

amazonía indígena



BOLETIN DE ANALISIS
COPAL - SOLIDARIDAD CON LOS GRUPOS NATIVOS

Año 12 / Nº 19

Enero 1992



500 años
Rebeliones y resistencia indígena

amazonia indígena

Amazonía Indígena
Publicación de COPAL
Solidaridad con los grupos nativos

Comité Editor
Frederica Barclay
Alberto Chirif
Fernando Santos

Grabados tomados de
A. Raimondi (1879). El Perú;
América Pintoresca (1884)
ERISA: Madrid (1982)

Correspondencia COPAL
Apartado 502, Iquitos/PERU

La reproducción parcial de los artículos de Amazonía Indígena está permitida citando la fuente: la reproducción total requiere de previa autorización escrita de COPAL.

Dominación y resistencia indígena en la Amazonía Noroccidental (Colombia), siglos XVI-XVII
Roberto Ramírez Montenegro

La economía colonial y su impacto en las sociedades indígenas: el caso de la Gobernación de Quijos (Ecuador), siglos XVI-XVII
Alicia Garcés Dávila

Jumandi: Rebelión, anticolonialismo y mesianismo en el oriente ecuatoriano, siglos XVI
Lucy Ruíz M.

Anticolonialismo, mesianismo y utopía en la sublevación de Juan Santos Atahualpa, siglo XVIII (oriente peruano)
Fernando Santos Granero

Efectos de las reducciones jesuítas en las poblaciones indígenas de Maynas y Mojos (Perú y Bolivia)
Zulema Lehm

Formas de dominación y resistencia indígena en Chiquitos (oriente boliviano), siglos XVI-XVIII
Erwin Melgar

Presentación

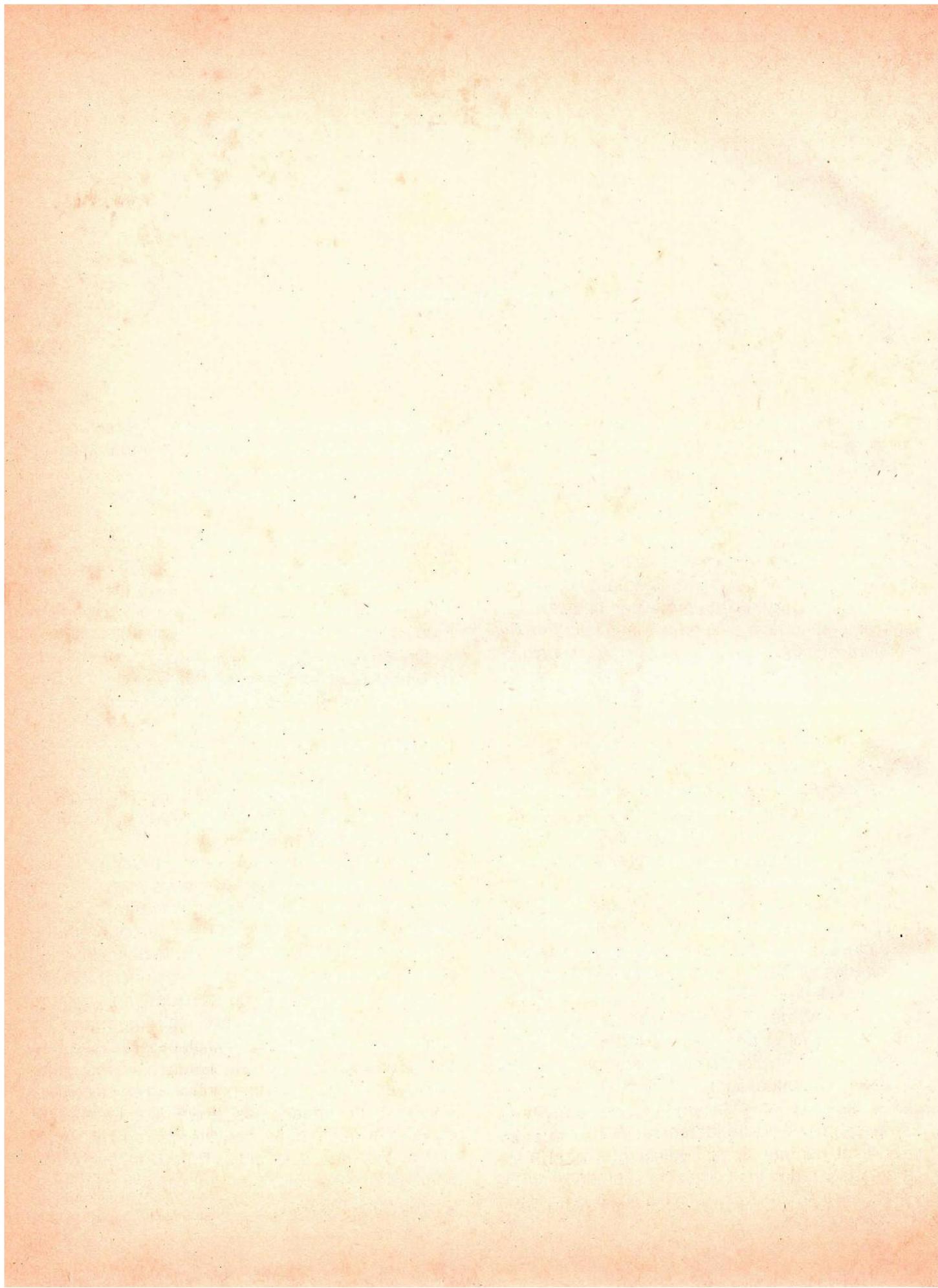
El 12 de octubre de 1992 se cumplen 500 años desde que Cristóbal Colón, al servicio de la Corona española, llegara a las costas americanas. Como era de esperarse, este aniversario ha provocado acaloradas polémicas en ambas costas de ese Atlántico que Colón atravesara en tres frágiles carabelas. Una primera pregunta fue: ¿cómo calificar dicho evento? En un comienzo las autoridades españolas encargadas de organizar los eventos a realizarse en torno a este aniversario hablaron del 'encuentro de dos culturas'; pero la falta de respeto por las culturas americanas que demostraron los conquistadores en los hechos hizo que este lema fuera pronto dejado de lado por el más neutral de 'encuentro de dos mundos'. Una segunda duda fue: ¿se trata de una celebración o de una conmemoración? Para las autoridades españolas y las norteamericanas -que viendo la posibilidad de hacer dinero, rápidamente aunaron esfuerzos con las primeras-, la duda fue prontamente resuelta: se trataba de una celebración.

Desde nuestra perspectiva más que de un 'encuentro' se debería hablar de un verdadero 'choque' entre dos mundos. Dos mundos que transitaban por sendas distintas, pero que hubieran podido comunicarse de no haber sido porque los representantes de uno de ellos -el occidental- no tenían ninguna intención de comunicarse. En efecto, Cristóbal Colón no planeó su travesía como un viaje de reconocimiento científico o de contacto comercial; en las capitulaciones firmadas con los reyes de España aun antes de embarcarse, ya se encuentra inscrito el espíritu de conquista que habría de caracterizar todos los contactos posteriores entre españoles y amerindios. Que Colón haya arribado

a otras tierras que las que esperaba encontrar no cambia en nada dicho espíritu. ¿Cómo hablar entonces de un encuentro entre dos mundos, cuando uno de ellos estaba preparado desde un inicio para subyugar al otro?

¿Existen, entonces, motivos para celebrar este evento? Creemos que no; pero sí pensamos que hay mucho por conmemorar. Para los pueblos autóctonos de Abya Yala -uno de los tantos nombres indígenas que recibiera el continente antes de la llegada de Colón-, el 12 de octubre de 1992 es una fecha para conmemorar 500 años de opresión colonial y republicana y 500 años de resistencia ininterrumpida. Con este número de **Amazonía Indígena** nos proponemos conmemorar la constante lucha de los pueblos indígenas amazónicos de Colombia, Ecuador, Perú y Bolivia frente al invasor europeo. Lucha que bajo otras condiciones continúa aún hoy en día.

Pensamos, sin embargo, que esta lucha no debe conducir a profundizar las divisiones y fomentar los odios de este ya fragmentado continente. La realidad de la invasión y conquista europea de hace 500 años no puede ser revertida. En la actualidad los países latinoamericanos se caracterizan por su complejo panorama étnico y cultural, en donde lo ibérico y lo indígena se han entremezclado en grados diversos. La negación de esta realidad sólo puede ser resultado de una miopía histórica. Ante ello creemos que la única posibilidad de superar el trauma de la conquista es mediante el respeto de las diferencias mutuas; respeto que dé cabida en pie de igualdad a la multiplicidad de pueblos y manifestaciones culturales que coexisten en cada uno de nuestros países.



Dominación y resistencia indígena en la Amazonía Noroccidental (Colombia), siglos XVI-XVIII

Roberto Ramírez Montenegro*

Intentar realizar trabajos históricos de carácter sintético plantea crecientes dificultades para quien se lo propone. En el presente caso, abordar un proceso de varios siglos de duración en una extensa región que forma parte de un sub-continente ha planteado escollos singulares. Aunque el proceso de dominación europea en la amazonía noroccidental (correspondiente a la región amazónica colombiana) no fue tan determinante como en otras regiones amazónicas, los acontecimientos relacionados con dicha dinámica surgieron casi a 'borbotones' imposibilitando una consideración exclusiva a cada uno de ellos.

Por esta razón, en este trabajo se abordan someramente algunos aspectos de la avanzada colonizadora europea hacia la amazonía colombiana y de la respuesta aborigen frente al carácter vandálico y destructor de aquella empresa. En primer lugar se analiza lo que denominamos resistencia pasiva inicial de los indígenas amazónicos, quienes convocan fuerzas espirituales y naturales para enfrentar a los conquistadores. En segundo lugar se revisa en forma general y sin entrar en mayores detalles el proceso de expansión colonial, inicialmente de carácter militar y posteriormente religioso. A continuación se presentan algunas formas de resistencia aborigen activa (desde las más violentas hasta las más pacíficas) frente a dicho proceso de expansión colonial. Por último, se analiza rápidamente otra de las formas de presencia colonial: el intercambio 'amistoso' entre aborígenes amazónicos y europeos, el cual condujo a la postre a crecientes conflictos interétnicos.

El estudio de estos cuatro aspectos de la relación colonial se ha hecho en base a datos históricos escritos y orales, aunque por limitaciones circunstanciales no se agotó todo el material bibliográfico existente sobre el tema. Por ende, lo aquí se presenta es una visión global de los procesos de dominación colonial y de la resistencia indígena ocurridos en la amazonía colombiana.

La resistencia pasiva

La conquista ibérica del territorio amazónico colombiano propició la aparición de diferentes formas de resistencia, de las cuales queremos resaltar la que denominamos 'pasiva'. Esta modalidad de resistencia corresponde a una forma de rechazo al conquistador europeo mediante la cual el indígena intenta

convocar a fuerzas espirituales, naturales y extra-naturales, de modo de evadir o enfrentar la acción devastadora del conquistador. Este tipo de resistencia comprendería la brujería o hechicería, usada como «herramienta de guerra» (Parra 1991: 22) y como «defensa clave contra los extranjeros» (Langdon 1990: 21), así como otras prácticas rituales y/o espirituales que contribuyen a preservar el orden social tradicional de las etnias amazónicas ante el proceso de conquista emprendido por los ibéricos.

Aunque no hay certeza de que tal forma de resistencia haya aparecido con anterioridad a la presencia española, los relatos en que nos basamos (obtenidos todos en época reciente) nos permiten suponer que de alguna manera los indígenas amazónicos preveían la llegada del 'hombre blanco', quien venía dispuesto a arrasar y frente al cual debían estar preparados.

Un relato Inga titulado **La leyenda del pájaro dormilón** (ver recuadro) nos da una primera muestra de la 'confrontación' espiritual y extra-natural que planeaban los Inga frente a la posible llegada del conquistador y que se basaba en el uso del yagé. La parte inicial de la leyenda dice:

«Antes del descubrimiento el cacique inga dijo a los demás curacas: «el que pueda defenderse, defiéndase, porque van a venir gentes que nos van a venir matando. Ya no es gente de nosotros, sino gente blanca. Ellos nos van a matar. El que quiera defenderse, pues defiéndase; el que pueda hacerse tigre, pues tigre se hace». Y para que no los robaran se hacían enterrar; por eso es que hay unos tontos ingenuos que hablan de guacas. Había uno que dijo que se iba a la luna, que allá no lo matan...» (Entrevista Inganos 1989)

Aunque en la leyenda no se menciona el yagé, en otros estudios (p.ej. Langdon 1990: 21-4) se establece la capacidad que dicha planta confiere a sus consumidores para recuperar la memoria del pasado, prever el futuro, tornarse en animal, 'ayudar' al triunfo en las batallas, etc. Supuestamente el cacique Inga de la leyenda ha podido ver a través del yagé la llegada del conquistador español, así como su acción destructiva. Por ello recomienda 'defenderse' convocando a fuerzas extra-naturales que los ayuden a escapar del 'blanco' cuya llegada es inminente. Sin embargo, también en la leyenda se resalta que el temor causado por la proximidad del que aparece llevó a algunos a 'enterrarse' con sus pertenencias para que no les robaran, en lo que puede ser considerada una forma de suicidio.

Langdon (1990: 19-20) recogió una narración Siona que combina formas de resistencia activa (guerrera) con formas pasivas. En este caso, estas últimas se desarrollan luego de las primeras mediante el uso de la principal medicina del *kywaj*: árbol de los remedios, que ocupa un lugar central del territorio Siona. Dicha medicina es el yagé. En la narración el yagé permite a los Siona volverse invisibles, así como hacer desaparecer la 'ciudad' que ocupaban, para que al retornar los españoles, éstos no los encuentren y, por el contrario, huyan atemorizados al saber que los Siona se han convertido en fantasmas. Langdon resalta el papel clave de la hechicería y del uso del

yagé en las estrategias de defensa de los Siona. Más adelante veremos que ante los abusos de los misioneros, algunas etnias amazónicas recurrieron al yagé para castigarlos, hecho que se corresponde con el levantamiento indígena que presentamos simultáneamente.

Por otra parte, Pineda Camacho (1985: 48-50) recoge la **Leyenda del trueno**, la cual demuestra cómo entre los Tama se asocia la aparición de dicho fenómeno natural con la defensa de los indígenas ante la invasión española. En efecto, en la leyenda se afirma que antes de llegar los españoles la lluvia no se acompañaba de truenos, los cuales aparecieron en aquella ocasión para ahuyentar a los invasores. Como asociación interesante cabe anotar que el Trueno también aparece como el origen de Juan Tama, líder carismático de la etnia andina Paéz y cuyo apellido parece hacer referencia a los indígenas Tama de la amazonía colombiana. Este renombrado líder inscribió los títulos de propiedad del territorio Paéz evitando que éstos fueran ocupados por los blancos.

Algunas narraciones Siona atribuyen al poder otorgado por el yagé a los curacas la capacidad de infligir la muerte a los misioneros y de obligarlos a abandonar los pueblos de misión en respuesta a los atropellos que cometían los curas 'malucos'. Sin embargo, Langdon (1990: 23-4) aclara que en el caso de la misión de Santa Cruz de Sucumbíos el cura murió víctima de una enfermedad tropical, aunque los Siona aseguran que su muerte fue producida por el *dau* -el poder y conocimiento obtenido por el shamán a través del uso del yagé, el cual entra y se posesiona del cuerpo de la persona a ser castigada hasta causarle la muerte.

A través de los relatos señalados, vemos cómo las etnias amazónicas combinaron en forma significativa el poder obtenido a través del uso del yagé -para asumir la 'defensa' de su sociedad y de su territorio-, con el poder de fenómenos naturales -aparecidos en circunstancias extraordinarias y destinados supuestamente a lograr la expulsión del invasor.

Expansión militar y religiosa

La eficacia de la resistencia pasiva indígena en la amazonía es cuestionable, por lo cual los españoles pudieron dar inicio al proceso de dominación de estos pueblos. El proceso de ocupación de la región amazónica colombiana se emprendió recién cuando se consolidó la presencia española en la zona andina, confiriéndole a éste ciertas peculiaridades que diferencian a ambos procesos y a sus resultados (Llanos 1987: 161). Recién después de 1534 tienen lugar los primeros intentos hispanos de penetración de la amazonía noroccidental. En ese año, probablemente, Juan de Ampudia y Pedro de Añasco (lugartenientes de Sebastián de Benalcázar) salieron de Quito para explorar la ruta de El Dorado hacia el norte. Así fue que llegaron al valle de Sibundoy (alto Putumayo), reduciendo a los Kamsá y estableciendo contacto con los Mocoa, quienes jugaban el papel de 'etnia-bisagra' en la región limítrofe entre sierra y selva (Llanos 1987: 162; Rivas y Oviedo 1990: 44, 60). En dicho valle se estableció desde 1542 el «campamento oriental para la búsqueda de El Dorado», el cual va a seguir el

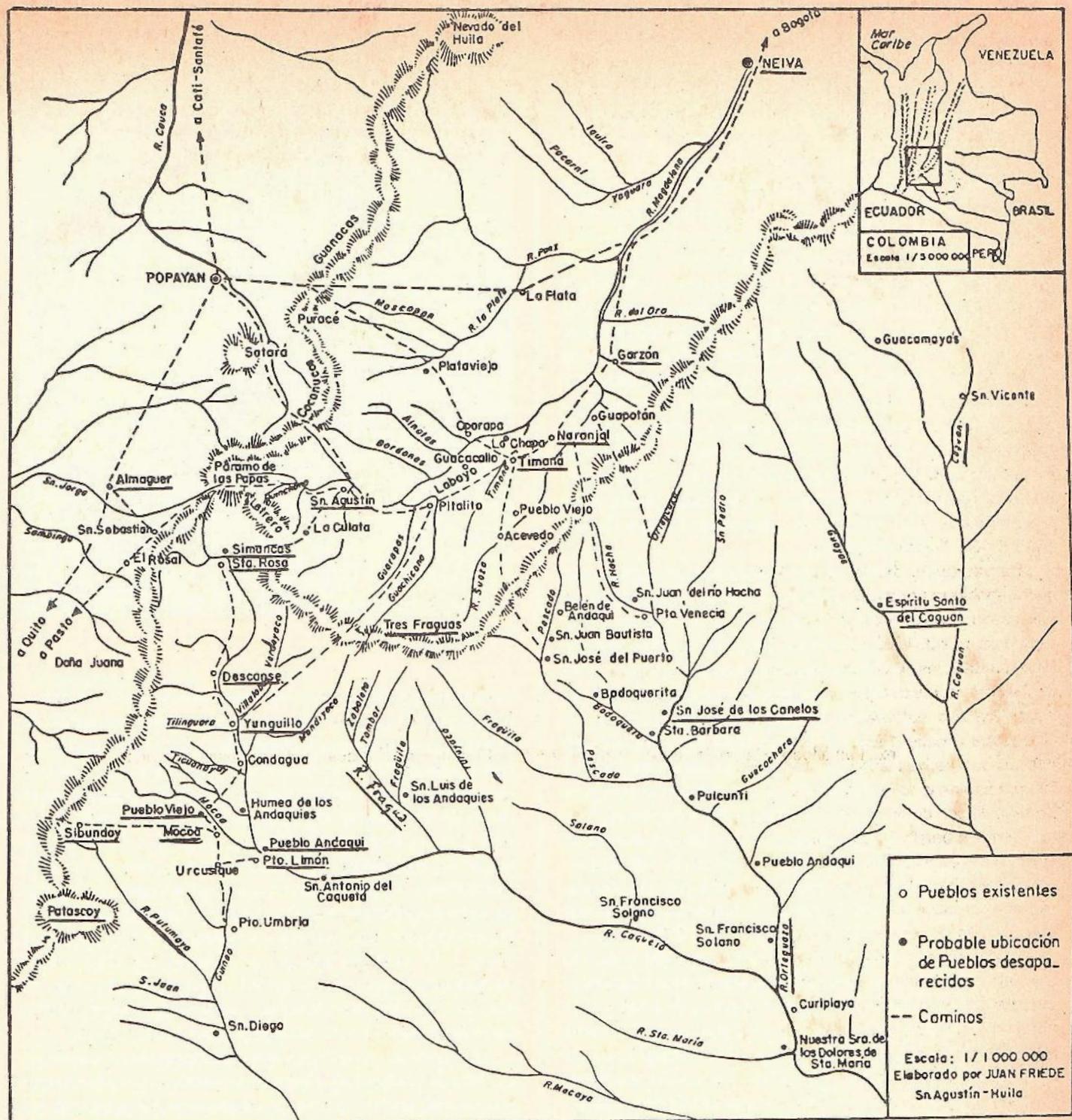
camino que conduce de San Francisco a Mocoa y al alto Caquetá (Rivas y Oviedo 1990: 52).

En 1535, Jorge de Spira al mando de un grupo expedicionario partió de Coro (Venezuela), cruzó los llanos de Barinas, de Apure, de Casanare y de San Martín (los cuales forman parte de la Orinoquía), atravesó luego la zona de los ríos Guayabero (Papamene) y alto Caguán, para finalmente remontar la cordillera andina oriental y retornar a Santa Fé de Bogotá (Llanos y Oviedo 1990: 162).

Entre setiembre de 1541 y enero de 1543 se realizó en territorio colombiano la expedición amazónica más importante y numerosa en busca de El Dorado. La misma fue encabezada por Hernán Pérez de Quesada (hermano del Adelantado Gonzalo Jiménez de Quesada) y estuvo compuesta por 270 españoles y más de 5,000 indios Muisca de servicio. La expedición fue costeadada por Pérez «gastando en ella una suma no menor de treinta mil pesos de buen oro». Partiendo de Bogotá, Pérez atravesó la vertiente oriental de la cordillera y tomó rumbo suroeste siguiendo por el piedemonte andino. Tras cruzar los ríos Ariari, Guayabero, Caguán, Orteguzza, Pescado, Fragua y Caquetá, arribó al valle de Mocoa y luego al de Sibundoy, donde encontró a las huestes de Benalcázar. A lo largo de la travesía murieron 80 españoles (algunos se suicidaron) y más de 4,000 indios, víctimas de enfermedades y enfrentamientos, puesto que a lo largo de su recorrido no sólo encontraron condiciones geográficas inhóspitas, sino caseríos de indios Macos, Guaypis, Choques, Palenques o Canelos, Andakís, Guazabaras y otros sin identificar con quienes sostuvieron numerosos combates antes de entablar cierta relación de amistad (Rivas 1938: T.II, 190-204).

Aunque no se encontró El Dorado, con estas expediciones se dieron los primeros pasos para la colonización de la amazonía noroccidental. Una de las consecuencias más importantes de la expedición de Pérez de Quesada fue el traslado de indios Muisca, quienes al término de la misma se establecieron en el caserío de Sibundoy, conviviendo con los Kamsá lugareños (Reyes 1986: 109-110; Restrepo 1985: 91). Aunque sin mayor evidencia, la tradición oral conservada por algunos habitantes de esta región plantea que el poblamiento Inga en la zona del alto Caquetá-Putumayo también data desde esta expedición. Según la versión obtenida, en el grupo de Pérez de Quesada también participaron Ingas quienes llegaron con Benalcázar a Bogotá y quienes difundieron entre sus subordinados la historia de la existencia de El Dorado al oriente de la cordillera de los Andes. Es por esta razón que se habría llevado a dichos Ingas como guías de la expedición. Parte de estos Ingas se habrían quedado en un poblado Andakí que los españoles denominaron Valladolid (actual Puerto Limón), los restantes se habrían establecido en el valle de Sibundoy formando un caserío nombrado Santiago (Entrevista a R. Jiménez 1990).

En épocas posteriores a estas expediciones no hubieron intentos notorios por establecer centros de producción y poblamiento hispánicos en el oriente colombiano. Las inmensas posibilidades, tanto de tierras y recursos como de fuerza de trabajo, de las regiones andinas y de los valles fluviales intercordilleranos, el aislamiento geográfico de la región amazónica como resultado de las características físicas de la



El territorio Andakí. Tomado de Friede 1967.

cordillera andina oriental, y la belicosidad y capacidad guerrera que mostraron las etnias amazónicas al paso de los expedicionarios españoles, fueron motivos suficientes para obstaculizar el establecimiento de poblados de carácter permanente como los que se formaron en la región andina colombiana.

Desde 1542, y aprovechando el carácter de 'etnia-bisagra' que desde el período pre-colonial desempeñaban los Mocoas, se intentó establecer hacia el alto Caquetá los Reales de Minas que beneficiaran el oro aluvional de ese río y del río Afán. En

1544 se fundaron dos 'caseríos comunales' cercanos a los puntos de explotación a los que llamaron el pueblo del Caquetá y del Afán y que tenían por centro a Mocoa. Hacia 1557-58, probablemente, se agotaron los veneros y se produjo un primer levantamiento indígena, que concluye con la destrucción de Mocoa y de los caseríos nombrados y con el abandono de las explotaciones auríferas. A partir de 1563 se reinició dicha explotación en el alto Caquetá, esta vez en el propio río Mocoa y en un nuevo punto más al norte en el Caquetá llamado Iscansé (cerca del actual Descanse). Allí se establecieron

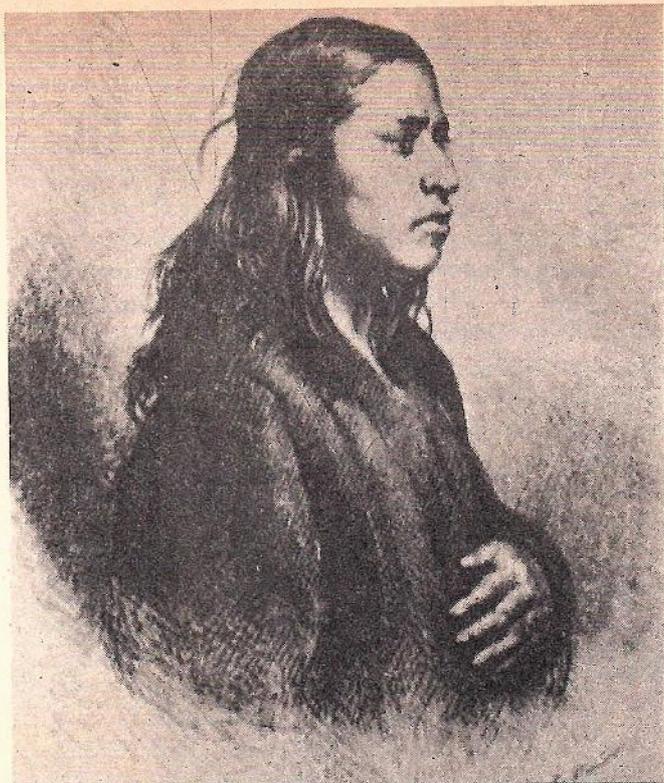
encomiendas para asegurar el trabajo indígena en el 'mazamorreo' (beneficio del oro aluvional).

Aunque dichas encomiendas fueron sancionadas pecuniariamente por su presunta participación en el intento separatista de Rodríguez de Avendaño en los Andes suroccidentales colombianos (1564), continuaron su explotación hasta 1583 cuando se suceden levantamientos indígenas más fuertes y generalizados que obligaron a la clausura de dichas encomiendas (Rivas y Oviedo 1990: 61-67). A fines del siglo XVI se intentó recuperar la explotación de los veneros auríferos en el alto Caquetá, esta vez implantando fortalezas militares para apoyar los poblados re-fundados con indígenas traídos de Almaguer y Sibundoy (siguiendo el modelo 'mitimae' de los Incas); se fundó la guarnición militar de Simancas (cerca del actual poblado de Santa Rosa) y se repobló Mocoa dotándola de fortaleza. Sin embargo, estos intentos duraron pocos años: en 1595 se establecieron los puestos militares y aproximadamente en 1600 los «andakí de la selva» destruyeron dichas avanzadas. Con ello terminaron los intentos coloniales por establecer enclaves mineros en la zona, dando paso posteriormente a las actividades misioneras (Rivas y Oviedo 1990: 67-68; Friede 1967: 82).

Mientras tanto, desde el alto Magdalena se organizaron desde épocas tempranas expediciones hacia los ríos Orteguzza y Pescado con el fin de explorar las posibilidades de iniciar algún tipo de actividad productiva. Después de 1538 algunos de los fundadores de Timaná, encabezados por el capitán Juan de Cabrera, incursionaron por el llamado camino del Andakí sin haber logrado establecer avanzadas hispanas en el río Orteguzza (Friede 1967: 32-33). A fines del siglo XVI las poblaciones nativas encomendadas en la región de Neiva y Timaná habían disminuído de 20 mil que existían al momento de la fundación de la Villa de Timaná (1538) a menos de 7 mil (aunque el cronista Simón aseguraba que los que quedaban eran menos de mil). Los indígenas que huían del alto Magdalena se establecieron en la selva alta entre los ríos Mocoa, afluente suroccidental del Caquetá, y Orteguzza, que fluye por el nororiente (Pineda 1985: 31; Friede 1967: 32-33 y 48).

Por ello, desde 1580 en adelante, los encomenderos del alto Magdalena organizaron diversas excursiones para proceder al 'rescate' de los indios huídos y de miembros de otras etnias amazónicas. Estas excursiones se dirigieron particularmente hacia las zonas del alto Caguan y del río Orteguzza, donde encontraron varios grupos indígenas, los cuales mediante diversos métodos (apresamiento, intercambio de hombres por mercancías, y 'adopción' de jóvenes y niños) fueron trasladados a los establecimientos hispánicos de Timaná, San Agustín y Neiva. Según el visitador Diego de Ospina, en 1628 en cuatro encomiendas de Timaná se encontraban 65 Tamas sobre un total de 176 indígenas encomendados. En otras encomiendas de la Gobernación de Neiva se encontraban indígenas Guentas y Pinaguajes sacados del río Caguan, y en menor número Andakíes apresados en algunas de las incursiones hacia la zona del Fragua (Pineda 1985: 31-37).

Desde fines del siglo XVI y durante las dos centurias siguientes, y como resultado del poco éxito obtenido en establecer encomiendas y reales mineros en la alta amazonía



Indio Sibundoy.

colombiana, se dió paso a los «conquistadores del espíritu», quienes por lo general iniciaron su labor misionera desde las avanzadas establecidas y afianzadas en la región andina. El modelo de colonización misionera en la amazonía colombiana -aunque no fue más exitoso que el civil-militar-, perduró más en razón de su carácter evangelizador no-economicista. En el siglo XVII las misiones del Caguan, Caquetá y Putumayo les fueron encargadas a los frailes franciscanos, quienes en 1663 ingresaron y refundaron Espíritu Santo del Caguan y en 1685 iniciaron sus labores por el Putumayo y el Caquetá. Hasta 1712 habían formado once pueblos de misiones por el Putumayo, y hasta 1725 fundaron seis por el Caquetá. En 1750 habían completado 28 fundaciones por el Putumayo, pero ya varias de ellas habían sido abandonadas y sólo siete tuvieron relativa estabilidad durante este período (Llanos 1987: 163-65).

Las correrías apostólicas que se emprendieron desde los pueblos de misiones para lograr la reducción y traslado de otros grupos aborígenes no tuvieron mayor éxito. Sin embargo, las mismas permiten hacer un balance de los pocos avances logrados en la labor misional en general. En 1756 Fr. Juan de Santa Gertrudis realizó una correría por el alto Caquetá encontrando que en las fundaciones de Simancas, Santa Rosa, Yunquillo, Icansé y Pueblo Viejo habían menos de 30 familias lngas, cuando las mismas se iniciaron en el siglo anterior con más de 2,000 indígenas encomendados. En 1758 el mismo fraile ingresó por San Agustín (Huila) al alto Caquetá para llevar 357 reses y 830 ovejas que debían ser repartidas entre las misiones del Caquetá y Putumayo con el fin de reanimar el trabajo misional y lograr el retorno de los indígenas huídos (Restrepo 1985: 104-05).

Desde mediados del siglo XVIII se había reforzado la actividad misional en la alta amazonía colombiana con la fundación en 1747 del Colegio de Propaganda Fide de Nuestra Señora de la Gracia para intensificar la obra misionera en los ríos Putumayo y Caquetá. Dicha institución, que se estableció inicialmente en Quito, fue asignada a la religión de San Francisco; en 1755 fue trasladada a Popayán para poder manejar más eficientemente las misiones. A pesar de ello, las actividades misionales siguieron sin tener mayor éxito debiendo solicitar apoyo militar para la protección y continuación de dichas labores. A fines del siglo XVIII, mediante cédula real, se disuelven las fundaciones misionales en el Putumayo y se ordena su traslado hacia el Caquetá. Allí, en toda la región comprendida entre los ríos Caquetá, Fragua, Pescado y Orteguzza (conocida como la región del Andakí) se fundaron diversos poblados con indígenas selváticos traídos en base a promesas, regalos o por la fuerza; pero, por lo general, estos pueblos fueron abandonados sin que los indígenas dejen rastro alguno. En 1792 llega a su fin la actividad misionera colonial en la región Andakí, lo cual exacerbó los sentimientos anti-clericales en la administración virreinal y acentuó los enfrentamientos civiles-religiosos en torno a las características y modelos de colonización de la amazonía (Friede 1967: 243-47).

La resistencia activa

En la región amazónica colombiana se dio desde épocas tempranas una resistencia indígena de carácter belicoso y guerrero -que caracterizamos como activa para diferenciarla de la espiritual e invocadora que hemos analizado anteriormente. No siempre la resistencia activa implicó el uso de la fuerza, puesto que otras acciones indígenas encaminadas a reconstruir el orden social perdido y a controlar el avance del nuevo orden implantado por el conquistador -como son los casos de mesianismo y de desobediencia general- también expresan este tipo de resistencia, diferenciándose de la que aquí denominamos 'resistencia pasiva'.

Desde la expedición de Pérez de Quesada los españoles conocieron y enfrentaron a diversas etnias especialmente combativas: los Choques, ubicados al sur del río Guayabero; los Palenques, habitantes de la zona que los españoles llamaron el País de los Canelos (por las grandes cantidades de canela de Quijos allí encontradas), en las cercanías del río Orteguzza; y los Andakí, asentados en las márgenes del Caquetá en el caserío que denominaron Valladolid, quienes los combatieron con especial ferocidad hasta el valle de Sibundoy (Rivas 1938: 196-204).

En la resistencia activa al avance español tuvieron fundamental importancia los Andakí, denominación que no identifica a una etnia amazónica específica, sino que es una voz genérica utilizada por los hispanos para identificar a una serie de grupos indígenas asentados en las zonas de selva ubicadas al oriente de la gobernación de Neiva. Según Friede, andakí es la adaptación fonética española de la palabra quechua antiki: gente (ki) de la montaña (anti). A fines del siglo XVI los Andakí

estaban compuestos no sólo por nativos de la amazonía, sino también por indígenas del alto Magdalena que desde antes de la mitad de siglo habían huído por la región del Cerro de las Tres Fraguas hacia las selvas ubicadas al sur y al oriente de dicha región (Friede 1967: 25-33).

Durante los dos siglos siguientes, los Andakí desarrollaron una táctica militar basada en ataques sorpresivos a los poblados y encomiendas hispanas fundamentalmente de la región de Timaná, los cuales obligaban a sus rivales a perseguirlos hacia la selva, donde las emboscadas, las enfermedades y el hambre contribuían a derrotarlos. Asimismo desarrollaron una economía de guerra basada en la existencia de pequeñas rozas de maíz convenientemente ubicadas; al retirarse ante el avance español quemaban ranchos y cultivos para que los españoles no pudieran utilizarlos. Además tenían una red de espías especiales conformada por 'infiltrados' en las encomiendas y vigías continuos en los puntos de entrada a la selva; atacaban de noche y en especial en los meses de tiempo más seco (diciembre a febrero); y mantenían salidas secretas en las 'guarniciones' construidas en los terrenos selváticos que ocupaban (Friede 1967: 105-06). Aunque Friede no reporta la existencia de alianzas militares entre diferentes etnias, ni la existencia de líderes o cabecillas destacados, se puede afirmar que los indígenas que se fueron agrupando en la región Andakí lograron desarrollar una fuerza militar con capacidad para enfrentar y derrotar a las tropas hispanas.

Entre 1637 y 1662 los Andakí atacaron en 14 ocasiones el pueblo de Timaná, originando igual número de expediciones punitivas todas ellas fracasadas. En 1657 se organizó la más importante de estas expediciones, financiada por los más ricos encomenderos (aquellos cuyos haberes eran mayores de 200 pesos oro), sin que ésta lograra obtener ni un solo prisionero entre los Andakí. Los españoles reconocieron tras este fracaso que el inmenso territorio ocupado por estos indígenas ->desde el Mocoa hasta el Caguan<- les permitía desaparecer fácilmente y contribuía al desbande de las expediciones punitivas. Por lo demás, cada nueva expedición contaba con menos soldados experimentados, algunos de los indígenas se negaban a participar en las correrías por temor a morir, y varios de los que aceptaban terminaban pasándose a las filas de los sublevados (Friede 1967: 201-06).

En 1663 los vecinos de Timaná se declararon incapaces de reducir y encomendar a los Andakí, los cuales según informes de la época, conformaban una fuerza de casi 600 guerreros. Se iniciaron, entonces, gestiones de paz mediante el envío de obsequios con algunos indígenas liberados para tal fin, pero la respuesta fueron nuevos ataques. Como resultado se propusieron diversas fórmulas para emprender la 'esclavización' de los Andakí, pero en 1691 se prohibió a todos los vecinos de la Gobernación de Neiva intentar siquiera nuevas expediciones hacia las selvas orientales. Simultáneamente se ordenó construir fuertes defensivos en las haciendas y se fundó la villa de Naranjal con indios Tamas para que éstos defendiesen dicho flanco de futuros ataques Andakí. Sin embargo, las incursiones continuaron y en 1734 se conformó una fuerza militar con los vecinos de Timaná -entre 14 y 60 años- que debía asumir la defensa armada de la provincia (Friede 1967: 207-10).



Tomado del mapa de sobrevuela (1799)

En el siglo XVIII los ataques Andakí se generalizaron hacia las fundaciones misionales del alto Caquetá-Putumayo; los mismos fueron respondidos por los misioneros con incursiones apostólicas que no fructificaron en la pacificación anhelada (Friede 1967: 240). En 1721 tuvo lugar la sublevación general de los indígenas del Putumayo y Caquetá contra las pautas culturales impuestas por los misioneros entre los nativos (monogamia, formas de vestir, lengua general, etc.) y contra los traslados obligatorios de poblaciones enteras hacia las fundaciones misionales (las que en ocasiones se hacían bajo la amenaza de las armas portadas por los frailes). Es muy probable que en esta rebelión generalizada los Andakí hayan jugado un papel importante, lo que explicaría que en 1739 los misioneros afirmasen que «era indispensable poner coto a las actividades sorprendidas de los Andakí» (Llanos 1987: 170; Friede 1967: 241).

En el último tercio del siglo XVIII, los Andakí fueron diezmados debido a una concatenación de factores: las guerras de exterminio emprendidas por los españoles, las enfermedades que aquejan a los indígenas (tanto tropicales como de origen europeo), y los peligros selváticos de los que ellos no pueden eximirse. Aparte de las consecuencias directas derivadas de los ataques Andakí a pueblos y haciendas, hay que señalar tres efectos importantes de esos ataques en la región del alto Magdalena: 1. la decadencia casi total de la ruta comercial que unía a Santa Fé de Bogotá con Quito y Perú, cruzando por Timaná y Popayán, la cual dejó de utilizarse en el transcurso del siglo XVII; 2. la creciente imposibilidad de afianzar la colonización española hacia la amazonía que se trataba de

realizar desde el valle del Suaza, al nororiente de Timaná; y 3. el despoblamiento relativo de las regiones de Timaná, Suaza, Garzón y Neiva debido a los continuos ataques durante el período colonial (Friede 1967: 212, 226 y 256).

También otras etnias desarrollaron formas de resistencia activa, no sólo cuando tuvo lugar la sublevación general de 1721, sino en otras fechas y bajo otras formas. La forma de rebeldía más común era la de abandonar los poblados de misiones, la mayor parte de los cuales a fines del siglo XVIII era sólo ruinas. Esta acción estaba asociada a la escasez de herramientas, alimentos y regalos en las misiones, los cuales habían sido utilizados para atraer a los nativos y persuadirlos de reducirse. En algunas ocasiones, cuando los misioneros salían por algunos días del poblado, al regresar no encontraban a ningún indígena; en otras, cuando se abandonaba el pueblo estando el misionero presente, éste no podía oponerse puesto que corría peligro de muerte. Este tipo de rebeldía se dio en casi todas las etnias de la región: Guaypis, Macos, Ceonás, Macaguajes, Tamas, Ocorazos, Encabellados, Piacomos, Murciélagos, y otros más repitieron dicha acción en diversas oportunidades (Llanos 1987: 170-71).

Otra forma de resistencia activa presentada por los indígenas fue el desobedecimiento general de las directrices dadas por los misioneros. Según tradición oral, así parece haber sucedido en el poblado de Santa Lucía del alto Caquetá:

«En la cabecera de la quebrada de Santa Lucía los jesuitas establecieron un poblado indígena, enviados por el Obispo de Quito en los años 1600. En una ocasión llegó un padre a darles una misión a los indios lunas (llamados así pues se pintaban una luna en el pecho y otra en la frente). Les trajo una imagen de Santa Lucía y les dijo que la cuidaran y que no dejaran enyerbar alrededor de la capilla. Pasó el tiempo y los indígenas se descuidaron, la capilla se enyerbó y la imagen se la comió el comején. Cuando volvió el misionero se llenó de indignación porque los lunas no cumplieron sus consejos. Los regañó y los maldijo; clausuró la capilla y les dijo que el castigo lo recibirían a su debido momento» (Entrevista a R. Jiménez: 1990)

De diversas formas, desde las más violentas hasta las más pacíficas, los indígenas presentaron hasta fines del siglo XVIII una continua resistencia a la colonización ibérica. Cabe señalar, sin embargo, que durante el período colonial no se presentaron al parecer movimientos mesiánicos en la amazonía colombiana. El proceso de dominación colonial y la resistencia indígena tuvieron graves consecuencias demográficas. Las guerras, las enfermedades, los traslados a medios diferentes y la muerte por aflicción moral provocaron una notoria disminución de la población aborigen.

Intercambio 'amistoso' y conflicto interétnico

Otro de los mecanismos para la expansión colonizadora en la amazonía colombiana lo constituyó la relación establecida entre europeos y aborígenes en base al intercambio de mercaderías por 'esclavos' indígenas y, en menor medida, por

productos nativos. En este intercambio no sólo participaron los españoles, sino también comerciantes y esclavistas luso-brasileros que operaban en la parte más oriental de la región amazónica novo-granadina.

En sus avanzadas hacia la región del alto Caquetá-Putumayo los hispanos provenientes de Quito utilizaron un antiguo camino que conducía del valle del Guamez al de Sibundoy, por el cual se había desarrollado un intenso intercambio pre-colonial entre 'negociantes' incaicos y etnias alto-amazónicas. Los conquistadores encontraron una compleja y activa red de intercambio entre tribus andinas y amazónicas, cuyos cálculos se realizaban mediante sistemas de cuentas en sartas de chaquiras. En dicha red los Mocoas desempeñaban el rol de 'etnia-bisagra' e incluso se les señalaba como activos comerciantes. Por esta razón, los españoles antes que 'sujetarlos' de forma violenta, intentaron establecer formas de intercambio de productos de origen europeo (hachas, machetes, telas, espejos, baratijas) por productos aborígenes (fundamentalmente oro). Según algunos cronistas, en 1559 los encomenderos de Mocoa y Sibundoy usaban el sistema de cuentas en sartas de chaquiras para llevar los datos correspondientes a sus exigencias de tributo (Rivas y Oviedo 1990: 43, 53 y 60-1).

Los misioneros franciscanos que se establecieron en el territorio Siona utilizaron los regalos como forma de atraer a los indígenas para que se asentaran en los pueblos de misión y posteriormente intercambiaban vestidos, herramientas y animales domésticos por cera y aceite de tortuga utilizados por los misioneros para la elaboración de velas y para iluminación (Langdon 1990: 15-6).

Este tipo de intercambios se desarrolló de manera 'normal' aunque con las típicas desigualdades; empero, el intercambio más inhumano y conducente al conflicto interétnico fue el de mercaderías europeas por esclavos indígenas. Este comercio se dio particularmente en la región del alto Caguan con los españoles y en la del bajo Caquetá con los luso-brasileros.

La 'esclavitud' indígena-especialmente de nativos en «edad tierna»- era práctica común entre las etnias del alto Caguan desde épocas pre-coloniales. Los esclavos aborígenes era bien tratados por sus 'amos' -los caciques de las etnias captoras- por lo que no se interesaban por huir e incluso al llegar a la edad adulta podían obtener su libertad (mediante el pago de un tributo, por muerte del amo, por compra o por matrimonio). Cuando los españoles conocen y llegan a comprender este tipo de comercio estimulan inicialmente a los indígenas del alto Magdalena y posteriormente a otras etnias alto-amazónicas a intensificar el proceso de esclavizamiento de jóvenes indígenas (en especial Tamas) para intercambiarlos por mercaderías españolas. Los españoles aprovechaban el interés cada vez mayor que tenían los captores en las mercaderías europeas y justificaban el intercambio de esclavos con el pretexto de que así evitaban que los indios capturados fueran 'comidos'. Así, según los nuevos amos, los nativos intercambiados podían ser cristianizados y aprender los oficios en los que debían laborar (Pineda 1985: 35-41).

A fines del siglo XVII no sólo se había difundido la anterior práctica, sino que se volvieron frecuentes las incursiones

hispanas para 'rescatar' indios y así evitar supuestamente los «castigos, robos e insultos» entre las etnias de la región. Los indios rescatados eran entregados a los encomenderos que patrocinaban las incursiones, quienes los ocupaban en sus haciendas y en servicios personales. Los españoles difundieron la práctica del rescate entre los pueblos indígenas utilizando el sistema de endeude: llevaban mercancías a un pueblo indio para asegurar futuros esclavos. Sin embargo, la práctica esclavista indígena, que por lo general era la antesala de rituales antropófagos, fue modificada sustancialmente por el esclavismo español, a través del cual el cautivo deja de ser objeto ritual para convertirse en 'fuerza de trabajo'. Según Pineda (1985: 42-6), esta situación condujo a un notorio incremento de la tasa de suicidios entre los esclavos del alto Magdalena durante los siglos XVII y XVIII.

El tráfico de indios esclavos por parte de los portugueses tuvo su auge en el siglo XVIII, en especial entre 1739 y 1752, período en el que se extinguieron muchos grupos aborígenes. Luso-brasileros, y en menor medida franceses y holandeses, se aliaron con grupos Caribes a través del sistema de endeude para esclavizar a otros indígenas amazónicos. Desde 1694 los portugueses fundaron la fortaleza de Barra en la desembocadura del río Negro en el Amazonas con el fin de intercambiar, primero con los Manao y después de 1725 con los Guaipunavis, mercaderías lusitanas por indígenas esclavos (Llanos 1987: 174; Useche 1990: 101-03).

En la segunda mitad del siglo XVIII, una fuente importante de esclavos para los asentamientos lusitanos del río Negro y bajo Amazonas fue la región del bajo Caquetá colombiano entre los raudales de Araracuara y los chorros de La Pedrera. En ese período los luso-brasileros establecieron mecanismos directos de intercambio, fundamentalmente de hachas por indígenas. Con la introducción de hachas de acero se produjeron varias consecuencias importantes entre las etnias amazónicas de la mencionada región: 1. los Andoques perdieron el monopolio que hasta ese momento habían mantenido sobre el comercio de hachas de piedra; 2. otras etnias ribereñas de la zona comenzaron a distribuir las nuevas hachas de acero; y 3. la obtención de hachas de acero se volvió un motivo de disputa entre las etnias del bajo Caquetá, generalizándose entre ellas la captura de nativos de etnias enemigas para cambiarlos por las hachas proporcionadas por los luso-brasileros. (Pineda 1990: 267-70).

En base a varias leyendas recopiladas en la zona donde se hacía dicho intercambio, Pineda nos muestra la diversidad de situaciones al interior de las etnias y de relaciones entre ellas que tienen lugar como consecuencia de la aparición de las hachas de acero. Las reflexiones indígenas frente a estas herramientas son diversas. Para los Muinanes las mismas representaban la posibilidad de obtener frutos y así el progreso de la comunidad; para los Huitotos significaban miedo y terror por la esclavitud que se generó en torno a su obtención. Para algunas etnias la obtención de herramientas justificaba la muerte de quienes se oponían a este tipo de comercio, así como la entrega de indígenas 'huérfanos' (o esclavos) a cambio de las herramientas traídas por los negociantes procedentes del oriente (los luso-brasileros). Dichas muertes y

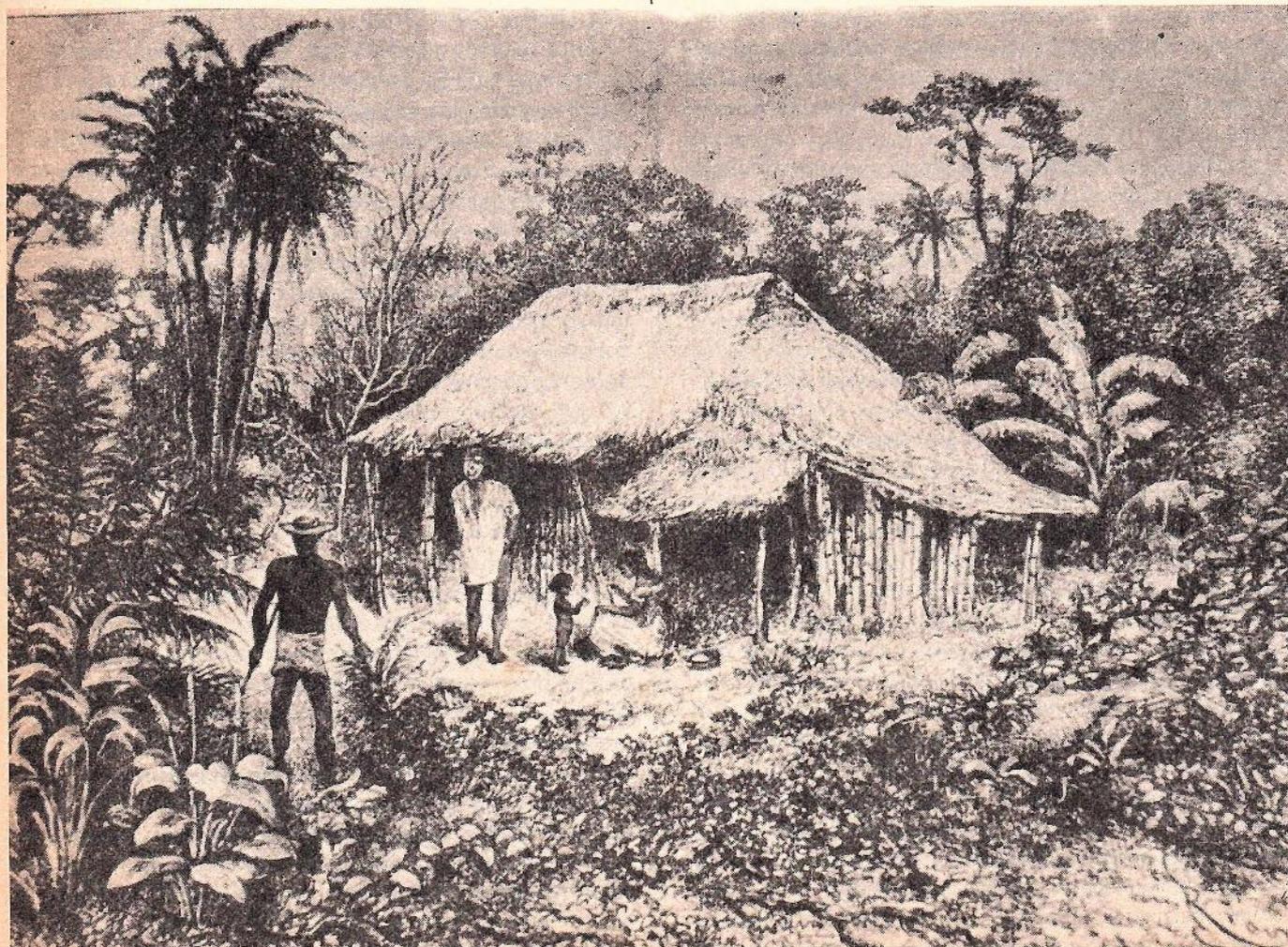
entregas de esclavos constituían el sacrificio necesario para que los 'hermanos' que permanecían en la región pudiesen obtener frutos y alimentos en abundancia. Así, el hacha del miedo se convirtió en el hacha que da almidón, en raíz de vida. Sin embargo, a la vez que se resaltan las características benéficas de las modernas herramientas, también se señala en las leyendas que los comerciantes luso-brasileros son una especie de shamanes-caníbales que a la vez que traen vida a las comunidades indígenas a través de su comercio, traen la muerte puesto que aparecen enfermedades desconocidas hasta ese momento (Pineda 1990: 271-81).

A manera de conclusión

A través del presente trabajo es posible aclarar algunas de las consecuencias fundamentales del proceso de conquista y colonización de la amazonía colombiana en el período colonial: 1. la expansión colonizadora europea, tanto de carácter militar como religiosa, no implantó una dominación profunda y total de las etnias amazónicas, ni se tradujo en asentamientos definitivos y perdurables de los 'invasores' extranjeros; 2. las consecuencias demográficas de este proceso entre los pueblos amazónicos colombianos fueron graves: enfermedades europeas, guerras, traslados obligatorios, esclavitud, trabajos for-

zados y la exacerbación de los conflictos interétnicos fueron algunas de las causas que produjeron una fuerte disminución demográfica entre dichos pueblos e incluso la desaparición de algunos de ellos; 3. durante el período colonial se puso en marcha en la región amazónica un proceso etnocida de amplias consecuencias culturales y sociales: desde las expediciones en busca de El Dorado, hasta el esclavizamiento de indígenas para intercambiarlos por mercaderías europeas, pasando por la reducción y el rescate de indígenas, fueron fenómenos que condujeron a modificaciones fundamentales en la organización socio-política y en los sistemas culturales originales de las etnias amazónicas; y 4. los indígenas amazónicos presentaron diferentes formas de resistencia a la presencia y acción del conquistador europeo: inicialmente formas pasivas (espiritual y que convoca fuerzas naturales); posteriormente activas, tanto pacíficas (abandono de las misiones, desobediencia) como violentas (guerras, muertes, sublevaciones). A través de estos mecanismos los indígenas resistieron con algún éxito el proceso de ocupación iniciado por los españoles en la región amazónica colombiana.

Indudablemente las afirmaciones anteriores no son finales ni definitivas; por el contrario, abren espacios de reflexión y análisis para contribuir a la comprensión de nuestro pasado común con vistas a afrontar más claramente el porvenir.



Chozas y habitantes del bajo Magdalena.

Fuentes

Orales

Entrevista comunidad Inga. Encuentro de colonos y fundadores del Caquetá; Florencia, noviembre 1989.

Entrevista a Reinaldo Jiménez; Puerto Limón (Putumayo), abril 1990.

Escritas

Friede, J. 1967. **Los Andakí, 1538-1947. Historia de la aculturación de una tribu selvática**; Fondo de Cultura Económica; México.

Langdon, J. 1990. «La historia de la conquista de acuerdo a los indios Siona del Putumayo»; en R. Pineda y B. Alzate (comps.), op. cit.

Llanos, H. 1987. «Tiempos y espacios coloniales amazónicos»; en **Colombia amazónica**, Imprenta de la Universidad Nacional - F.E.N.; Bogotá.

Parra, J. 1991. «Etnohistoria del bajo Putumayo»; en Jorna, Malaver y Oostra (coords.), **Etnohistoria del Amazonas**; Abya-Yala; Quito.

Pineda, R. 1985. **Historia oral y proceso esclavista en el Caquetá**; F.I.A.N./Banco de la República; Bogotá.

———. 1990. «El comercio y la legitimidad de la violencia en el bajo Caquetá colombiano»; en R. Pineda y B. Alzate (comps.), op. cit.

Pineda, R. y B. Alzate (comps.). 1990. **Los meandros de la historia en la amazonía**; Abya-Yala; Quito.

Restrepo, J. 1985. **El Putumayo en el tiempo y el espacio**; Editorial Bochica; Bogotá.

Reyes, R. 1986. **Memorias, 1850-1885**; Fondo Cultural Cafetero; Bogotá.

Rivas, R. 1938. **Fundadores de Bogotá**; Editorial Stella; Bogotá. (tomo II)

Rivas, G. y A. Oviedo. 1990. «Colonización temprana de la alta amazonía colombiana (1535-1595)»; en R. Pineda y B. Alzate (comps.), op. cit.

Useche, M. 1990. «Colonización española e indígenas en el alto Orinoco, Casiquiare y río Negro»; en R. Pineda y B. Alzate (comps.), op. cit.

LEYENDA DEL PAJARO DORMILON (O PAJARO MILONGA)

«Cuando antes del descubrimiento, el cacique inga dijo a los demás curacas, el que pueda defenderse defiéndose porque van a venir gentes, que nos van a venir matando, ya no es gente de nosotros sino gente blanca; ellos nos van a matar, el que quiera defenderse pues defiéndose, el que pueda hacerse tigre pues tigre se hace, y para que no los robaran se hacían enterrar, por eso es que hay unos tontos ingenuos que hablan de guacas; había uno que dijo que se iba a la luna, que allá no lo matan, él no tenía familia, sólo su mujer y fue y le dijo: «vamos a ir a la luna, pero no le vaya a contar a nadie». La mujer le dijo que ella no contaba, pero cada que iba a una casa se ponía a decir: «mañana a esta hora quien sabe adonde estaremos», ese era el cuento de la vieja, no decía más. Pasó el día hasta que se iba llegando la hora de irse y el curaca pensó: «no me llevo a la vieja, pa'qué se pone a contar tanto». Cuando llegó el día le dijo a la mujer: «hágase una olla de barro y me la trae llena de agua»; la vieja se fue, hizo la olla y la llenaba de agua pero se le desbarataba en el camino. Mientras esto el otro juntó la cáscara del frijol para hacer el humito en que se iba a ir pa'la luna y se fue volando; en eso la mujer al fin pudo traer la olla con agua y al llegar alcanzó a mirar que el marido iba bien arriba, y empezó a llorar: «aaayyyyy, se me fue mi marido». Como ella sabía hacer el humito, aperó más cáscara de frijol pa'ir a alcanzar al curaca; ella echó más candela y se fue en el humo detrás y lo iba alcanzando, entonces él la vio que ya lo alcanzaba y le tiró una patada pa'tras y la vieja cayó derecho abajo y se volvió pájaro y todavía desde el suelo le canta: «aaayyyyy, se me fue mi marido», y esa es la leyenda que quería contarle»

(Entrevista Inganos, 1989; transcripción de Roberto Ramírez Montenegro).

* Sociólogo colombiano. Actualmente cursa la Maestría de Estudios Amazónicos de la Facultad Latino Americana de Ciencias Sociales (FLACSO).

La economía colonial y su impacto en las sociedades indígenas: El caso de la Gobernación de Quijos (Ecuador), siglos XVI-XVII

Alicia Garcés Dávila*

En este ensayo intentaré mostrar cómo la economía colonial tuvo un fuerte impacto en las sociedades indígenas amazónicas a través del análisis concreto de lo ocurrido en la Gobernación de Quijos durante los siglos XVI y XVII, período en que la conquista y sujeción de la amazonía estuvo a cargo de militares. Estos fueron los agentes fundamentales de ocupación, los que ostentaban los cargos administrativos coloniales, y los que en función de sus intereses -más que de los de la Corona- fueron configurando el espacio de lo que en ese tiempo se fue constituyendo como la Gobernación de Quijos. Es en este contexto donde se generaron los procesos de desarticulación de las sociedades indígenas de la zona, los mismos que continuaron en los siglos XVIII y XIX, pero con otros agentes de ocupación: los misioneros.

Comenzaré presentando el contexto general de la Real Audiencia de Quito, así como la organización de su economía, la cual respondía a su papel dentro del sistema colonial español y más concretamente del virreinato del Perú. A partir de este análisis, trataré de la organización de la economía colonial en la amazonía, para luego entrar al caso concreto de la Gobernación de Quijos y, finalmente, abordar el impacto que tuvo en las sociedades indígenas de dicha región.

La Real Audiencia de Quito

En los primeros años de la colonia, los territorios que conforman lo que actualmente es el Ecuador fueron integrados al virreinato del Perú mediante la Gobernación de Quito. Más adelante, en 1563, se creó la Real Audiencia de Quito cuyas funciones administrativas, políticas y militares le conferían una cierta autonomía con respecto del virreinato del Perú. El territorio de la Real Audiencia de Quito se extendía desde el puerto de Buenaventura, Cali y Buga al norte hacia el sur, dejando fuera de la jurisdicción de la Audiencia las fundaciones de Paita, Piura, Cajamarca y Chachapoyas; por el este incluía las regiones de Jaén, Zamora, Quijos, La Canela y «las demás que se descubrieren». En 1763, en el contexto de las reformas borbónicas, la Real Audiencia de Quito fue incorporada al virreinato de Nueva Granada, pero su vinculación con éste fue débil y esporádica (Deler et al 1983: 52-3).

La economía de las colonias fue organizada en función de las necesidades e intereses comerciales, financieros y fiscales

de la metrópoli. En este sentido, en el virreinato del Perú el funcionamiento del polo minero exigía una fuente estable de alimentos, medios de transporte animal y otros bienes. Esta función fue satisfecha por el polo agro-artesanal centrado en la Audiencia de Quito.

La extracción de recursos de la Real Audiencia se realizó fundamentalmente en base a la producción agropecuaria y textil, la misma que estuvo favorecida por la existencia de una numerosa población indígena. Un gran porcentaje de esta producción estaba orientada -especialmente a partir de fines del siglo XVI-, a abastecer las demandas de las zonas mineras del virreinato del Perú, incluida la de Potosí. A finales del siglo XVI, cuando se difundieron los obrajes de comunidad, se dio un rápido crecimiento de este sector de la producción -especialmente en la zona andina-, el cual duró hasta principios del siglo XVIII.

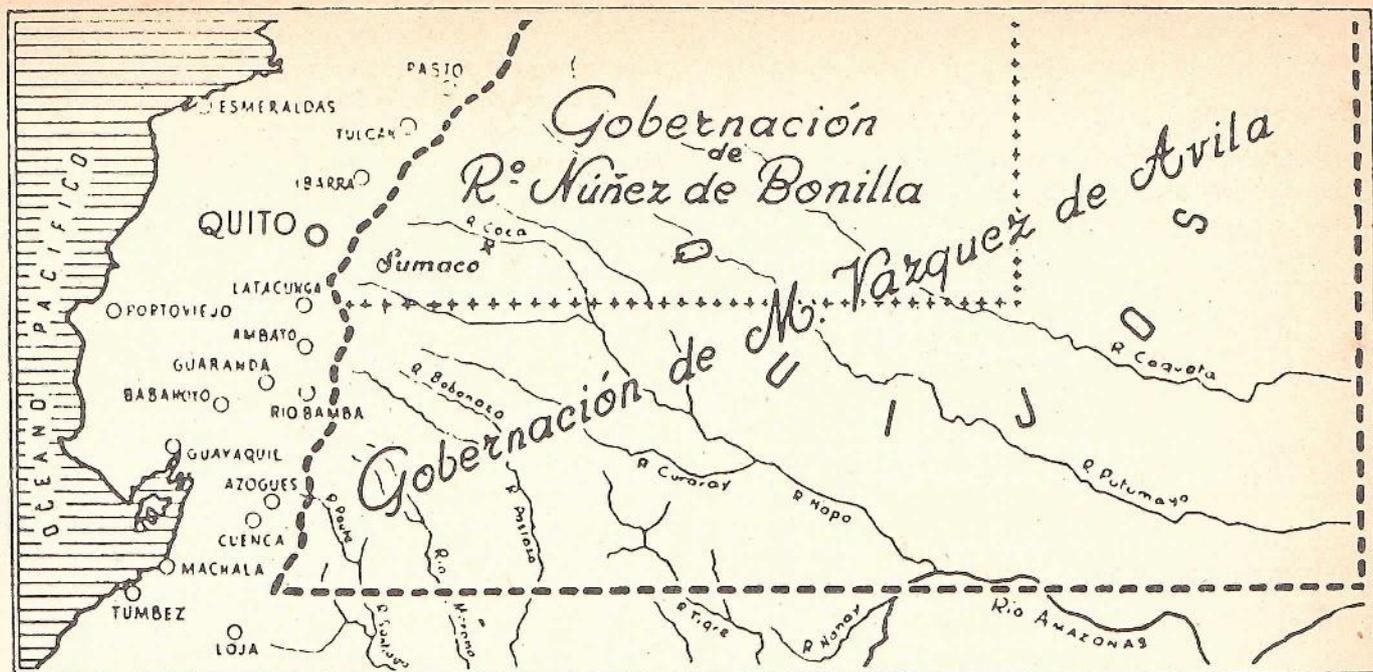
Durante el transcurso de los siglos XVI y primera mitad del XVII, la encomienda fue el punto de articulación y reproducción de la sociedad colonial. En primer lugar, la encomienda fue el mecanismo que permitió percibir una renta; en segundo lugar, fue el medio a través del cual se canalizó la obligación de tributar de las comunidades indígenas, organizando la producción agropecuaria-artesanal de las mismas y asegurando la disponibilidad de mano de obra; finalmente, la encomienda posibilitó el control y dominación ideológica de la población indígena.

Si bien era la Corona la que adjudicaba las encomiendas, en los primeros tiempos la mayor parte de los tributos indígenas fueron usufructuados por los encomenderos o, en su defecto, fueron tomados «como una fuente de ingresos de libre disposición por los gobernadores virreinales» (Descalzi 1982: 37). En este contexto, los encomenderos -y especialmente aquellos ubicados en las zonas mineras-, explotaban a las masas indígenas «hasta la muerte». De esta manera, se establecieron dos clases de tributo: el adjudicado a personas privadas o a encomenderos, y el que se reservó para la Corona.

En el campo ideológico-político, a través de la encomienda se utilizó a los caciques y curacas principales de las comunidades indígenas como intermediarios tanto en la recolección de los tributos y de parte de la producción indígena, como en la organización de la prestación de fuerza de trabajo de los comuneros, a cambio de lo cual obtuvieron algunas prerrogativas. Más aún, los curacas constituyeron vehículos eficaces de los programas de evangelización.

A pesar de que tras las guerras civiles -y con la derrota de los encomenderos y la promulgación de las **Nuevas Leyes**-, se intentó abolir el sistema de encomiendas, esto no fue posible, lográndose únicamente regularlas para evitar los abusos que a través de ella se cometían. En este sentido se estableció que sólo la Corona tenía derecho de adjudicar repartimientos y que el tributo sería fijado de acuerdo a la fertilidad de las tierras y las condiciones de la comunidad. Finalmente, el encomendero debía garantizar las condiciones para el adoctrinamiento de sus encomendados, el costo del cual debería ser devengado de los ingresos de su encomienda.

En el caso de la Real Audiencia de Quito se tomaron las siguientes medidas: 1. supresión de los servicios personales;



—Gobernación de los Quijos.

La de Rodrigo Núñez de Bonilla, segundo Gobernador "con 200 leguas de longitud y otras tantas de latitud". La de Melchor Vázquez de Avila su sucesor, según la real cédula de 24 de diciembre de 1561, con un aumento de 100 leguas, en ancho y en largo. (En 1563 se erigió la Real Audiencia de Quito).

2. tasación del tributo en especies; 3. imposición de la mita y de la cuota de un quinto de los tributarios; 4. fijación del jornal de indios; 5. garantía de las tierras en posesión de las comunidades; y 6. control directo en relación a los repartimientos de mitayos (Guerrero y Quintero 1977: 26-7).

A medida que se fue reduciendo la encomienda de servicios, cobró mayor fuerza el tributo y la mita. Esta última institución, de origen incásico, fue readecuada a los intereses españoles, entendiéndose la como la obligación de las comunidades indígenas de facilitar mano de obra de manera obligatoria y rotativa para la realización de trabajos en las minas, en tareas agrícolas, en obras públicas y en servicios de carácter personal a cambio de un salario.

En el área de la Real Audiencia de Quito la mita prosperó en el último tercio del siglo XVI debido, por un lado, a que se fue reduciendo la posibilidad de tener encomiendas, mientras que la producción agrícola y textil-obrajera y la explotación minera fueron deviniendo en actividades altamente rentables; y, por otro, a la presencia más institucionalizada de la Corona, especialmente a partir de la creación de la audiencia.

El papel de la amazonía en la economía colonial

En lo que respecta a la amazonía, los procesos económicos parecen haber desarrollado una racionalidad propia. En los primeros años después de la conquista, al frente de millares de indios los españoles emprendieron una decena de expediciones con destino al oriente.

«Cuatro años recién después de fundada la villa de San Francisco de Quito, ya comenzaron las expediciones formales a la región oriental, tras la gran cordillera de los Andes... Los vecinos de la apenas naciente ciudad de Quito se ponían a contemplar despacio el muro gigantesco de la cordillera que se levantaba hacia el Oriente, y se entretenían en fantasear a sus anchas con los ricos imperios, que suponían había de haber en aquellas regiones, tanto más misteriosas, cuando más desconocidas» (González Suarez s/f: T. XX; 13).

En los primeros años la búsqueda de El Dorado fue, sin duda alguna, el principal móvil de la exploración y conquista de la amazonía. Pero además las expediciones hacia la amazonía cumplieron otros tres objetivos: 1. sirvieron de válvula de escape para los capitanes menores que no se beneficiaron de la conquista del imperio incaico, reduciendo así los conflictos entre españoles; 2. constituyeron una posibilidad de enriquecimiento para este sector de conquistadores; y 3. se presentaban como un servicio a la Corona y a la Iglesia, el cual eventualmente podía ser recompensado.

De la solicitud que Melchor Vázquez de Avila presentara al Rey, se desprenden las expectativas y pretensiones en cuanto a beneficios y el desempeño de cargos administrativos que tenían los españoles por su labor de 'pacificación' y evangelización de la amazonía.

«que se le entregue la gobernación por su vida, la de su hijo mayor y la de su nieto»

-»y que se le permita en todo el distrito de la gobernación repartir y encomendar indios a los españoles por tres vidas»

-»(que) atento a los muchos gastos e trabajos que en aquellas provincias se padescen y an de padescer mas que en otras de las yndias por ser tierras montuosas e trabajosas de conquistar e paçificar e mucho mas de conservar y sino fuese con algun mas premio de lo hordinario con dificultad se hallarian personas que quisiesen posponer el mucho trabajo nuestro a la esperança de lo por ellos no visto»

-»(y) repartir en ciudades y villas a las autoridades y demas vecinos solares, estancias, caballerias, etc»

-»(y que) por quanto en la dicha gobernaçion y destrito della ay gran noticia de suma cantidad de naturales... suplico a vuestra magestad sea servido de hazerme merçed que de lo que ansi descubriere, conquistare y poblare pueda señalar para mí y para mis descendientes treinta mill yndios perpetuos o treinta leguas de tierra e señorío»

-»(y) me de comision para que pueda tasar los tributos y aprovechamientos e demoras que los dichos naturales de aquellas provincias devieren moderadamente dar con comision que en las partes que oviere minas e los naturales cercanos a ellas no pudieran dar otros aprovechamientos con la moderacion que me paresçiese conveniente les pueda tasar e apremiar a que saquen oro o plata para pagar los tributos»

-»que por tiempo y espacio de doze años a mí a mis capitanes y lugares tenientes no se nos pueda tomar visita ni residencia»

-»que cuando vuestra magestad sea servido de me mandar tomar visita o residencia sea y se entienda sin que aya de dexar el cargo y administracion de la justicia y gobierno e que la determinacion de penas della solo pertenesca a vuestra magestad y a su real consejo de yndias»

-»que por el tiempo de los dichos veinte años se hagan merçed aquellas provincias de que todo el oro e plata que en ellas de minas se sacare se pague al diezmo atento que como esta la dicha poblacion muy trabajosa e costosa y que en ella estan de nuevo an de yr son todos por la mayor parte muy pobres y en buscar las dichas minas y la labor dellas a de ser muy costoso e trabajoso... porque se animara mucha gente nesçesitada en buscar y descubrir las dichas minas» (Landázuri 1989: 81-98)

De los extractos anteriores se desprende que el mayor interés de los españoles en lo que concierne a la conquista de la amazonía y sus pobladores radicaba en la expectativa de: 1. explotar sus minas; 2. lograr mayores beneficios por las dificultades que suponía tal empresa; 3. asegurar beneficios para si

y para sus descendientes; y 4. que la Corona les dejara en libertad de acción y con escaso control administrativo. Esta concepción explica, como veremos más adelante, la forma en que se desarrollaron las encomiendas en esta región y su impacto en las sociedades indígenas.

Para lograr estos objetivos, que beneficiaban tanto a los conquistadores como a la Corona, la amazonía debía ser efectivamente incorporada a la esfera colonial mediante la sujeción de las poblaciones locales, la fundación de ciudades y la institucionalización de la dominación española a través de repartimientos, encomiendas y doctrinas.

«Este interés febril por el oriente con riquezas míticas dio lugar al bosquejo de una organización bastante avanzada de los confines andinos del espacio amazónico, organización que se basaba en una red de fundaciones urbanas considerable si se la compara con la que existía, en la misma época, en otras regiones, y ajustada a una división administrativa característica. De 1534 a 1560... al oeste de la cordillera oriental, los españoles habían fundado cinco ciudades: dos en el litoral, Puerto Viejo (1535) y Guayaquil (1535-1538), y tres en las hoyas andinas: Quito (1534), Loja (1546) y Cuenca (1557). En 20 años, de 1541 a 1560, en el declive oriental de los Andes y sus estribaciones, entre los ríos Caquetá y Marañón, fundaron en la jurisdicción de Quito 16 asentamientos» (Deler 1987: 57).

Estos centros urbanos se ubicaron, en su mayoría, en las estribaciones orientales de los Andes debido a que: 1. los lavaderos de oro se encontraban principalmente en las cabezales de los ríos amazónicos; 2. eran áreas pobladas por numerosos pueblos indígenas, los cuales constituían potenciales fuentes de mano de obra y tributos; y 3. se encontraban cerca de Quito y Loja: importantes centros administrativos y de abastecimiento de armas y productos alimenticios.

Otro signo de la importancia concedida por los españoles al control de la amazonía en la primera mitad del siglo XVI, lo constituye la creación en este espacio de una multiplicidad de circunscripciones administrativas de primer orden. Así, la región amazónica fue virtualmente dividida en cinco gobernaciones, cuyos territorios en gran parte aún estaban inexplorados. De norte a sur estas gobernaciones fueron: Mocoa-Sucumbíos (1557), Quijos (1551), Macas (1548), Yahuarzongo (1548) y Jaén (1548). Por su parte, la gobernación de Quito abarcaba todo el macizo andino y su litoral (Deler 1987: 57).

La importancia dada a la región por las posibilidades de extracción de oro tuvo su recompensa, en tanto sólo la explotación de las minas de Zamora suministró casi las tres cuartas partes del oro fundido en Quito entre 1558 y 1562. Esta producción decayó en el último cuarto del siglo XVI, siendo sustituida por la de Zaruma, en Loja, y la de Almaguer, en Popayán.

La decadencia económica de la vertiente oriental se debió fundamentalmente a la disminución de la población indígena, a las sublevaciones de fines del siglo XVI -tanto de los Quijos, como de los Jívaros-, a la destrucción de las ciudades fundadas en la selva, y al desinterés de la administración colonial. Todos



Indígenas del río Ahuarico. Tomado de Wiener 1879 - 1882.

estos factores ocasionaron el abandono de la región por parte de los españoles durante casi un siglo.

La Gobernación de Quijos en los siglos XVI y XVII

La región de Quijos, como se la conocía en el siglo XVI, se ubica en lo que se denomina ceja de montaña, en la cordillera oriental de los Andes, entre los flancos externos de la cordillera desde aproximadamente los 2,000 m.s.n.m., hasta la cordillera de Galeras y Sumaco, quedando en su interior los valles de los ríos Cosanga, Papallacta, Quijos y Coca, así como el valle del Misahualli y el curso alto del Napo. La Gobernación de Quijos se extendía hasta el área Cofán en el curso alto del río Aguarico y la zona Omagua de los ríos Coca y Napo (Landázuri 1989: 22).

Antes de la conquista española estos territorios estaban ocupados por la etnia Quijos, que en el siglo XVI se encontraba ubicada en la región comprendida entre el curso superior del Napo y la ribera sur del Coca, desde la curva de los 1,500 m.s.n.m. hacia el oeste hasta la confluencia del Coca y el Napo hacia el este (Oberem 1980: 21-2).

El pueblo de los «Quijos estaba ligado a los Panzaleos andinos, en particular al cacicato de Latacunga; los dos conjuntos eran quizá de lengua y cultura chibcha» (Renard-Casevitz et al 1988: 140). Por su parte, los Omagua estaban situados en la frontera norte de la zona Quijos, mientras que una fracción de los mismos se encontraba ubicada en las riberas del Napo a la altura de la confluencia con el Coca.

Si analizamos la historia de contacto de las sociedades indígenas en lo que constituyó la Gobernación de Quijos durante los siglos XVI y XVII podemos establecer tres etapas, cada una con sus propias especificidades.

El fin de una leyenda: primeras exploraciones y conquistas, 1538-1557

De documentos muy tempranos, tal como el **Libro Primero de Cabildos de Quito**, se sabe que los españoles tuvieron noticias de la existencia de la región de Quijos aún antes de la expedición de Gonzalo Díaz de Pineda (1538), que es la primera que se conoce. Es así que: «Al fijar los términos de la Villa de San Francisco de Quito el 28 de junio de 1535, se dice que el límite va en dirección a Quijos hasta la parte que se llama Hatunquijos y de donde se trae la mayor parte de la canela proveniente del otro lado del gran río» (Oberem 1980: 62).

En diciembre de 1538, siguiendo un antiguo camino de comercio, Gonzalo Díaz de Pineda penetró en Hatunquijos, Cosanga, La Canela, Sumaco y el Valle de la Coca en busca del «país de la Canela». En esta expedición se «descubren las provincias de Cahú y Huarozta y un gran volcán (El Sumaco), cuyos alrededores dice que están densamente poblados. Según estima había más de 15,000 indios» (Oberem 1980: 64). Debido a la escasez de soldados y pertrechos, así como a la resistencia que le presentaron los Quijos, Díaz de Pineda regresó a Quito sin realizar ninguna fundación.

En 1541, luego de ser designado gobernador de Quito, Gonzalo Pizarro junto con Francisco de Orellana y la ayuda de Gonzalo Díaz de Pineda, organizó una segunda entrada a la región de los Quijos compuesta por 220 soldados españoles y cerca de 4,000 auxiliares indígenas. Después de enfrentar a los Quijos, continuó viaje hasta la región de los Omaguas en busca del «País de la Canela», el cual según sus informaciones debía situarse en la parte superior del río Payamino y sus afluentes del lado izquierdo. A pesar de encontrar árboles de canela, la dispersión de los mismos, y lo accidentado y pantanoso del terreno, decepcionaron a los españoles, quienes siguieron hasta la confluencia de los ríos Coca y Napo, por el que Francisco de Orellana continuó hasta el Amazonas. Siguiendo el curso del Napo y cruzando al sur de Hatunquijos, Pizarro llegó a Quito en junio de 1543 (Rumazo 1982: 52).

El fracaso de la expedición de Gonzalo Pizarro puso fin a la leyenda sobre la existencia de grandes pueblos y riquezas en el oriente, en donde, si bien existía canela, su explotación no era rentable.

De 1542 a 1557 los Quijos quedaron libres de la presencia española. Esto se explica por los conflictos entre la Corona y los conquistadores, que dieron lugar a las guerras civiles de la década de 1540, y por la prioridad que los españoles le dieron a la pacificación y reducción de los pueblos indígenas de la sierra y la costa (Landázuri 1989: 15).

Según Landázuri, durante los primeros casi veinte años de contacto con los españoles en la región de Quijos (1538-57), «los efectos más importantes sobre la población indígena (fueron) el saqueo que se dio de sus bienes en las guerras y batallas, que debieron ocasionar muchas muertes dada la diferenciada tecnología militar» (1989: 15). En este sentido, sería importante investigar si en esta zona se dieron efectos indirectos debido a la difusión de epidemias de origen europeo, como fue el caso de los Omaguas después del viaje de Orellana.

Consolidación de la presencia española, 1557-1576

- En 1556, una vez consolidada la presencia de los españoles en las otras regiones geográficas, el virrey Marqués de Cañete, siguiendo el espíritu de las **Nuevas Leyes** de 1542-3 y con miras a ampliar el dominio territorial de la Corona, encargó a Gil Ramírez Dávalos, gobernador de Quito, la entrada y pacificación de los pueblos Quijos, ordenándole fundar ciudades donde creyere conveniente. Junto con esto, se le dio atribuciones para repartir indios a los expedicionarios y para fijarles tributos de acuerdo a sus recursos (Oberem 1980: 72).

Ramírez Dávalos inició su expedición el 6 de marzo de 1559, previo a un proceso de negociación iniciado desde Quito, y teniendo como intermediario a don Sancho Hacho de Velasco, cacique principal de Latacunga, quien mantenía desde antes relaciones con los Quijos. Este mecanismo de acercamiento fue tan efectivo, que fueron los propios caciques de Quijos quienes le solicitaron al conquistador que se estableciera en la región:

«que despues quel dicho señor gobernador llego al pueblo de Atunquyo otro día siguiente le vino a ver de paz los caçiques de la Coca Sumaco Ceño Pachamama Oyacachi Coçangay y de otros muy muchos pueblos destas provinçias e sí saben le vinieron e vienen cada día mensajeros a ofrecer la paz de parte de muchos caçiques e todos en comun fueron e an sido en le suplicar haga un pueblo de christianos como Quito» (Landázuri 1989: 39).

Fue así que el 14 de mayo de 1559 Ramírez Dávalos fundó la ciudad de Baeza en el valle del río Cosanga. Allí permaneció, explorando la región, hasta noviembre del mismo año, en que fue destituido de su cargo de gobernador de «los Quijos, Sumaco y La Canela». Según diversos autores, Gil Ramírez Dávalos mantuvo una actitud de protección hacia los indios de la región frente a los constantes abusos de los primeros conquistadores (Landázuri 1989: 15).

«A los Quijos les decepciona muchísimo su traslado, y el corto tiempo que Ramírez Dávalos permanece en Quito antes de tener que transmitir esta Gobernación, van a verle a la capital y le ruegan que vuelva, ya que en el intervalo, los indios de la parte de Baeza habían sido repartidos entre los vecinos de la nueva ciudad.

Solamente en pocos casos sabemos con detalle como se efectuó el «repartimiento de indios». Así por ejemplo a Benito Sánchez Barrera... se le reparten indios residentes a orillas del río Cosanga. Además dependen de él «200 indios casados» en Pachacama y «el pueblo de Conchocomi» en la provincia de Sumaco con «1,000 indios de visita» (Oberem 1980: 76).

En 1560 asumió la gobernación Rodrigo Nuñez de Bonilla, quien trasladó la ciudad de Baeza a otra ubicación, más alejada de los asentamientos indígenas de Cosanga y con mejores condiciones ambientales. Hizo una nueva repartición de indios en encomiendas, sin respetar las disposiciones de su antecesor. En ese mismo año, los caciques de los alrededores se opusieron con la fuerza de las armas a que se hiciesen nuevas reparticiones, no sólo por la restricción a la libertad personal que esto suponía, sino también por el desmejoramiento de su situación económica, ya que parte de los frutos de su trabajo debía ser entregado a los encomenderos. A esto se añadía el trabajo de reinstalación de Baeza y los constantes viajes que debían realizar los indígenas a Quito para traer víveres para los españoles (Oberem 1980: 76).

Luego de sofocar estos primeros levantamientos, Nuñez de Bonilla salió a Quito, donde murió al poco tiempo. La gobernación quedó a cargo de Alonso de Bastidas como gobernador provisional y hasta el nombramiento de Melchor Vázquez de Avila en 1561.

Ante la expectativa de la llegada de un nuevo gobernador, se produjo otro levantamiento de los Quijos en 1562. Esta acción tuvo mayores alcances que la primera de 1560. Varios caciques se aliaron para expulsar a los españoles; atacaron Baeza y quemaron algunas casas alejadas de la ciudad. Por medio de regalos y promesas al cacique de Cosanga, a su

mujer y a su hijo, Bastidas consiguió apaciguarlos. Los españoles debieron recurrir nuevamente a la intermediación del cacique de Latacunga:

«En recompensa provisional a sus servicios, Vázquez de Avila le da en «encomienda» el pueblo de Coxquí bajo el cacique Caynbato, población que anteriormente pertenecía a Rodrigo Nuñez de Bonilla» (Oberem 1980: 78).

Pese a sus expectativas, el nuevo gobernador no permaneció en la región mucho tiempo. Contra la administración de Vázquez de Avila se elevaron varias protestas, acusándolo de permitir abusos contra las poblaciones indígenas. Su gobierno lo hizo a través de Andrés Contero, su teniente de gobernador, y de su capitán Bartolomé Marín. Fueron éstos quienes terminaron de someter a la región y quienes, el 10 de marzo de 1563, fundaron a orillas del río Suno, en la zona de Sumaco, la ciudad de Avila, la cual se convirtió en la población española más oriental del siglo XVI. Durante los meses siguientes sometieron a los caciques de «Cidagos, Arma, Izmaga, Tambisa, Aragua», visitando posteriormente las provincias de «Tapaca y Omagua», en las que se encontraba una gran concentración de canela. No se sabe si estas provincias fueron o no sometidas (Oberem 1980: 79).

El 14 de agosto de 1563 fundaron la ciudad de Alcalá del Río, en medio del valle de la Coca, que fue la más septentrional de la gobernación. Dicha ciudad se encontraba probablemente en las cabeceras del río Aguarico, lo cual hace pensar que se fundó en el área Cofán (Landázuri 1989: 17). En ese mismo año, Marín recorrió la parte sur de los Quijos, la cual según la descripción de Ortegón de 1576 parece haber estado habitada por indígenas culturalmente diferentes de éstos. Dichos grupos indígenas ocupaban el territorio entre los ríos Misahualli, Hollin y Tena, área que hasta ese momento se encontraba fuera de los afanes conquistadores de los españoles. Según Naranjo (1984: 104), estos grupos corresponderían a los Oas u Oaquis y a los Deguacas, pertenecientes a la nación de los Coronados. Allí, en la provincia de «Los Algodonales» -cuya producción tuvo mucha importancia para el tributo indígena-, Marín fundó la ciudad de Archidona.

A Contero le sucedieron en el cargo de teniente de gobernador Pedro de Ruanes, Juan Mosquera y Matías de Arenas, hasta la realización de la visita de Diego de Ortegón en 1576, como parte del juicio de residencia que se ordenó contra el ex-gobernador Vázquez de Avila.

Las campañas de conquista de Contero y Marín supusieron muchos abusos y maltratos a los indígenas de la región. Según la relación de Salazar Villasante de 1571-2:

«En la Sierra, la gente de Contero reúne a muchos indios, para llevarlos a la región de los Quijos como sus servidores, y a sus mujeres e hijas las toman por la fuerza y los que se quejan son azotados. Los soldados tratan a los Quijos de la misma manera. A algunos los dejan hacer pedazos por sus perros, a las mujeres les cortan los pechos y toman todos los alimentos, así que muchos Quijos se mueren de hambre» (Oberem 1980: 81).

Según Salazar Villasante, estos atropellos dieron lugar a que murieran cerca de 5,000 indígenas, cifra que a Oberem le parece exagerada.

Durante todo este proceso, los Quijos fueron repartidos en encomiendas, tuvieron que trabajar los campos, tejer telas, lavar oro, ir a la sierra como cargueros y prestar servicios domésticos. Entre sus deberes también se contaba llevar a las mujeres españolas en sus literas, construir las casas de los españoles y suministrar los materiales necesarios.

La relativa desvinculación de la zona respecto de las instancias administrativas y de control colonial, permitió que se facilitara la sobre-explotación de los indígenas a través del sistema de encomiendas y que, a pesar de que los 'servicios personales' de los indios estuvieran prohibidos desde 1542-43 por las **Nuevas Leyes**, éstos tuvieran plena vigencia en la zona. Según la relación de 1576 de Velarde y Rodríguez, dos oficiales de la Real Hacienda, hasta esa fecha no se había realizado ninguna tasación ni establecido el monto de los derechos a ser pagados por los tributarios, lo cual reforzaba el contexto de arbitrariedad en el que se movían los encomenderos.

Según el memorándum sobre la región de Quijos de Alonso de Peñafiel, las encomiendas no fueron muy lucrativas debido a la huida de muchos de los indígenas hacia la sierra, los cuales preferían servir como 'esclavos' a los caciques de Quito, antes que trabajar y labrar las tierras de los españoles. Para poner fin a esta situación, los encomenderos solicitaron permiso para capturar a los indios fugitivos y hacerlos volver a sus territorios. Junto con esta medida comenzaron a realizarse 'correrías' contra los 'indios salvajes' con el fin de proveerse de mano de obra. Además, a través de Peñafiel, los encomenderos consiguieron que el virrey Toledo emitiera una ordenanza disponiendo que ningún vecino de la región de los Quijos pudiera ser tomado preso por tener deudas con la Caja Real, ni pudieran embargarse sus bienes ni decomisarse sus ingresos (Oberem 1980: 82).

Al informar al Rey que los encomenderos exigían demasiado tributo a los indígenas -dos piezas de tela mensualmente por cada indio, el Padre Antonio de Zúñiga sostenía en 1574 que una de las causas de esta sobre-explotación era la poca cantidad de indios encomendados, y que la solución consistía en aumentar el número de tributarios por encomienda a 200 (Oberem 1980: 83).

Los abusos contra los Quijos por parte de los encomenderos y la mala administración del gobernador Vásquez de Avila -quien no residía en la zona, sino en el Cuzco-, ocasionó que el Rey ordenara una visita a la «Gobernación de los Quijos, Sumaco y la Canela». La misma fue efectuada en noviembre de 1576 por Diego de Ortegón, oidor de la Audiencia de Quito. Dicho visitador estableció por vez primera el sistema de doctrinas entre los Quijos, las mismas que fueron entregadas a los frailes dominicos. Así, se establecieron las doctrinas de Codifagua, en Cosque junto a la ciudad de Baeza, y de Hatunquijos, Avila y Archidona, a orillas del río Coca. Asimismo, realizó algunas reducciones, tales como la unión de los pueblos Seta, Capua y Carito, y la fundación de las poblaciones de Guacamayos y Guarosto (Landázuri 1989: 223-70).

Ortegón impuso fuertes multas a los encomenderos que

violaban las leyes de la Corona cometiendo abusos contra los indígenas; además, exoneró a los indígenas de la obligación de prestar servicios personales. Estas disposiciones fueron contraproducentes, en tanto las multas impuestas a los encomenderos fueron trasladadas a los indígenas, quienes debieron pagarlas junto con los tributos y las exigencias de Ortegón para el pago de su sueldo y los de sus acompañantes.

De lo anteriormente expuesto, se desprende que es en el período de 1557 a 1576 donde se consolidó la presencia española en la región de los Quijos mediante un proceso de colonización permanente. Este estuvo orientado a la explotación de minas, la extracción de canela y la producción agrícola, contando para ello con la mano de obra indígena. A lo largo del mismo se dieron los más graves sistemas de explotación de la población indígena, como consecuencia de la marginalidad en que éstos se desenvolvían y de la ausencia de controles estatales coloniales. No existen para este período datos sobre la labor evangelizadora, aunque es de suponer que ésta no estuvo ausente.

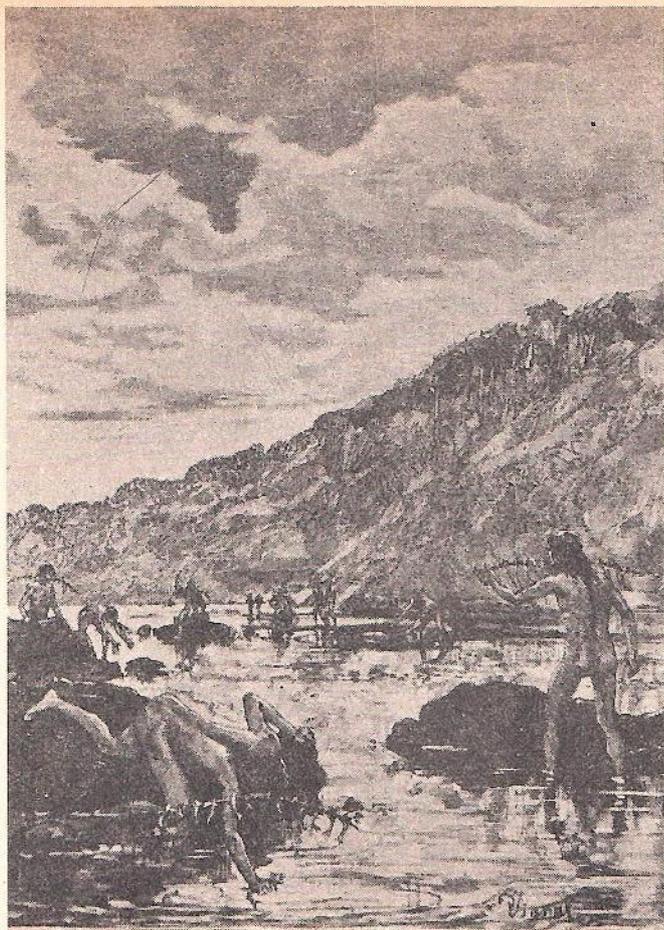
Decadencia de la presencia española, 1576-1620

La sobre-explotación de la que eran objeto los indígenas -especialmente luego de la visita de Ortegón-, hizo que hacia fines de 1578 se produjera uno de los levantamientos más importantes de los Quijos. Bajo el mando de dos importantes 'pendes', o shamanes, de la región -Betó de Archidona y Guami de Tambisa-, y contando con el apoyo de caciques como Jumandi -elegido como comandante de la expedición-, y de otras etnias como los Omagua, los Quijos atacaron las ciudades de Archidona, Avila y Baeza. Las dos primeras fueron destruidas, mientras que el asalto a Baeza fracasó.

Este levantamiento pudo haber tenido repercusiones extra-regionales, en la medida en que sus líderes tomaron contacto con caciques de la sierra. Sin embargo, esta situación no se produjo, al ser descubierta la conspiración y al actuar nuevamente como intermediarios algunos caciques principales tales como don Francisco Atahualpa, hijo del Inca Atahualpa. La rebelión fue sofocada y sus líderes fueron tomados presos y ajusticiados en Quito para escarmiento de los demás indígenas (Oberem 1980: 87-8).

Después de sofocada la sublevación de los Quijos, se nombraron nuevas autoridades, se intentó reconstruir las ciudades destruidas, se repartieron los indígenas a nuevos encomenderos, y se fijaron tributos que excedían los límites establecidos por la ley. Ante la ausencia de grandes lavaderos de oro y de plantaciones de canela rentables, se fomentó por esta época la producción de algodón y la confección de textiles como principal rubro de ingresos de la gobernación. Al referirse a los indígenas de Archidona en su Memorial de 1595, Lobato de Sosa comentaba que:

«estos yndios no estan tassados ni pagan el tributo por tassa y asi lo pagan cada dia porque es cierto que todos los dias trabajan en las casas de los encomenderos unos sacando pita y otros tejiendo lienço hilando otros haciendo



Indígenas de Tacna pescando. Tomado de Wiener 1879-1882.

pabellones y alpargatas e hilando pabulo en este ministerio estan ocupados chicos y grandes quando haze buen tiempo van todos a sacar oro al rio de Napo y siembran arroz y algodón» (Landázuri 1989: 384).

Y recomendaba que:

«los clérigos y religiosos no saquen ni embien yndios de la governacion cargados a la ciudad de Quito ni a otra parte de la dicha governacion porque es gran molestia embiallos por el riesgo que corren el mes de abril y mayo porque se hielan en el paramo como se a visto muchas vezes» (Landázuri 1989: 385-6).

A inicios del siglo XVII la Gobernación de los Quijos seguía en decadencia: había poco oro en los lavaderos y la disminución de la población indígena hacía poco rentables las encomiendas. Esto propiciaba el abandono de las ciudades, reduciendo la población española, la cual por esa época apenas ascendía a 150 o 200 personas entre clérigos, encomenderos y sus familias. Por otra parte, por esta época se hace cada vez

más palpable el desinterés de la administración española por la región.

Por la falta de datos correspondientes a los primeros años de contacto con los Quijos se hace difícil determinar el volumen de su población. Sólo a partir de la visita de Ortegón se tienen cifras más concretas. En 1576 este visitador estimaba para los tres pueblos españoles y sus respectivas jurisdicciones una población indígena de 16,509 habitantes. Esta cifra se refiere sólo a los indios reducidos o en doctrinas, no tomando en cuenta a los indígenas no sometidos, los cuales Oberem estimaba en unos 8,000 (1980: 41).

En la relación de Lemus de 1608, se estimaba una población de 6,000 indígenas bajo dominio colonial, lo cual indicaría una fuerte tendencia decreciente de la población indígena de la región. Esta se habría manifestado más fuertemente en la jurisdicción de Baeza donde la población existente en 1606 representaba la quinta parte de la existente en 1576. Entre los factores que explican esta disminución demográfica caben destacarse el levantamiento de 1560-61 y especialmente el de 1578, las epidemias de origen europeo, el sistema de reducciones, y las excesivas cargas tributarias. Estos factores contribuyeron, por un lado, a aumentar el índice de mortalidad, y por otro, a propiciar la huida de los indígenas hacia zonas aún no conquistadas (Landázuri 1989: 23).

El paulatino debilitamiento de la presencia española y del control administrativo colonial en la Gobernación de Quijos, durante esta etapa que hemos denominado 'militar', no significó la desvinculación de los indígenas respecto de la esfera colonial. En efecto, éstos siguieron vinculados al mundo colonial a través de las misiones religiosas, las cuales comenzaron a implantarse en la región a comienzos del siglo XVII. En 1660-61 los jesuitas se hicieron cargo de la parroquia de Archidona, la cual abarcaba Tena y Puerto Napo. Por su parte, el área de Quijos conservó sus sacerdotes, esto es, un clérigo en Avila y un fraile dominico en Baeza. Esta división de jurisdicciones eclesiásticas influyó decididamente en los procesos por los que pasaron los indígenas de la región en épocas posteriores, en tanto el modelo misional de los jesuitas era completamente diferente del de las otras órdenes religiosas.

El impacto colonial en las sociedades indígenas de Quijos

Del análisis de las tres etapas en que se ha dividido el proceso de colonización española de la región de Quijos durante los siglos XVI y XVII, se puede concluir que el contacto entre indígenas y españoles se produjo en un contexto de violencia generalizada. Este supuso el sometimiento de los indígenas a formas y organización del trabajo diferentes a las tradicionales, la imposición de nuevas formas de organización socio-política, la introducción forzada de nuevos patrones culturales, y la exposición permanente al contagio de enfermedades para los cuales los indígenas no tenían defensas.

Nuevas formas y organización del trabajo

A partir de 1560, en que los indígenas fueron repartidos a los

encomenderos, éstos fueron obligados a entregar parte de la fuerza de trabajo familiar para la explotación de minas y lavaderos auríferos, la recolección de canela, el cultivo de algodón, la fabricación de textiles y el transporte de víveres y personas hacia y desde Quito. Esto limitó la reproducción de sus formas tradicionales de subsistencia, basadas en la caza, la pesca, la recolección y la horticultura, a la par que significó la incorporación de nuevas tecnologías y actividades productivas dentro de una racionalidad económica diferente y en un contexto de dominación en el que los indígenas se ubicaban como un sector social explotado y subordinado al español.

Es necesario también tomar en cuenta que esta violencia se manifestó fundamentalmente en la restricción de la libertad personal, uno de los derechos más valorizados por las sociedades indígenas amazónicas. La reducción en centros poblados, el proceso forzado de sedentarización y la transformación en 'siervos' de los encomenderos fueron las causas más importantes de los levantamientos indígenas.

Por otra parte, cabe destacar que la presencia española desestructuró el espacio amazónico, alterando la red de circuitos de integración interétnica y de intercambio comercial en la que los Quijos habían ocupado una posición clave de intermediación entre la región andina y la amazonía.

Nuevas formas de organización socio-política

La sedentarización forzada de las poblaciones indígenas y el proceso de nuclearización a través de las reducciones cambiaron las formas tradicionales de organización social y política; de una organización social basada en familias extensas con un patrón de asentamiento disperso, los indígenas amazónicos tuvieron que avenirse a formar poblados. No existen datos sobre el tipo de relaciones que se daban entre las diferentes sociedades indígenas de la región de Quijos. Sabemos que, por lo general, en la región amazónica las relaciones inter- e intra-étnicas oscilaban permanentemente entre estados de paz y estados de guerra. Es de suponer, sin embargo, que una vez que las poblaciones indígenas fueron reducidas en pueblos las relaciones entre sí debieron ser readecuadas.

A nivel político se cambiaron sus formas de liderazgo, al imponerse nuevos tipos de autoridad. Se sabe que el poder de los caciques -que había sido importante durante el siglo XVI-, disminuyó considerablemente, al punto que en 1608 Lemus informaba que los indios de Quijos estaban repartidos en 48 parcialidades y que no tenían caciques. Las nuevas autoridades indígenas fueron nombradas por los españoles de acuerdo al modelo de organización socio-política imperante en España por ese entonces; así, se nombraron alcaldes, alguaciles, fiscales de doctrina, etc. (Oberem 1980: 98). Tal como lo documentan las fuentes revisadas, estas dignidades eran codiciadas por los indígenas por las prerrogativas que conllevaban.

Imposición de nuevos valores culturales

La incorporación de los indígenas a la economía colonial se dio sobre la base de su 'pacificación' y 'evangelización'. Estos dos factores supusieron a su vez un proceso de aculturación, es decir, la imposición de valores culturales de la sociedad española a través de las 'doctrinas' y el sistema de encomiendas.

Por otra parte, se debe tomar en cuenta que no todos los indígenas estuvieron sujetos al dominio español. Esto supuso de partida una diferenciación entre los diversos grupos indígenas, que separaba a los cristianos de los no cristianos. Esto a su vez influyó definitivamente en los procesos de conformación de las identidades étnicas a partir de la colonia, tal como lo demuestra el trabajo de Blanca Muratorio sobre etnicidad y evangelización (1982).

No existen datos sobre las lenguas que hablaban las sociedades indígenas ubicadas dentro de la circunscripción territorial de la Gobernación de Quijos, aunque se sabe que estas sociedades eran diferentes entre sí (Quijos, Omaguas, Deguacas, etc.). Lo que se puede inferir de la situación actual de los indígenas de esta región es que a partir del siglo XVI se inició un proceso de generalización del quichua como primera lengua y, concomitantemente, la imposición del castellano como medio de comunicación con la sociedad dominante. Si entendemos que la lengua es parte fundamental de una cultura, y que a través de ella se transmiten elementos de su cosmovisión, podemos afirmar que la imposición-adopción de una nueva lengua fue también un elemento importante para los cambios culturales que se dieron posteriormente.

Aunque a través de la documentación no se encuentran mayores referencias a la actividad religiosa en la Gobernación de Quijos -especialmente durante el siglo XVI-, ésta parece haber tenido una fuerte influencia en la población autóctona. En efecto, durante el levantamiento de los 'pendes' de 1578, se encuentra en el discurso de los líderes elementos sincréticos -el diablo aparece bajo la forma de una vaca, el dios de los cristianos ordena a los indígenas expulsar a los españoles, etc.-, que indicarían cambios en la cosmovisión indígena tradicional (Oberem 1980: 89).

Violencia biológica

Otro elemento a tomarse en cuenta es la fuerte disminución demográfica experimentada por las sociedades indígenas, resultado tanto de los enfrentamientos armados y los malos tratos de los encomenderos, como de la alta mortalidad provocada por la introducción y difusión de enfermedades epidémicas de origen europeo. De una población de 25,000 personas (entre indígenas libres y sometidos), estimada en 1576 por Ortegón, se pasó en menos de tres décadas a una población de 6,000 personas, según la relación de Lemus de 1608. Esto contribuyó a la desestructuración de las sociedades indígenas.

Otro importante elemento a ser tomado en cuenta dentro del proceso de dominación sufrido por los indígenas de la Gobernación de Quijos durante los siglos XVI y XVII, es las

migraciones internas que se producen en la región. En las primeras décadas de 1600 los indígenas amazónicos ya no huyeron a la sierra como lo hacían en el siglo XVI. Algunos, como los Omaguas, huyeron río abajo por el Napo hacia el Amazonas, convirtiéndose en el grupo más numeroso de refugiados en esa zona. Otros se dirigen hacia la región de Bobonaza, la cual se había convertido en una 'zona de refugio' para segmentos de diversas sociedades indígenas. En esta zona se produjo un proceso de etnogénesis, es decir, un proceso de formación de nuevas identidades indígenas, que dio lugar a la existencia de nuevas entidades étnicas tales como los Canelos Quichua, Quijos Quichua, Quichuas del Napo y Quichuas del Curaray.

En resumen, se puede afirmar que el contacto de las sociedades indígenas amazónicas con la sociedad colonial durante los siglos XVI y XVII dio origen a un proceso de desarticulación étnica, el cual debido a los factores ya analizados -ruptura de las formas tradicionales de organización sociopolítica; ruptura de los mecanismos de solidaridad y cohesión étnica; pérdida de los elementos constitutivos de su identidad (lengua, territorio, tradición histórica, costumbres, etc.)-, originaron una pérdida de capacidad por parte de estas sociedades para reproducirse como tales. Estos procesos de desarticulación étnica no necesariamente resultaron en la desaparición de estas sociedades, sino que condujeron a la formación de nuevas identidades étnicas amazónicas, tales como las actuales etnias de habla quichua.

Bibliografía

Deler, J.P. et al 1983. **El manejo del espacio en el Ecuador, etapas claves**; Tomo I, Geografía histórica; Centro Ecuatoriano de Investigación Geográfica IPGH-OUTREIMER; Quito.

Descalzi, R. 1982. **La Real Audiencia de Quito - Claustro en los Andes**; Serie Primera: Historia de Quito Colonial, vol II, siglo XVII, 1600-1644; Editorial Universitaria; Quito.

González Suárez. s/f. **Historia general de la República del Ecuador (1890)**; Colección Clásicos; Publicaciones Ariel; Quito. (dos tomos)

Guerrero, A. y R. Quintero. 1977. «La transición colonial y el rol del estado en la Real Audiencia de Quito»; en **Revista de Ciencias Sociales**, Vol. I, No. 2; Escuela de Sociología y Ciencias Políticas de la Universidad Central del Ecuador; Quito.

Landázuri, C. (comp.) 1989. **La Gobernación de los Quijos (1559-1621)**; Monumenta Amazónica A-1; CETA/IIAP; Quito.

Muratorio, B. 1982. **Etnicidad, evangelización y protesta en el Ecuador - Una perspectiva antropológica**; CIESE; Quito.

Naranjo, M. 1984. «Zonas de refugio y adaptación étnica en el oriente, siglos XVI, XVII y XVIII»; en M. Naranjo et al, **Temas de continuidad y adaptación cultural ecuatoriana**; Ediciones PUCE; Quito.

Oberem, U. 1980. **Los Quijos: historia de la transculturación de un grupo indígena en el oriente ecuatoriano, 1538-1856**; Colección Pendoneros No. 16; Instituto Otavaleño de Antropología; Otavalo.

Renard-Casevitz, F-M. et al. 1988. **Al este de los Andes - Relaciones entre las sociedades amazónicas y andinas entre los siglos XV y XVII**; Edic. Abya Yala/IFEA; Quito. (dos tomos)

Rumazo G., J. 1982. **La región amazónica del Ecuador en el siglo XVI**; Colección Histórica; Banco Central del Ecuador; Quito.

Vargas, J.M. s/f. **La economía política del Ecuador durante la colonia**; Corporación Editora Nacional; Quito.

* Antropóloga ecuatoriana. Se desempeña como investigadora del Área de Amazonía del Centro de Documentación e Información de los Movimientos Sociales del Ecuador (CEDIME). Actualmente cursa la Maestría de Estudios Amazónicos de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO), sede Ecuador.

Jumandi: Rebelión, anticolonialismo y mesianismo en el oriente ecuatoriano, siglo XVI

Lucy Ruiz M.*

En el último tercio del siglo XVI la Corona española se encontraba en plena conquista militar de la amazonía. En este período las formas de dominación desarrolladas por los españoles, así como las respuestas indígenas fueron diversas de acuerdo a las regiones y a las condiciones económicas, sociales, políticas y culturales que en ellas prevalecían. En el presente trabajo se presentarán las principales modalidades de dominación que se implementaron en la Gobernación de Quijos y la reacción que las mismas provocaron en la población indígena. En particular interesa conocer cuál fue el proceso que condujo al levantamiento de los 'pendes', o shamanes indígenas, liderado por Jumandi en 1578; el papel que jugaron los circuitos de intercambio y las vinculaciones entre los pueblos amazónicos y andinos, que amenazó convertir este levantamiento en la rebelión anticolonial más grande e importante de la época; y, finalmente, señalar algunos elementos que permiten evidenciar el carácter mesiánico del movimiento.

El período en el que se ubica este proceso está caracterizado por: 1. la debilidad del dominio de la Corona en contraste con el poder político de los conquistadores; 2. la búsqueda de recursos (oro y canela), servicios y tributos que permitieran el enriquecimiento a corto plazo de los encomenderos; y 3. la inestabilidad de los procesos de colonización y evangelización en la región amazónica. Así, en el siglo XVI no existían en la amazonía los rasgos característicos de una 'situación colonial' de dominio y control de la población indígena, por lo cual definimos esta etapa como una de transición y transculturación, en la que los pueblos indígenas vivían una situación de crisis a la cual se buscaron diversas salidas.

Las principales fuentes históricas en las que se sustenta el presente trabajo son: las crónicas de Toribio de Ortiguera, Diego de Horteón, Conde de Lemos, y del Padre Pedro Ordóñez de Cevallos (Landázuri 1989). También han sido consultadas las obras de los historiadores González Suárez (1970) y Rumazo González (1982). En el caso del levantamiento de los pendes a cargo de Jumandi la documentación que existe permite fundamentalmente conocer la forma en que éste fue planificado y organizado; sin embargo, no han sido rastreados aún los documentos que den cuenta del juicio seguido a los cabecillas en Quito, el mismo que podría ser materia de un trabajo futuro que haría posible caracterizar con mayor precisión este movimiento indígena.

Varios autores han venido aportando con su trabajo al conocimiento de la Gobernación de Quijos y algunos han

puesto énfasis en el levantamiento de los pendes. En el presente trabajo haremos referencia a cuatro de ellos. El primero es el etnohistoriador Udo Oberem, quien además de haber realizado varios trabajos sobre las formas de dominación colonial y resistencia indígena, es el pionero en el análisis de las fuentes históricas de la región de los Quijos. Su obra incluye desde estudios generales sobre la sociedad colonial hasta uno de los estudios etnohistóricos más cuidadosos, como es el de **Los Quijos** (1980). En este trabajo el autor no solamente presenta un testimonio del proceso de nivelación de las culturas aborígenes del territorio de los Quijos, hacia una cultura general de 'indios selváticos', tal como lo señala Moreno (1991), sino que, como lo afirma Santos (1991), explicita el papel de las etnias 'bisagras' (más cercanas a los Andes) en el origen de nuevas identidades étnicas, las mismas que se cimentaron gracias al uso del quichua como lengua franca.

Un aspecto no mencionado, y que merece ser destacado, es el análisis que Oberem realiza del proceso de dominación colonial, poniendo énfasis en las relaciones de conflicto y alianza de dominados y dominadores, con lo cual contribuye a superar la visión maniqueísta que explica las respuestas indígenas como producto puramente de la acción española y no como parte de una compleja dinámica en la que conquistadores e indígenas se interrelacionaron generando situaciones impredecibles.

Mientras que Oberem afirma que el movimiento de Jumandi es un ejemplo de 'movimiento profético', Blanca Muratorio (1981) presenta una visión alternativa al discutir, desde una perspectiva ideológica, la interrelación existente entre las diversas estrategias misioneras y las diversas respuestas indígenas. La autora plantea que la rebelión de Jumandi puede ser considerada como un proceso de reafirmación de los valores religiosos y culturales tradicionales y no tanto como una estrategia de corte milenarista. Por su parte, en su introducción al volumen de Monumenta Amazónica sobre **La Gobernación de los Quijos (1559-1621)**, Landázuri (1989) presenta una visión más estructural al señalar que el proceso de pacificación en dicha gobernación, así como las respuestas de los indígenas constituyen parte de una etapa de desarticulación de la economía y organización social indígena y de implementación de un modelo mercantil por parte del estado colonial. Pedro Porras (s/f), pone énfasis, en cambio, en el papel que jugaron las vinculaciones entre los pueblos andinos y los amazónicos en la conquista y colonización de los Quijos. Según el autor, estas vinculaciones tienen su punto de partida en una continuidad cultural entre pueblos andinos y amazónicos. Esto explicaría el apoyo que obtuvo Gil Ramírez Dávalos de Sancho Hacho, cacique de Latacunga emparentado con los caciques de los Quijos. Finalmente, haré referencia al trabajo de Jean Paul Deler (1987), quien a partir de su interés por documentar el proceso de cohesión de los espacios sociales en la construcción territorial del Ecuador, incorpora la dinámica amazónica.

La amazonía prehispánica

Las poblaciones que habitaban 'la región de los Quijos'

antes de la llegada de los españoles conformaban un mosaico multiétnico que aún hoy en día no ha podido ser identificado con precisión. La información etnohistórica disponible da cuenta de cuatro áreas ocupadas por pueblos culturalmente distintos: Quijos, Cofanes, Omaguas, y en la zona comprendida entre los ríos Napo y Pastaza un grupo no reconocido. De estos cuatro pueblos, los Quijos es al que más referencias hacen las crónicas españolas. En la actualidad esta etnia aparece como el resultado de un proceso de etnogénesis que todavía está por investigarse.

Antes de la conquista española los pueblos amazónicos mantenían estrechas relaciones con los pueblos de la sierra y de la costa. Las investigaciones arqueológicas y etnohistóricas permiten incluso proponer una continuidad cultural entre las tierras bajas y las altas: la cultura Cosanga (alto Napo) y la Pillaro (sierra central); los Quijos (ríos Aguarico, Coca y alto Napo) y los Panzaleos constituyen una muestra de este proceso (Taylor 1988: 35).

Los Quijos supieron potenciar esta continuidad cultural convirtiéndose en una etnia 'bisagra', es decir, una población que intermediaba relaciones entre el espacio amazónico y el andino, a partir de lo cual pasaron a ser un importante referente en la interacción entre estos dos mundos. Con los amazónicos -concretamente con los Omagua-, los Quijos intercambiaban joyas de oro por oro en bruto y canela; con los andinos de la época incaica intercambiaban oro y canela por sal y hachas de metal. Del carácter bi-modal de estas relaciones -de alianza (matrimonio y comercio) y de conflicto (guerra y toma de cautivos)-, que continuó aún después de la conquista española, escribe Jijón y Caamaño: «hubo todavía pueblos indígenas, como los Puruhaes y Panzaleos, que continuarían vinculados al oriente, no ya solamente por recuerdos y tradiciones, hasta social y políticamente, o sea con lazos de sangre y de mutuos intereses militares y económicos» (en Deler 1987: 35).

Durante el incario el interés por los Quijos condujo a Huainacpac y al ejército de Atahualpa a penetrar en la zona. El primero de ellos se llevó incluso treinta indígenas y ocho curacas a Quito, de donde los envió al Cuzco para que aprendieran el quichua. En base a este dato, Rumazo sugiere que los españoles supieron de los Quijos y de sus habilidades para confeccionar joyas de oro (patenas, nariguas, etc.) e intercambiar productos en el mismo territorio del Cuzco (1982: 13). Sin embargo, a pesar de los varios intentos de los Incas por conquistar a los Quijos, éste nunca se hizo realidad.

La conquista de los Quijos

Antes de la fundación de la Real Audiencia de Quito, la amazonía en general y la región de Quijos en particular, llegaron a constituir un atractivo espacio de conquista y de colonización. La importancia que dieron los conquistadores del siglo XVI a la Gobernación de Quijos tuvo estrecha relación con las noticias sobre la existencia de minas de oro, bosques de canela y grandes algodones.

La trascendencia dada a la amazonía durante este primer período de avanzada española se desprende del hecho de que

en poco más de 20 años (1534-60) se fundaron en dicha región 16 ciudades, un porcentaje considerable si tomamos en cuenta las fundaciones realizadas en las regiones andina y costeña. Otro elemento que refleja el interés de los españoles por la región fue la división administrativa de la misma en cinco gobernaciones: Mocoa, Quijos, Macas, Yaguarzongo y Jaén (Deler 1987: 57). A pesar de que no todas estas ciudades llegaron a desarrollarse como tales, el proceso de constitución de las mismas produjo un gran impacto sobre la población nativa debido, fundamentalmente, al temor y desconcierto que los españoles iban sembrando.

En el siglo XVI, la Gobernación de Quijos se ubicaba en la ceja de selva de la cordillera oriental de los Andes, hasta la cordillera de Galeras y Sumaco; abarcaba el curso alto del Aguarico y la zona posiblemente Omagua en la confluencia de los ríos Coca y Napo (ver Mapa 1). La conquista de los Quijos tuvo dos momentos. Durante el primer momento, que va de 1538 a 1542, las entradas españolas fueron motivadas por la búsqueda del «País de la Canela» y las fuentes de producción de oro. Las expediciones de conquista estuvieron a cargo de Díaz de Pineda, Francisco de Orellana y Gonzalo Pizarro. Esta fue una etapa de violencia y abuso de los españoles contra la población indígena. Las crónicas señalan que incluso llegaron a utilizar perros para someterlos:

«Estos 'perros de guerra', probablemente una mezcla de dogo y braco, son una de aquellas 'armas' de los españoles que resultan más peligrosas para los indios. Bernabé Cobo da una descripción muy expresiva cuyo sentido es el siguiente: En sus combates con los indios, los españoles, con frecuencia se servían de los perros porque éstos una vez adiestrados, eran sumamente útiles, especialmente en terreno pantanoso y cubierto de monte donde se hacía difícil a los españoles perseguir a los indios. Los indios temían tanto a estos perros que, de antemano, consideraban perdida una batalla siempre que sabían de la llegada de los perros. Y estos, adiestrados para la lucha y para hacer pedazos a los indios, eran feroces como tigres» (Oberem 1980: 65).

Los Quijos desarrollaron diversas estrategias de rechazo a los conquistadores: 1. huir e internarse en la selva; 2. llevar a los españoles por caminos equivocados; y 3. violentos enfrentamientos locales. Los españoles «consideraban a los Quijos como incontrolados y bulliciosos, caprichosos y siempre guiados hacia su propio beneficio».

La resistencia indígena, la escasez de alimentos, los efectos de un terremoto, la decepción por la gran dispersión de los árboles de canela, la inexistencia de El Dorado, sumados a los conflictos que se desataron en la región andina debido al levantamiento de Gonzalo Pizarro, hicieron, entre otros factores, que este primer intento de conquista fracasara y que por 16 años los Quijos no fueran molestados (Muratorio 1981: 36).

El segundo momento va de 1556 a 1578. La conquista durante este período estuvo motivada por el deseo de consolidar los dominios territoriales de la Corona. El contexto en el que se desarrolla es el de duras polémicas religiosas y políticas

a nivel de la Corona, las que conducen a la promulgación de las **Nuevas Leyes de 1542-3** y de dos cédulas reales de Carlos V en las que se ordena la suspensión de todo nuevo descubrimiento y que más bien se promueva la consolidación de los espacios ya descubiertos. En estas leyes se planteaba, entre otras cosas, la preocupación por dar un trato humano a los indígenas y por evangelizarlos. Además las **Nuevas Leyes** establecían que la Corona era la única autorizada para entregar encomiendas, con lo cual se le quitó poder a los conquistadores.

Formas de dominación colonial en la amazonía

No obstante que el poder y control de la Corona sobre la amazonía era aún débil, algunas autoridades locales intentaron poner en práctica estas ordenanzas. Uno de ellos fue Gil Ramírez Dávalos, gobernador de Quito, a quien se le encargó en 1559 la reconquista de la región de los Quijos. Ramírez Dávalos se preocupó por impulsar una conquista pacífica y para ello buscó la ayuda de caciques andinos que tuvieran relación con algún cacique principal de los Quijos. Es así que recurrió al cacique de Latacunga, Sancho Hacho Velasco, a través del cual logró una entrevista con un cacique Quijo, que era su cuñado. Este último fue enviado como emisario llevando obsequios a los demás caciques Quijos, los cuales a su vez respondieron con obsequios de productos regionales.

La utilidad de las relaciones entre caciques andinos y amazónicos y la actitud 'pacífica' de Ramírez Dávalos condujeron a que en 1559 se fundara la principal cabecera española de la gobernación: la ciudad de Baeza. Posteriormente, en 1563, sus tenientes gobernadores fundaron Avila en tierras del cacique Jumandí, Alcalá del Río en el Aguarico, y Archidona. Aunque entre las personas que fundaron Baeza se encontraba el franciscano Fr. Martín de Plasencia, no disponemos de datos concretos sobre la fundación de una misión en esta ciudad, ni tampoco sobre las estrategias evangelizadoras desarrolladas por los conquistadores durante esta etapa.

El período de 'tranquilidad' bajo el mando de Ramírez Dávalos duró unos pocos meses (mayo a noviembre de 1559), luego de lo cual tuvo que ceder la Gobernación de Quijos a Rodrigo Núñez de Bonilla. A partir de ese momento las cosas cambiaron significativamente para los Quijos, quienes bajo las nuevas autoridades se vieron sujetos a los repartimientos de indios, fenómeno que no sólo significó una pérdida de libertad para los indígenas, sino también un deterioro de sus condiciones económicas, en la medida que parte del fruto de su trabajo debía ser entregado a los encomenderos.

La encomienda era una modalidad de dominación de carácter feudal a través de la cual la Corona otorgaba al conquistador derechos y obligaciones sobre una determinada población indígena, dentro de un territorio específico, como compensación por sus servicios militares. Esta modalidad no se asentaba sobre la propiedad territorial; lo fundamental era la entrega obligatoria al encomendero de los servicios o del tributo indígena. Bajo el régimen de encomienda los indígenas tenían derecho a atender sus propias actividades productivas para

garantizar su reproducción. La responsabilidad de los encomenderos era la «cura material y espiritual de los indios encomendados», así como la prestación de servicios militares a la Corona. La encomienda constituyó una institución colonial indisolublemente ligada a las contribuciones personales de los indígenas y a las estructuras militares coloniales.

Un elemento a destacar es que los encomenderos de la región de Quijos -concretamente los de Avila y Archidona-, exigían el pago de tributos bajo la forma de tejidos de algodón, los cuales eventualmente eran exportados hacia el virreinato del Perú (Deler 1987: 58). Por el momento no se conocen fuentes que den una mayor información respecto del carácter de los tejedores de algodón. Ninguno de los materiales consultados señala la existencia de batanes u obrajes, por lo cual es de suponer que la producción era de tipo individual. Este es un tema que merece ser investigado con mayor precisión, de modo de poder medir la dimensión de la sobre-explotación de los indígenas. Un estudio sobre la economía del algodón en el siglo XVI permitiría, además, determinar el rol y peso productivo de los indígenas amazónicos y de la Gobernación de Quijos en la economía colonial durante este período de transición.

Las encomiendas de Quijos se caracterizaron por ser pequeñas y relativamente 'pobres' en comparación con las andinas. Mientras que estas últimas se asentaron sobre relaciones sociales y productivas comunales y la existencia de numerosos tributarios, en las encomiendas amazónicas los encomenderos tuvieron que desarrollar estrategias tanto para atraer y controlar a la población indígena, como para garantizar la obtención de servicios y tributos. Esto se veía dificultado debido a la forma dispersa de asentamiento de la población local. Esto condujo a que los pocos indígenas sujetos a las encomiendas tuvieran la condición de esclavos más que de vasallos, y que la sobre-explotación se sustentara en el abuso, la crueldad y el terror.

Los abusos de los encomenderos y el anuncio de la llegada de una nueva autoridad para ocupar el cargo de gobernador de Quijos produjo un descontento generalizado, así como el desarrollo de varias formas de rechazo y resistencia. Durante esta época la sociedad indígena comenzó a vivir una crisis de desarticulación interna y pérdida de su libertad y autonomía. El primer levantamiento fue el de 1560, en el cual los caciques reaccionaron contra los repartimientos y la obligación de traer o llevar pesadas cargas en los largos viajes a Quito. Para pacificar a los indígenas los españoles ofrecieron regalos y prometieron no obligarlos a cumplir estas pesadas tareas. Pero tal como sucedía frecuentemente, estas promesas no fueron cumplidas provocando un nuevo levantamiento. El 23 de julio de 1562 varios caciques se unieron para expulsar a los españoles. Destruyeron los puentes, interrumpieron los caminos, quemaron los tambos, echaron abajo las cruces de los pueblos y finalmente atacaron la ciudad de Baeza. En esta ocasión la insurrección fue calmada por la vía pacífica, entregándole regalos y haciéndole promesas al cacique de Cosanga y a su familia (Oberem 1980: 77).

A partir de 1571-2 la gobernación, con 19 encomiendas en Baeza y 12 en Avila, fue entregada a Vásquez de Avila, quien



Indígenas Yumbos de Archidona.
Tomado de Wiener 1879-1882.

a su vez nombra como teniente de gobernador a Andrés Contero. De acuerdo a las crónicas, durante este período los Quijos fueron objeto de innumerables abusos y crueles torturas. Esta situación llevó a muchos a preferir el suicidio y a las madres a matar a sus recién nacidos; actitud que también se dio en otros pueblos indígenas amazónicos como es el caso de los Cocama (Oberem 1980: 81). En su informe de 1576 Horteigón reportaba:

«y solian en pariendo una muger tomar los nyños rezien nacidos y metellos bibos en unas ollas grandes y enterrallos debaxo de tierra, preguntando que porque lo hazian dixeron que por acabarse y no ver a christianos en su tierra...» (Oberem 1980: 90).

Las noticias sobre esta situación hizo que en 1576 el Rey encomendase a Horteigón la visita a la «Gobernación de los Quijos, Sumaco y la Canela». El visitador impuso multas a los

encomenderos por haber violado las leyes que reglamentaban el trato a los indios. Así lo señala Toribio de Ortiaguera:

«resulta culpa contra los españoles, vecinos y encomenderos de los indios, personas que los habfan conquistado y poblado la tierra, hizoles algunas condenaciones, y como todos eran pobres y la calidad de la tierra no podía pagar las penas, dieron orden los españoles como los indios sus subditos y vasallos hilasen y tejiesen mucha cantidad de ropa y mantas de algodón para pagar y salarios del dicho oidor y sus ministros, el cual asimismo habia hecho matar algunos perros que los españoles tenían, que eran muy brabos guerreros y domesticadores de los indios, de tal manera que los tenían sujetos y avasallados, que no habia indio que se osase desvergonzar ni levantar contra obediencia que debía a su amo. Pero muertos los perros, con el mucho trabajo que dieron a los indios a hilar y tejer ropa, viendose tan acosados que no lo podían bien llevar, la

ocasion que se les ofrecía, tan buena a su parecer, con falta de los perros enemigos suyos tan grandes, como compañeros y fuerzas de los españoles, determinaron de levantarse contra los amos que los habían conquistado y domesticado, al cabo de dieciocho años que habían dado la obediencia, y de muy mansos y leales se volvieron tan crueles tiranos carniceros...» (Oberem 1980: 89).

Esta situación de explotación y al mismo tiempo de 'liberación' (frente a los temibles perros) fueron deteriorando las relaciones entre indígenas y conquistadores, hasta desatar niveles de violencia local y regional. El eje del problema se encontraba en los bruscos cambios que la dominación española había producido al interior del sistema social y cultural de los pueblos indígenas de la región.

La confrontación ideológica

Ante el problema de la dispersión y lejanía que caracterizaba a los asentamientos indígenas tradicionales, que hacía difícil, cuando no imposible, su evangelización, el virrey Toledo dio instrucciones en 1568 de crear 'doctrinas' y 'reducciones'. Las doctrinas consistían en el establecimiento de un doctrinero o 'cura de indios' en una zona donde existía un número de tributarios que así lo justificara. Por su parte, las reducciones constituyeron el mecanismo por el cual se obligaba a los indios que vivían en pequeños asentamientos o en casas aisladas a congregarse en poblaciones de mayor tamaño. Supuestamente las reducciones debían proporcionar protección a los indios de los españoles 'abusivos', y por ello todo español estaba prohibido de vivir en ellas. En el caso de la Gobernación de Quijos estas dos instituciones no fueron puestas en práctica, sino hasta la visita de Hortegón en 1576. Esto se debió posiblemente a la pobreza y poca producción, en términos de tributo, de las encomiendas de esta región, factor que impedía el pago de diezmos y de otras obligaciones para con la iglesia.

Los curas estaban fundamentalmente al servicio de los encomenderos, de los cuales dependían para su subsistencia. Si bien algunos misioneros veían su sacrificada estadía en la amazonía como el doloroso camino que los llevaría a convertirse en mártires y posiblemente en santos, la mayoría de los religiosos que se trasladaban a esta zona eran fugitivos y hasta excomulgados de los conventos de Quito (Hortegón, en Landázuri 1989: 263). A este tipo de sacerdote le interesaba poco aprender las lenguas indígenas, con lo cual la evangelización era una tarea prácticamente imposible. Entre los problemas que encontró Hortegón durante su visita a la región de los Quijos destaca la falta de sacerdotes y de indígenas evangelizados, lo cual condujo a que se ordenara la creación de doctrinas y reducciones en Baeza, Avila y Archidona.

Para los pueblos indígenas amazónicos, tradicionalmente horticultores itinerantes, cazadores, recolectores y pescadores, el sistema de reducciones constituyó una amenaza para el desarrollo de su sistema social y cultural, pero sobre todo para la perpetuación de su sistema socio-político, liderado por los caciques y sabios indígenas. Sin embargo, si bien los Quijos fueron evangelizados, el nivel de cristianización fue lo sufi-

cientemente superficial como para no haber erosionado radicalmente la fuerza y poder de los sabios y caciques. Más importante como factor desencadenante de la resistencia indígena, fue la situación de crisis por la que pasaban las sociedades indígenas de la región debido a los trabajos forzados en las reducciones y las encomiendas.

No disponemos de información respecto de las epidemias entre la población indígena durante este período, pero es difícil pensar que éstas no tuvieran incidencia en la región. A pesar de este vacío, podemos inferir por lo ocurrido en otras regiones que las epidemias de origen europeo supusieron una suerte de violencia biológica, para la cual las sociedades indígenas no encontraron en lo inmediato explicación.

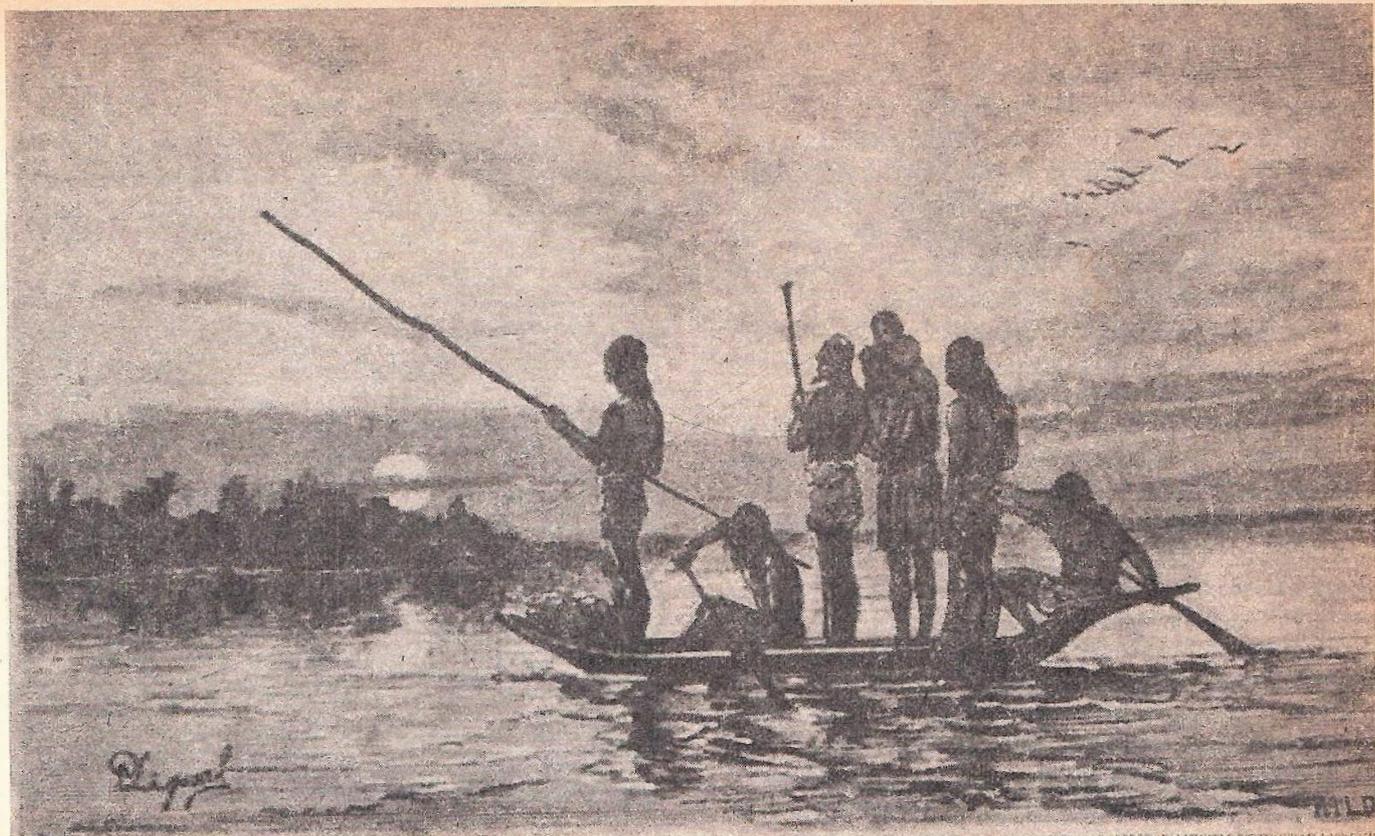
La dominación económica e ideológica y su impacto sobre la cotidianidad indígena condujeron a los indígenas de la Gobernación de Quijos a organizar el levantamiento confederado más importante de este período. Los cronistas e historiadores culpan de este hecho a la visita efectuada por Hortegón. Siguiendo a Oberem, creemos que más bien las causas se encuentran en el proceso de dominación y explotación que se generó a partir de 1560 cuando, al ser removido de su cargo Ramírez Dávalos, los indígenas comenzaron a experimentar el incremento de los abusos, castigos y torturas a manos de conquistadores, encomenderos, y misioneros.

La rebelión de los pendes al mando de Jumandí (1578)

Los primeros levantamientos indígenas en la región de los Quijos tuvieron alcances locales o micro-regionales y se caracterizaron por estar dirigidos por los caciques. En contraste, en el levantamiento de 1578 el liderazgo recayó en los pendes, en la medida en que fueron ellos quienes incitaron a los indígenas a organizarse para expulsar a los españoles. Los pendes eran los sabios, curanderos o shamanes indígenas; individuos que tenían poderes sobrenaturales y que, por ello, eran altamente respetados por los indígenas. Según Oberem, el término 'pende' hacía referencia a la categoría de sabios-brujos, y no incluía a los caciques. Por su parte, aunque al referirse a los pendes el cronista Ortiguera los describe como «caciques y hombres principales», inmediatamente afirma que 'pende' significa tanto como 'brujo'.

Los pendes que organizaron y lideraron las primeras acciones fueron Beto de la encomienda de Diego de Montalbán en Archidona, y Guami de la encomienda de Sebastián Díaz de Pineda en Avila. La crónica de Ortiguera registra el comienzo del proceso organizativo de este levantamiento en las siguientes palabras:

«Y a Beto se le apareció en forma de vaca, y habló con él, según aquel dicho indio confesó, y le dijo que el Dios de los cristianos estaba muy enojado con los españoles que estaban en aquella tierra. Que diesen sobre ellos y los matasen sin que dejasen con vida ninguno de ellos, ni de sus mujeres, ni hijos. Y el Guami, que era un hombre mancebo de edad hasta veinticuatro años, se fingió haber transportado cinco días de esta vida, en los cuales había visto grandes cosas,



Indios Sunos cruzando el Napo en piragua. Tomado de Wiener 1879-1882.

y el Dios de los cristianos le había mandado matase a todos y que les quemase las casas y huertas, y quedase él por gran Pende, que es en su lengua dios de la tierra. Haciendo gran junta de gente para publicar estas cosas, se convocaron los dichos Beto y Guami, que entre sí eran conocidos por Pendes, que es tanto como hechiceros, aunque entre sí le dan nombre de dios, y trajo cada uno de ellos gran número de indios de sus tierras y provincias, los cuales se juntaron en el pueblo de Tambisa, de donde Guami era natural, y allí hicieron llamamiento de todos los indios de la provincia, enviándoles a decir que todos viniesen con sus armas y comida y mujeres a su llamamiento; donde no, que les prometían que los dejasen de venir habían de ser castigados en sus personas con mucho rigor, y en sus sementeras, quitándoles el agua y fruto de ellas» (Ortiguera, en Landázuri 1989: 361).

La fuerza y poder de los pendes sobre la población indígena logró una asistencia masiva a la convocatoria. Refiriéndose al llamamiento del pende Beto, Ortiguera afirma que el éxito en la convocatoria se debió a las amenazas de un 'brujo' que era muy temido:

«que todos viniesen a verse con él para un día señalado, con apercibimiento que al que no acudiese le castigaría quitándole la vida a él y su mujer e hijos, convirtiéndoles sus sementeras y frutales en sapos y ponzoñosas víboras que los matase... Ya que los tuvo juntos a todos comenzoles a hacer un largo razonamiento, diciéndoles que para lo que los había hecho juntar era que entre él y los demás pendes referidos del distrito de Avila habían tratado de matar a todos los cristianos de aquellas dos ciudades por las muchas molestias y vejaciones que cada día de ellos recibían y cada día mayores... cada día les crecían más sus trabajos, haciéndoles sembrar para comer, e hilar y tejer para vestir ellos y sus mujeres e hijos, y haciéndoles llevar a cuestras a la ciudad de Quito mucho de lo que tejían para lo vender, y de allí volvían otra vez cargados con el retorno de ello. Y como al principio no habían tanto en la cuenta, con el retorno de ello (en Landázuri 1989: 362)

Este relato sobre los planteamientos de los pendes y los hechos ocurridos posteriormente permite confirmar que el levantamiento fue de carácter confederativo y estuvo cuidadosamente planificado. Si bien este proceso organizativo puso de

manifiesto los conflictos existentes entre los pendes Guami, Beto e Imbate, también expresó el desarrollo de una identidad temprana frente a un enemigo común y la presencia de un movimiento mesiánico de gran magnitud.

Beto y Guami atacaron y destruyeron Avila y Archidona el 29 de noviembre, dando muerte a todos sus habitantes. Después de esta victoria se retiraron al valle de Sumaco en busca de Jumandi, uno de los caciques de más prestigio entre los pendes, con el fin de aumentar las fuerzas de los sublevados y estar mejor preparados para el ataque a Baeza. La incorporación de los caciques a la sublevación constituyó un elemento importante, aunque no necesariamente significó la disminución del poder de los pendes, los cuales ejercían una gran influencia sobre los caciques. En este sentido, la inclusión de Jumandi parece explicarse, más bien, por el reconocimiento de su capacidad organizativa y de liderazgo.

La retirada hacia el valle de Sumaco debió tener importancia estratégica, ritual y mitológica, pues el Sumaco era un volcán temido. Esto explicaría el por qué los pendes optaron por este lugar para realizar su ayuno ritual. Con seguridad el triunfo de las fuerzas indígenas y la consecuente retirada contribuyó a incrementar el prestigio de los pendes, en la medida en que confirmaban la veracidad de sus visiones. Por esta misma razón se hacía necesario agradecer a los «dioses de la selva por medio de un ayuno general» (Costales 1983: 47-9)

Respecto de la personalidad de Jumandi, Omande o Axumande, la información de los cronistas e historiadores coincide en señalar que era un personaje de reconocido prestigio: «el jefe más autorizado de toda la tierra», «un valiente cacique», «un atrevido caudillo». Jumandi era un cacique cristianizado, que conocía algunas de las características del mundo de los españoles. Para la época del levantamiento debió contar aproximadamente unos 47 años, puesto que en 1562 ya aparecía como cacique principal de Sumaco.

El levantamiento fue preparado cuidadosamente:

«Jumande se pone de pie, brillantemente engalanado «de más colores que un papagayo» y frente a todos los caciques y pendes que le habían ofrecido sumisión y vasallaje, en calidad de señor, da sus razonamientos en forma concisa y breve; todos prorrumpen en exclamaciones de guerra: afuera suenan los pequeños tambores y en las lomas del vecindario los grandes tambores comunican la nueva de la proclamación» (Costales 1983: 50).

No obstante todos los esfuerzos organizativos, el asalto a Baeza terminó en fracaso debido a que los españoles estuvieron prevenidos y apoyados por refuerzos llegados desde Quito. Una vez derrotados, los Quijos -incluyendo el hijo de Jumandi, escaparon a la selva. Los pendes al mando del cacique Jumandi se escondieron por cuatro meses hasta que fueron detenidos y trasladados a Quito. El castigo que los españoles dieron a los pendes se caracterizó por una crueldad excesiva: se los paseó en carros por la ciudad, se los torturó con hierros calientes y luego sus cuerpos fueron descuartizados y sus cabezas exhibidas en las calles. Mientras esto ocurría con los caciques de la amazonía, a los caciques de la sierra que

participaron en la rebelión se los privó de sus derechos y se los trasladó a la costa (Oberem 1980: 87). Con estos castigos los españoles buscaban impedir la organización en el futuro de otra rebelión regional.

A pesar de la derrota, cabe destacar el hecho de que doscientos años antes de la gran sublevación de Tupac Amaru II, los pueblos indígenas amazónicos ya intentaban acabar radicalmente con la dominación española.

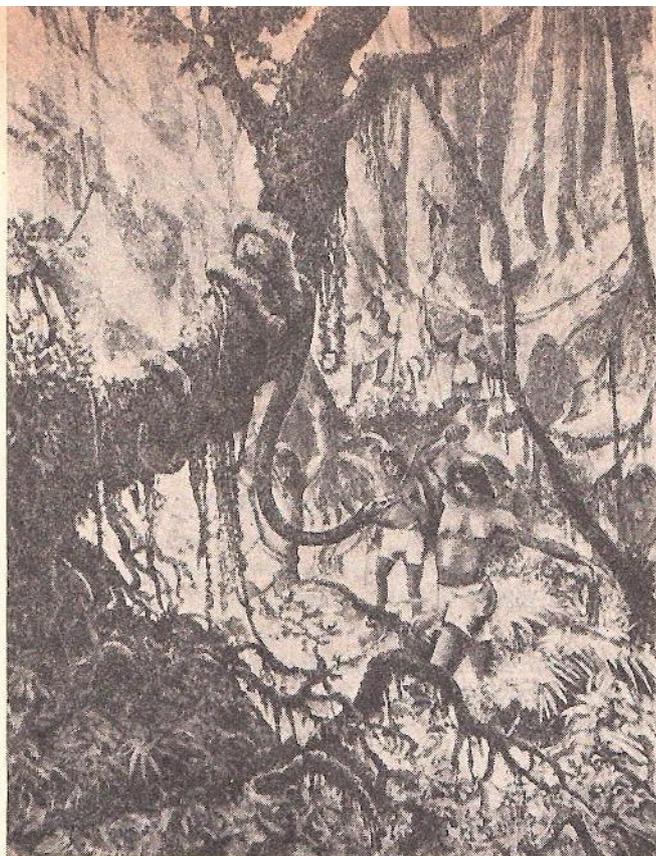
Más allá de la derrota

La verdadera dimensión de este levantamiento no solamente está dada por la capacidad de convocatoria regional, sino por la invitación que los pendes extendieron a pueblos indígenas de otras regiones -especialmente del área andina-, para participar en la lucha que acabaría con los españoles. Oberem señala que los Quijos habían entrado en contacto con algunos caciques de la sierra, tales como los de Cuenca y Riobamba. En el caso de los caciques andinos, la conspiración fue descubierta en Quito y los caciques de Cuenca y Riobamba fueron disuadidos de unirse a la sublevación por el hijo de Atahualpa (Oberem 1980: 98). Por su parte, los Omaguas llegaron a la región cuando el levantamiento ya había fracasado.

La condición de etnia-bisagra de los Quijos jugó un importante papel en la amplia difusión y poder de convocatoria que tuvo el levantamiento a nivel de la sierra. Los circuitos de intercambio permitieron socializar el descontento y organizar la respuesta indígena. En efecto, el intercambio de productos entre sierra y selva -que durante este período constituyó una imperiosa necesidad debido a la alta dependencia de las encomiendas selváticas respecto de los productos de la sierra-, hizo que los indígenas de una y otra región estuvieran en permanente contacto. No de otra manera se explica que los caciques de Riobamba y Cuenca hayan estado involucrados en la sublevación, por lo menos en sus etapas iniciales.

Como en ocasiones anteriores, los españoles prometieron paz a los indígenas. Estos se fueron entregando paulatinamente; no sabemos si confiados nuevamente en la palabra de los españoles o aterrados por el trato dado a los pendes y al cacique Jumandi en Quito. Al cabo de diez meses la sublevación fue controlada definitivamente y, una vez más, los Quijos fueron sometidos a abusos y explotación por parte de los encomenderos y autoridades españolas. Nuevamente fueron obligados a lavar oro por días enteros, en aguas enlodadas y mal alimentados. Esta situación hizo que los indígenas comenzaran a huir de la región, esta vez río abajo hacia el Perú (Oberem 1980: 89). Los abusos, las epidemias y los enfrentamientos con los españoles determinaron una fuerte disminución de la población indígena. A comienzos del siglo XVII los Quijos apenas sumaban 1,649 personas de un aproximado de 16,000 reportados por Hortegón en 1576.

La disminución demográfica experimentada por la población indígena afectó los intereses de los encomenderos, en la medida que significaba una disminución del número de tributarios. Por esta razón, la región comenzó a perder interés económico. Esto marca el comienzo de la ruptura entre el



Indios de Papallacta acometiendo a una serpiente.
Tomado de Wiener 1879-1882

mundo andino y el amazónico. Como ha señalado Santos (1985) para el caso de los Panatahuas de la amazonía peruana, esta ruptura conduciría posteriormente a concebir estas dos áreas como espacios sin relación alguna y a justificar la necesidad de 'integrar' la amazonía a la dinámica de la sociedad nacional

Rebelión y mesianismo en el levantamiento de los pendes

En torno al levantamiento de los pendes y al liderazgo de Jumandí se han hecho varios planteamientos. Oberem sostiene que revela muchas de las particularidades de los movimientos mesiánicos, pues la rebelión de los pendes se dio frente a una marcada situación de crisis y se sustentó en elementos sincréticos -cristianismo y shamanismo amazónico-, los mismos que deben ser ubicados en un contexto de contacto cultural o de transculturación. Desde otra perspectiva, Muratorio plantea que la rebelión, antes que un movimiento mesiánico, puede ser considerada como un proceso de reafirmación de los valores religiosos y culturales tradicionales, debido a que la evangelización era aún lo suficientemente débil como para que los misioneros constituyesen una competencia efectiva respecto de los pendes. Dicha autora sostiene que más que un desafío ideológico, la evangelización trajo consigo una amenaza al poder de los pendes debido a que las reducciones concentraron a la población en áreas que estaban fuera del control de los sabios indígenas. El comportamiento y el discurso de los pendes significaron una práctica ritual mediante la cual acapa-

aban poder de las fuentes que lo emanaban. En 1578 los pendes vieron en el cristianismo una fuente adicional de poder y lo reinterpretaron dentro de una visión netamente amazónica (Muratorio 1981: 55-6).

Si bien el planteamiento de Muratorio es coherente con los elementos que ella misma ofrece para argumentarlo, el mismo es insuficiente, en la medida en que no hace referencia a la situación de crisis que enfrentaban los Quijos, al carácter confederativo que tuvieron las acciones militares, ni a los objetivos finales que planteaban los pendes a través de su discurso.

¿Cuáles serían entonces los elementos que definen a un movimiento mesiánico y por qué el levantamiento de los pendes podría ser definido como uno de ellos? De acuerdo a Pereira de Queiroz (1987: 19), por movimiento mesiánico se entiende aquellos movimientos de rebelión cuyo punto de partida es el rechazo de la situación social imperante y que utilizan elementos religiosos para transformar dicha situación. Otra de las condiciones fundamentales de este tipo de movimientos es la existencia de un tema mítico de retorno a una situación ideal. En el caso del levantamiento de los Quijos, los pendes se propusieron «acabar con los españoles» para volver a una situación anterior, la cual para ellos era 'ideal' a pesar de los conflictos internos que pudieran existir. El hecho de poner énfasis en los abusos y crueldad de los españoles le daba al discurso de los pendes la amplitud necesaria para poder convocar tanto a los pueblos de la amazonía, como a los de la sierra. Esto a su vez se veía facilitado por la condición de pueblo bisagra que mantuvieron los Quijos desde épocas prehispánicas.

El proceso de aculturación experimentado por los indígenas de la región le otorgó además un carácter especial al discurso mesiánico de sus líderes, en la medida en que el mismo se basaba en una combinación de elementos religiosos aborígenes y cristianos. Así, en el caso de las visiones de los pendes Beto y Guami, es el propio dios cristiano, o el demonio bajo la forma de una vaca quienes se les aparecen para ordenarles que mataran a todos los españoles. En este caso el mito no es un simple relato; pertenece a la praxis, siendo generador de acciones sociales.

El hecho de que los pendes no hubieran renegado totalmente del cristianismo y que, más bien, hubieran incorporado en su discurso algunos de sus elementos, junto con las imágenes de dios, el demonio y la vaca, hace pensar en la hábil utilización que éstos hicieron de aquellos fenómenos que más impactaron en el imaginario indígena: la religión cristiana y la ganadería. Así, el mito retoma las enseñanzas evangelizadoras para fortalecer la autoridad y poder de los sabios y caciques.

Para sustentar su planteamiento, Muratorio también argumenta que los pendes no sólo estaban luchando contra los españoles, sino entre ellos mismos, y que esto se debía a los cambios de las estructuras tradicionales, los cuales habrían desatado una lucha interna por el poder, así como un intento por reorganizar la sociedad siguiendo los lineamientos tradicionales. Dicha línea de argumentación es válida, pero también parece ser insuficiente, en la medida que no contempla que los conflictos internos y la lucha por el poder son características

permanentes de las sociedades indígenas amazónicas, aún en contextos en que no existe una situación de dominación externa. Sociedades organizadas sobre la base de familias extensas, independientes entre sí, frecuentemente experimentaban situaciones de hostilidad a su interior o con otras sociedades vecinas. Sin embargo, a pesar de estos conflictos, los líderes del levantamiento lograron generar una propuesta confederativa que aglutinaba incluso a pueblos de la sierra. Es precisamente este elemento el que refuerza el carácter mesiánico del levantamiento de los Quijos, ya que como señala Pereira de Queiroz, «no es en el interior de las tribus desorganizadas donde el movimiento mesiánico llena la función más importante, sino en el nivel de las relaciones entre los grupos; se trata también de una función de creación e integración» (1987: 24).

Falta aún más información para poder definir con rigurosidad el carácter del levantamiento de los pendes liderado por Jumandí. Sin embargo, la que disponemos en la actualidad nos permite definirlo como un movimiento mesiánico, anticolonial (en un período de transición), multiétnico y confederativo. Por esta razón, no obstante su fracaso, el levantamiento de los Quijos se convierte en el movimiento indígena más importante del siglo XVI en la Gobernación de los Quijos: un importante hecho histórico que debe ser rescatado en el presente después de 500 años de resistencia indígena.

Bibliografía

Costales, P. y A. 1983. **Jumandí o la confabulación de los brujos**; Ed. Oveja Negra; Quito.

Deler, J.P. 1987. **Ecuador: del espacio al estado nacional**; Biblioteca de Geografía Ecuatoriana; Banco Central del Ecuador; Quito.

González Suárez, F. 1970. **Historia general de la República del Ecuador**; Ed. Casa de la Cultura Ecuatoriana; Quito.

Landázuri, C. (comp.) 1989. **La Gobernación de los Quijos (1559-1621)**; Monumenta Amazónica A-1; CETA/IIAP; Iquitos.

Moreno, S. 1991. «Corrientes antropológicas en los estudios sobre la amazonía ecuatoriana»; en L. Ruiz (comp.), op. cit.

Muratorio, B. 1981. «Misioneros e indios en la amazonía norte del Ecuador»; en **Etnicidad, evangelización y protesta en el Ecuador**; CIESE; Quito.

Oberem, U. 1980. **Los Quijos: historia de la transculturación de un grupo indígena en el oriente ecuatoriano**; Colección Pendoneros; Instituto Otavaleño de Antropología; Otavalo.

Pereira de Queiroz, M. I. 1987. **Historia y etnología de los movimientos mesiánicos**; Ed. Siglo XXI; México.

Porras, P. s/f. **Historia y arqueología de la ciudad española de Baeza de los Quijos**; Centro de Publicaciones de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador; Quito.

Ruiz, L. (comp.) 1991. **Amazonía nuestra: una visión alternativa**; CEDIME/ILDIS/Abya Yala; Quito.

Rumazo González, J. 1982. **La región amazónica del Ecuador en el siglo XVI**; Colección Histórica; Banco Central del Ecuador; Quito.

Santos Granero, F. 1985. «Crónica breve de un etnocidio o la génesis del mito del gran vacío amazónico»; en **Amazonía Peruana**, Vol. VI, No.11; CAAAP; Lima.

—1991. «La historiografía amazónica en perspectiva: 1950-1990»; en L. Ruiz (comp.), op. cit.

Taylor, A-Ch. 1988. «Las vertientes orientales de los andes septentrionales: de los Bracamoros a los Quijos»; en F-M. Renard-Casevitz et al, **Al este de los Andes**; Tomo II; Abya Yala/IFEA; Quito.

* Antropóloga ecuatoriana. Desempeña el cargo de Coordinadora del Área de Amazonía del Centro de Documentación e Información de los Movimientos Sociales del Ecuador (CEDIME). Actualmente cursa la Maestría de Estudios Amazónicos de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO), sede Ecuador.

Anticolonialismo, mesianismo y utopía en la sublevación de Juan Santos Atahuallpa, siglo XVIII (oriente peruano)

Fernando Santos Granero*

Uno de los aspectos que más parecen sorprender del levantamiento de Juan Santos de 1742 es que se haya dado en una zona aparentemente marginal del virreinato del Perú, la selva central, y tras un período de dominación misionero-colonial relativamente corto; tan sólo 33 años. Estos dos factores explican parcialmente por qué los historiadores dedicados al estudio del período colonial perciben la sublevación de Juan Santos como un fenómeno anómalo o, en todo caso, excepcional. Lo que se ha escrito sobre Juan Santos ha sido enfocado desde la perspectiva única de la selva, o como un fenómeno confinado a la selva. En los trabajos de los historiadores del Ande Juan Santos aparece como una referencia marginal, vinculado sólo débilmente al ciclo de revueltas, rebeliones y revoluciones que caracterizan a la región andina en el siglo XVIII. En el presente artículo quisiera abordar este problema señalando el probable origen de la idea de una selva desvinculada de la sierra, sugiriendo que en el siglo XVIII la selva central era una pieza clave en el circuito económico de los Andes centrales, revalorando el contenido anticolonial y antifiscal del programa político de Juan Santos, analizando las reivindicaciones incaicas y mesiánicas de su discurso y, finalmente, presentando algunos elementos que ilustran el desarrollo del proyecto utópico de Juan Santos durante los 100 años después del levantamiento en que la zona quedó libre de la dominación colonial y republicana.

El énfasis que se ha puesto en el estudio de lo andino en detrimento del área amazónica es consecuencia, como lo he intentado demostrar a partir del caso de los Chupaychu y Panatahua de la región de Huánuco (Santos 1985), de la ruptura que se da entre estas dos áreas geográficas y culturales al desaparecer físicamente las etnias-bisagra que las articulaban. En las zonas de Jaén de Bracamoros y del alto Huallaga este proceso culminó en el siglo XVIII. En las zonas de ceja de montaña de la selva central (conversiones de Huánuco, Tarma y Jauja), las relaciones de intercambio comercial y cultural entre el mundo andino y el amazónico se interrumpieron temporalmente en el siglo XVII, pero, como veremos, el ingreso de los misioneros franciscanos en 1709 permitió que dichas relaciones se reanudasen, aún cuando bajo otro signo. Lo importante es destacar, como lo han demostrado Thierry Saignes y France-Marie Casevitz para los Andes septentrionales y centrales respectivamente (1986), que en épocas prehispánicas la ceja de selva directamente, y la selva baja por extensión, constituían parte integrante de un

sistema de circulación de bienes, gente e ideas a través de mecanismos como el comercio, la guerra y el matrimonio, que las unían al mundo andino.

Los españoles intentaron reproducir este sistema en su beneficio incorporando la selva y sus pobladores al régimen colonial. Así, por ejemplo, en el siglo XVI existían en Jaén de Bracamoros 33 encomiendas dedicadas al lavado de oro en los ríos amazónicos. En el siglo XVII los habitantes de la zona cocalera de Chinchao estaban encomendados en varios vecinos de la ciudad de Huánuco. Como veremos, la zona de Chanchamayo y Cerro de la Sal, escenario de la sublevación de Juan Santos, también estuvo ligada al mundo andino por numerosos vínculos económicos. La ceja de selva, y esto es importante remarcarlo, no fue ajena al devenir histórico de los Andes, ni en épocas prehispánicas, ni en la era colonial. El corte entre una y otra región se dio probablemente a partir de la segunda mitad del siglo XVIII con la expulsión de los jesuitas de la selva norte, la desaparición de los Panatahua en el alto Huallaga, y el triunfo de Juan Santos en la selva central. Es recién entonces que nacen los mitos del aislamiento de la selva, y del gran vacío amazónico. Mitos que perduran aún en nuestros días.

Las etnias de la selva central y la opresión misionero-colonial

Tras varios intentos frustrados por sojuzgar a los Amuesha y a los Asháninca de la selva central durante el siglo XVII, los franciscanos aprendieron dos cosas: primero, que para reducir a los indígenas amazónicos no bastaba el fervor religioso, y segundo, que la tarea evangélica debía constituirse en una empresa militar e ir acompañada de la creación de una frontera demográfica estable. A partir del siglo XVIII los misioneros comenzaron a realizar sus entradas contando con el apoyo de pequeños contingentes armados. En algunas de las misiones fundadas en la región, como Quimiri, Eneo y Sonomoro, se establecieron pequeñas guarniciones militares (ver mapa). Los misioneros contaban además con las poblaciones serranas fronterizas para movilizarse en caso de que las misiones o los conversores fuesen atacados. Las pequeñas rebeliones tanto Amuesha como Asháninca fueron aplastadas con celeridad. Este es el caso del levantamiento de los neófitos Amuesha de Eneo de 1712, y del alzamiento del líder Asháninca Fernando Torote en 1724. Con el tiempo las misiones llegaron a contar con las armas necesarias (cañones, escopetas y mosquetes) como para resistir ataques de mayor envergadura hasta la llegada de fuerzas de socorro desde la sierra (Santos 1980).

Los misioneros fueron igual de exitosos en crear una frontera demográfica permanente en la región. Casi desde los inicios de su actividad en la selva central se preocuparon por estimular la colonización. Esto no debió haber resultado difícil, ya que desde épocas prehispánicas las poblaciones andinas de Tarma y Huánuco mantenían pequeños enclaves en la ceja de selva en donde se producía coca, y de donde se extraían plumas, pieles y maderas. Los franciscanos apoyaron la continuación de esta práctica, a la par que lograron persuadir a

muchos españoles de los beneficios que podían obtener asentándose en la región. El resultado fue el surgimiento de un crecido número de fundos y haciendas propiedad de mestizos y españoles que, como veremos, buscaron beneficiarse con la producción y comercialización de coca y caña de azúcar.

Los regalos de herramientas, tan eficaces y con tantas ventajas respecto de los instrumentos de piedra y madera tradicionales, fueron fundamentales en el proceso de sometimiento y reducción de los indígenas de la región. Sin embargo, una vez reducidos, los Asháninca y Amuesha comenzaron a sentir las presiones de los misioneros. Estas se manifestaron en todos los planos: desde el religioso hasta el económico. Se proscribieron y castigaron duramente las costumbres tradicionales: las ceremonias religiosas, que los misioneros confundieron con simples 'borracheras'; la poliginia, por la cual los hombres de prestigio podían tener más de una mujer; y las prácticas mágico-medicinales. Se impusieron nuevas estructuras políticas y jurídicas a la cabeza de las cuales se encontraban los conversores con un poder muy superior al que jamás tuvieron los líderes tradicionales indígenas. Por último, se impusieron patrones de trabajo basados en principios totalmente opuestos a los de la economía tradicional. Todos estos elementos configuraban una clara situación de opresión y así deben haberla percibido los indígenas reducidos.

La prédica anticolonialista de Juan Santos

Si se ha enfatizado la vinculación económica de la selva central con el resto del virreinato y la situación de opresión en la cual estaban inmersos los indígenas de la región esto se debe a dos razones. En primer lugar, porque la historiografía franciscana pone todo el peso de la sublevación de 1742 en la figura de Juan Santos. De acuerdo a esta posición toda la culpa del alzamiento recaería en Juan Santos, apóstata serrano, ajeno a la zona y hasta criminal, que habría subvertido a los indígenas amazónicos en contra de los misioneros para satisfacer sus propios intereses personales. En segundo lugar, porque algunos analistas contemporáneos han restado toda importancia a las reivindicaciones anticolonialistas de los sublevados para poner el énfasis en la opresión cultural y religiosa a la que estaban sujetos. Así, según Varese: «Si Santos ha escogido la selva central, donde no hay minas ni obrajes, como centro de su movimiento, no tiene por qué centralizarlo alrededor de causas socio-económicas prácticamente inexistentes» (1973: 180). A lo cual Lehnertz agrega:

«El movimiento de Juan Santos aparece menos como un... esfuerzo consciente de parte de los Campa (Asháninca) por revertir el proceso de aculturación, que como la campaña cuidadosamente preparada por un mestizo desplazado para incentivar la rebelión de los indígenas serranos. Aquellos Campa que siguieron a Juan Santos lo hicieron, en parte, no debido a las tensiones de su sistema social, sino debido a que Santos fue capaz de ganarse la voluntad de algunos nativos particularmente influyentes» (1969: 152).

Estos autores consideran la prédica anticolonialista de Juan Santos como un discurso que está fuera de contexto en la selva central y que sólo se justifica como un medio de atraer a los indígenas andinos a las filas del movimiento. Lo cierto es, sin embargo, que la escasa documentación de la época sugiere que la región, y los neófitos Asháninca y Amuesha que la habitaban, estaban siendo aceleradamente incorporados a la economía virreinal. Esta incorporación se dió bajo tres modalidades: 1. colonización y explotación de los recursos de la región por parte de los españoles, mestizos e indígenas serranos; 2. trabajo de los neófitos en las tierras y los talleres textiles de las misiones; y 3. imposición de la obligación del servicio personal, obrajes y repartos. Analizaré brevemente, una a una, estas diferentes modalidades.

Poco después de la apertura de la región en 1709, numerosas familias españolas de Tarma y Huánuco establecieron en la selva central grandes haciendas dedicadas al cultivo de coca, tabaco y caña de azúcar para la producción de aguardiente. Junto con ellas se asentaron de forma más estable familias indígenas de las comunidades andinas vecinas, quienes desde tiempos prehispánicos explotaban los recursos tropicales de la región bajo el sistema de control vertical de pisos ecológicos. Entre las haciendas más famosas se encontraba la de los Condes de las Lagunas, originarios de Huánuco, y la hacienda 'Chanchamayo' del Colegio de Santo Tomás de los dominicos, quienes desde el siglo XVII tenían grandes intereses en la zona de Tarma. Estas haciendas parecen haber empleado la mano de obra de los neófitos de las conversiones, así como la de los indígenas aún no convertidos. Los intereses económicos de los huanuqueños y tarmeños en la zona deben haber sido cuantiosos por cuanto ambas ciudades se disputaron el monopolio del acceso a la región durante toda la primera mitad del siglo XVIII.

Más aún, después del fracaso de la última expedición militar española en 1756, y luego que se cerrara herméticamente la región interrumpiéndose toda comunicación con los Andes, los ciudadanos de Tarma presionaron a las autoridades virreinales hasta en dos oportunidades (1779 y 1806) para que se reconquistase la región. Mientras tanto los habitantes de Huánuco intentaron volver a entrar a la selva central por el área de Pozuzo, en donde la presencia de los rebeldes no se hacía sentir con tanta fuerza. Esta profunda rivalidad (que continuó incluso en el siglo XIX) es una clara muestra de que los intereses económicos en juego eran importantes. Para estimar cuán importantes habría que estudiar no sólo los documentos clásicos sobre la selva central (crónicas y documentos misioneros), sino la documentación sobre haciendas que pudiera existir en los archivos regionales de Tarma y Huánuco. Esta es una labor que aún falta realizar.

En cuanto al trabajo exigido por los misioneros a los neófitos, todo indica que el mismo se destinaba a la producción de azúcar y aguardiente, textiles y coca. Los inventarios de las misiones franciscanas del Cerro de la Sal mencionan la existencia de extensos cañaverales y trapiches para la elaboración de la caña. Presumiblemente los misioneros exportaban su producción de azúcar y aguardiente a las cercanas minas del Cerro de Pasco. En un documento de 1777-1780, cuando los



Juan Santos expulsado a los franciscanos; convento de Ocopa.

misioneros mantenían únicamente cuatro de sus antiguas misiones, el P. Guardián del colegio franciscano de Ocopa solicitó a las autoridades se eximiese a las conversiones de la selva central del impuesto sobre el aguardiente (Saiz 1943: 18). Esto sugiere que en épocas anteriores a la sublevación de 1742 la producción de azúcar y aguardiente fué aún mayor, y confirma la tradición de exportación de estos productos hacia los mercados serranos. Por ello no extraña que el Superior Gobierno no le haya concedido a los franciscanos la exención solicitada.

En lo que se refiere a la coca, ya en 1713, sólo cinco años después de su establecimiento en la región, los misioneros dedicaron sus esfuerzos a la apertura de un camino al Pozuzo para facilitar el comercio de coca con los vecinos de Huánuco (Ortiz 1967: 94). Más aún, en épocas tan difíciles para los españoles como los primeros años de la rebelión de Juan Santos, el corregidor de Tarma proporcionaba tropas para custodiar a los grupos de mestizos serranos que iban a la ceja de selva «a la saca de la coca» (Loayza 1942: 229). Las misiones también contaban con talleres textiles en donde las mujeres debían trabajar obligatoriamente un determinado número de horas a la semana. La documentación es muy escasa y es difícil estimar el volumen de producción de estos talleres. Sin embargo, es sintomático que en su Memoria de Gobierno el virrey Castel-Fuerte mencione que las neófitas de las conversiones del Cerro de la Sal se hallaban muy bien adiestradas

en «tejidos, fábricas y otras obras que les son útiles» (Fuentes 1859: 121). Aguardiente, coca y textiles eran los productos de más alto valor de cambio en la economía interna del virreinato. Todos eran fácilmente convertibles en el mercado serrano, y dado que la Corona cumplía muy irregularmente su obligación de solventar los gastos de las misiones, es probable que su producción haya servido para subvencionar la actividad evangélica de los franciscanos.

Desde el comienzo de sus actividades Juan Santos «ofreció a todos los indios, que los libraría de la persecución, tyránías, y pesadas cargas de los Españoles» (San Antonio 1750a: 8). Los misioneros que se encontraban en la región al comienzo de las hostilidades afirman que Juan Santos proclamaba: «Que sus Vassallos se han acabado por los Españoles, pero ya se acabaron obrages, panaderías, y esclavitudes pues no ha de permitir en su Reyno esclavos, ni las demás tyránías de los Españoles» (del Santo y García 1742: 59). Entre las reivindicaciones de carácter económico defendidas por Juan Santos se encuentra «la supresión de mita, obrages y repartimientos» (Riva Agüero; en Ortiz 1967: 115). Las instituciones mencionadas en el discurso del líder rebelde estaban estrictamente prohibidas en los territorios de conversión, en los cuales se consideraba que los indígenas aún no se encontraban preparados para ser incorporados con todos sus derechos, pero sobre todo con sus obligaciones, al sistema colonial. Sin embargo, existen numerosas evidencias de que las institucio-

nes que tantos beneficios reportaban a los españoles en la sierra comenzaron a ser implantadas en la selva central. Esto demostraría que la prédica de Juan Santos encontró aceptación entre los Asháninka y Amuesha porque éstos ya habían experimentado directamente la opresión de instituciones coloniales tales como los repartos, obrajes y mitas.

A pesar de las leyes que prohibían a los corregidores hacer repartos de mercaderías entre indígenas no cristianizados, éstos parecen haber comenzado a imponer su pseudo-comercio en las conversiones franciscanas por lo menos desde 1730. En los papeles del Colegio de Ocopa existentes en la Biblioteca Nacional antes del incendio de 1943 se menciona por lo menos un memorial en el cual los misioneros solicitan se respete la prohibición de hacer repartos. El mismo se titula: «Informe del P. Nuñez al Superior Gobierno del número de convertidos y que pudieran ser más si no fuera por los repartos que hacen los corregidores y pide que no repartan, ni tengan autoridad alguna en las conversiones» (Saiz 1943: 9). La solicitud parece haber sido aprobada ya que también se menciona un «Decreto para que no se hagan repartos a los indios de las conversiones» (Saiz 1943: 13). El antagonismo entre corregidores y misioneros respecto de la jurisdicción de las misiones fué constante, y a pesar de que a instancias de los misioneros se expidieron leyes prohibiendo los repartos éstas fueron al parecer continuamente transgredidas.

Entre los documentos de Ocopa también se encuentra una «Provisión para que den libertad a un indio de la conversión que estaba preso en el obraje de Paucartambo por deuda» (Saiz 1943:16). Este obraje ya aparece registrado en 1616 en una visita administrativa a la Provincia de Huánuco (Varallanos 1959: 268). Pertenecía a Fernando Tello, hijo de Don Juan Tello de Sotomayor, quien en 1583 tenía 5 pueblos en encomienda en el repartimiento de Chinchicocha (Varallanos 1959: 230). El obraje de los Tello, dedicado a la producción de paños, frazadas, bayetas y cordellates, se ubicaba en las nacientes del río Paucartambo, una de las rutas de acceso al Cerro de la Sal. Desde 1672 este obraje quedó sujeto a la guardianía y doctrina de la orden franciscana (Varallanos 1959: 346); esto explicaría el que los misioneros tuvieran la suficiente influencia como para exigir la libertad del neófito preso por deudas.

La relación entre el obraje y las misiones del Cerro de la Sal no es del todo clara. Como ya mencionáramos, en el siglo XVIII los descendientes de Juan Tello, ya con el título de Condes de las Lagunas, expandieron sus dominios hacia las tierras de montaña. En los años de florecimiento de las misiones su hacienda se extendía desde el Cerro de la Sal hacia el norte hasta Huancabamba, Parara y Lucen (Urrutia 1808: 446). Sus dominios abarcaban gran parte de lo que constituía el territorio tradicional Amuesha. Aparentemente la mano de obra para el obraje de Paucartambo se reclutaba entre aquellos indígenas Amuesha no reducidos, o en proceso de conversión, que trabajaban para la hacienda de los Tello. El neófito preso por deudas en el obraje de Paucartambo no debe haber constituido un caso aislado. De ser esto cierto, el endeudamiento habría sido el mecanismo de enganche utilizado para proveer al obraje de operarios. Esta forma de enganche no parece haber

sido aprobada por los misioneros, lo cual sin duda debe haber generado conflictos entre éstos y los hacendados.

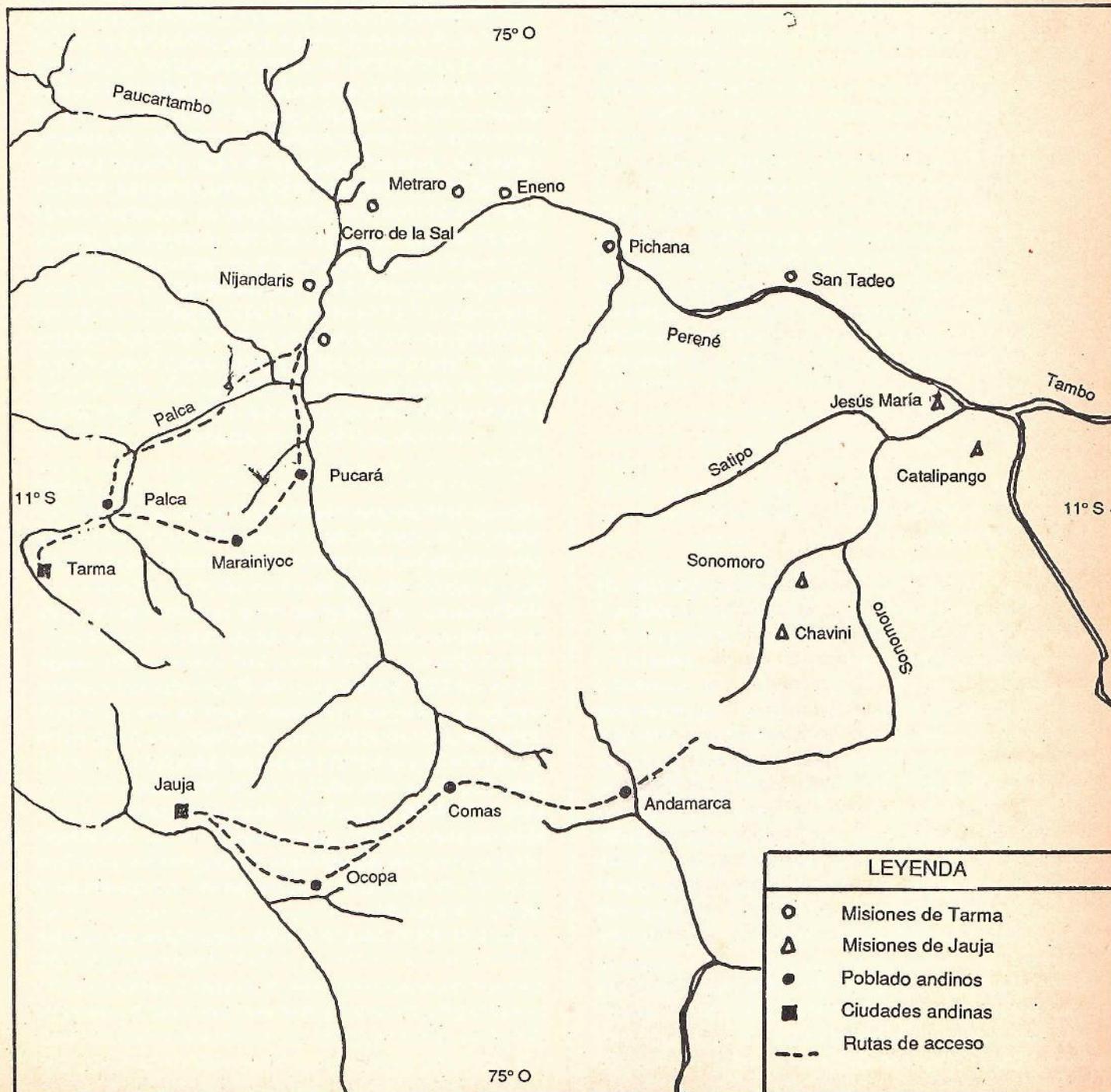
Los obrajeros de Tarma, Jauja y Huánuco parecen haber tenido gran interés en la pacificación y ocupación de las tierras de montaña. Es difícil saber si este interés se debía a su preocupación por obtener mano de obra para sus talleres o a una estrategia de diversificación de sus actividades económicas. Lo cierto es que ya a finales del siglo XVII el capitán Francisco de la Fuente, dueño del obraje de Hualahoyo en el valle de Jauja, había financiado la construcción de un camino que conectaba el pueblo de Andamarca con el territorio Asháninka aledaño. Años más tarde el pueblo de Andamarca fue tomado por los rebeldes de Juan Santos. Otro obraje de importancia fue el de San Juan de Colpas en el corregimiento de Tarma. No existen datos que permitan afirmar que en él trabajaban indígenas de las conversiones, pero no sería extraño que así fuese, ya que este obraje -del que se dice que «producía 6,000 pesos anuales de arrendamiento, tenía una multitud de operarios y reportaba 56,000 pesos» (Silva Santisteban 1964: 161)-, fue destruido por las fuerzas de Santos Atahualpa.

Por último, si bien no se puede afirmar con certeza la existencia de la obligación de la mita entre los neófitos, es claro que había alguna forma de servicio personal forzado aparte del requerido por los misioneros. Desde los comienzos de la insurrección Juan Santos se quejaba de que las autoridades españolas sacaban nativos de las conversiones para llevarlos a trabajar a la sierra: «Del Gobernador dice que viene a su montaña como Puerco... espantando a sus indios, y llevándolos amarrados fuera...» (del Santo y García 1742: 58). La preocupación del líder podría pasar como retórica habida cuenta de que las leyes disponían expresamente que los corregidores y gobernadores de frontera no tenían jurisdicción alguna sobre los territorios de misión y, por lo tanto, estaban inhibidos de trasladar neófitos a la sierra. Sin embargo, entre los documentos de Ocopa anteriormente mencionados hay uno que confirma la veracidad de este hecho; el mismo se titula: «Decreto para que no se saquen indios de Huancabamba, ni de las demás conversiones» (Saiz 1943: 16). Huancabamba era una misión en pleno territorio Amuesha habitada por familias serranas y nativas. Hasta allí llegaban los dominios de los Condes de las Lagunas. El hecho de que se expidiese un decreto declarando ilícito el traslado de indígenas de la selva a la sierra parece indicar que este tráfico debe haber sido bastante regular y causado preocupación tanto entre los misioneros como entre las autoridades encargadas de velar por el interés de los indígenas.

De lo anterior se deduce que los pobladores de la selva central, lejos de estar al margen del sistema económico virreinal estaban inmersos en él a través de diversos mecanismos y que, por lo tanto, el campo estaba fértil para la prédica anticolonial de Juan Santos. Sin embargo, sería incorrecto reducir las causas del levantamiento únicamente a la explotación económica sufrida por los neófitos. En un reciente trabajo (Santos 1987a) he sugerido que los efectos devastadores de las epidemias estuvieron a la base de muchas de las revueltas y rebeliones que convulsionaron a la región y precedieron a la

sublevación de Juan Santos. Entre 1711 y 1718 las conversiones del Cerro de la Sal fueron afectadas en cuatro oportunidades por epidemias de viruelas. En 1712 en Eneo y en 1719 en la parcialidad de Caco tuvieron lugar las primeras revueltas Amuesha. En 1721 llegó a la región la «peste general» que asolara al virreinato del Perú desde 1718. En las conversiones la peste general tuvo una duración de dos años hasta 1723. Un año más tarde se dió la rebelión del líder Asháninka Fernando Torote. En 1736-37 las misiones Amuesha y Asháninka fueron diezmadas por una epidemia de catarro-gripe. En ese mismo período tuvo lugar la rebelión de Ignacio Torote, hijo del anterior.

Existe una clara conexión entre la mortalidad causada que las epidemias y los intentos de sacudirse la dominación misionera. Gracias a las fuentes, sabemos que en gran medida estas rebeliones fueron alentadas por los sacerdotes Amuesha (*cornesha'*) y los shamanes Asháninka (*shiripari*), quienes afirmaban -no sin razón- que eran los misioneros quienes les traían «las frecuentes epidemias (que) los consumen» (San Joseph 1716). Estas últimas no sólo crearon las condiciones objetivas para la organización de revueltas de pequeño y mediano alcance, sino que finalmente influyeron en el ánimo de líderes políticos que fueron fieles servidores de los españoles durante muchos años. Este es el caso de Don Mateo de Assia,



Pueblos de misión de las conversiones de Tarma y Jauja (Selva Central del Perú) involucrados en la sublevación de Juan Santos Atahualpa, 1742.

líder Amuesha de las misiones de Eneo y Metraro, a quien se tenía por «indio principal», y que ayudara a sofocar las rebeliones de los dos Torote. Durante la epidemia de 1736-37 Don Mateo perdió a sus tres hijas y a dos de sus hijos varones. El historiador franciscano A. Tibesar (1952) sugiere que esto pudo haber influido en la decisión de Don Mateo de unirse a las fuerzas de Juan Santos, quien lo hizo «General de sus tropas» (Amich 1975: 158).

Como una primera conclusión podemos afirmar que las reivindicaciones propugnadas por Juan Santos tuvieron validez tanto para la población andina, como para los indígenas de las conversiones. Si bien aparentemente las cargas de repartos, obrajes y servicio personal fueron menos pesadas para estos últimos, es evidente que las mismas, sumadas a las que debían soportar al interior de las misiones, y a los efectos ya mencionados de las epidemias, sentaron las condiciones para el estallido de una rebelión. A pesar de su origen serrano, Juan Santos parece haber estado al tanto de la situación de los indígenas selváticos. Si su prédica anticolonialista encontró eco entre estos últimos esto se debió a que hacía referencia a instituciones cuya opresión habían experimentado en carne propia. Sin embargo el carisma de Juan Santos Atahualpa Apuinga Guainacpac -nombre completo por el cual se daba a conocer- y su capacidad de convocatoria no podrían ser explicados únicamente en base a sus argumentos de carácter socioeconómico. Lo que hizo de Juan Santos un líder excepcional fue su capacidad para compenetrarse con el universo religioso de los indígenas amazónicos, y para satisfacer sus expectativas mesiánicas.

Aspiraciones incaicas e ideología mesiánica en el discurso de Juan Santos

Uno de los aspectos más trabajados de la sublevación de 1742 es el aspecto ideológico y, en particular, la ideología mesiánica como factor de movilización política. Dos elementos, sin embargo, parecen intrigar a los investigadores que han tratado el tema. Por un lado, ¿cómo es que un mestizo procedente del Cusco (de Huanta o de Cajamarca según otras fuentes) como Juan Santos supo encajar su discurso mesiánico de raíces andinas con el de las poblaciones de la selva central, hasta ser aceptado como líder indiscutible de los sublevados? Y por otro, ¿cómo explicar que sus reivindicaciones como descendiente de los Inkas hayan tenido efecto entre los indígenas amazónicos? Estos son los dos puntos que intentaré dilucidar en esta sección. Para ello me basaré en un análisis de los nombres y títulos que se autoadjudicaba el rebelde, y en la mitología de los pueblos indígenas comprometidos en la sublevación.

Desde el inicio de sus actividades Juan Santos estableció claramente que su intención era «cobrar la Corona que le quitó Pizarro... matando a su padre, que así le llama al Inka, y enviando su cabeza a España» (del Santo y García 1742: 48). Mediante esta referencia, que prefigura el mito Inkari, y al usar el nombre de Atahualpa, el último Inka que hizo pleno uso de

su poder, y a quien trata de padre, Juan Santos reivindicaba el título de Inka y, por extensión, su legítimo derecho a la conducción del antiguo imperio incaico. Sin embargo, autores como Varese, desestiman el impacto que hubiera podido ejercer dicha reivindicación en la masa indígena amazónica, y sugieren que la misma «está destinada a tener suceso más con los andinos y los españoles, que con los indios montañeses» (1973: 181).

En un trabajo reciente (Santos 1987b) he intentado demostrar que así como la región amazónica no estuvo desvinculada de la sierra en épocas prehispánicas, la figura del Inka no es ajena a la tradición oral de los pueblos amazónicos, y en especial de aquellos ubicados en las vertientes orientales de los Andes. Es así que el Inka aparece en la mitología de todos los pueblos indígenas involucrados en el movimiento gestado por Juan Santos, a saber, los Amuesha, Asháninka, Machiguenga, Piro, Shipibo, Conibo y Cashibo. En todos estos casos el Inka aparece como un personaje divino o semidivino, con características de héroe cultural, y al cual se le atribuyen poderes extraordinarios. En algunos de los mitos referentes al Inka éste aparece como creador o custodio de las herramientas y demás conocimientos tecnológicos que los europeos les habrían robado a los indígenas. En otros es considerado como un ordenador del mundo; mueve piedras, levanta muros, y construye puentes. En éste sentido el término Inka tiene el mismo significado para los indígenas amazónicos que el señalado por Arguedas para la región andina. Inka es, según Pease, modelo originante, arquetipo, y dios ordenador (1976, 49). Pero así como los pobladores amazónicos le atribuyen características positivas, también le atribuyen en algunos casos rasgos negativos.

El mayor énfasis que se pone en uno u otro aspecto parece depender tanto de la distancia geográfica que separa al pueblo amazónico en cuestión de la región andina como al grado de intensidad de las relaciones que estos pueblos mantuvieron con el imperio incaico. En etnias como la Amuesha o la Machiguenga, que estaban en contacto directo con las avanzadas del imperio incaico, los Inkas son representados de forma ambigua. Los Machiguenga los dividen en dos categorías de espíritus: los *Inkaneni*, espíritus celestiales benévolos creados por *Tasorinti* la divinidad creadora «del soplo todopoderoso», y los *Inkanierite*, espíritus demoníacos que moran en las nubes y que fueran creados por *Kientibakore*, la divinidad maléfica (Ferrero 1967). Para los Amuesha la figura del Inka, conocida por el nombre de *Enc*, es la de un enviado de la divinidad suprema *Yato'Yos*, Nuestro Abuelo *Yos*, que en lugar de hacer el bien es presentado como un personaje autoritario en lo político, explotador en lo económico, y represivo en lo sexual (Santos 1991).

Por el contrario, para los Shipibo, y especialmente para los Conibo, que no estuvieron en contacto directo con el imperio, sino que se relacionaron con el mismo a través de otros pueblos como los Piro o Panatahua que actuaban de intermediarios, la figura del Inka es asimilada a la de la divinidad solar *Bari Inka*. Esta es representada como un héroe cultural que enseñó a los Conibo el arte de la pesca (Girard 193:230), y que dispensa la lluvia (Mercier et al 1974:78). Por último, de

la mitología de los Cashibo, cuyos contactos con el imperio Inka fueron muy débiles debido a su aislamiento geográfico, se desprende que la divinidad *Betsé Inca* y la categoría de divinidades llamadas *incas* (que vienen de los cuatro rincones del mundo al igual que el imperio incaico tenía cuatro suyos) cumplen un papel civilizatorio. Es a través de sus poderes creadores que los Cashibo obtuvieron los conocimientos tecnológicos adecuados para el desarrollo de las tareas agrícolas y de la caza: actividades sobre las cuales se sustenta su economía.

En conclusión, la figura del Inka, ya como personaje individual, ya como categoría de entidades espirituales, era una figura de relevancia en la mitología de los pueblos indígenas de la selva central. Si bien para algunos de estos pueblos la figura del Inka tenía connotaciones negativas, todos ellos coinciden en concebir al personaje como un ser divino poseedor de poderes extraordinarios. Al presentarse como descendiente de los Inkas, Juan Santos fue inmediatamente identificado como el personaje sagrado de sus tradiciones míticas. Así, cuando desde el Gran Pajonal Juan Santos les prometió a sus seguidores «mucha herramienta y todos los tesoros de los españoles» (Amich 1975: 156), los indígenas vieron en él la reencarnación del Inka dadivoso que venía a restituirles lo que por derecho ancestral les pertenecía. Si, como concuerdan la mayor parte de los autores, Juan Santos era originario del Cusco, región en donde los Inkas lograron penetrar y colonizar con mayor éxito la ceja de selva, debió haber conocido el enorme peso que la figura del Inka tenía en las mitologías de los pobladores de la selva. Por ello, las aspiraciones al título de Inka y al imperio incaico expresadas en su discurso no sólo estaban destinadas a influir en el ánimo de los indígenas andinos, como sugiere Varese, sino a atraer y concertar las voluntades de los indígenas amazónicos.

Si bien Juan Santos se apoyó en la atracción que ejercía la figura mítica del Inka, no por ello dejó de acudir a la simbología cristiana, que en el caso de los Andes ya había sido adoptada en el transcurso de dos siglos de dominio colonial, y que no era ajena a los habitantes de la selva central —quienes fueron misionarizados de forma intermitente por franciscanos y dominicos durante el siglo XVII, y más establemente durante la primera mitad del siglo XVIII. Así, el nombre completo que se autoadjudica Juan Santos Atahualpa Guainacpac Apuinga evoca símbolos indígenas y españoles de un fuerte contenido religioso y una profunda carga emocional (ver Zarzar 1989). En ningún momento de su largo enfrentamiento con los españoles renegó Juan Santos de la fé cristiana. Sin embargo, ésta fue articulada de tal manera con las tradiciones religiosas autóctonas que terminó configurando una tradición religiosa diferente, similar tal vez en su sincretismo y en su vocación de autonomía frente a la Iglesia oficial a la de los Hermanos de la Santa Cruz, cuya influencia se deja sentir actualmente en la selva norte del Perú (Agüero 1988).

Juan Santos no sólo se reclamó hijo de Atahualpa, sino que afirmaba: «Que cuando Dios crió al Sol, inmediatamente produjo a su padre, llamándolo Guainacpac, a quien el Espíritu Santo le infundió su corazón con muchos grados de gracia quedándose sin él» (San Antonio 1750b: 63). Si bien parece

existir una contradicción en sus declaraciones respecto de su filiación ésta no es tal. Juan Santos juega aquí en dos planos simbólicos: uno en el cual utiliza referentes históricos y otro en el que juega con referentes míticos. Atahualpa, como personaje histórico (aunque mitificado) y último gobernante Inka, le confiere en tanto 'padre' derechos reales al trono del imperio. Guainacpac, en cambio, como personaje mítico creado junto al Sol (y emparentado con éste por descender de un mismo principio) le confiere un poder divino. Sus nombres expresan este parentesco.

En cuanto a los nombres de Santos y Apuinga, el líder rebelde afirma que Guainacpac, hijo del Dios Padre cristiano, le entregó un documento en el cual «lo declaró por Monarca de este Reyno con superioridad a todos los Reyes, y Monarcas del Mundo» (San Antonio 1750b: 63). Con este argumento Juan Santos no deja de reconocer la legitimidad del Rey de España (evitando de esta manera ser acusado de traidor), pero se coloca por encima de él por los derechos que le confieren la sangre y la divinidad. Juan Santos también afirmaba que junto con este documento Guainacpac le transfirió el corazón que recibiera del Espíritu Santo. Mediante estas dos afirmaciones el líder establece su vínculo con la primera y la tercera persona de la Santísima Trinidad, alegando, de acuerdo a las fuentes, que: «a la tercera Persona Divina le conviene el nombre de Santo... yo tengo por nombre Santos: luego soy el Espíritu Santo. Más: a la primera Persona le conviene el ser Poderoso... yo tengo el nombre de poderoso, porque Apu significa eso: luego soy el Espíritu Santo Poderoso» (San Antonio 1750b: 63).

A esto agrega Juan Santos su vinculación con Jesucristo, declarando que la Virgen María le pidió a su hijo que lo mandase a él «para que coronándose Rey de este nuevo Mundo del Perú, fuese el restaurador de la ley Divina, ya perdida por los Españoles y especialmente por los Corregidores» (San Antonio 1750b: 63). De este modo, al peso de su genealogía que lo emparentaba directamente con los Inkas, y que le otorgaba un prestigio divino de acuerdo a los cánones tradicionales, Juan Santos agrega el crédito de su vinculación con la Santísima Trinidad.

Su nombre de pila también evoca referentes indígenas y españoles. Por un lado lo asocia a Juan el bautista, como enviado de la divinidad que anuncia los cambios por venir, y a Juan el evangelista, anunciador del apocalipsis y el milenio (el *Pachakuti* de los Inkas?); pero por otro, lo vincula nuevamente a Atahualpa a quien en el siglo XVIII se le adjudicaba el nombre de Juan tal cual se desprende de un óleo titulado «Degollación de Don Juan Atahualpa en Cajamarca» (Pease 1976: 121).

La evidencia sugiere que Juan Santos sin renegar del cristianismo, lo adoptó y transformó, insertándolo en los moldes indígenas tradicionales. Más aún, en una expresión enigmática, que en un principio no logré desentrañar, Juan Santos se declara cristiano ante dos de los primeros misioneros que lograron entrevistarse con él a poco de comenzado el levantamiento. En su relato estos últimos consignan que el líder declaraba: «Que su casa se llama Piedra» (del Santo y García 1742: 58). La clave de esta expresión parece encontrarse en el versículo 42 del Evangelio según San Juan: «Y le trajo a Jesús.



Y mirándolo Jesús, dijo: Tú eres Simón, hijo de Jonás: tu serás llamado Cefas (que quiere decir, Piedra)» (San Juan 1: 42). Simón, llamado Cefas o Pedro, fue uno de los primeros discípulos de Jesús, y de él dijo el mesías: tú eres Pedro, y sobre esta piedra edificaré mi iglesia...» (San Mateo 16: 18). Cuando Juan Santos afirma que «su casa se llama Piedra», no hace otra cosa que confirmar su adhesión a las enseñanzas del cristianismo y a la iglesia de Pedro a la par que, debido al mandato divino que recibiera, se erige en un nuevo Pedro, y por ende en fundamento de una nueva Iglesia, mestiza en su discurso y en su praxis.

A pesar de la vertiente cristiana de la ideología que propugna, el discurso mesiánico de Juan Santos estaba firmemente anclado en elementos de la religiosidad indígena. Según una tradición tardía, Juan Santos se presentó ante los pobladores de la selva central como hijo del Sol (Loayza 1492: 68). Este supuesto parentesco debió haber tenido una fuerte repercusión en el ánimo de las etnias de la región. Entre los Asháninka y Amuesha la figura del Sol ocupa un lugar central en el panteón de divinidades. *Pawa* entre los Asháninka y *Yompor Ror* entre los Amuesha son divinidades solares que tienen una importante influencia en el destino de la humanidad. Para los Conibo, cuya divinidad solar lleva el nombre de *Bari Inka* la identificación entre ésta y Juan Santos debió haber sido aún más fácil, habida cuenta de que el líder mestizo declaraba ser simultáneamente hijo del Sol e hijo del Inca.

Este breve seguimiento de la filiación que se autoatribuye

Juan Santos demuestra que el líder rebelde sabía tocar las diversas fibras que componían la experiencia religiosa de los indígenas andinos y amazónicos del siglo XVIII. Su nombre constituye un nódulo de asociaciones simbólicas que le permiten proclamarse simultánea o alternativamente como hijo de Atahualpa, el Inka histórico; de Guainacpac, el Inka mítico; o del Sol, la divinidad aparentemente más generalizada tanto entre los pueblos andinos, como entre los amazónicos. Pero además, como encarnación del Espíritu Santo y enviado de Jesucristo, el personaje de Juan Santos se adecuó perfectamente a las concepciones mesiánicas de las etnias de la selva central. Los Asháninka lo asimilaron a *Kesha* un ser mítico de carácter mesiánico que combina rasgos de divinidad creadora y héroe cultural (Varese 1973: 180). Los Piro también recibieron a Juan Santos como a un emisario divino: «El reunía las condiciones del salvador y mesías del mito Piro: extraño, conocedor de otros ambientes, venido de lejos, locuaz...» (Alvarez: 1970).

Por su parte, para los Amuesha Juan Santos era un enviado de *Yompor Ror*, la divinidad solar. De acuerdo al mito, *Yompor Ror* habría habitado esta tierra en tiempos remotos; luego, por causa de la maldad y falta de devoción de los Amuesha, ascendió al cielo convertido en el astro solar. Unos pocos hombres subieron con él por haber llevado en la tierra una vida correcta y devota. Los que quedaron atrás se vieron sometidos a pasar por el duro trance de la muerte y por todas las penurias que caracterizan a la condición humana. Sin embargo, de

acuerdo al mito, un día *Yompor Ror* habría de regresar a esta tierra, o enviar a un hijo suyo, para salvar a los Amuesha y otorgarles el don de la inmortalidad. Juan Santos, que en la mitología Amuesha actual es conocido como *Yompor Santo*, fue considerado como el hijo de la divinidad solar tanto tiempo esperado.

Según la tradición, *Yompor Santo* vino escapando de la persecución española desde la costa. A lo largo de su itinerario por los Andes, *Yompor Santo* fue hecho prisionero varias veces; pero otras tantas escapó de su celda haciéndose invisible y atravesando las paredes. Nuevamente la analogía estructural entre la versión mitificada de los personajes históricos de Atahuallpa y de Juan Santos se hace patente. Pease ya hizo notar que la pretensión de Atahuallpa al título de Inka se legitima desde el momento en que se le atribuye haber escapado de la prisión en que lo mantenía Huáscar convertido en culebra, gracias a la intervención de *Amaru Inka*, un enviado solar (1976: 108). ¿Estaría Juan Santos al tanto del mito construido dos siglos antes en torno de la figura de Atahuallpa, autoadjudicándose poderes similares? ¿Construyeron los Amuesha el mito de *Yompor Santo* en base al difundido mito de Atahuallpa? Estas son preguntas que por ahora no podemos responder.

Lo cierto es que además de su ascendencia divina y de su carácter de mesías, Juan Santos afirmaba poseer poderes extraordinarios. Según una carta del virrey Marqués de Villa García, el líder persuadía a los indígenas «que domina sobre los elementos: que infaliblemente morirán los que lo persiguen, que puede convertir las piedras en oro y metales preciosos, que a su Imperio temblará la Tierra, por ser enviado del cielo, para establecer el de los Incas, y expeler los españoles» (Loayza 1942: 67). Ante los ojos de sus seguidores amazónicos Juan Santos poseía poderes mágicos que devienen (a la vez que confirman) su origen divino. Así, por ejemplo, el líder proclamaba ante los misioneros: «Que es poderoso para hacer temblar la tierra y hacer milagros, como detener el Sol para tomar venganza de los españoles que tienen tiranizadas sus tierras» (Loayza 1942: 216). En este contexto los poderes que se autoatribuye son similares a aquellos atribuidos a los shamanes amazónicos.

En este sentido, algunos autores sostienen que Juan Santos podría haber sido iniciado como shamán por los Asháninka (Varese 1973: 180; Castro Arenas 1973: 28). Otros surgieron que su maestro era un anciano sacerdote andino de la región de Huamanga (Loayza 1942: 33). Las evidencias documentales y la tradición oral sugieren más bien que Juan Santos asumió los atributos y funciones de los líderes político-religiosos Amuesha (*cornesha*). Al igual que éstos mascaba mucha coca diciendo «que es yerva de Dios, y no de brujos» (del Santos y García 1742: 58). Asimismo practicaba la abstinencia sexual y observaba ciertas restricciones alimentarias: «El alimento que come es limitado... (y) huye del trato de las mujeres que trae en su compañía» (Loayza 1942: 34). Pero lo que otorga mayor solidez a esta hipótesis es que Juan Santos sentó sus reales en Metraró, en el corazón del territorio Amuesha, y no entre los Asháninka del Gran Pajonal desde donde dió inicio a su movimiento. Allí vivió, murió y fue enterrado.

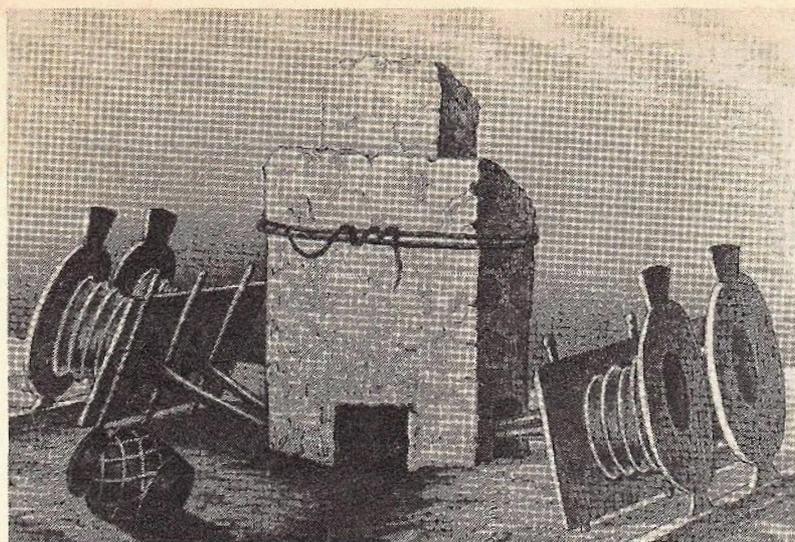
Para los Amuesha, Metraró es el centro del mundo y por

esta razón tiene una gran significación religiosa. En Metraró Juan Santos erigió un gran templo, similar al de los *cornesha* o sacerdotes Amuesha. A este templo acudían todos sus seguidores para verlo y participar de los rituales que él organizaba. Al igual que los *cornesha*, Juan Santos pedía a sus seguidores que le trajesen ofrendas de coca que luego repartía entre los mismos durante las ceremonias que se llevaban a cabo en su templo. Aún mucho después de su muerte, en el siglo XIX, los Amuesha y Asháninka de la región acudían anualmente al centro ceremonial de Metraró para venerar sus restos (Loayza 1942: XIV). A diferencia de los shamanes Asháninka y Amuesha, cuyas prácticas mágico-medicinales los llevaban a tener una relación 'individual' y de clientelismo con sus seguidores, Juan Santos aparecía como un líder político-religioso cuyas prácticas ceremoniales tenían una orientación eminentemente 'social'. En esto su rol se identifica plenamente con el de los sacerdotes Amuesha.

El proyecto utópico de Juan Santos

Hasta el momento los estudios sobre el movimiento de Juan Santos se han centrado en el análisis de sus causas, y de la ideología mesiánica que lo sustentaba. No existen estudios sobre lo que sucedió en los 100 años posteriores al levantamiento, en que la región quedó aislada del resto del virreinato. Para llenar en parte este vacío he abordado recientemente el estudio del fenómeno de las herrerías indígenas que florecieron después de 1742, y que continuaron funcionando con regularidad hasta fines del siglo XIX. En dicho artículo (Santos 1988) sostengo que subyacente al programa político anticolonial de Juan Santos se encuentra un proyecto utópico que busca un retorno al pasado sin por ello renegar de las innovaciones tecnológicas (ni, como hemos visto, de las innovaciones ideológicas) aportadas por los europeos. Este retorno al pasado es un regreso a los valores morales y filosóficos que sustentaban las sociedades indígenas, y una vuelta a la independencia y autonomía perdidas. No es un retorno en el tiempo, sino el advenimiento de una nueva era que rescata del pasado lo mejor del mismo: libertad de decisión, reciprocidad y generosidad como normas de interacción social, e igualdad entre los hombres. Es por ello que no se hizo necesario rechazar aquellas innovaciones que se acomodaban a estos valores, y es por ello que los Asháninka y Amuesha siguieron, por ejemplo, criando ganado vacuno y cultivando caña de azúcar y frutales europeos mucho después de expulsados los españoles. No sorprende, entonces, que cuando se reabrió la región a la colonización en 1847 los militares, exploradores y misioneros encontrasen 21 herrerías, once de las cuales eran Amuesha, tres Amuesha/Asháninka, cinco Asháninka y dos no identificadas.

Esta industria metalúrgica tuvo su origen en las misiones franciscanas. En un comienzo los misioneros importaron herramientas de la sierra. Estas fueron rápidamente incorporadas a las prácticas productivas indígenas, y constituyeron una



Horno de fundición de los Indios Campas.
Tomado de Raimondi, 1879.

de las razones más poderosas por la cual se aceptó la presencia misionera. En la medida en que las misiones se fueron consolidando, los misioneros fueron estableciendo herrerías en las cuales se trabajaba el hierro importado de la sierra. Algunos neófitos fueron entrenados en el arte de la forja. Con la expulsión de los misioneros y la destrucción de las misiones en 1742, los indígenas se vieron privados de una fuente segura de herramientas.

Las autoridades virreinales, conocedores del valor estratégico de las herramientas, prohibieron a los indios serranos fronterizos todo comercio de estos bienes con los rebeldes. Dado que la relación entre Juan Santos y los líderes que lo apoyaban se basaba en la redistribución de bienes, y especialmente de herramientas, el líder rebelde tuvo que idear fuentes alternativas de acceso a estos productos. En un primer momento los sublevados se proveyeron de herramientas atacando y saqueando los pueblos serranos vecinos; más tarde, y conforme se cimentó el control de los seguidores de Juan Santos sobre la zona, es de presumir que se recuperaron y volvieron a poner en funcionamiento las antiguas herrerías misionales, que 100 años más tarde tanto sorprendieran a los exploradores republicanos.

Entre los Amuesha la industria metalúrgica de fundición y forja del hierro fue desarrollada por los *comesha'*, o líderes político-religiosos tradicionales, en sus centros ceremoniales (*puerahua*: término que viene del español 'fragua'). La asociación entre templos y herrerías ya se encuentra en Metraro, el baluarte de Juan Santos desde 1742 hasta por lo menos 1756. Por la tradición oral y por los testimonios escritos del siglo XIX se hace evidente que la producción de herramientas (hachas, cuchillos, machetes y agujas) y de armas de hierro (puntas de flecha) fue adaptada a los patrones tradicionales de organización social de los Amuesha.

La tradición oral establece que los centros ceremoniales se ubicaban en los intersticios del espacio socio-geográfico Amuesha, lejos de los asentamientos locales. Junto al *comesha'* oficiante sólo vivían de forma permanente su familia y sus

discípulos más cercanos. Los seguidores de un sacerdote Amuesha podían provenir de diferentes asentamientos locales. Lo que los marcaban como seguidores de un determinado *comesha'* era su asistencia regular a las ceremonias que éste celebraba periódicamente en su templo. Por ello, las *puerahua* Amuesha deben ser consideradas como verdaderos centros ceremoniales desde los cuales los *comesha'* irradiaban su influencia política, moral y religiosa sobre los miembros de diferentes asentamientos locales. La tradición oral establece, asimismo, que muchos de los líderes político-religiosos del pasado eran herreros, y que en muchos centros ceremoniales existían herrerías. Otros, que no lo eran, estaban asociados a un conjunto de herreros que trabajaban en sus centros ceremoniales como sus 'discípulos' o 'seguidores'. Finalmente, hubo algunos líderes que ni eran herreros, ni estaban vinculados a herreros. Esta asociación entre templos y herrerías en los centros ceremoniales Amuesha aparece suficientemente atestiguada en las fuentes del siglo XIX. (p.ej. Pereira 1869: 457).

De lo anterior se desprende que los centros ceremoniales Amuesha eran fundamentalmente lugares de peregrinaje y asientos de la autoridad político-religiosa supra-local, que atraían a un volumen variable de la población circundante. Esta atracción tenía un doble carácter: por un lado en su calidad de sacerdotes, los *comesha'* convocaban a sus seguidores periódicamente para la celebración de grandes fiestas vinculadas a la fertilidad y fecundidad de la tierra, las cosechas, los animales y los seres humanos (Santos 1986; 1991); por otro, en su calidad de herreros, los *comesha'* debieron haber incrementado su capacidad de convocatoria y movilización en relación a la que tenían antes de 1742-56.

El mayor número de templos-herrerías se encontraba en torno al Cerro de la Sal, cerca de los yacimientos de hierro del río Paucartambo. De esta manera, esta zona, que se encontraba en el corazón del territorio Amuesha, se convirtió en eje de una serie de redes de intercambio que vinculaban a los Amuesha con los Asháninka, Conibo, Shipibo, y Piro de los ríos Ucayali, Urubamba, Tambo, Ene y Perené. La sal, que desde

épocas prehispánicas fuera motivo de numerosas transacciones comerciales entre estas etnias, y posteriormente las herramientas de factura indígena, constituyeron los productos más preciados de este circuito comercial. A cambio de sus servicios los sacerdotes-herrereros o los herreros que trabajaban en un determinado centro ceremonial recibían presentes de pescado o carne ahumada, coca, chamairo, adornos y textiles. En otros casos los que requerían de sus servicios trabajaban para ellos cultivando las chacras del centro ceremonial durante el tiempo que tardaban los herreros en forjar las herramientas encargadas.

La destrucción de las herrerías a fines del siglo XIX, en parte como resultado de la estrategia indígena que buscaba impedir que los blancos se apoderasen de ellas, y en parte como resultado de la estrategia de los militares, quienes eran conscientes (como lo expresan en sus informes) de que esta industria les confería un extraordinario nivel de autonomía a los indígenas, puso fin al proyecto utópico desarrollado a partir del triunfo de las tropas de Juan Santos. Las epidemias, que nuevamente hicieron estragos entre los indígenas de la selva central durante la segunda mitad del siglo XIX, y las herramientas de mejor calidad traídas por los colonos contribuyeron a darle la estocada final a la organización social basada en la existencia de sacerdotes herreros y templos-herrerías. Sin embargo, la sublevación de Juan Santos Atahualpa destaca por haber sido una de las más grandes del oriente peruano y la única que tuvo un éxito completo. Los cien años de independencia que los indígenas de la selva central gozaron después de 1742 respecto del estado colonial, y posteriormente republicano, les permitieron juntar fuerzas y experiencia para enfrentar la situación de violencia en la cual se encuentran inmersos hoy en día.

Bibliografía impresa

Agüero, O. 1988. 'El mundo está maleado: los Tupí-Cocama y el movimiento milenarista de Francisco da Cruz; en *Amazonía Indígena*, Año 8, No. 14; Lima

Alvarez, R. 1970. *Los Piros - Hijos de Dioses*; Lima

Amich (OFM), J. 1975. *Historia de las misiones de Santa Rosa de Ocopa*; Editorial Milla Batres; Lima.

Castro Arenas, M. 1973, *La Rebelión de Juan Santos*; Editorial Milla Batres. Lima.

Ferrero (OP), A. 1967. *Los Machiguengas - Tribu selvática del sur oriente peruano*; Editorial OPE; Villava Pamplona.

Fuentes, M. (ed). 1859. *Memorias de los Virreyes que han gobernado al Perú durante el tiempo del coloniaje español*; Lima.

Girard, R. 1963. *Les indiens de l'Amazonie Peruvienne*; Payot; Paris

Lehnertz, J. 1969. *Cultural struggle on the Peruvian frontier: Campa-Franciscan confrontations, 1595-1752*; Thesis submitted in partial fulfillment of the requirements for the degrees of Master of Art (History); University of Wisconsin. (inédita)

Loayza, F. 1942. *Juan Santos, el Invencible - Manuscritos del año de 1742 al año de 1755*; Editorial D. Miranda; Lima.

Mercier, J.M. et al 1974. *Amazonía ¿liberación o esclavitud?*; Ediciones Paulinas; Lima.

Ortiz (OFM), D. 1967. *Oxapampa - Visión histórica y desarrollo de la provincia de Oxapampa, en el departamento de Pasco*; Tomo I (dos tomos); Imprenta Editorial San Antonio; Lima.

——— 1978. *El Perené - Reseña histórica de una importante región de la selva peruana*; Imprenta Editorial San Antonio; Lima.

Pease, F. 1976. *Los últimos Incas del Cuzco*; PL Villanueva, Editor; Lima.

Pereira, J.M. 1889. «Informe del jefe de la expedición exploradora de los valles de Chanchamayo»; en Carlos Larrabure y Correa (comp.), *Colección de leyes y decretos del departamento de Loreto*; Imprenta de la Opinión Nacional; Lima. (18 tomos)

Renard-Casevitz, F-M. et al. 1986. *L'Inca, l'Espagnol et les Sauvages - Rapports entre les sociétés amazoniennes et andines du XVe. au XVIIIe. siècle*; Editions Recherche sur les Civilizations; Paris.

San Antonio (OFM), Fr. Joseph de. 1750. *Colección de Informes sobre las misiones del colegio de Rosa de Ocopa*; Madrid.

——— 1750a. «Fray Joseph de San Antonio, Misionero Apostólico de la Religión Seraphica, Comissario de la Mission de Infieles del Cerro de la Sal, ... puesto á los pies de VM con el mayor rendimiento...»; en San Antonio 1750, op. cit.

——— 1750b. «Segunda Relación de la Doctrina, Errores, y Heregias, que enseña el fingido Rey Juan Santos Atahualpa, Apuinga, Guainacpac, en las Misiones del Cerro de la Sal, Indio rebelde, enemigo declarado contra la Ley de Dios, y traidor al Rey nuestro Señor, que Dios guarde»; en San Antonio 1750, op. cit.

San Joseph (OFM), Fr. Francisco de. 1716. «Copia de un Informe... al Rmo. Padre Fr. Joseph Sanz...»; en San Antonio 1750, op. cit.

Santo (OFM), Fr. Manuel del, y Fr. Domingo García (OFM). 1742. «Copia de carta, escrita por los Padres ... Misioneros

Apostólicos del Colegio de Santa Rosa de Ocopa, y Misiones de Infieles del Cerro de la Sal, al R.P. Fr. Joseph Gil Muñoz, Comissario de dichas Misiones en la que le da noticia de la entrada que hizo a ellas el escandaloso Apostata Juan Santos Atahualpa, Apuinga Guainacpac, Indio Christiano de la Imperial Ciudad del Cuzco, el día dos de Junio del año passado de mil setecientos quarento y dos; en San Antonio 1750, op cit.

Santos Granero, F. 1970. **Vientos de un pueblo - síntesis histórica de la etnia Amuesha, siglos XVII-XIX**; Tesis de Licenciatura, Pontificia Universidad Católica del Perú; Lima.

——— 1985. «Crónica breve de un etnocidio o la génesis del mito del gran vacío amazónico»; en **Amazonía Peruana**, Vol. VI, Nº 11. Lima.

——— 1986. «Power, ideology and the ritual of production in lowland South America»; en **Man**, Vol. 21, Nº 4, Londres.

——— 1987a. «Epidemias y sublevaciones en el desarrollo demográfico de las misiones Amuesha del Cerro de la Sal, siglo XVIII»; en **Histórica**, Vol. XI, Nº 1; Lima.

——— 1987b. «Imágenes amazónicas de lo andino y lo europeo»; en **Historia temprana de la amazonía**; volumen de la Enciclopedia del Perú; Editorial Milla Batres; Lima. (en imprenta)

——— 1988. «Templos y herrerías: utopía y re-creación cultural en la amazonía peruana, siglo XVIII»; en **Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos**, T. XVII, Nº 2, Lima.

——— 1991. **The power of love: the moral use of knowledge amongst the Amuesha of Central Peru**; Monographs in Social Anthropology; London School of Economics and Political Science; Athlone Press; Londres.

Silva Santisteban, F. 1964. **Los obrajes en el virreinato del Perú**; Lima.

Tibesar (OFM), A. 1952. «San Antonio de Eneo: a Mission in the Peruvian Montaña»; en **Primitive Man**, Vol. XXV; USA.

Urrutia y las Casas, R. 1808. «Informe del Intendente Urrutia sobre las ventajas que resultan de la apertura del camino y comunicación por el Chanchamayo presentado al Virrey del Perú en 1808»; en Ortiz 1978; op. cit.

Varallanos, J. 1959. **Historia de Huánuco de la era prehistórica a nuestros días**; Imprenta López; Buenos Aires.

Varese, S. 1973. **La Sal de los Cerros - Una aproximación al mundo Campa**; Ediciones Retablo de Papel; Lima.

Zarzar, A. 1989. **Apo Capac Huayna, Jesús Sacramentado: mito, utopía y milenarismo en el pensamiento de Juan Santos Atahualpa**; CAAAP; Lima.

Manuscritos

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

* Antropólogo peruano. Actualmente se desempeña como investigador asociado del Centro de Investigaciones Sociales, Económicas, Políticas y Antropológicas (CISEPA) de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Efectos de las reducciones jesuíticas en las poblaciones indígenas de Maynas y Mojos (Perú y Bolivia)

Zulema Lehm*

De acuerdo con Mires, se pueden distinguir dos etapas de la actividad misionera en América: la primera se caracteriza por el hecho de que los misioneros acompañan a los conquistadores civiles, de tal manera que su actividad evangelizadora fue complementaria a la conquista militar; en la segunda la actividad misionera tiene cierta autonomía, constituyéndose en un «otro tipo de conquista» (1987: 12). Esto es particularmente notable con respecto de la amazonía, donde la primera etapa -que duró hasta 1600- estuvo signada por los afanes españoles de encontrar grandes riquezas, estimulados por los mitos de El Dorado, el Gran Paititi o el Gran Mojos. Por el contrario, la primera mitad del siglo XVII -después de un período de desinterés por promover nuevos ingresos a las regiones selváticas, se caracterizó por los reiterados intentos de parte de misioneros de diversas órdenes por establecer reducciones y evangelizar a los indios de la selva amazónica. En los casos que nos interesan este papel le tocó a la Compañía de Jesús.

La evangelización durante este período asume un sentido eminentemente 'civilizador'. En el marco de la concepción colonial dominante, que oponía lo 'civilizado' versus lo 'salvaje', los pueblos amazónicos constituían el prototipo más claro del salvajismo americano, inclusive en relación a sus vecinos de los Andes. Frente a las características de las sociedades indígenas amazónicas -alta dispersión y movilidad poblacional, gran diversidad cultural y lingüística, religión shamánica-, la 'evangelización-civilización' pasaba necesariamente por la reducción de los indígenas en núcleos poblados, la sedentarización de las poblaciones autóctonas y la homogenización lingüística de los indios reducidos.

Del mismo modo, si bien la fuerza de trabajo indígena en la amazonía no era considerada como uno de los ejes centrales de la economía colonial, la conquista, montada como estaba en la acumulación originaria del capital en Europa, debió ser consecuente con los principios de la época, imponiendo a los indígenas amazónicos un proceso de 'disciplinamiento' de la fuerza de trabajo tanto a través de las encomiendas como de las propias misiones. Así, la idea de que las sociedades amazónicas se caracterizaban por el 'ocio' -el cual debía ser 'extirpado'-, acompañó permanentemente a los procesos evangelizadores.

Si bien las misiones se regían formalmente por la política general de la conquista, en la cual la evangelización aparecía como el objetivo principal, en la aplicación concreta de esta política emergieron diferencias importantes. Estas diferencias

se fueron gestando de acuerdo a factores tales como las particularidades geográficas, ecológicas y socio-culturales de las regiones donde se misionaba, el carácter de las órdenes a las que eran asignadas determinadas misiones, y aún las diferentes posiciones ideológicas entre misioneros de una misma orden. De esta manera, según Marzal (1981), pueden distinguirse tres posiciones: 1. los que plantean una ruptura total con los conquistadores españoles, la salida de los civiles españoles y la permanencia únicamente de misioneros; 2. los que proponían reducir al mínimo el impacto colonial creando un 'estado indígena' al margen del estado español (el caso de las misiones jesuíticas del Paraguay); y 3. los que estaban dispuestos a colaborar con el gobierno español en la humanización de las 'repúblicas de indios', posición mayoritariamente asumida por los misioneros.

De hecho, los indígenas no fueron agentes pasivos en este complejo y tortuoso proceso histórico. Más aún la resistencia indígena pasó desde la reacción violenta y las fugas reiteradas al monte, hasta la estructuración de complejos mecanismos de mediación, intercambios o 'pactos' que posibilitaban imponer determinadas condiciones y límites a la acción misionera. En el presente ensayo abordaré el análisis del período de dominación misional en la amazonía a través de un estudio comparativo de las reducciones jesuíticas tal como se implementaron en las antiguas regiones de Maynas (Perú) y Mojos (Bolivia).

Las misiones jesuíticas de Maynas

Desde 1599 los jesuitas del Colegio de Quito habían intentado diez ingresos a la zona de Maynas sin lograr establecer con éxito reducciones misioneras entre los indígenas de los ríos Marañón o Amazonas (Barnuevo [1645] 1960). Recién en 1637 pudieron los jesuitas establecerse en la región, a solicitud del gobernador de la provincia, y como consecuencia de la sublevación de los indios Maynas en 1635 y de la represión militar de que fueron objeto posteriormente.

Por ese entonces, ya se habían fundado en el alto Amazonas algunos pueblos de indios y españoles tales como Jaén de Bracamoros, Santiago de la Laguna y San Francisco de Borja, fundada en 1619 (Figuroa [1661] 1960). El establecimiento de estos pueblos trajo consigo la distribución de encomiendas de indios entre los conquistadores; fueron los abusos cometidos por éstos los que desataron el mencionado levantamiento de los indios Maynas. En adelante, la presencia de encomenderos en el espacio a ser misionado impuso características particulares a las relaciones que se establecieron entre indígenas, misioneros y la población española asentada en estos pueblos.

En relación a San Francisco de Borja, capital de la Gobernación de Maynas, el P. Figuroa informaba:

«Con sola esta provincia de indios maynas, el Gobernador y Capitán General D. Diego Baca fundó a la ciudad de San Francisco de Borja... haciéndola cabeza de esta gobernación; su jurisdicción y términos, que comprendían el espacio de ciento y cincuenta o doscientas leguas, como rezan las capitulaciones, hoy se extiende a todas partes donde los

Padres de San Francisco anduvieren en Misión, por nueva merced que hizo el señor Virrey... a petición del P. Lucas de la Cueva, cuando salió a Lima para éste y otros efectos. Y señalóle hasta veinte y cuatro encomenderos, haciendo y repartiendo otras tantas encomiendas para ellos, de todos los indios maynas, que son los que han servido y sustentado su servicio y tributos a la ciudad y sus vecinos... Púsose esta ciudad y fundóse a orillas del Marañón y salida por esta parte del Pongo, en las mismas tierras donde estaban poblados los maynas, día de la limpia Concepción de nuestra Señora, dándosela por abogada y patrona, el año de 1619. Poco después en la primera numeración que hicieron de los indios maynas, habiéndolos ya sacado a todos de paz, y a que se poblasen con los demás, hallaron hasta setecientos tributarios de toda la provincia; cuando entraron los primeros Padres, que fue diez y siete años después, habían pocos más de cuatrocientos, que hacían hasta dos mil almas. Tal rebaja habían dado con ocasión del alzamiento, pestes, matanzas de unos contra otros y varios accidentes» (Figuroa [1661] 1960).

El informe de Figuroa nos permite concluir que antes de la entrada de los misioneros jesuitas a Maynas ya se habían establecido fuertes relaciones de conquista y dominación entre los españoles fundadores de los pueblos mencionados y la población indígena local, con los resultados negativos para esta última que se consignan al final del texto citado. Este tipo de relaciones influyó en la forma que asumió la labor evangelizadora de los jesuitas, aún a pesar del decaimiento experimentado por los pueblos españoles durante las primeras décadas del siglo XVIII.

Refiriéndose a San Francisco de Borja, los jesuitas escribían hacia 1735:

«Los vecinos de la ciudad no llegan hoy a treinta mestizos pobres, de los cuales el uno hace el oficio de Teniente del Gobernador; los demás tienen el nombre de soldados. Indios tributarios hoy se cuentan apenas cuarenta; almas por todos, doscientos ochenta. El haberse disminuído tanto con varios tiempos esta ciudad, que ha sido en tiempos antiguos el instrumento principal de todas las conquistas como también al estar muy retirada de las misiones bajas, ha sido uno de los principales estorbos de que no se hayan adelantado más las misiones y los piratas portugueses hayan ejecutado cuantas insolencias les ha surgido de su insaciable codicia, sin recelo de resistencia. Uno de los modelos que los esperimentados conocen como el más importante para la conservación y adelantamiento de las misiones, el procurar de aumentar con nuevos vecinos esta ciudad y entablar otra población semejante en la provincia de Omaguas, que sirva de freno a los portugueses y también a los indios recién convertidos, que llevados de su natural inconstancia a cada paso, burlándose del misionero desamparan las reducciones y vuelven a sus escondrijos» (Figuroa [1735] 1960).

De esta cita se desprende que los jesuitas asignaban una gran

importancia a los pueblos de españoles en su estrategia de conquista evangélica de la región de Maynas. El decaimiento de los mismos suponía una seria limitación para el logro de sus objetivos, por lo cual los misioneros solicitaron repetidas veces a las autoridades españolas que se reforzasen dichos pueblos con el fin de contener la invasión luso-brasilera y ejercer un mejor control de la población indígena.

Los jesuitas no sólo abogaron por el reforzamiento de los pueblos existentes así como el establecimiento de nuevos pueblos, sino que señalaban como un obstáculo para poder mantener y acrecentar las misiones:

«la falta de escolta de alguna gente española que acompañe con armas defensivas a los misioneros cuando entran a provincias de infieles y asista al entable de las reducciones, industriando y atentando con dirección y eficacia a los nuevos moradores al trabajo de que tanto aborrecen enseñándoles con su ejemplo... en fin, sirviéndoles de freno para que ni se atrevan a algún desacato, ni sean inconstantes y fáciles a volver como bestias a sus querencias y escondrijos, llevándose la herramienta y párvulos bautizados y dejando al misionero en total desamparo» (Figuroa [1735] 1960).

Como veremos más adelante, contrariamente a lo que sucedió en otros territorios de misión, donde los misioneros entraron en agudos conflictos con los militares y civiles españoles, en Maynas parece haberse tejido una suerte de alianza entre ellos en función de la necesidad de 'sujetar' a la población indígena. Esta alianza fue posible gracias a los elementos ideológicos compartidos por los conquistadores -tanto misioneros como civiles y militares- elementos que se traslucen en los escritos del P. Figuroa. Un factor que parece haber 'sobredeterminado' esta alianza es el de las incursiones portuguesas a lo largo del río Amazonas, el cual constituía el eje del territorio donde actuaban los jesuitas. El miedo que generaban estas incursiones entre los indígenas, así como el efecto disruptivo que tenían en el sistema misional implantado por los jesuitas se desprende de los comentarios hechos por el P. Samuel Fritz en 1691:

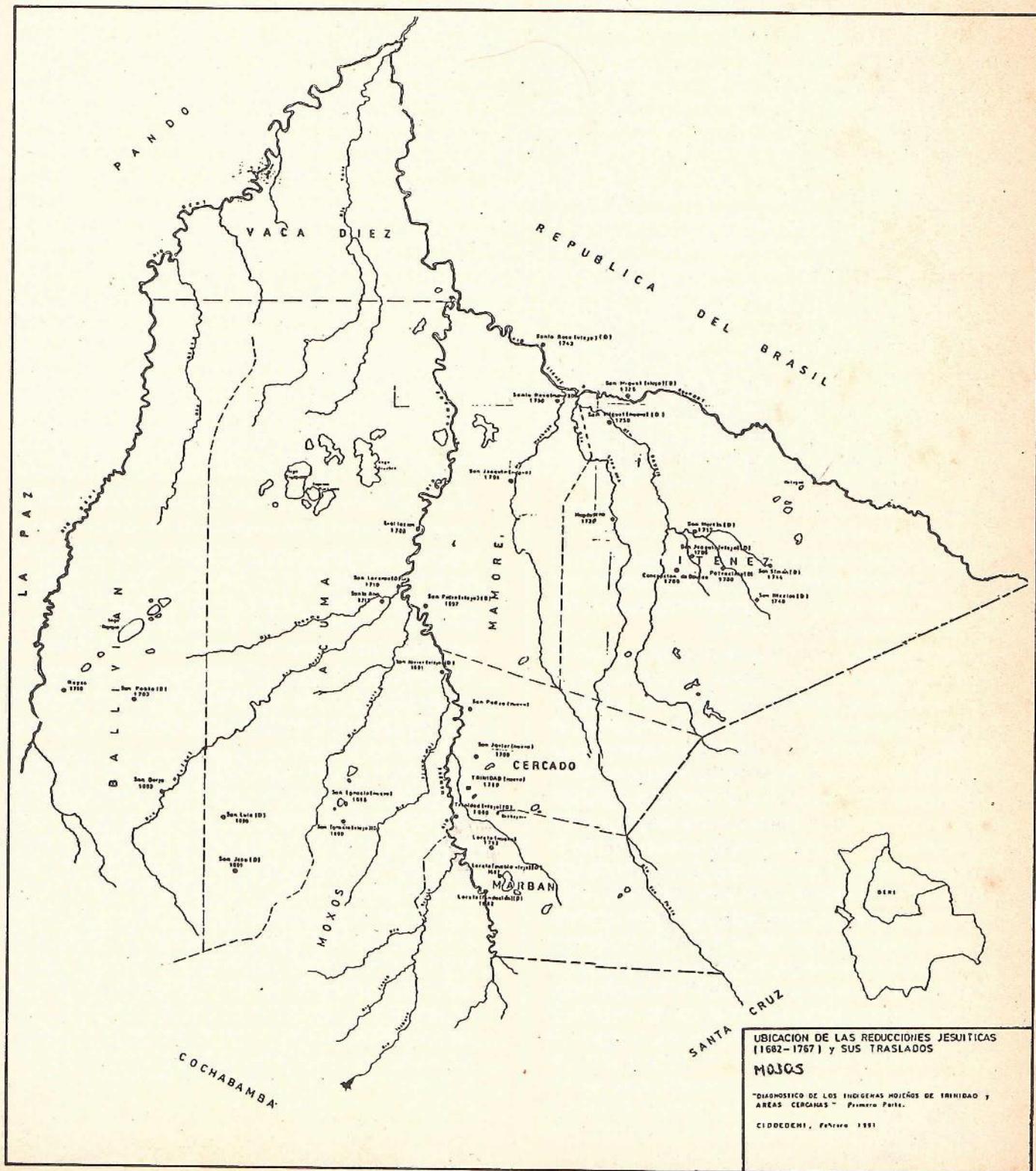
«Encontramos dos Yurimaguas que iban huyendo y decían que todos estaban huídos en los cercanos pueblos, porque un indio Ibanoma... los había alborotado, diciendo no venía más el padre, sino los portugueses quemando y cautivando y matando... Antiguamente los Yurimaguas han sido muy belicosos y señores de casi todo el Amazonas... Pero ahora están muy acabados y consumidos por las guerras y cautiverios que han padecido y padecen de los del Pará. Sus aldeas eran de una legua y más de largo, de caserías, pero después que se vieron perseguidos se retiraron muchos a otras tierras y ríos para estar algo más seguros» (Fritz [1691] 1960).

Hasta aquí las crónicas jesuitas permiten establecer que en el caso de Maynas las relaciones entre misioneros y civiles españoles, por una parte, y de los misioneros y los militares, por

otra, no reflejan un gran distanciamiento como si ocurrió en otros territorios de misión. Esto podría explicarse como consecuencia de dos factores.

El primero era la necesidad, común a todas las misiones, de reducir a los indígenas aún si para ello fuese necesario recurrir al poder de las armas. En ello, el convencimiento acerca de la justificación última de la conquista ->ganar almas para Dios y

siervos para el Rey»-, se presenta con toda la fuerza que puede generar la ideología con sus rasgos de intolerancia y autoritarismo conquistador. Sin embargo, las posiciones ideológicas personales de los misioneros introdujeron matices a esta posición general. En el caso de Maynas la posición ideológica más consensual parece haber sido, de acuerdo a la clasificación de Marzal, la de colaborar con el gobierno español



en la humanización de la 'república de indios'. De hecho, los jesuitas denotan en sus crónicas un esfuerzo por humanizar las encomiendas. Esta posición, sin embargo, no buscaba negarle legitimidad al sistema de encomiendas, sino ponerlo al servicio de los objetivos misioneros, tal como se desprende de las siguientes recomendaciones del P. Figueroa:

«porque no se destruyan las reducciones y se despueblen, teniendo poca gente muchos encomenderos, importa prevenir este daño ... con el señor Gobernador ... para que no se hagan encomiendas sino de número grueso, sin obligación de servicio personal, sino el de mitas pagadas, y mucho menos de dar muchachos y chinas, si no son algunos que voluntariamente quieran darlos o servir ellos el tiempo que pareciere.

Para que la ciudad de Borja tenga esta ayuda de costa con que pueda conservarse, de las provincias nuevas, y para que éstas tengan más de cerca el gobierno y freno de la justicia y los Padres la escolta de sus vecinos (que aunque son pocos no tienen otra de españoles), importa que dicha ciudad se base abajo, hacia las juntas del Pastaza» (Figueroa [1661] 1960: 168).

El segundo factor fueron las incursiones portuguesas, las cuales parecen haber jugado un rol determinante en el tipo de relaciones que sostuvieron los misioneros con otros españoles. La importancia que dan las fuentes misioneras a este aspecto pudo estar determinado por el hecho de que los ingresos portugueses se realizaban a lo largo del río Amazonas, el cual constituía el eje central del territorio misionero. De ser esto así, podríamos concluir que las relaciones entre los misioneros y los demás españoles fueron relativamente más positivas en aquellas regiones que, como Maynas, eran más vulnerables a los ataques luso-brasileños.

Según las fuentes jesuíticas, Maynas llegó a contar con 95 pueblos fundados, y el P. Fritz llegó a atender él sólo 39 reducciones. Asimismo, diversos cronistas afirman que los jesuitas llegaron a reducir entre 27 y 40 naciones indígenas (Bayle 1986). Sin embargo, al momento de la expulsión de los jesuitas (1767), las misiones de Maynas solamente contaban con 25 misioneros (Barnadas 1985), cifra reducida si se tiene en cuenta la extensión de la región y la cantidad de pueblos reducidos, pero sobre todo si se compara con el número de misioneros destacados en otras regiones. Este elemento también incidió en las modalidades tanto de evangelización, como de organización económica, social y política de estas misiones.

Así, a nivel económico, las misiones jesuíticas de Maynas parecen no haber alcanzado el desarrollo que tuvieron sus equivalentes tanto del Paraguay, como de Mojos. (Bayle 1986). Esto parece haberse debido no sólo al escaso número de misioneros, sino también a factores ecológicos. En efecto, la existencia de amplias sabanas tanto en Paraguay como en Mojos posibilitaron la introducción y cría exitosa de ganado vacuno, permitiendo la sustitución de la actividad de caza, la cual, según los misioneros, alejaban a los indios reducidos propiciando su retorno a los «parajes de antaño».

En el caso de Maynas, la política lingüística de los misioneros

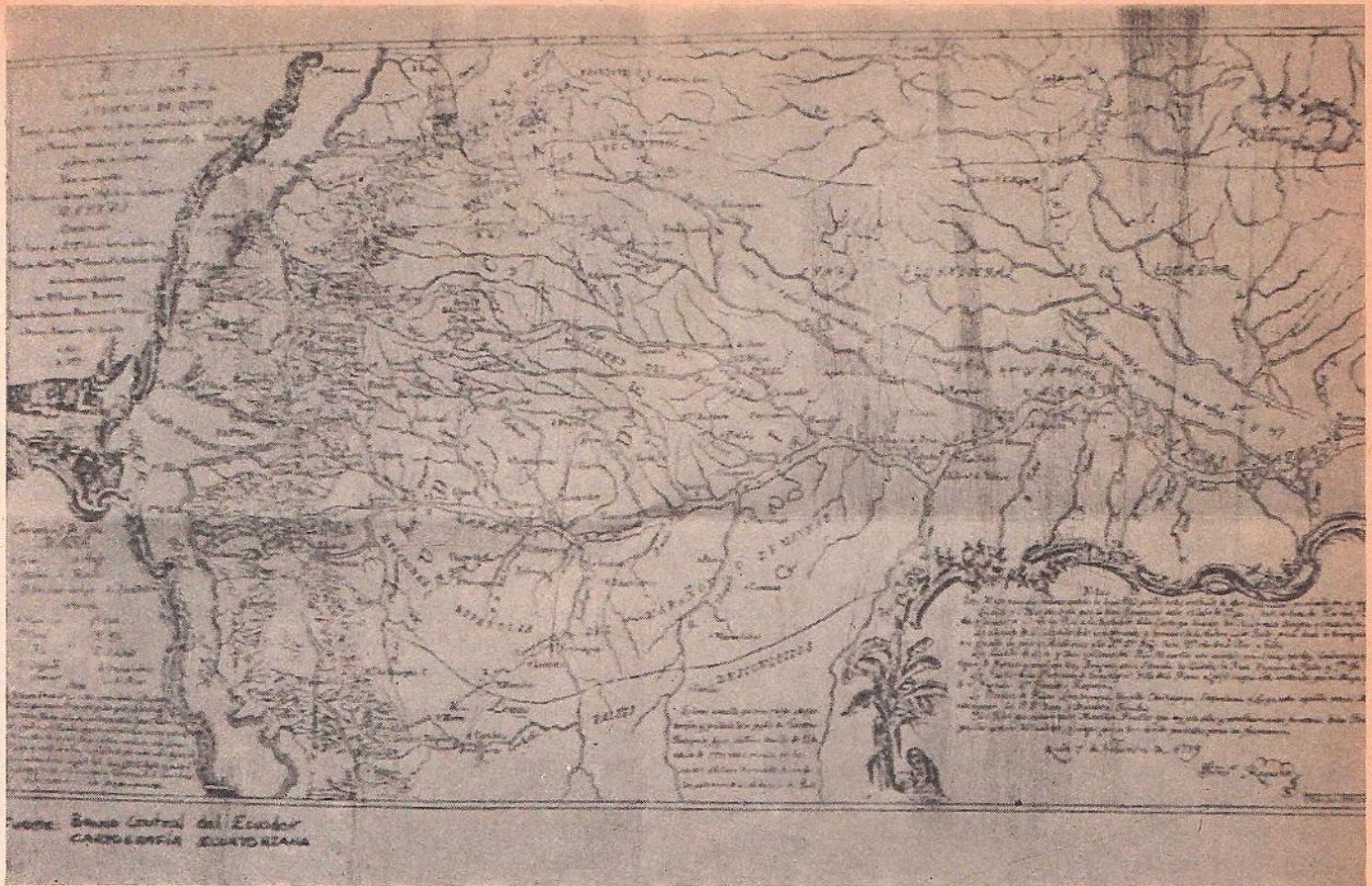
se basó en la generalización del quechua, la «lengua del Inga». Sin embargo, esta política hubo de ser matizada de acuerdo a las condiciones específicas de los pueblos a ser evangelizados; éste fue el caso de los pueblos ya muy distantes de los Andes. El ejemplo de los Omaguas puede ser indicativo de esta flexibilidad, ya que en 1621 los jesuitas reportaban que los mismos estaban siendo adoctrinados «en su misma lengua natural, que es buena y no dificultosa» (Bayle 1986).

El proceso de homogenización lingüística y cultural tuvo como razón práctica las limitaciones de los misioneros para aprender tantas lenguas y poder llevar adelante la tarea evangelizadora. Así, por ejemplo, sólo en las misiones del Marañón se reportaba la existencia de 150 lenguas nativas (Bayle 1986). De todas maneras, y juntamente con las limitaciones que imponía la propia realidad indígena, la 'evangelización-civilización' tenía como corolario natural la abolición de la multitud de lenguas y culturas que existían en la región amazónica, en la medida en que, desde la perspectiva misionera, esta diversidad cultural era interpretada como otro signo de 'salvajismo'.

En cuanto a la organización socio-política y económica de las misiones de Maynas, el ejemplo de la reducción de San Joaquín de Omaguas -que en 1774 tenía una población de 600 personas entre Omaguas, Yurimaguas, Nuqueanos, Amaños, Mayorunas, Masamaes, Cocamas y Cocamillas-, presentado por Uriarte, es ilustrativo de los cambios introducidos por los misioneros:

«Fuera del Gobernador de todo el pueblo que era vitalicio, había capitanes de todas las parcialidades, que eran de sus antiguos principales, o sus descendientes, y se confirmaban por el señor Gobernador de Maynas ... había su alférez y sargento de milicia ... y éstos juntaban a la gente para sus entradas, convidando unos quince días antes con sus tambores a los soldados que bastasen y ponía número el misionero. Estos iban con el Padre o solos ... al monte en sus canoas con armas para la defensa; mas llaman de paz de parte del Padre a los gentiles, yendo algunos de su lengua y conocidos a hablarlos...

Cada año se elegían varayos de cada parcialidad, con un Alcalde Mayor Omagua; este era vitalicio, y estos andaban por semanas de lo siguiente: 1. Acudir uno de cada lado (había división de barrio alto y bajo) al Misionero mañana y tarde para dar cuenta de todo y recibir instrucción de lo que se debía hacer aquel día. 2. Rondar los domingos y fiestas que hubiese habido diversión y bebida -evitando se retome a divertidos de los antiguos-. 3. Proveían de masato a los indios de otros pueblos ... celando no se detengan más de lo preciso; y más si eran forasteros viracochas. 4. Cuidar de las canoas de la Misión y de su casa (del misionero y de la iglesia), componer goteras, tirar las canoas del río, calafatear para viajes ... 5. Señalar los mitayos, dos de cada lado y un semanero para el sustento del Misionero y sus muchachos, y casa de recogimiento, que era la cocina ... 6. Cuando había trabajo en la iglesia, casa, canoa, chagras, limpiar el pueblo las mujeres los sábados. 7. Velaba de día también en las bebidas.



Mapa de la Audiencia de Quito elaborado por Francisco Requena, 1779.

Después de San Joaquín señalaban los que iban a ir a las charapas y a la sal; y antes los que debían salir a Quito con el despacho general, estos eran cuatro de cada pueblo» (Uriarte [1774] 1986).

Todas estas obligaciones supusieron cambios en las sociedades indígenas de la región. Principalmente se puede destacar el desarrollo de una diferenciación social al interior de los pueblos, con una jerarquización que suponía determinados privilegios y una legitimación del prestigio de las nuevas autoridades indígenas gracias al aval de los misioneros. También debe resaltarse el hecho de que inmediatamente después del Gobernador y/o Alcalde Mayor se encontraban los «capitanes de parcialidad de sus antiguos principales, o sus descendientes»; esto deja entrever que los misioneros no pudieron imponer una indiferenciación étnica absoluta. Por su parte, la organización en barrios alto y bajo, tan característicamente andina, parece haberse filtrado del mismo modo que los intentos por hacer del quechua la lengua general de las misiones. Esta incidencia de elementos andinos pudo haber estado vinculada al hecho de que las incursiones misioneras hacia Maynas se realizaban desde los Andes, región que por lo tanto ejercía cierta mediación espacial y cultural en la relación con las sociedades indígenas amazónicas. Esto contrasta con las incursiones misioneras hacia la provincia de los Mojos, las cuales se realizaron predominantemente

desde el espacio Guaraní, el cual se convirtió en el espacio cultural intermedio, otorgándole a la labor misional de Mojos características diferentes a las que se desarrollaron en Maynas.

Por otra parte, llama la atención en el caso de Maynas la baja incidencia de una estructuración jerárquica del ámbito de la producción colectiva en chacras, telares y estancias ganaderas, fenómeno que sí se dio en las misiones jesuítas de Mojos y, con mayor fuerza aún, en las de Paraguay.

El rol fundamental de todas estas instancias organizativas era el de mediar política, social y culturalmente la relación entre los misioneros y la población indígena. Sin embargo, las crónicas permiten descubrir la fragilidad de este complejo montaje cuando reportan cómo los misioneros debieron establecer mecanismos suplementarios de información a través de los niños indígenas para mantener su posición de dominación. Así, Uriarte informa que «se daban el día de Año Nuevo sus varitas llanas a seis niños y uno de ellos era de los muchachos del misionero...» (1986); y agrega que en varios ocasiones fue informado por estos mismos niños de las fugas y otras acciones de resistencia que venían siendo planeadas por los indígenas de su reducción.

Del mismo modo que para las esferas socio-política y económica, se estructuró para la esfera religiosa una forma de organización que reforzaba el proceso de jerarquización interna de los pueblos de misión:

«Por lo que tocaba a lo eclesiástico, se elegían seis fiscales de satisfacción, tres de cada partido, con sus varas pequeñas y gruesas ... y el Fiscal Mayor, que era Omagua anciano. Estos se nombraban en el Presbiterio, sentado el Padre al lado del Evangelio ... (quien) les explicaba en alto sus obligaciones.

Estas eran: 1. Que dieran buen ejemplo y cuidaran el aseo de la iglesia; 2. Que dos semaneros tocaran la campana mayor al Ave María, cada día al amanecer ... 3. Que tocasen miércoles, viernes y domingos al rezo general; 4. Que tocasen los sábados a la mañana y fiestas para la misa en el altar de la Virgen, y a la tarde para la Salve y letanía... 5. Que recen las oraciones en voz clara y despacio, para que repitiesen los indios; 6. Que en tiempos de doctrina y plática estuviesen en las puntas de sus asientos junto a la puerta observando la atención de todos; que ninguno saliese... 7. Que supiesen de los enfermos y criaturas que nacían y avisasen al padre para asistirles, bautizar y administrar sacramentos... 8. Debían celar con los varayos que no faltasen a la doctrina ni hiciesen bebidas de convites sin licencia, ni bebiesen de noche, 9. Para las fiestas de Salve, procesión y danzantes, que eran tres: Corpus, una de la Santísima Virgen y el Patrón, cuidaban la decencia y buen orden; y post Semana Santa, hacer el Monumento y procurar fuesen confesados en cuaresma» (Uriarte [1774] 1986).

En la región de Maynas la resistencia indígena a la dominación misional se caracterizó por el elevado número de sublevaciones, las cuales en muchos casos contaron con la activa participación de varias naciones indígenas. Así sucedió, por ejemplo, en 1695 cuando los Cocamilla de la misión de Lagunas -capital de las misiones altas de Maynas-, se confederaron con los Cocama y Shipibo para «matar a un tiempo a todos los misioneros y españoles y cerrar los pasos de la montaña, para que nadie pudiese entrar» (Moroni [1695] 1960).

En estos casos la represión española resultaba tan violenta que provocaba serios trastornos en las sociedades indígenas, incluyendo su desaparición física. El mismo P. Moroni da cuenta de los drásticos castigos que se aplicaban a los rebeldes al relatar la represión de que fueron objeto los Gayes en 1707 luego de haber dado muerte a P. Nicolás Durango:

«habiendo vuelto algunos soldados borjeños en busca de los matadores del P. Durango, prendieron a casi todos los Gayes, y en castigo por su apostasía, fueron repartiéndolos en diferentes pueblos cristianos, en donde dentro de poco tiempo fueron consumiéndose, menos tres o cuatro familias que, por estar ausentes del pueblo cuando sucedió la muerte del Padre, no tuvieron parte en nada cuanto hicieron los demás» (Moroni [1695] 1960).

Indudablemente, durante los 130 años de dominación misional los pueblos indígenas de la Gobernación de Maynas experimentaron en toda su fuerza el impacto de la conquista, desapareciendo muchos de ellos (como los Gayes), disminuyendo drásticamente otros (como los Omagua), o sufriendo

traumáticos procesos de aculturación (como la totalidad de los pueblos que sobrevivieron al período misional).

Las misiones jesuitas de Mojos

Las incursiones españolas a la Provincia de Mojos datan de fines del siglo XVI. Intentos por alcanzar el denominado Gran Mojos o Gran Paititi se sucedieron desde principios del mismo siglo y tuvieron su origen tanto desde las tierras altas del Perú, como desde el Río de la Plata. Los ingresos desde el sur, sin alcanzar todavía la zona de los Mojos, dieron origen a Santa Cruz de la Sierra en 1561, la cual desde entonces se constituyó en el centro a partir del cual se organizarían las expediciones hacia Mojos. La primera de estas expediciones en tomar contacto con los indígenas de Mojos fue la organizada por Lorenzo de Figueroa en 1595 (Annuua [1596] 1965).

Aunque alejadas del territorio mojeño propiamente dicho, entre 1561 y 1590 se fundaron otras ciudades tales como: San José, Santiago del Puerto, San Lorenzo de la Frontera y San Francisco de Alfaro. Dichas ciudades eventualmente desaparecieron, quedando únicamente la ciudad de Santa Cruz de la Sierra. La precariedad de los pueblos españoles -característica de la mayor parte de las fundaciones selváticas-, fue aún mayor en la región de Mojos. La lejanía de Santa Cruz respecto de Mojos y las dificultades naturales impidieron que se pudiese implantar el sistema de encomiendas entre los Mojos u otras etnias vecinas. Otra fue la suerte de los indios Chiquitos (ver trabajo de Erwin Melgar en este mismo número), en cuyo territorio se fundó Santa Cruz. A pesar de que en Mojos el sistema de dominación colonial no logró imponerse en toda su dureza, los vecinos españoles de Santa Cruz ingresaban periódicamente a dicho territorio para «maloquear o cazar indios», llevándoselos como esclavos para venderlos en dicha ciudad.

Entre el ingreso del primer jesuita a la Provincia de Mojos, acompañando a la expedición de 1595, hasta la instauración de la primera misión de Loreto en 1682, transcurrieron 87 años, lo cual indica lo dificultoso que resultó para los misioneros establecerse en la región debido tanto a las condiciones naturales de la misma, como a la resistencia indígena. Es así que en este lapso se sucedieron cuatro intentos misioneros, todos los cuales se vieron frustrados en su propósito de establecerse en la región (Altamirano [1715] 1979).

Finalmente, tres elementos parecen haber incidido de manera determinante en el ánimo de los Mojos -la etnia más numerosa de la región-, para aceptar reducirse: 1. la búsqueda de la protección de los misioneros frente a las incursiones esclavistas de los españoles de Santa Cruz; 2. la importancia que daban los Mojos a la posibilidad de incrementar sus 'rescates', o comercio de trueque, a través de los misioneros; y 3. la posibilidad de encontrar en los españoles aliados circunstanciales en la guerra que sostenían con sus enemigos tradicionales, los Cañacure. Así, en su crónica el P. Altamirano reportaba cómo los indios Mojos deseaban:

«hallar herramientas para labrar sus campos y habilitarlos



Familia de Parinari. Tomado de Wienes 1879-1882.

para los frutos de que necesita su común alimentación y careciendo de todo género de herramientas por ser sus tierras bajas que no tienen serranía ni cerro alguno dónde se produzca especie alguna de metal, ni aún de piedra, la misma necesidad los inclinó al comercio con naciones de quienes pudiesen utilizarse. Tuviéronlo primero con los indios Chiriguanas; estos les dieron noticia del español y de la ciudad de San Lorenzo... Las dichas noticias no aficionaron a los Mojos a la comunicación y comercio con españoles, porque atemorizados de algunos daños que habían recibido sus padres años pasados de ellos. Pasaban todavía no muy lejos de la dicha ciudad en busca de los Chiriguanas, hasta que una vez se encontraron inevitablemente con algunos españoles de buenos términos que los agasajaron y partieron liberales con ellos los géneros que llevaban para comerciar con los Chiriguanas, convidándolos con mayor abundancia que hallarían en San Lorenzo. Mitigóse con esto, buena parte de su horror y para otro año, pasadas las aguas, concurrieron muchos al nuevo comercio que corría largo tiempo en buena amistad y con tanta satisfacción que quisieron valerse de ella contra los pueblos de los Caña Cure con quienes traían guerra, llamando como auxiliar al español sin reparar mucho en su propio riesgo, habiendo de hacer paso por sus tierras» (Altamirano [1715] 1979).

A diferencia del caso de Maynas, la relación de los jesuitas de Mojos con los civiles y militares españoles se caracterizaba por un conflictivo distanciamiento, mientras que su relación con el obispado de Santa Cruz era de desconfiada distancia. En el primer caso, dicha actitud se explica por la estrategia desarrollada por el P. Julián de Aller, quien en una de las primeras expediciones jesuitas a los Mojos decidió no ir acompañado de soldados españoles con el fin de no 'espantar' a los indios. Dicho temor no era injustificado, como el propio Aller da cuenta en su crónica:

«de unos cristianos fugitivos, que dicen fueron dos indios, se esparció la hablilla, que nosotros íbamos a engañar y a descuidar las gentes para que después, con el seguro, entrasen los españoles y se apoderasen de ellos. Esta es la voz que esparcen los viejos, y no les falta razón, por lo que en esta Provincia en que estamos sucedió años ha, y hay indios viejos que lo cuentan; y en esta ocasión hubo cacique que lo creyó tan de veras que, de hecho, envió a su pueblo para que los suyos se retirasen al monte y no nos recibiesen» (Aller [1668] 1956: 6).

Una vez establecidas las misiones, y a pesar de existir ordenanzas expresas prohibiendo el ingreso de civiles españoles a las mismas, las incursiones esclavistas a Mojos persistieron hasta que los misioneros establecieron un colegio en Pailas, la única vía de acceso a la provincia. Como se desprende de la siguiente cita, la ubicación estratégica del colegio tenía, entre otros objetivos, el poder controlar el ingreso de personas extrañas a la misión.

«Doce leguas al oriente de Santa Cruz eran los Padres

dueños absolutos de Paila, puerto comercial en el Guapay, del uso exclusivo de las misiones de Mojos y Chiquitos, como que era la única puerta de entrada a éstas. Tenía almacenes, estancia para reses del abasto de las canoas conductoras, la dotación competente de acémilas y carretas para el terrestre acarreo entre aquel río y la ciudad. Aquí tenían los jesuitas un colegio, que era hospicio de la Compañía y emporio de efectos de expendio o en tránsito para el Alto Perú. Era este colegio, además, un pequeño observatorio de los pasos del gobernador y del obispo» (Moreno 1973: 16).

Respecto de las incursiones portuguesas de fines del siglo XVII, la situación parece haber sido más conflictiva hacia el sur de la actual frontera boliviano-brasilera. En cuanto a la región de Mojos propiamente dicha, los portugueses intentaron ingresar en ella hacia 1723 avanzando río arriba por el Madera y luego por el Mamoré. Siendo este último el eje del territorio misionario, dicha incursión fue repelida por los jesuitas (Rosas 1986: 56). A partir de 1760 los conflictos se intensificaron, especialmente en el extremo oriental del territorio misionario (río Iténez o Guaporé), en las reducciones de los indios Baures (Barnadas 1985: LXXVII). Por ese entonces fueron invadidas las misiones de San Miguel y Santa Catalina (Porras 1987: 72). Estas acciones determinaron el ingreso de tropas españolas a la región de Mojos, las cuales contaron con el apoyo de los misioneros, pero despertaron gran recelo entre los indígenas.

Por esta misma época, y utilizando como justificación las incursiones portuguesas, se organizaron grupos de flecheros Canichanas para la defensa de las reducciones. Asimismo, se estableció en San Pedro de los Cancichanas, sobre el río Mamoré, el centro administrativo de las misiones de Mojos. Si bien estos grupos de flecheros indígenas fueron organizados por los jesuitas para enfrentar la penetración luso-brasilera, después de su expulsión -en 1810, 1820 e incluso 1887-, los mismos fueron utilizados para develar las rebeliones de otros pueblos indígenas de la región.

Al parecer, en las relaciones de los misioneros jesuitas con la población española se puede diferenciar una actitud positiva respecto de los militares en coyunturas de agudización de los conflictos con los portugueses, de una actitud de abierta hostilidad respecto de los civiles asentados en Santa Cruz. Esta diferencia parece explicarse: 1. debido a la irregularidad de las incursiones portuguesas y al carácter marginal de la zona amenazada por éstos, lo cual hacía innecesario contar con el apoyo de los civiles españoles asentados en poblados dentro o próximos al territorio misionario; y 2. debido a la particular posición ideológica de los jesuitas de Mojos, la cual en la caracterización de Marzal, se acercaba más a la sustentada por los jesuitas del Paraguay que a la de los jesuitas de Maynas.

Tomando en cuenta indicadores tales como el tamaño de la población misionaria y el número de misioneros destacados en Mojos, se pueden distinguir tres etapas en el proceso de constitución de las reducciones de esta región: 1. la etapa fundacional (1690-1720); 2. la etapa de desarrollo (1720-1752); y 3. la etapa de decadencia (1752-1764). En la etapa de



Orejones de la quebrada del Ambiacu.

apogeo llegaron a existir 26 reducciones, algunas de las cuales desaparecieron y otras fueron refundadas varias veces (Barnadas 1985; Thormo 1978; Orellana 1704).

Al ingresar a Mojos, los jesuitas intentaron homogenizar a la población indígena imponiendo como lengua general la moja de origen Arawak. Si bien las fuentes no permiten reconstruir con exactitud la cantidad de lenguas que existían en la provincia, de acuerdo con Barnadas parece ser que «ni persistió la fragmentación lingüística que encontraron (los jesuitas) ni se llegó a unificar lingüísticamente el territorio misionero» (1985). El caso de los indígenas mojeños parece ser demostrativo en este sentido. A su llegada los misioneros encontraron aproximadamente 26 parcialidades, unificadas por el uso de la lengua moja pero que presentaban diferencias dialectales y culturales entre sí; los miembros de estas 26 parcialidades fueron con el tiempo reducidos en cinco pueblos de misión (Lehm 1991). Al final del período jesuítico de estas cinco quedaban sólo cuatro: Loreto, Trinidad, San Javier y San Ignacio. Aún cuando todas éstas continúan hablando la lengua moja es posible identificar variedades dialectales entre ellas. De este modo, se puede afirmar que las 26 parcialidades de habla moja que encontraron los jesuitas, se han reducido al presente a sólo cuatro.

La dinámica a través de la cual se llegó a este resultado puede caracterizarse como la combinación de un proceso de desarticulación cultural con uno de etnogénesis. La dominación misional impuso un sello profundo en la cultura del pueblo mojeño, al punto que en la actualidad los mojos se auto-identifican según el pueblo de misión al que fueron reducidos; así, se refieren a sí mismos como 'los trinitarios', 'los ignacianos', 'los loretanos' o 'los javerianos'.

En las otras reducciones se mantuvieron otras lenguas diferentes a la moja; por lo general, aquellas más difundidas en cada sub-región. Sin embargo, los efectos de la simplificación lingüística se desarrollaron más agudamente en épocas posteriores a la expulsión de los jesuitas. Mientras que en 1767 aún existían 10 lenguas en todo el territorio misionero, hoy en día sólo persisten seis (no tomando en cuenta las habladas por pueblos que nunca fueron reducidos por los jesuitas, lo que

haría elevar el número de las lenguas que aún se hablan en el antiguo territorio de Mojos a 16).

En cuanto a la organización de las misiones, cada una de ellas contaba con dos misioneros: uno de ellos encargado de la 'vida espiritual' y el otro de la 'vida material', 'temporalidades' o vida económica de las reducciones. Al momento de la expulsión de los jesuitas las misiones de Mojos contaban con un total de 38 misioneros (Barnadas 1985: L). La mayor disponibilidad de misioneros en el territorio de Mojos en comparación con el de Maynas, parecería explicarse por la rivalidad existente entre el colegio jesuítico del Paraguay y el de Lima por mantener las misiones de Mojos bajo su propia jurisdicción. Esto habría determinado que el colegio de Lima -desde el cual, finalmente, fueron administradas las misiones de Mojos- pusiese un particular empeño en atenderlas.

En relación al ámbito económico, se introdujo en Mojos la crianza de ganado vacuno (1682), así como nuevas especies agrícolas. Asimismo se ampliaron las relaciones comerciales, aún cuando éstas estuvieron monopolizadas por los misioneros. Los cambios más profundos parecen haberse dado a nivel de la esfera productiva. Si bien el sistema de parcelas familiares fue mantenido, en cada misión se introdujeron chacras, telares y estancias ganaderas 'comunales', donde los indígenas producían colectivamente y por turnos bienes destinados principalmente al comercio extra-regional. Los cambios introducidos en la esfera productiva con la instauración de las reducciones significaron un incremento del tiempo de trabajo en desmedro del tiempo que, en el período pre-jesuítico, se dedicaba a las actividades festivas y rituales.

Como una instancia de mediación frente a las nuevas condiciones que se iban imponiendo, los jesuitas comenzaron a organizar a partir de 1701 cabildos indígenas en cada nueva reducción (Altamirano [1715] 1979: 94). Estos cabildos cumplían diferentes funciones. Por una parte, organizaban a la población para la producción colectiva y se encargaban de la redistribución de los bienes que se importaban a la provincia; por otra, tenían la responsabilidad de organizar la vida religiosa de la misión. De cara al carácter profundamente religioso del pueblo mojeño y al interés que éste tenía por los nuevos

productos introducidos por los misioneros, la articulación de estas dos funciones por parte de los cabildos indígenas aparecía como un mecanismo que pretendía mediatizar el impacto de las reducciones en la vida indígena. Paralelamente se establecieron cargos directamente vinculados a la iglesia, tales como sacristanes, maestros de capilla, abadezas, y otros, los cuales constituyeron un estrato particularmente importante en las sociedades reduccionales (Parejas 1976; 1979).

Progresivamente, las parcialidades de carácter étnico fueron sustituidas por parcialidades por oficio: vaqueros, carpinteros, herreros, meleadores, etc. configurándose una estructura social jerarquizada. Se consideraba como miembros de «La Familia» a los miembros del cabildo, a los que detentaban cargos religiosos y a los miembros de las parcialidades por oficio, mientras que los que estaban organizados en parcialidades étnicas eran considerados como miembros del «El Pueblo». Los indígenas consideraban afrentoso cuando el misionero disponía que un miembro de «La Familia» fuese despojado de su rango pasando a formar parte de «El Pueblo» (Eder [1771] 1985). Los privilegios y prestigio de que gozaban los miembros de «La Familia» debieron constituirse tanto en mecanismo de subordinación y control de la población indígena, como en mecanismo ideológico que a la larga resultó en la desarticulación de las identidades por parcialidad. Actualmente los indígenas mojeños mantienen su identidad genérica como tales, pero han perdido sus identidades por parcialidad, manteniendo únicamente una sub-identidad que indica la parcialidad por oficio a la que se adscriben de acuerdo a las líneas paterna o materna.

El tipo de relación que se estableció en Mojos entre indígenas y misioneros parece haberse basado en una suerte de 'pacto reduccional', por el cual los indígenas toleraron cambios drásticos en sus modos de vida a cambio de ciertas ventajas relativas: 1. protección de los territorios indígenas por parte de los misioneros frente a las incursiones de los civiles españoles; 2. reforzamiento y ampliación de la base productiva, que permitió un mayor acceso a los bienes de intercambio -incluyendo aquellos de origen europeo-, a través de los misioneros y la estructura administrativa que los respaldaba; y 3. liberación del pago de tributos.

La prueba de que, en términos generales, este pacto fue efectivo lo constituye el hecho de que en Mojos no se registró ninguna gran sublevación indígena durante el período reduccional (1667-1776), en contraste con las grandes sublevaciones confederadas que recurrentemente tuvieron lugar en las misiones de Maynas. Sin embargo, esta suerte de 'pacto' entre misioneros y misionados no siempre se mantuvo incólume; su fragilidad se percibe en diversos hechos registradas en las mismas crónicas jesuítas: muerte de algunos misioneros a manos de los indígenas (Altamirano [1715] 1979), intentos de envenenamiento de misioneros y quema de reducciones (Eder [1771] 1985), y particularmente constantes fugas de los indígenas de las reducciones, quienes retornaban a sus «parajes de antaño» y a sus modos tradicionales de vida.

Hacia fines del siglo XIX, durante el período de fuertes transformaciones que supuso el auge de la explotación del caucho, y frente a la ruptura del 'pacto reduccional', se desarrolló entre los mojeños un movimiento de carácter mesiánico

que se ha reproducido hasta nuestros días. El mismo impulsa a los mojeños a retornar a sus antiguos parajes, reocupando su territorio tradicional, recuperando los modos adaptativos de uso de los recursos naturales, y refortaleciendo su identidad cultural en la que pueden percibirse tanto elementos reduccionales, como pre-reduccionales (Lehm 1991).

Conclusiones

1. Las reducciones de Maynas se originaron sobre la base del sofocamiento de la primera gran rebelión del pueblo indígena que dió su nombre a la región. Este elemento inaugural signó la historia de las misiones de esta región. En contraste, las misiones de Mojos se establecieron sobre la base del interés de los indígenas por obtener determinados beneficios a través de los misioneros.

2. Del mismo modo, a diferencia de lo que sucedió en Mojos, en Maynas el proceso de reducción se sustentó en la existencia de un cierto número de pueblos de españoles en los territorios indígenas. Parte de la población indígena circundante fue repartida a los vecinos de estos pueblos bajo el régimen de encomiendas. En el caso de Maynas esto dio lugar al establecimiento en épocas anteriores a la llegada de los misioneros de un tipo particular de relaciones sociales de dominación entre indígenas y españoles (civiles o militares) que constituyeron la base sobre la que debieron actuar los jesuítas.

3. En relación a lo anterior, y tomando en cuenta la 'sobre-determinación' ejercida por las incursiones portuguesas a lo largo del Amazonas -eje del territorio misionero-, se puede observar una relación de signo más bien positivo entre los misioneros y los españoles que residían en la zona. Estos eran frecuentemente vistos como defensores de la acción misionera no solamente frente a los ataques portugueses, sino fundamentalmente frente a los ataques de los propios indígenas. En el caso de los Mojos las incursiones de los portugueses afectaron sólo una zona marginal del territorio misionero, permitiendo a los misioneros mantener una relación positiva de carácter coyuntural con los militares españoles, pero cerrar definitivamente la entrada al territorio misionero por parte de los civiles españoles asentados en Santa Cruz y mantener una relación de distante desconfianza con el obispo de esa ciudad. Estos elementos determinaron diferencias fundamentales en lo que respecta a la autonomía administrativa, territorial y económica de ambos espacios reduccionales y, por ende, en la relación entre indígenas y misioneros.

4. En base al esquema de Marzal sobre las posiciones ideológicas de los misioneros acerca de las relaciones coloniales, se puede establecer que mientras que los misioneros de Mojos se adscribían a la posición que postulaba reducir al mínimo del impacto colonial, creando un 'estado indígena' al margen del español (posición que fue llevada a sus extremos por los jesuítas del Paraguay), los de Maynas se adscribieron más bien a aquella postura que proponía colaborar con el

gobierno español en la humanización de las 'repúblicas de indios'.

5. El mayor apoyo externo recibido por las misiones de Mojos, expresado en la existencia de un mayor número de misioneros en relación al espacio y la cantidad de pueblos reducidos, habría determinado un tipo de organización más eficiente, desde el punto de vista de los misioneros, y más absorbente, desde el punto de vista de los indígenas. Esto se reflejaría tanto en la organización económica como en los mecanismos ideológicos utilizados. Esta situación determinó, paradójicamente, una mayor autonomía económica pero al mismo tiempo una impronta 'católica-jesuitica' más fuerte, especialmente en la cultura de los indios Mojos.

6. El mayor 'éxito económico' e incidencia ideológica y cultural de las misiones de Mojos en comparación con las de Maynas, parece explicarse por diferencias geográficas y ecológicas entre ambas regiones. Así, la existencia de extensas sabanas naturales en la provincia de Mojos permitió la introducción y reproducción de ganado vacuno, lo cual permitió sustraer a los indígenas de la actividad de caza, que de acuerdo a los misioneros «los conducían al monte (espacio considerado salvaje), a sus parajes de antaño».

7. Mientras que en Maynas la política lingüística de los jesuitas se basó en la imposición del quechua como lengua general, en Mojos se intentó homogenizar a la población indígena a través de la generalización de la lengua moja. En ambos casos, y a pesar de las limitaciones que imponía la propia realidad indígena, el proceso de 'evangelización-civilización' tuvo como corolario la abolición de la multitud de lenguas y culturas indígenas. En el caso de Maynas, el impacto de la conquista, tanto cívico-militar como misionera, parece haber sido mayor, resultando en la desaparición cultural y biológica de un elevado número de sociedades indígenas. En contraste, en el caso de Mojos el impacto se trasluce predominantemente en la desaparición de las variantes lingüísticas y culturales encontradas al interior de los diversos pueblos indígenas, así como en la emergencia de nuevas sub-identidades signadas por la situación reduccional.

8. En el caso de Maynas, se dio una fuerte incidencia de elementos andinos vinculada al hecho de que las incursiones misioneras se realizaban desde los Andes, región de mediación espacial y cultural. En contraste, las incursiones misioneras hacia Mojos se realizaron desde el espacio Guaraní, el cual se convirtió en el espacio culturalmente intermedio.

9. Congruentemente con una actitud misionera más absorbente en Mojos que en Maynas, los cambios introducidos en la organización social de las sociedades indígenas fueron más estructurales e incidieron más profundamente en todas las esferas de la vida de los indígenas reducidos.

10. Finalmente, mientras que en Maynas la relación entre misioneros y misionados estuvo signada por una constante

resistencia indígena y la organización recurrente de sublevaciones de diverso tipo y alcance, en Mojos se desarrollaron modalidades de 'negociación' o 'pactos', las cuales determinaron la introducción de cambios drásticos en los modos de vida indígenas, pero al mismo tiempo permitieron a los indígenas imponer ciertas condiciones en su relación con los misioneros. Aún cuando estas modalidades de relación fueron las predominantes, no puede descartarse la posibilidad de combinaciones menos visibles en cada uno de estos territorios.

Bibliografía

Aller, J. de. [1668] 1956. «Relación que el P. Julián de Aller... le hace al P. Jacinto de Contreras, provincial reelecto en dicha Provincia del Perú»; en Tormo, op. cit.

Altamirano, D. F. 1979. *Historia de la misión de los Mojos* [c. 1703-15]; Instituto Boliviano de Cultura; La Paz.

Annuaire de la Compagnie de Jésus, Tucumán y Perú [1596]; en M. Jiménez de La Espada, op. cit.; Vol. II.

Barnadas, J. 1985. «Introducción»; en F. Eder, op. cit.

Barnuevo, R. 1960. «Relación apologética así del antiguo como nuevo descubrimiento del río de las Amazonas o Marañón hecho por los religiosos de la Compañía de Jesús de Quito»; en *Historiadores y cronistas de las misiones*; Secretaría General de la XI Conferencia Iberoamericana; Quito.

Bayle, C. 1986. «Introducción»; en M. Uriarte, op. cit.

Bolívar, G. 1906. «Relación de la entrada del P. Fr. Gegorio de Bolívar»; en V. Maúrtua, op. cit.

Eder, F. [1772] 1985. *Breve descripción de las Reducciones de Mojos*; Editorial Historia Boliviana; Cochabamba.

Figueroa, F. [1735] 1960. «Relación de la misión apostólica que tiene a su cargo la Provincia de Quito, en el gran río Marañón, según varios PP. de la Compañía de Jesús en 1735»; en *Historiadores y cronistas de las misiones*; Secretaría General de la XI Conferencia Iberoamericana; Quito.

— [1661] 1960. «Informe de las misiones de el Marañón, Gran Pará o Río de las Amazonas, al P. Hernando Cavero, provincial de la Compañía de Jesús de la Provincia del nuevo Reino de Quito, 18 del mes de agosto de 1661»; en *Historiadores y cronistas de las misiones*; Secretaría General de la XI Conferencia Iberoamericana; Quito.

Fritz, S. [1691] 1960. «Diario de la bajada del P. Samuel Fritz, misionero de la Corona de Castilla en el río Marañón, desde San Joaquín de Omaguas hasta la ciudad del Gran Pará, por el año de 1680; y vuelta del mismo Padre desde dicha ciudad

hasta el pueblo de La Laguna, cabeza de las Misiones de Mainas, por el año de 1691»; en **Historiadores y cronistas de las misiones**; Secretaría General de la XI Conferencia Iberoamericana; Quito.

Jiménez de la Espada, M. 1965. **Relaciones geográficas de Indias**; Biblioteca de Autores Españoles; Madrid.

Jones, J. 1980. **Conflicto entre blancos e indios en los llanos de Mojos del departamento del Beni**; Tesis doctoral; Universidad de Florida.

Lehm, Z. 1991. **Loma Santa, procesos de reducción, dispersión y reocupación del espacio de los indígenas mojeños**; Tesis de Licenciatura; Universidad Mayor de San Andrés; La Paz.

Maurtua, V. 1906. **Juicio de límites entre el Perú y Bolivia**; Ed. Imprenta de los Hijos de Hernández; Lima.

Marzal, M. 1981. «Las reducciones indígenas en el virreynato peruano»; en **Amazonía Peruana**, vol. V (10); CAAAP; Lima.

Maroni, P. 1960. «Muerte del P. Enrique Richter por el P. Maroni. Vuelve la última vez para su misión y muere gloriosamente a manos de los Piros»; en **Historiadores y cronistas de las misiones**; Secretaría General de la XI Conferencia Iberoamericana; Quito.

Mires, F. 1987. **La colonización de las almas, misión y conquista en Hispanoamérica**; Colección Universitaria; San José.

Moreno, G.R. 1973. **Catálogo del Archivo de Mojos y Chiquitos**; Ed. Juventud; La Paz.

Orellana, A. de. 1972. «Relación de la vida y muerte del Padre Cipriano Barraza»; en Mathei T.II.

Parejas Moreno, A. 1976. **Historia de Mojos y Chiquitos a fines del s. XVIII**; Instituto Boliviano de Cultura; La Paz.

— 1979. **Historia del Oriente Boliviano S. XVI y XVII**; Universidad Gabriel René Moreno; Santa Cruz.

Tormo., L. 1981. «Paraguay en el siglo XVIII»; en **Revista Mensual de Cultura**, Vol 41 (122); Madrid.

Uriarte, M. 1956. «El Padre Julián de Aller y su Relación de de Mojos»; en **Misionaria Hispánica**, No. XIII.

— [1771]. 1986. **Diario de un misionero de Maynas**; Monumenta Amazónica; Iquitos.

* Socióloga boliviana. Actualmente cursa la Maestría de Estudios Amazónicos de la Facultad Latino Americana de Ciencias Sociales (FLACSO).

Formas de dominación y resistencia indígena en Chiquitos (oriente boliviano), siglos XVI-XVIII

Erwin Melgar*

La invasión y colonización del oriente boliviano fue una de las tantas incursiones que realizaron los españoles en el continente americano. Aquí, el invasor no encontró ni imperios organizados, ni caminos, ni una estructura estatal, que hubieran permitido por medio del control de algunos puntos estratégicos el sometimiento total de la población autóctona, tal como ocurrió con el imperio mexicano y el incario.

Los contrafuertes montañosos andinos parecen haber fijado un límite a la penetración de Aymaras y Quechuas. La selva con sus misterios no incitó a estos pueblos a incursionar en ella. La floresta permaneció virgen y poblada por una multiplicidad de etnias esparcidas desde el Río de la Plata hasta las Guayanas.

La invasión española del continente americano en 1492 tuvo como resultado el fenómeno más genocida hasta hoy conocido: la 'castración cultural' de las diferentes sociedades indígenas que, con diversos grados de desarrollo cultural, existían a todo lo largo de su extensión geográfica. Dos fueron las corrientes que la invasión trajo a estas tierras y, siendo ellas diferentes, fueron dos también los sistemas colonizadores puestos en marcha. La invasión del Perú y de Charcas fue minera en su esencia, pues encontró a su paso minas muy productivas y de fácil trabajo. La colonización realizada por los Adelantados del Río de la Plata no fue ni inferior ni superior en catadura moral ni en prácticas guerreras a la anterior, pero en contraste le correspondió actuar en unas tierras que no tenían metales preciosos y sí campos de gran fertilidad. Por la fuerza de estas circunstancias dicha colonización hubo de convertirse en agrícola y ganadera. Las condiciones geográficas y edafológicas determinaron así el carácter de ambos tipos de colonización.

Como jalones de sus avances los invasores del oriente boliviano fueron fundando ciudades. Pasada la laguna de los Xerayes, y en busca, unos del imperio del Enin y otros de El Dorado, los españoles fueron fundando poblaciones tales como Santa Cruz de la Sierra (la antigua), en las faldas de la serranía de San José de Chiquitos, La Barranca, La Nueva Rioja, Cotoca y Santa Cruz de la Sierra (la nueva). Posteriormente vino la obra evangelizadora de la Compañía de Jesús, que fundó los numerosos pueblos que aún perduran y se encuentran esparcidos a lo largo de todo el oriente boliviano desde el río Bermejo hasta el Parapetí y el Madera.

La fundación de estas ciudades estuvo determinada primeramente por la voluntad de los descubridores, pero no tanto

que no siguieran ciertas determinaciones y principios, los cuales constituyeron una pragmática legal que sería posteriormente plasmada en la **Recopilación de Leyes de Indias**. Dichos principios tenían que ver con la cantidad de vecinos, vacas y puerkas de vientre que éstas debían tener. Aspecto muy importante era el reparto de los indios de encomienda que debían servir a cada uno de los vecinos de la ciudad.

Incursión militar a Chiquitos

La superficie aproximada de la región de Chiquitos es de 33.330 km². Desde San José al sur hasta San Javier al norte, siete de los pueblos misioneros de Chiquitos forman por su ubicación una suerte de arco en torno a la ciudad de Santa Cruz de la Sierra que mide itinerariamente poco más de 139 leguas de Castilla. Dichos pueblos son de norte a sur: San Javier, Concepción, San Ignacio, Santa Ana, San Rafael, San Miguel y San José (ver mapa).

Afuera de este arco, en la extremidad sudeste de la provincia se encuentra el grupo formado por los pueblos de San Juan al norte, Santo Corazón al este y Santiago al sur. Forman estos pueblos los tres puntos de un ángulo agudo que abre sus dos lados también hacia el oeste en dirección a Santa Cruz. Santo Corazón se encuentra distante apenas una veintena leguas de la laguna «la Gaiba», en el límite con el Brasil. Esta laguna y otras similares que se extienden hasta la gran ciénaga de Xerayes y las riberas occidentales del alto Paraguay hasta el Jaurú son célebres en la historia del descubrimiento y sometimiento de los indígenas Chiquitanos y de otras etnias que poblaban estos territorios.

La primera de las empresas invasoras estuvo a cargo del Gobernador Juan de Ayolas en el año de 1537. Dicha expedición contaba con 200 soldados españoles y numerosos auxiliares indígenas. Los expedicionarios se internaron por el paralelo 21, aproximadamente frente al cerrito de San Fernando en la margen izquierda del río Paraguay, siguieron por la Barranca -entonces denominada puerto Candelaria. Continuando con rumbo oeste y noreste desde la laguna de Ayolas -llamada más tarde de la Cruz- esta expedición llegó a alcanzar las sierras del Alto Perú por el lado de la actual Santa Cruz. En esta zona se detuvieron, sin haber fundado ninguna población. Dejando en el río Guapay tan sólo a algunos impedidos y ancianos, los expedicionarios iniciaron el viaje de regreso al Paraguay llevando consigo oro y plata que descubrieron a lo largo de la travesía. Sin embargo, en su viaje de regreso fueron muertos por los indígenas que habitaban dichos territorios.

A fines de 1543 se internó en la zona Alvar Núñez Cabeza de Vaca al mando de 300 españoles y de aproximadamente 2.000 auxiliares indígenas. Tras unos pocos días de estadía en tierras de Chiquitos y tras plantar el madero de la cruz y de enseñar a los indígenas por boca de sus capellanes el nombre del dios cristiano, Alvar Núñez debió retornar a Asunción debido a que se encontraba escaso de medios económicos para seguir hacia el Alto Perú.

En 1547 Domingo Martínez de Irala junto con Ñuflo de Chávez y otros expedicionarios llegaron al río Guapay, al

oriente de la actual ciudad de Santa Cruz de la Sierra. Allí encuentran a indígenas encomendados a Peranzures y se detienen. Ñuflo de Chávez fue enviado a Lima para entrevistarse con el virrey La Gasca. Cuando regresa no encuentra ni a Irala ni a su gente y decide regresar a Asunción con los 80 hombres que trajo del Perú. En 1558 Ñuflo de Chávez salió nuevamente de Asunción. En esa oportunidad ingresó por la laguna de Xerayes, llegando hasta los campos del actual Moxos, para después descender hacia el sur. En dicho recorrido, el 24 de junio de 1559, parte de su gente se sublevó, abandonándolo y regresando a Asunción. Junto con él quedaron Hernando de Salazar, unos 40 españoles y algunos centenares de indígenas amigos. Con dicha gente Ñuflo de Chávez fundó el 1 de agosto de 1559 la ciudad de Nueva Asunción en la orilla derecha u oriental del Río Grande o Guapay. Posteriormente en una entrada que realizó Ñuflo de Chávez a la otra banda del Guapay se encontró con gente que había entrado bajo el mando de Andrés Manso, iniciándose así un conflicto jurisdiccional entre ambos conquistadores. Como resultado del mismo Ñuflo de Chávez se dirigió junto con Salazar a Lima para pedir justicia.

El 15 de febrero de 1560 el virrey del Perú, Marqués de Cañete, nombró como gobernador de la provincia de Moxos a su hijo, Dn. García Hurtado de Mendoza, nombrando como su lugarteniente a Ñuflo de Chávez. Como el primero se encontraba en Chile el cargo de gobernador lo desempeñaba Ñuflo de Chávez. Con esta decisión el virrey creó una nueva provincia o gobernación en el oriente boliviano y aunque Andrés Manso resistió a las órdenes virreinales, fue apresado y enviado a la Plata como prisionero.

El 26 de febrero de 1561 Ñuflo de Chávez fundó Santa Cruz de la Sierra en la falda de la serranía de Chiquitos, a muy pocos kilómetros de la actual población de San José de Chiquitos. La ciudad chiquitana, así como la de los valles de Grigotá, tuvo como finalidad expresa la de servir de extrema avanzada de los invasores españoles contra las belicosas etnias Chiriguanas que dominaban la región. Asimismo dicha ciudad sirvió como fortaleza para defender las tierras de Charcas -con el legendario Potosí al centro- de las atrevidas incursiones de esas etnias. Con estas dos características Santa Cruz de la Sierra se convirtió en la base de todo el proceso de penetración a la región a la que se denomina genéricamente como oriente boliviano.

A más de estas razones, la especialísima ubicación de Santa Cruz de la Sierra en el corazón de América del Sur le otorgó una importancia tal, que Ernest Samhaber cree en nuestros días que su fundación constituyó uno de los grandes hitos de la historia continental. En efecto, Santa Cruz de la Sierra no sólo significó la unión de dos corrientes hispánicas de invasión, sino también fue considerada el atalaya o punto de avanzada para la conquista del imperio del Enin o del Rey Blanco, el cual muchos indígenas ubicaban hacia el noroeste, es decir, en las serranías ricas en oro de la actual región de Matto Grosso. Sin embargo, la muerte del capitán Ñuflo de Chávez a manos de un indígena Itatin en setiembre de 1568, cortó por completo la comunicación con el Paraguay y el Río de la Plata y, sobre todo, se suspendió para siempre la conquista

de Matto Grosso que, al decir de Azara (1847: 177), hubiera sido español si el conquistador hubiera vivido unos años más.

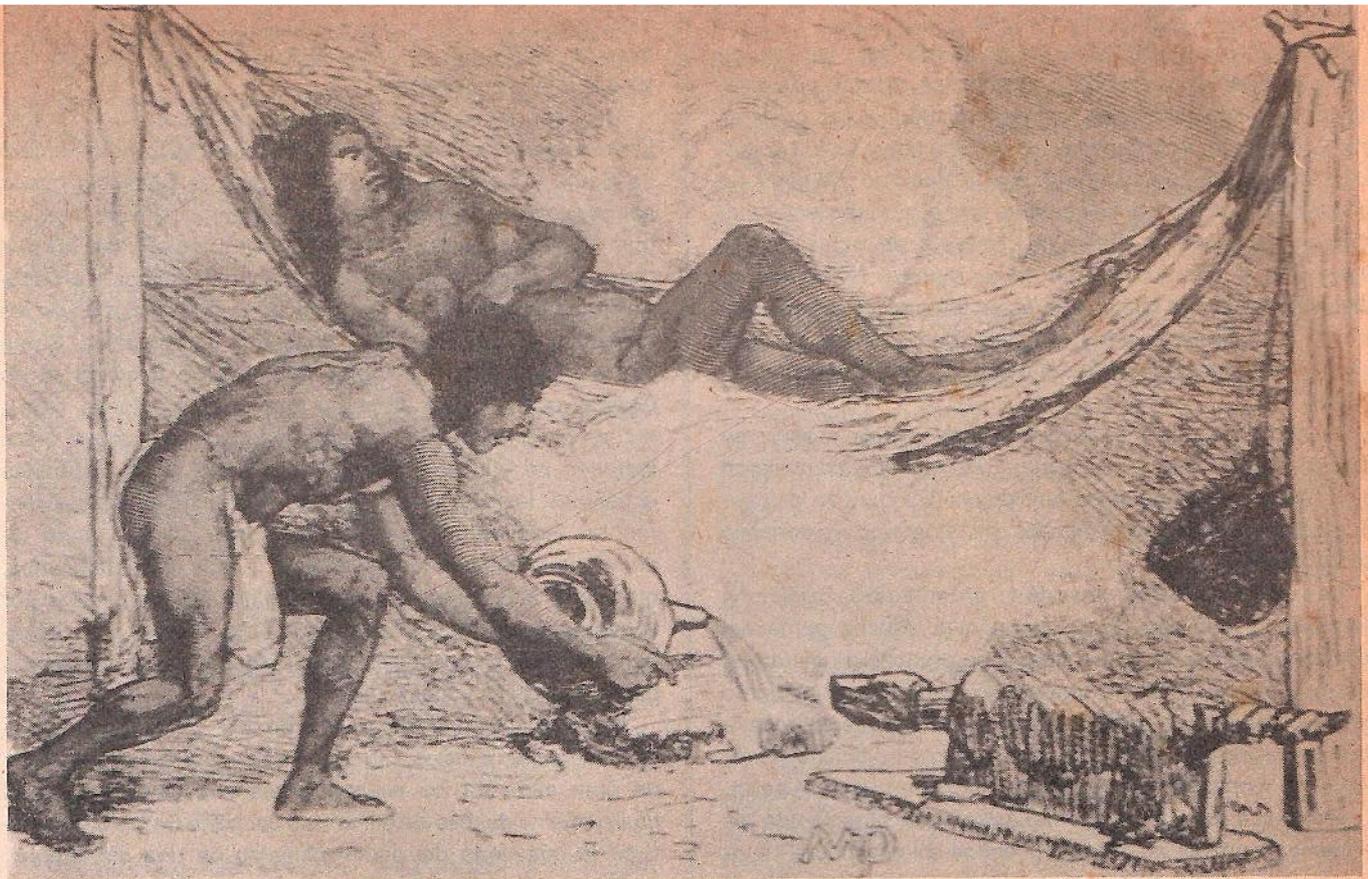
A esto habría que agregar que el 26 de junio de 1595 Felipe II prohibió a los gobernadores de Santa Cruz de la Sierra realizar descubrimientos por el lado del Brasil. Esto fue consecuencia de la muerte del Cardenal-Rey de Portugal y de la sucesión en el trono portugués de Felipe II, rey de España. Gracias a esto la península ibérica y todo su inmenso imperio colonial quedaron bajo una sola corona. Con el fin de congraciarse con sus nuevos súbditos lusitanos y de que éstos no se sintieran amenazados sus intereses es que Felipe II prohibió el avance español hacia el Brasil.

Sin embargo, los portugueses correspondieron mal a la candidez de tal política, pues al amparo de la comunidad de soberanía extendieron sus dominios en América mucho más allá de los límites originalmente fijados por el Tratado de Tordesillas entre los dominios españoles y lusitanos. Mientras los españoles confinaban sus actividades amazónicas en la región de Maynas, Pedro Texeira con conocimiento de Felipe IV de España y III de Portugal tomaba posesión del río Amazonas -cuyos primeros exploradores europeos fueron españoles- en nombre del monarca lusitano (Rodríguez 1684). En 1665 Portugal recobró su soberanía, pero España no recobró jamás las ricas posesiones que le usurparon los portugueses y, en especial, el río Amazonas. Por ser la vía más directa hacia España la comunicación con este río era un objetivo de fundamental importancia para los pobladores de Santa Cruz de la Sierra. Ello explica en parte las numerosas entradas a los Moxos. Impedida de comunicarse con el Atlántico, Santa Cruz de la Sierra se convirtió en puerta de entrada a las misiones jesuíticas de Moxos y Chiquitos fundadas a lo largo de los siglos XVII y XVIII, y posteriormente en puerta de entrada a las misiones fundadas en la cordillera en las postrimerías de la Colonia.

Por su ubicación geográfica y por el hecho de haber sido fundada con gente proveniente tanto del Perú como del Río de la Plata, Santa Cruz de la Sierra actuaba como una suerte de gozne que unía las corrientes colonizadoras de ambas regiones. La función económica de Santa Cruz gravitó hacia lo que por entonces se conocía por Perú, es decir, el altiplano. El algodón, el azúcar, la cecina y otros muchos productos, así como la mano de obra indígena, proveniente en un comienzo de las serranías de Chiquitos y más tarde de los llanos de Grigotá, iban a parar al gran mercado de la época: el Potosí legendario que, al decir de un magistrado español, era un monstruo que devoraba todo cuanto se producía en un radio de centenares de leguas a la redonda.

Resistencia indígena a la incursión militar

Como consecuencia de la ocupación del oriente boliviano a través de la fundación de una serie de poblados españoles, la población indígena que habitaba estos territorios experimentó una fuerte alteración en su desenvolvimiento cultural; alteración que va desde la disminución de la población indígena como resultado de las epidemias que trajeron consigo los conquis-



tadores, hasta la eliminación física (genocidio) de la población indígena que se negó a someterse a la autoridad española, pasando por la imposición de valores culturales europeos. En la medida en que los valores culturales indígenas eran percibidos como anacrónicos en relación al sistema social dominante, se buscó la forma de sustituirlos utilizando para ello una serie de medios que iban desde el desarrollo de formas compulsivas de aculturación hasta la eliminación completa de aquellas etnias que resistían al avasallamiento militar, cultural e ideológico español.

Frente a la dominación de los invasores españoles los indígenas desarrollaron diversas formas de resistencia. En términos generales éstas pueden clasificarse en formas de resistencia de carácter pasivo y formas de carácter activo. Las formas pasivas incluían la negación a internalizar los valores culturales del invasor, así como el desarrollo de discursos contestatarios a través del mito, el rito y la leyenda. Las formas activas de resistencia comprendían principalmente el enfrentamiento directo con los invasores a través de la guerra, así como el desarrollo de estrategias de destrucción de las poblaciones fundadas por los invasores.

Esta actitud se desarrolló como consecuencia de las diferentes formas de explotación a las que fueron sometidos los indígenas sin compensación alguna. Así, hacia fines del siglo XVI el sistema de encomiendas instaurado formalmente por el gobernador Domingo Martínez de Irala en 1556 ya había manifestado claramente sus principales vicios, tal como lo expresa una cédula real de 1582 en donde se le atribuyen graves injusticias y muertes:

«Somos informados -dice el Rey al Obispo del Río de la Plata y lo mismo repite a su gobernador-, que en esa provincia se van acabando los indios naturales de ella por los malos tratamientos que sus encomenderos les hacen y que, habiéndose disminuido tanto los dichos indios que en algunas partes faltan mas de la tercia parte, les llevan las tasas por entero ... y los tratan peor que esclavos y como tales se hallan muchos vendidos y comprados de unos encomenderos a otros y algunos muertos a azotes, y mujeres que mueren y revientan con las pesadas cargas, y a otras y a sus hijos les hacen servir en sus granjerías, y duermen en los campos y allí paren y crían, mordidos de sabandijas ponzoñosas, y que hay madres que matan a sus hijos, en pariendoles, diciendo que lo hacen para librarlos de los trabajos que ellos padecen; y que han concebido los indios muy grande odio al nombre cristiano y tienen a los españoles por engañadores y no creen en cosas que les enseñan ... y ya que por haberse hecho, ha llegado a tanta corrupcion y desconcierto conviene que de aquí adelante se repare con mucho cuidado» (Gandia 1939: 347)

La evidencia presentada en este documento regio nos habla de las pesadas cargas que debieron soportar los pueblos indígenas como consecuencia de la invasión y sometimiento de sus territorios y culturas. Las diversas formas de resistencia indígena frente al invasor constituyeron intentos, a veces extremos, de mantener su independencia. Como resultado la clase dominante española vio la necesidad de cambiar las modalidades de sujeción de los indígenas.

Luego de las fundaciones, los conquistadores impusieron las reducciones, doctrinas y repartimientos, sistemas de colonización y expoliación que frecuentemente incluían castigos corporales. Esto trajo consigo la paulatina merma de la población indígena y en muchos casos la decisión indígena de preferir la muerte por suicidio antes que el sometimiento a un dominio tan cruel e inhumano. Secuela de estas formas despóticas de dominación fueron las grandes rebeliones indígenas, en las que muchos perecían tanto como consecuencia de los enfrentamientos armados, como de los castigos impuestos por los españoles una vez sofocadas las sublevaciones.

En el oriente boliviano la explotación de las salinas así como las rebeliones fueron factores negativos que no sólo pusieron a prueba la capacidad de supervivencia biológica de los pueblos indígenas, sino que en muchos casos lograron el exterminio de los mismos.

La explotación de las minas de sal en territorio de los Sirionó despertó la ambición de los españoles. Mucha gente del altiplano acudió a aquellas minas y so pretexto de extraer el preciado mineral, esclavizaron a la población local mediante pesados trabajos. La población Sirionó sufrió un fuerte proceso de disminución demográfica. Eventualmente los Sirionó sobrevivientes abandonaron sus tierras y se internaron en la selva.

Nadie que haya intentado desentrañar la situación de los indígenas amazónicos durante la época colonial podrá negar que la insurgencia surgió como consecuencia lógica de la explotación. Cansados de tolerar el trato inhumano a que los sometían los europeos muchos de los pueblos indígenas de la región se rebelaron contra los opresores. En el siglo XVI los Chiquitanos combatieron valerosamente a los españoles, logrando muchas veces destruir sus fundaciones.

Así, en 1575 -la fecha más aceptada-, los españoles se vieron forzados a abandonar Santa Cruz 'la vieja'. En su **Relación historial de las misiones de Chiquitos** el P. Fernández atribuye este suceso a que habiendo los encomenderos exasperado a los indios de las misiones circunvecinas con su codicia y sus tiranías, éstos se amotinaron, dieron muerte a sus señores, y obligaron a los españoles sobrevivientes a retirarse hacia occidente donde fundaron Santa Cruz de la Sierra 'la nueva'.

Entradas misionales a Chiquitos

Invasión, dominación y misión conforman una estrecha unidad, constituyendo el meollo, la médula del proyecto que trajo a los españoles y portugueses a América. Nadie, ni siquiera los grandes defensores de los indígenas como Antón de Montesinos o Bartolomé de las Casas, pusieron esa unidad en tela de juicio. Toda la disputa -y no es poca cosa dadas las circunstancias-, giró en torno a la manera en que esos tres momentos del proyecto global deberían estar unidos.

El proyecto global era un proyecto de dominación. La invasión era el medio necesario para asegurar la dominación; mientras que la misión era concebida como el momento espiritual que legitimaba al proyecto global. No se concebía una

evangelización que no fuese al mismo tiempo sujeción con todo lo que ello implicaba.

Una vez consumado el traslado de Santa Cruz a San Lorenzo de la Frontera (que posteriormente adquirió el nombre de Santa Cruz de la Sierra), la región de Chiquitos quedó completamente abandonada. Los indígenas Chiquitanos habían adoptado con gusto las herramientas españolas, las que pasaron a constituir los principales instrumentos para el desarrollo de sus actividades productivas. Con la expulsión de los españoles se hizo más difícil conseguir herramientas. Como consecuencia los Chiquitanos comenzaron a cruzar el río Guapay con el objeto de hurtar machetes, azadones, palas, etc. en las granjas que rodeaban a la ciudad. Aunque estos ladrones no causaban ningún otro daño a las haciendas españolas, lo cierto es que las incursiones indígenas se hicieron tan frecuentes que desembocaron en una serie de enfrentamientos con los españoles. Dichos enfrentamientos, que fueron muy comunes a fines del siglo XVII, terminaban por lo general con el triunfo de los españoles, quienes aprovechaban la ocasión para capturar a los Chiquitanos como esclavos para sus granjas y estancias.

La disminución demográfica de los Chiquitanos como consecuencia de estos enfrentamientos y el esclavizamiento de gran parte de los sobrevivientes desembocaron en el desistimiento del uso de las armas por parte de los indígenas y en la búsqueda del establecimiento de una convivencia pacífica con los españoles. Fue en esta coyuntura histórica que apareció el P. José de Arce de la provincia jesuítica de Tucumán. Este sacerdote había venido realizando diversas entradas a las rancherías de los indígenas de los ríos Pilcomayo y Bermejo, sembrando en todas partes el Evangelio sin detenerse en parte alguna a 'cultivar ni cosechar almas'. Para su empresa evangelizadora contaba como centro de operaciones con el recién fundado Colegio de Tarija, ubicado en un lugar estratégico.

En su última entrada el P. Arce llegó hasta el Parapetí donde hizo amistad con los Chiriguano por haber puesto en paz a los caciques beligerantes de Tacuarembotí y de Charagua. Una vez logrado esto, siguió por el río Guapay, hasta llegar a la nueva Santa Cruz donde se presentó como emisario del cacique de los Tembetás de Abapó y donde expuso su proyecto de fundar entre los Chiriguano un primer plantel propagador de la fé. Sin embargo, Dn. Agustín Arce, gobernador de Santa Cruz logró persuadir al P. Arce de la conveniencia de fundar misiones entre los Chiquitos en lugar de entre los Chiriguano. El Provincial de los jesuitas se mostró receloso ante este proyecto debido a la escasez de misioneros, pero la llegada de 44 sacerdotes desde Europa puso fin a sus dudas.

Sin más vacilaciones se dictaron disposiciones favorables a la fundación de misiones entre los Chiquitos. Cinco de los recién llegados junto con dos de los antiguos residentes debían remontar el río Paraguay, mientras que el P. Arce debía salirles al encuentro por el lado del Guapay con el fin de dejar establecida la ruta de comunicación entre Chiquitos y el Río de la Plata. En frágiles embarcaciones remontaron los jesuitas el río Paraguay hasta la altura del paralelo 19 en busca de la laguna de Xerayes, la cual no encontraron.

Mientras tanto el gobernador de Santa Cruz fue reemplazado y la actitud de sus pobladores dejó de ser favorable a la empresa conversora o repobladora de la región de Chiquitos. El P. Arce se encontró aislado. Los vecinos de Santa Cruz le decían:

«Bien conocidos tenemos ya, por nosotros mismos y por lo que les paso a nuestros padres de Santa Cruz la vieja y de San Francisquito, bien conocidos tenemos a esos bárbaros bestiales y depravados, a quienes su Paternidad se imagina poder sujetar dentro del molde estrecho de la ley evangélica. Las costumbres disolutas de estos salvajes no consienten freno ni se han prestado a admitir siquiera las idolatrías de las tribus confinantes, idolatrías que se fundan en algún temor o en algún amor de esos que son propios de la ciega naturaleza; y cree su Paternidad que será capaz su celo de encender en esos corazones bravíos la llama suavísima de la caridad por el prójimo.

¿Qué espíritu conversor es éste tan temerario, que pretende meterse en aquel clima infernal y en aquel barbarismo diabólico, fiándose tan solo en el dicho de esos indios de que quieren hacerse cristianos? Pues sepa Su Paternidad que tal dicen por descuidarnos a nosotros aquí, para de improviso venir a robarnos la hacienda con burla y con insulto» (Moreno 1978: 217)

El P. Arce, aunque sin apoyo, logró vencer al cabo toda resistencia y obtuvo el paso franco para su entrada. El 9 de diciembre de 1691 salió de Santa Cruz, llegando a fines de ese mes a la región de Chiquitos, donde entró en contacto con la etnia Piñoca. El P. Arce fue afortunado, pues esta etnia de agricultores pertenecía a la nación Chiquita y de entre las etnias de Chiquitos era la más pacífica y sociable. La conquista espiritual de Chiquitos comenzó con el P. José de Arce los primeros días de enero de 1692 hace exactamente 300 años. Entre ese año y 1723 los jesuitas llegaron a fundar seis pueblos de misión. Posteriormente se redujeron otras cuatro etnias.

Una vez reducidos los indígenas en una rancharía los jesuitas procedían a estructurarla y cimentarla como pueblo, desarrollando formas de organización religiosa, social e industrial similares a las impuestas en Moxos. El adelanto de unos pueblos servía de estímulo al de otros. Por este medio emulativo los jesuitas lograron dotar de monumentos arquitectónicos a casi todas sus misiones.

En 1726 el P. Fernández mencionaba a los siguientes grupos o etnias Chiquitanas: Piñocas, Penoquis, Boxos, Tapiquicas, Taus, Xomoros, Penotos, Tapicuas, Caricaes, Pequiquias, Arupores, Tubacis, Puraxis y Honocicos. De éstos, tan sólo los Honocicos estaban sub-divididos a su vez en sesenta sub-grupos. Todos estos grupos fueron reunidos y organizados por los jesuitas, quienes procuraron unificar la lengua y las costumbres, siendo digno de mención el hecho de que la evangelización se realizó en chiquitano y no en castellano. Esto tenía por fin facilitar la conversión de los indígenas, así como mantener las misiones aisladas y sin posibilidad de comunicación con personas extrañas a la autoridad de los misioneros.

Como consecuencia de este último hecho se produjo un proceso de 'chiquitanización' de numerosas etnias que no pertenecían a la nación Chiquitana, pero que habían sido reducidas en las diversas misiones fundadas en la región de Chiquitos. La preferencia de los jesuitas por el chiquitano en desmedro de otras lenguas indígenas obedeció al carácter sociable y a la confianza que inspiraban los Chiquitanos, a pesar de que éstos no eran mayoría en muchos de los pueblos de misión.

El reemplazo de la familia poligámica indígena por la familia monogámica patriarcal y cristiana también contribuyó al resquebrajamiento de las sociedades indígenas. La atomización de la sociedad en familias nucleares fue de la mano de una dinámica de atomización de la propiedad de la tierra, profundizando aún más el proceso de disgregación de las comunidades y culturas indígenas. Dicho proceso, en que las misiones fueron instrumentales, culminó en algunos casos con la desaparición de etnias enteras y en otros con su asimilación al sistema social dominante.

Cuando los jesuitas fueron expulsados de América en 1767, éstos acababan de realizar un censo de los diez pueblos de Chiquitos. El mismo daba un total de 23,788 misionarios distribuidos en diez misiones. Al año siguiente tuvieron lugar dos fuertes epidemias que disminuyeron en cerca de 4,000 niños la población total. Según los padrones las misiones de Chiquitos poseían en 1768 un total de 19,981 neófitos (ver Cuadro 1)

Al momento de la expulsión de los jesuitas, los Chiquitanos se hallaban organizados en parcialidades en torno de las misiones. Entre éstas figuraban en San Javier: Piocasas, Quemecas, Quiriquias, Punasiquias y Xamacanas; en Concepción: Morocas y Cusiquias -estos últimos sub-divididos a su vez en Cusiquies, Yucarillas y Tapacuras-; en San Miguel: Pequicos, Saracas, Quehueciquias, Guaroyocas, Samanucas, Piococos y Xutriminucas; y en Santo Corazón: Matahuacas y Borós. Esta compleja organización social de origen eclesiástico persistió por muchos años, aunque posteriormente las corrientes colonizadoras y sus necesidades de explotación fueron desintegrando estos centros o reducciones antes fuertemente cohesionados.

Cuadro 1: La población misional de Chiquitos, 1768

Misión	Población
San Javier	2,022
Concepción	2,913
San Miguel	1,373
San Ignacio	2,183
Santa Ana	1,771
San Rafael	2,046
San José	2,038
San Juan	1,770
Santiago	1,578
Santo Corazón	2,287
Total	19,981



Formas de resistencia indígena en el contexto misional

La actitud de resistencia de los indígenas en relación a los misioneros fue muy diferente de la presentada ante las incursiones militares españolas. Mientras que en este último caso predominaron formas de resistencia activas, en el contexto misional predominaron las formas pasivas, quizás como consecuencia de las atrocidades y el quebrantamiento del poderío militar indígena que tuvo lugar en la etapa de conquista militar.

La resistencia indígena se manifestó bajo diversas modalidades. Los intentos jesuítas de homogenizar la cultura de la región, creando un nuevo modo de ser y nuevos modos de hacer en todos los órdenes -político, económico y religioso- fueron resistidos por algunas etnias. En algunos casos éstas optaron por organizar pequeñas rebeliones, que eran sofocadas con facilidad; en otros, optaban por escapar del control misional internándose en la selva.

Una tercera forma de resistencia frente al proceso de chiquitanización a nivel de la lengua y de las tradiciones culturales fue la negación a internalizar los valores impuestos por los misioneros. De este tipo de resistencia pasiva se originaron una serie de estereotipos y prejuicios de parte del invasor respecto de los indígenas. De acuerdo a los primeros, los indígenas serían flojos, sucios y ladrones, sin comprender el origen contestatario y la rebeldía inherente a tales actitudes, que en cierta forma perduran hasta nuestros días.

Si bien las diversas modalidades de resistencia pasiva desarrolladas por los Chiquitanos frente a los misioneros no

son particulares a ellos pudiendo ser encontradas en otras regiones de los trópicos americanos, su especificidad puede ser encontrada en los elementos intrínsecos al hecho de 'ser Chiquitano': las leyendas, mitos y ritos que perduran hoy en día en la cosmovisión Chiquitana y que son manifestación de una resistencia que tiene más de 300 años de antigüedad.

Conclusiones

El 12 de octubre de 1492 Cristóbal Colón desembarcó en las costas americanas, produciéndose el llamado 'descubrimiento' de América e iniciándose la llamada 'conquista' y 'colonización' del continente. Personalmente no comparto dicha posición. Sostengo que lo que tuvo lugar fue la 'invasión' del continente americano -proceso que se basó en la falta de respeto por las manifestaciones culturales de sus pueblos autóctonos, así como en la imposición de elementos culturales, ideológicos y políticos que debían reemplazar las cosmovisiones indígenas-, y no una 'conquista' como quieren hacernos creer los representantes de la ideología y teología de la dominación para justificar los acontecimientos que tuvieron lugar a partir de 1492. Acontecimientos que condujeron a uno de los más grandes genocidios conocidos por la humanidad y a procesos de etnocidio aún hoy en día propiciados por los estados nacionales.

Dicha invasión estuvo a cargo originariamente de la trinidad Estado, Iglesia y Conquistador. Aún cuando cada uno de los

componentes de esta trinidad tenía una personalidad propia, la invasión era una sola; pero la invasión, más que un hecho, fue un proceso y en su curso los componentes de esta trinidad se fueron separando, imperceptiblemente al comienzo, deliberadamente después.

Todo este proceso generó una fuerte resistencia por parte de los indígenas. La misma se manifestó a través de formas pasivas y activas. Al notar la resistencia indígena frente a los intentos de conquista militar, tanto los españoles como los portugueses vieron la necesidad de poner en marcha otras modalidades de dominación. Este cambio se vio reflejado en la sustitución de los soldados por los misioneros. Este cambio de modalidad, pero no de objetivo de dominación, puso en marcha el proceso evangelizador. El mismo supone dos axiomas: primero, que el paganismo es inaceptable y debe ser combatido; segundo, que el mal que caracteriza al 'otro' puede ser superado, reconociéndosele los medios para superarlo y elevarse a través de su identificación con la perfección representada por el cristianismo. Obstruir la fuerza de las creencias paganas de los indígenas es destruir la sustancia misma (maligna) de su sociedad. Se trata, por lo tanto, de un resultado buscado: la conducción del indígena por el camino de la verdadera fé posibilita su tránsito del salvajismo a la civilización. El etnocidio se ejerce por el bien del salvaje.

Las diferentes estrategias de resistencia desarrolladas por los pueblos indígenas frente a la dominación española constituyen, por lo tanto, parte de una lucha constante de parte de éstos por mantener su libertad y su identidad, atributos que en su etnocentrismo y en su afán de dominación el invasor quiso quebrantar por considerarlos un obstáculo para la concreción de su proyecto.

Bibliografía

Azara, F. de 1847. **Descripción e historia del Paraguay y del Río de la Plata**, Vol. II; Madrid.

Gandía, E. de 1939. **Francisco de Alfaro y la condición social de los indios**; Editorial El Ateneo; Buenos Aires.

Mires, F. 1987. **La colonización de las almas**; DEI; San José de Costa Rica.

Moreno, G.R. 1978. **Catálogo del Archivo de Moxos y Chiquitos**; Editorial Juventud; La Paz.

Meliá, B. 1988. **El Guaraní conquistado y reducido**; CEADUC; Asunción.

Rodríguez, M. 1684. **El Marañón y el Amazonas**; Madrid.

* Sociólogo boliviano. Actualmente cursa la Maestría de Estudios Amazónicos de la Facultad Latino Americana de Ciencias Sociales (FLACSO).



Vista de la Misión de Peras.

amazonia indígena



Publicación de Copal - Solidaridad con los Grupos Nativos

Suscripciones y correspondencia
Apartado 502
Iquitos

Precio de una suscripción por 3 números:
América Latina US \$ 12.00
Europa y Estados Unidos 18.00