de las filas de expedicionarios. La empresa terminó en desastre y responsabilizaron a Bohórquez. Mientras se ocultaba un tiempo en La Plata y Potosí, urdió una nueva búsqueda de la legendaria Paitití, ahora por la zona del Cerro de la Sal, que según creía podría albergar ricos depósitos minerales.²²

A estas alturas, las hazañas de Bohórquez están empañadas por las contradicciones de los documentos coloniales. Utilizando información de un manuscrito recientemente descubierto, el antropólogo Fernando Santos sostiene que Pedro Bohórquez es el mismo Bohórquez a quienes los cronistas franciscanos identifican como el causante de tanto daño en la zona del Cerro de la Sal entre 1645 y 1651.²³ Aparentemente, Bohórquez aprovechó la competencia entre las órdenes franciscana y dominica para obtener el apoyo dominico a su expedición al Cerro de la Sal. Durante los meses en los que con su banda de filibusteros controlaron el poblado de Quimiri, se dedicaron a robar ganado de las comunidades andinas cercanas, asesinaron a un cacique indígena, abusaron de las esposas de conversos asháninka y secuestraron niños indígenas para usarlos de criados. Finalmente, los hombres de Bohórquez se irritaron ante la infructuosa búsqueda de oro y estuvieron a punto de matar a su líder. Este fue llevado a Valdivia y encarcelado, pero era demasiado tarde para los dominicos: el reinado de terror de Bohórquez había destruido cuatro años de labor misionera dominica entre los asháninka, que huyeron en su totalidad de Quimiri.

Si bien los contactos de Bohórquez con los asháninka finalizaron hacia 1651, protagonizó una última aventura. Luego de escapar una vez más de prisión en 1656, cruzó los Andes hasta los Valles Calchaquíes, donde convenció a 25.000 indígenas de que había llegado para restaurar el Imperio Inca. Ejerció su papel como Hijo del Sol hasta 1659, cuando los españoles lo arrestaron porque se sentían descontentos con la actitud rebelde de los vasallos calchaquíes. Bohórquez se consumió en prisión hasta el 3 de enero de 1667; esa medianoche en su celda las autoridades lo hicieron ejecutar en el garrote.

En una época cínica resulta fácil considerar la expansión de las misiones franciscanas o dominicas en áreas fronterizas simplemente como una forma más refinada de la explotación practicada por Bohórquez y otros mercenarios españoles. Las autoridades virreinales a menudo estaban dispuestas a dejar que los misioneros prepararan el camino para la colonización secular en regiones remotas. Líderes de las órdenes franciscana, dominica y jesuita reñían por los territorios de las misiones como si fueran litigantes de poca monta en un tribunal de condado, a menudo por razones que poco tenían que ver con la salvación de las almas. Pero el misionero de primera línea que afrontaba las espinas

²² Los detalles de la vida de Bohórquez y su apropiación del título de Inca en los Valles Calchaquíes provienen de Miller 1975.

²³ Santos (1986: 124) argumenta que el "Francisco Bohórquez" mencionado por los observadores franciscanos es en realidad Pedro Bohórquez. Este último pudo, de hecho, haberse cambiado el nombre para ocultar su verdadera identidad durante el escándalo por el fracaso de la primera expedición a Paitití

de la selva y las flechas de indígenas como los asháninka tenía pocas perspectivas de rédito personal. Debemos concluir que la mayoría iba a esas soledades para la mayor gloria de Dios, impulsados por el desafío de incorporar paganos a la grey cristiana. Numerosos sacerdotes y monjes españoles se sintieron atraídos por lo que Eric Wolf denomina una "simplicidad trascendental". "Sobre las ruinas de los templos e ídolos paganos en un continente nuevo colmado de almas ávidas de salvación, aún incorruptas por los antiguos vicios del Viejo Mundo", escribe Wolf, "habrían de erigir su propia utopía."²⁴

El año 1671 presenció otro intento concertado por parte de los franciscanos con el objeto de establecer un sistema misionero estable en la Selva Central. "Aunque al principio tuvieron mucha dificultad para esparcir la semilla de la divina palabra", relataba el cronista franciscano José Amich en el siglo XVIII, "con la paciencia y tolerancia consiguieron ablandar aquellos racionales troncos, que atraídos del buen trato y de los agasajos de los padres, acudieron a recibir la luz del santo evangelio."²⁵ Las fuentes franciscanas alegan que durante este período hubo delegaciones asháninka que realizaron el arduo viaje a la comunidad andina de Andamarca para solicitar instrucción religiosa.

Este impulso misionero llevó en 1673 a la primera expedición del Padre Manuel Biedma, cuya exploración de la selva central peruana sigue provocando la admiración de los historiadores. Biedma y sus compañeros se trasladaron de Comas a Pangoa, un trayecto sumamente dificultoso, donde los recibió un cacique asháninka llamado Tonté. Este intercedió por ellos ante otros líderes indígenas que abogaban por matar o expulsar a los clérigos de la región. Cerca del poblado de Tonté fundaron una misión con el nombre de Santa Cruz de Sonomoro.

A pesar del prometedor comienzo en Sonomoro y el establecimiento de otra misión en Pichana en 1674, los esfuerzos franciscanos en la región sufrieron pronto otro revés. Un cacique de nombre Mangaré persistía en el pecado de poliginia desoyendo los ruegos del Padre Francisco Izquierdo. "Mangoré era de genio irascible, ánimo alzado, soberbio pecho, de resoluciones violentas; no abrigaba temor alguno a Dios ni a los hombres, ningún respeto a la sociedad incipiente de Pichana", escribe Izaguirre. ²⁶Amich coincide: "Poca mella hacían en aquel duro corazón las amorosas amonestaciones, porque poseído de su lascivia, no daba oídos a las divinas inspiraciones."²⁷ Alentado por el cacique del Cerro de la Sal, Siquincho, Mangaré convenció a sus seguidores de matar a Izquierdo y a otros dos misioneros. "Fue tal la lluvia de flechas que sobre ellos dispararon aquellos sacrílegos", agrega Amich, "que a breve rato parecieron los tres un erizo; tan cosidos y penetrados estaban de las saetas."²⁸

Hacia finales del siglo XVII, el sistema misionero se hallaba nuevamente al borde del colapso. "Las frecuentes muertes de tantos religiosos a manos de los infieles en tan corto

²⁴ Wolf, 1959: 160, 164.

²⁵ Amich 1975 [1771]: 52.

²⁶ Izaguirre 1922, vol. 2: 227.

²⁷ Amich, 1975 [1771]: 73.

²⁸ *Ibíd.*, 74.

espacio de tiempo impresionaron tanto terror a los demás religiosos y aún a los seculares, que ya nadie se atrevía a emprender nueva conquista en los Andes [Asháninka]", escribe Amich.²⁹

No debería dejarse de lado el efecto desmoralizador del paisaje sobre el progreso del sistema misionero. Las impresiones de los viajeros respecto de la selva alta del Perú coinciden de un modo notable desde el siglo XVII hasta el siglo XX: todas hacen hincapié en lo inhóspito del terreno para pies, manos y el ánimo de cualquiera. Amich describe la región como con:

*muchos y grandes barrancos . . y en estos barrancos son frecuentes las caídas, y formidables los precipicios. Las continuas lluvias que en la montaña se experimentan, son causa de que el pobre caminante vaya lo más del tiempo con la ropa mojada, y como el suelo siempre está húmedo, y cubierto de hojarasca podrida, son frecuentes los resbalones, sin haber calzado que aguante ocho días, y el más seguro es de unos trapos. A esto se agrega la facilidad de corromperse el bastimento, si no se lleva con una precaución más que ordinaria. El continuo cansancio y sudor que causa al caminante el transitar por tan caluroso clima, cargado con el poco sustento que ha de comer, le obliga algunas veces a arrimarse a algún árbol, y cuando imaginaba hallar refrigerio se halla acometido de fieras hormigas, cuyas picadas abrasan al fatigado peregrino. De estas hormigas algunas son tan malignas, que sus picadas dan calentura que dura un día natural.*³⁰

Buscando mitigar el tedio de la selva, el viajero francés del siglo XIX Olivier Ordinaire se detuvo a descansar en el primer lugar con pastos que encontró, sólo para ser asediado por ácaros rojos conocidos como isango y con una descriptiva denominación científica: *Tetranicus molestissimus*.³¹

Aquí no existen las sorprendentes planicies de la cuenca del Amazonas ni sus bosques semejantes a parques ni sus majestuosos ríos; se observa, en cambio, una fusión del terreno montañoso con los rigores climáticos del trópico. Ríos como el Perené y el Ene son navegables pero ponen a prueba los nervios del navegante con rápidos, troncos ocultos y cambios imprevistos en el nivel de las aguas.

Los asháninka circulaban por este indómito mundo con una facilidad que parecía milagrosa, y al mismo tiempo diabólica, para los misioneros españoles. Al conocer los recursos alimentarios de la selva, los indígenas podían viajar relativamente libres de las "vituellas" mencionadas por el Padre Amich. Los dedos de los pies se les abrían como los de las manos y, con rápida cadencia al andar, los asháninka seguían estrechos senderos que resultaban invisibles para los franciscanos. Los asháninka y sus vecinos se diferencian de otros pueblos indígenas de la Alto Amazonía por el uso de la *cushma*, una túnica larga de algodón con aspecto de poncho que, según la perspectiva española, se convirtió en un símbolo clave de identidad indígena. La *cushma* parece una vestimenta inadecuada para una tribu de feroces arqueros; sin embargo, los hombres asháninka logran avanzar

²⁹ *Ibíd.*, 118.

³⁰ *Ibíd.*, 42-42

³¹ Ordinaire 1988 [1892]: 128.

fácilmente dentro del algodón que los envuelve sin que éste quede atrapado en las espinas que atormentaban a los itinerantes franciscanos y que incluso hoy en día hacen que el agnóstico viajero reconsidere sus dudas sobre la existencia del Purgatorio.

Los languidecientes esfuerzos misioneros se revitalizaron en 1709 con la creación del Instituto Apostólico, una organización misionera franciscana unificada con un alto grado de autonomía respecto del Virrey y las autoridades franciscanas en Lima. El Instituto Apostólico capacitaba a sus propios misioneros y obtenía financiamiento directo de la Corona. Finalmente, el Instituto adquirió el monasterio de Santa Rosa de Ocopa, situado a veinticinco kilómetros de la ciudad andina de Huancayo, ubicación ideal para administrar una red de misiones en la selva central.³²

Las misiones franciscanas resultaban costosas de mantener. Además de los gastos de transporte, ganado y la importación de alimentos que no podían producirse localmente, incluso las misiones más modestas contaban con un amplio inventario de artículos religiosos necesarios para la celebración de la misa y para la instrucción religiosa de los indígenas iletrados, entre los cuales figuran cálices, crismas, misales, cruces, campanillas de altar, candelabros, sobrepellizas, pinturas y relicarios. Si bien la iglesia de San Antonio de Eneno, una de las misiones franciscanas más importantes, fue construida con troncos y techada con hojas de palmera, albergaba un altar hecho con alabastro tallado de Huamanga. Sobre el altar había pinturas que representaban el destino de las almas en el cielo o el infierno. La pequeña escuela misional para la educación religiosa de varones indígenas tenía veinticuatro libros, en su mayoría Biblias y trabajos de historia y teología.³³

Las misiones también almacenaban considerables cantidades de manufacturas. Sin duda, esto parece haber constituido una de las principales atracciones desde el punto de vista indígena. En los inventarios de artículos conservados en seis misiones que funcionaban en la década de 1720 se incluye un asombroso número de hachas, machetes, anzuelos y azadas. Las primeras misiones franciscanas del siglo XIX distribuían cada año miles de cuchillos de acero y cientos de miles de anzuelos.³⁴ La estrategia de atraer a los indígenas con artículos comerciales era vista con cierto recelo por aquellos frailes lo suficientemente perceptivos como para darse cuenta de que los motivos de los conversos a menudo obedecían más a un deseo de tener herramientas que a un ferviente interés por la salvación cristiana.³⁵

Comenzando en 1709, las misiones se restablecieron o fundaron en Quimiri en el valle de Chanchamayo, Cerro de la Sal, y luego en forma progresiva aguas abajo del Río Perené, en Metraró, Eneno, Epillo, Pichana y San Judas Tadeo de los Autes. Hacia la década de 1720, existían misiones en el Río Mazamari y en un sitio llamado Chavini, no muy distante de la actual Satipo. Algunos de estos establecimientos iniciales contaban

³² Para más detalles sobre el aparato administrativo franciscano y el crecimiento del centro misional de Ocopa, véase Lehnertz, 1974.

³³ Tibesar 1952: 30-31

³⁴ Para un inventario de objetos religiosos en una misión del siglo XVIII, véase Lehnertz 1974: 298; en Lehnertz 1974: 309-310 pueden encontrarse inventarios de artículos para distribuir a los indígenas.

³⁵ Amich, 1975 [1771]: 155.

con centros satélite de menor envergadura que surgían y desaparecían según las vicisitudes de conversión y la productividad de los suelos locales.³⁶

El paso más ambicioso de la campaña misionera fue el ingreso de los franciscanos al Gran Pajonal a principios de la década de 1720.³⁷ El Pajonal, una meseta de prados ondulados rodeada de implacables cadenas montañosas, alimentó la imaginación de los frailes. Su inaccesibilidad guardaba la promesa de infinidad de almas a la espera de la salvación. La población asháninka de la región les pareció numerosa a los españoles, con los primeros cálculos que llegaban a los diez mil indígenas. El terreno en sí, que dos funcionarios reales describieron como "del Pajonal, unas ciento y veinte leguas distante de este, es tierra muy extendida y templada"³⁸, ejercía una fascinación especial para los españoles agobiados por el calor y la inexorable vegetación de la selva tropical.

Varias expediciones anteriores a la década de 1740 establecieron pequeñas comunidades cristianas en el Pajonal, aunque las dificultades de mantener las comunicaciones con establecimientos tan remotos impidió que esos sitios se consolidaran como misiones estables. En algunos casos la presencia misionera en las comunidades del Pajonal se limitaba a un indígena evangelizado o a unos pocos colonos negros. Los caciques del Pajonal hacían visitas ocasionales a las misiones en las márgenes del Perené y hay pruebas de la circulación de artículos hacia las remotas comunidades del Pajonal. Incluso estos contactos infrecuentes eran excesivos para algunos Pajonalinos: el misionero Juan de la Marca descubrió, mientras realizaba un censo en Sabirochqui, que las mujeres ocultaban a sus hijos porque temían que los franciscanos se los llevaran a la misión de San Tadeo.³⁹

Una seria amenaza para la campaña misionera inicial del siglo XVIII fue una rebelión organizada por el cacique Ignacio Torote en 1737. La chispa que encendió este levantamiento quizá haya provenido del padre de Torote, Femando Torote, a quien el historiador Izaguirre implica en el martirio del Padre Femando San José en 1724. "Desde aquel año de 1724 en que Torote dejó de ser buen cristiano, para pensar de nuevo en sus antiguas libertades y tener más de una mujer, no contento de entregarse a toda suerte de extravíos, hizo entre los suyos abierta propaganda contra los padres misioneros, tratando de sembrar también la cizaña en el campo de sus enseñanzas."⁴⁰

Sus enseñanzas echaron raíz en su hijo Ignacio. Primero organizó el asesinato de un monje novicio y varios indígenas conversos en Catalipango, luego atacó la misión de Sonomoro, donde murieron tres sacerdotes, un novicio y algunos indígenas conversos. Cuando el agonizante Fray Manuel Bajo le preguntó qué lo había llevado a cometer semejante traición, se dice que Ignacio contestó: "Por que tú y los tuyos nos estáis

³⁶ Para conocer más detalles sobre los poblados satélite de San Antonio de Eneno, véase Tibesar 1952: 27-28.

³⁷ Jay Lehnertz (1974: 95-96) aporta testimonios documentales que demuestran que la primera entrada franciscana al Pajonal se produjo en 1723 y no en la década de 1730, como se señala habitualmente.

³⁸ Loayza 1942: 51.

³⁹ Lehnertz, J. (1974): 104.

⁴⁰ Izaguirre 1922, vol. 2: 84-85.

matando todos los días con vuestros sermones y doctrinas, quitándonos nuestra libertad."⁴¹

Los españoles llevaron a cabo enérgicas represalias. Si bien Ignacio Torote nunca cayó en sus manos, ejecutaron a tres indígenas en Eneno y colocaron varias cabezas y manos cercenadas en senderos de la selva para que otros asháninka pudieran verlas.⁴² Amich informa que, cuando interrogaron a los rebeldes acusados, estos declararon que Torote y sus seguidores habían matado a los sacerdotes porque "les amonestaban continuamente a vivir como buenos cristianos, porque les mandaban asistir a la doctrina, y estar de rodillas en la iglesia durante la misa, finalmente, porque les prohibían estar casados con muchas mujeres, y también por hurtar las herramientas que estaban en el convento."⁴³

¿Por qué los asháninka resistieron las misiones con tanta resolución? Después de todo, la superficie real controlada por las misiones de finales del siglo XVII y comienzos del XVIII era reducida, tanto, de hecho, que el historiador Jay Lehnertz observa un proceso de "enquistamiento progresivo" en los establecimientos franciscanos de la década de 1720 y 1730.⁴⁴ El número de indígenas que vivió por largos períodos de tiempo en las misiones era igualmente modesto. Lehnertz señala que la mayor cantidad de residentes para las nueve misiones de la conversión de Tarma se registró en 1718, cuando había 1.287 indígenas. (Esta cifra aparentemente incluye a un buen número de residentes quechua traídos de la montaña para brindar seguridad militar y experiencia en artes esenciales.) Las cifras para años posteriores son considerablemente inferiores; en 1730 apenas alcanzan los 605.⁴⁵ Los registros misioneros sugieren que dentro de esta población había una considerable rotación. Muchos más indígenas que los indicados en el censo quizá hayan tenido contacto directo con las misiones, al menos por breves períodos, pero muy pocos se integraron totalmente a ese mundo.

Las incesantes amonestaciones de los franciscanos respecto de la poliginia eran, según mencionamos, una recurrente fuente de conflicto, en especial porque los hombres que solían tener varias esposas eran caciques locales. Presumiblemente los sacerdotes intentaron interferir con las actividades de chamanes y otros predicadores de la religión tradicional, cosa que también habría irritado a los indígenas.

Sin embargo, tal vez lo más significativo fue la asociación de las misiones con las enfermedades. La población indígena de la misión de Eneno, por ejemplo, cayó de 800 a 220 a raíz de una gran epidemia entre 1722-1723, aunque no resulta claro hasta qué punto este rápido decrecimiento no es atribuible a desertiones más que a muertes vinculadas con la enfermedad.⁴⁶ Los cronistas franciscanos registran el franco terror de los asháninka con respecto a las epidemias, terror que a los españoles les parecía incomprensible ya que ellos eran relativamente inmunes a las enfermedades. Al referirse

⁴¹ *Ibíd.*, 87.

⁴² Lehnertz, 1974: 113.

⁴³ Amich, 1771: 149.

⁴⁴ Lehnertz, 1974: 63.

⁴⁵ *Ibíd.*, 390. Zarzar (1989: 26) y Tibesar (1952: 37) ofrecen cifras de población mucho más elevadas para las misiones franciscanas, pero consideramos que las de Lehnertz son más fiables.

⁴⁶ Tibesar 1952: 36, n. 55; 37.

a la epidemia de viruela que asoló a la misión de Santa Cruz de Sonomoro en 1673, Izaguirre relata:

Este hecho se repite siempre en casos de epidemia entre indígenas: no resisten al horror que les causa el asedio de la muerte. En estas ocasiones se olvidan de las obligaciones de cristiano, dejan a un lado la caridad, desamparan a los enfermos, y no se cuidan sino de evitar la peste.⁴⁷

Los indígenas que superaban su fundado temor a las pestes como para vivir en las misiones, incluso por breves períodos, se vieron sometidos a una disciplina foránea. Para los franciscanos, una rígida división del tiempo y del trabajo era espiritualmente liberadora; para los asháninka, ésta negaba la esencia de la vida amazónica, que, aunque no brindara abundancia material, de hecho suministraba un panorama de actividades fluido y constantemente cambiante, asegurado por un alto grado de libertad personal. Basta con leer las pautas para la "organización político-religiosa de las conversiones" para sentir la colisión de culturas:

20. A las cinco y media o a las 6 se tocará la campana y al acto saldrán todos a las puertas de las casas, o a un punto visible para cantar las Ave Marías.

21. Luego todos, hombres y mujeres se pondrán la ropa de iglesia y concurrirán al templo. El Padre les hará rezar todo el compendio de la doctrina cristiana en su idioma, y los jueves y domingos en castellano . . . Se tendrá el cuidado de repetir siempre las mismas cosas, pues sólo así se podrá superar la repugnancia que el indio siente al trabajo, y al progreso que no se logra sin el trabajo

24. Se promoverá la costumbre de que los indios visiten de noche al Padre, quien junto con ellos se sentará un rato a la fresca.

Después que se hayan retirado, el Padre dará una vuelta por la plaza y por las calles, acompañado de sus fiscales; luego oportunamente se tocará a silencio, los domingos y fiestas a las 10 de la noche.⁴⁸

No sorprende entonces que el índice de "apostasía", calculado por el número de indígenas que escapaba de las misiones, fuera tan elevado. Al responder a las preguntas sobre los motivos de su huida, un indígena le dijo a Fray Simón de Jesús en 1737 que se había ido para "no tener que soportar muchas cosas como por ejemplo tener que pedir permiso todo el tiempo hasta para las cosas más insignificantes... y no sufrir pensando que los padres como Vuestra Merced se llevan a mis hijos y que yo no tendré compañía cuando camine por la selva porque mis hijos están en el convento."⁴⁹

Esta afirmación respecto del control sobre los niños y, sin duda, sobre familias enteras, que a veces eran trasladadas de una misión a otra para los fines de los franciscanos, bien

⁴⁷ Izaguirre 1922, vol. 2: 210.

⁴⁸ Amich 1975 [1771]: 541. Los responsables de esta edición no aclaran si dicha organización especial se aplicaba a comienzos del siglo XVIII o si es posterior a la contribución de Amich. Lehnertz (1974: 67-68) incluye el texto de un horario igualmente riguroso que probablemente fue empleado por las misiones franciscanas en la década de 1740.

⁴⁹ Citado en Lehnertz 1974: 84.

pudo ser el aspecto más opresivo de la experiencia misional desde la perspectiva asháninka. Los registros de las misiones del siglo XVIII en la selva central guardan un curioso silencio sobre excesos en cuanto a castigos corporales tal como se sabe los franciscanos les impusieron a los indígenas de California y México; no obstante, debe asumirse que tales excesos ocurrieron y que contribuyeron al malestar asháninka. Si bien los asháninka están lejos de ser pacifistas, es dudoso que en su sociedad hayan existido castigos corporales sistemáticos, en especial acompañados por humillaciones públicas. Jay Lehnertz menciona el caso del cacique Mateo de Assia, a quien un franciscano le ordenó que azotara a un asháninka acusado de tener más de una esposa. De Assia se negó y fue entonces él la víctima de los azotes. Esa experiencia, y la pérdida de cinco de sus hijos en la epidemia de 1737, hizo que el cacique se volviera en contra de los misioneros. En 1742 fue uno de los primeros en unirse al gran levantamiento que comenzó en el Gran Pajonal.⁵⁰

Otro factor que apenas se menciona en los primeros registros misioneros es que los franciscanos utilizaban a indígenas de otros pueblos como guías durante las entradas a territorio asháninka. Los belicosos conibo, cuyas tierras en el siglo XVII aparentemente ocupaban los brazos superiores del Río Ucayali, apoyaron a los franciscanos en sus exploraciones a los ríos Perené, Tambo y Ene. El Padre Huerta, por ejemplo, señala al describir una expedición de 1686: "Al segundo día de la entrada de nuestro Ene (Tambo actual) saltamos en tierra y sestear por la fuerza del sol y siguiendo algunos rastros de gente a poco trecho llegaron los indios (cunibo) a unos ranchos de campas y cercándolos los saquearon cautivando las mujeres con sus hijos y robándoles cuanto tenían."⁵¹ Stefano Varese argumenta que algunos franciscanos favorecieron el uso de mercenarios conibo en una agresiva campaña de conquista misional hasta que sus planes se hicieron añicos por una revuelta de los conibo en la década de 1690.⁵²

Por último, no debería dejarse de lado la hostilidad generada por filibusteros españoles, tales como Pedro Bohórquez, que hacían uso de las misiones para fines que poco tenían que ver con la conversión de infieles. Aludiendo a este problema, el Padre Amich se queja de que "la voz común de que el Cerro de la Sal estaba lleno de minerales de oro despertó por este tiempo la codicia de algunos españoles, instigados del común enemigo para destruir el trabajo de los operarios de la viña del Señor."⁵³ Aquí Amich con pesar hace eco de la acusación, presentada por los misioneros católicos en todo el Nuevo Mundo, de que la fidelidad que la Iglesia esperaba ganar a través del amor cristiano se perdió por la ambición de impíos colonos.

Una influencia disociadora rara vez explorada en estudios sobre el medio social en la selva central es la presencia de indígenas que habían huido de las montañas de Huánuco, Tarma, Jauja y Huanta, generalmente conocidos como retirados. En 1691, varios andinos atestiguaron que existían dos pueblos importantes en la selva. De hecho, se rumoreaba que una comunidad llamada Pucutuguaru tenía más de seis mil indígenas de las montañas. En 1738, viajeros franciscanos hallaron una comunidad de unos cuarenta

⁵⁰ Lehnertz 1972: 117. Véase también Tibesar 1952 y López 1922.

⁵¹ Huerta

⁵² Varese, 1973: 146, 149.

⁵³ Amich, 1771: 46.

apóstatas andinos en la selva; "gente muy holgazana y tan desagradable en apariencia como en comportamiento."⁵⁴ Si bien los documentos coloniales exageran la importancia numérica de estas comunidades de prófugos, el contacto entre indígenas de la selva y de los andes con experiencia directa de la crueldad española pudo haber contribuido a la inquietud asháninka.

Luego de sofocar la rebelión de Ignacio Torote en 1737, los franciscanos tenían motivos para esperar un período de paz en el que podrían ganar almas indígenas. Sin embargo, a fines de mayo de 1742, los residentes asháninka de misiones sobre el Río Perené de improviso reunieron sus pertenencias y se marcharon. Cuando los frailes les preguntaron por qué se iban, los indígenas respondieron que partían rumbo al Gran Pajonal para ver al Señor Inca que había llegado a un sitio conocido como Quisopango, cerca del Río Simaqui. Bajo la protección del cacique local, Mateo Santabangori, este Inca presidía una corte y prometía liderar a los indígenas en la creación de un nuevo orden en el mundo.

Los primeros informes escritos del mensaje del mesías arribaron a principios de junio de 1742. Un fraile de la misión de San Tadeo, Santiago Vázquez de Caicedo, viajó a Quisopango para conocer a ese misterioso Inca, a quien los indígenas llamaban Juan Santos Atahualpa Apu- Inca Huayna Capac:⁵⁵

Luego que yo entré en el pueblo de Siniaquí a las cinco de la tarde día diez corriente me hallé con multitud de indios puestos en media luna, dije: Ave María y me respondieron: En gracia concebida y luego. al punto que yo en lengua de los Andes pregunté: ¿dónde está el inca? cerraron el círculo y me cojieron en medio: luego me echaron mano y despojaron del gualqui, y cruz de chanta que llevaba en la mano; después llegó el inca... me saludó y yo le correspondí, y la primera pregunta que me hizo fue esta: ¿cuánto tiempo ha que nuestro Redentor murió?, respondile. Le pregunté cómo se llamaba, y me dijo su nombre, pregunté si era cristiano y respondió que sí. . . Díjele que rezase el Credo y respondió: Creo in unum Deum, etc. después de todo esto me mandó sentar, me dio de comer y me dijo: que el año de cuarenta estaba para venir que no tuvo licencia de Dios y que este año se la dio y viene a componer su reino.⁵⁶

El mesías le explicó al perplejo sacerdote que "el virrey podía tener a bien dejarle tomar posesión de sus reinos, porque de lo contrario a él y a su hijo les tirarían el pescuezo como a unos pollitos."⁵⁷ Además, tenía intenciones de consolidar su imperio con la asistencia de "los suyos", los ingleses, quienes atacarían por el mar. Su deseo era ver a los frailes de regreso en España a donde pertenecían, luego de lo cual los hijos de los

⁵⁴ Lehnertz, 1974: 45-48, 115.

⁵⁵ Existe una discrepancia en el nombre del poblado donde fray Santiago Vázquez encontró a Juan Santos. La mayoría de las fuentes se refieren al lugar como Quisopango; sin embargo, el informe personal del fraile, incluido en una carta del padre Joseph Gil Muñoz (Castro Arenas, 1973: documento n.º 1, I-IV), lo identifica como Siniaquí, posiblemente una deformación de Simaqui o Shimaqui, el nombre de un río cercano.

⁵⁶ Citado en Castro Arenas (1973): Documento n.º 1, II.

⁵⁷ Amich 1975 [1771]: 156-157.

Incas serían ordenados sacerdotes; los únicos españoles autorizados para ganar prosélitos en el nuevo reino serían los jesuitas.

Finalizada la audiencia, el Padre Vázquez se apresuró a volver a su misión con el fin de redactar un informe para sus superiores. Pisándole los talones a este relato apareció el testimonio de dos negros, El Congo y Francisco, quienes vacilantes llegaron a la misión de Pichana con una historia sobre su encuentro con el mesías de Quisopango. Entre la información que les fue revelada supieron que Juan Santos procedía de Cusco, que había viajado a "Angola y a los Congos" y que su objetivo no era reemplazar al Cristianismo sino que su control estuviera en manos de los indígenas. Mascaba hojas de coca, que según insistía era una "yerba de Dios y no de brujos como dicen los viracochas."⁵⁸

Las palabras de estos testigos convencieron a las autoridades españolas de que una seria amenaza para su débil control había surgido en el Pajonal. Este desafío debía enfrentarse, presumiblemente con la fuerza militar, antes de que cientos de indígenas llegados a Quisopango en canoa o a pie pudieran unirse en una organizada fuerza combativa. Los acontecimientos muy pronto demostraron que la situación era mucho más peligrosa para el dominio español de lo que habían temido incluso los observadores más pesimistas.

Bibliografía (capítulo Uno):

Amich, José, [1771] Historia de las misiones del Convento de Santa Rosa de Ocopa. Edición de Milla Bartres, Lima, 1975.

Castro Arenas, Mario. La rebelión de Juan Santos. Ed Mila Batres, Lima, 1973

Fernández, Eduardo. 1987b Los asháninka y los incas: historia y mitos. *Anthropológica* 5: 333-356. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú

Izaguirre, Padre Fray Bemardino. 1922. Historia de las misiones franciscanas y narración de los progresos de la geografía en el oriente del Perú. Lima: Talleres Tipográficos de la Penitenciaría.

Jiménez de la Espada, don Marcos, Ed. 1965. Misión y entrada de los Andes de Xauxa. Relaciones Geográficas de Indias-Perú. II: 102-105. Madrid: Editorial Atlas.

Lehnertz, Jay F. 1972: Juan Santos, Primitive Rebel on the Campa Frontier (1742-1752). XXXIX Congreso Internacional de Americanistas, Lima. Actas y memorias, 4: 111-126.

Loayza, Francisco A. 1942: Juan Santos, el invencible. Lima: Los pequeños grandes libros de historia americana.

López, Atanasio. 1922 Las misiones de Cerro de la Sal. *Archivo Ibero-Americano* 18: 174-222.

⁵⁸ Loayza 1942: 6.

Miller, Ryal, 1975 The Fake Inca of Tucuman: Don Pedro Bohorques. *The Americas* 32(2): 196-210.

Ordinaire, Olivier. 1988 [1892]. *Del Pacífico al Atlántico y otros escritos*. Monumenta Amazónica, Serie D, Iquitos, Perú: Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía. [Traducción de la edición original francesa.

Santos Granero, Fernando. 1986. Bohórquez y la conquista espúrea del Cerro de la Sal. *Amazonía Peruana* 13: 119-134. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.

Tibesar, Antonine S., O.F.M. 1952. San Antonio de Eneo: A Mission in the Peruvian Montaña. *Primitive Man* 25: 23-39.

Varese, Stefano. 1973 *La sal de los cerros*. 2.^a ed. Lima: Retablo de Papel Ediciones.

Wolf, Eric. 1959. *Sons of the Shaking Earth*. Chicago: University of Chicago Press.

—1982 *Europe and the People Without History*. Berkeley, Los Ángeles, Londres. University of California Press.

Zarzar, Alonso. 1989 *Apo Capac Huayna, Jesús sacramentado: mito, utopía y milenarismo en el pensamiento de Juan Santos Atahualpa*. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación P