

EL ROL DE LAS ALIANZAS ENTRE MISIONEROS E INDÍGENAS EN LA CONQUISTA DE APOLOBAMBA (SIGLOS XVI-XVII)

POR

DANIEL J. SANTAMARÍA
CONICET-Argentina

Este artículo demuestra el rol que cumplieron en la ocupación española de las selvas de Apolobamba las alianzas políticas entre órdenes religiosas y grupos aborígenes, como modo alternativo de fijar posiciones y espacios de poder frente al avance militar oficial. Esta estrategia demuestra a la vez que las órdenes no formaron un bloque compacto con el estado ni con las tropas más o menos irregulares que penetraron Apolobamba desde mediados del siglo XVI, sino que aspiraron en todo momento a su propia autonomía mediante el logro del consenso indígena.

PALABRAS CLAVES: *Sucesión, curacazgos, imperio Inca, consenso indígena, Apolobamba.*

La conquista de los territorios étnicos en los pedemontes andinos meridionales durante los siglos XVI y XVII fue un proceso complejo por la mezcla de ambiciones privadas y estrategias estatales, no siempre concordantes, y la propia complejidad cultural de sus poblaciones aborígenes que ensayaron, durante décadas, tácticas encontradas de aproximación o alejamiento. Las primeras fueron facilitadas muy especialmente por la labor misionera, que supuso un modo específico de contacto aculturador, diferente de la simple fuerza militar de las *entradas* y del propósito de servidumbre humana o depredación de recursos en que se solían agotarse sus objetivos principales. Por supuesto, cada comunidad aborígen se atuvo, para ensayar esas tácticas, a condiciones específicas de cada momento, —dictadas por su propio grado de vulnerabilidad o disposición de recursos—. También debe tenerse en cuenta que, de modo general, el carácter fragmentario de su organización política permitía que mientras unos grupos ensayaran técnicas de aproximación, otros optaran por el aislamiento, y que estas decisiones variaran esporádicamente. La actitud de cada etnogrupo frente a los conquistadores españoles no fue, por lo tanto, siempre uniforme.

LAS ALIANZAS INTERÉTNICAS

En este contexto turbulento, podemos discernir las alianzas interétnicas como elementos fundamentales de las tácticas de aproximación al español. De hecho, estas alianzas no sólo representaban para los aborígenes un modo práctico de alcanzar una relación pacífica, sino que también representaban, para militares y frailes conversores¹, un modo de asegurarse la preeminencia en las fronteras, dirimiendo con la participación de un tercero pacificado, sus respectivas ambiciones de control territorial. Pero lo curioso es que estas alianzas se celebrasen básicamente con las órdenes regulares. ¿Reconocían los aborígenes las diferencias persuasivas entre los frailes y el resto de los europeos? Es probable que admitieran las diferencias en las funciones de cada sector colonial, del mismo modo que en sus propias sociedades selváticas distinguían chamanes de guerreros.

La historiografía tradicional ha pensado siempre que la expansión colonial sobre los territorios aborígenes obedecía a estrategias cambiantes del poder colonial, o de los sectores que aún bastante inorgánicos lo representaban. Menos atención se ha prestado a las estrategias indígenas y al modo como definían su relación con los distintos sectores coloniales. En la escasa bibliografía referida a las selvas de Apolobamba (y a las que se prolongan hacia el norte siguiendo la cuenca del río Beni) apenas podemos entrever el significado histórico de esas estrategias indígenas. Uno de los pocos dedicados a este asunto fue Thierry Saignes²; él sostuvo que el pedido indígena de misioneros (usual referencia de las órdenes para legitimar sus entradas) expresaba un sentido religioso de protección y que el rol del misionero se limitaba a garantizar los tratados entre indios y españoles. Pero la apelación al *superchamán* que menciona de inmediato parece disminuir injustificadamente la importancia social y religiosa de los propios chamanes indígenas. ¿Cómo explicar, por otra parte, el asesinato de tantos sacerdotes? ¿Acaso simples circunstancias coyunturales podían arruinar tan a menudo esa supuesta imagen religiosa? En realidad, no parece que deba reducirse el rol de los chamanes locales y pensar que un contacto esporádico entre indios y misioneros podía persuadir a los primeros sobre las ventajas religiosas esperables de los segundos. Los mecanismos de transferencia del poder sobre el mundo no son tan simples y operan en un tiempo largo. Más atendible es la segunda proposición porque, de hecho, los indígenas parecen confiar en que los frailes son capaces de garantizar los informales tratados de paz con el poder colonial, confianza que se apoyaba, sin embargo, en un punto débil: la creencia de que misioneros y militares coincidían en los métodos de dominación y ocupación del territorio. En realidad, es posible que las alianzas y rupturas hispano-indígenas respondieran a otros

¹ El término «conversor» es frecuentemente utilizado en el período colonial para designar a los miembros de las distintas órdenes que se encargaban de organizar misiones en los pueblos indígenas.

² Thierry SAIGNES, *Los Andes orientales: historia de un olvido*, Cochabamba, IFEA-CERES, 1985, p. 68.

motivos; la solicitud de misioneros suponía una alianza indirecta con el poder militar, cuya violencia los indios habían sufrido reiteradamente. Esta alianza no sólo los favorecía estratégicamente contra sus enemigos étnicos tradicionales, sino que además les permitía realizar intercambios, mejorar el acceso a bienes, especialmente perros y armas de hierro, y aumentar su capacidad de ataque. La alianza (que solía comenzar diplomáticamente con el protocolar pedido de misioneros) no buscaba una protección metafísica o religiosa sino un inmediato mejoramiento económico y una tregua militar. Los jefes militares temían que las misiones alcanzaran cierto grado de autonomía y se rehusaran a dejarles libres los frentes de selva, más aún en una época inicial cuando sus recursos y posibilidades de explotación comercial eran casi del todo desconocidos. Las quijotescas y trágicas expediciones de la segunda mitad del XVI no fueron suficientes para comprender qué sentido tenía el dominio de las selvas al norte de La Paz. ¿Justificarían los yacimientos de oro sobre los cuales tanto se hablaba el eventual diseño y el esfuerzo de una política efectiva de control territorial? Por entonces, las autoridades prefirieron dejar la cuestión en manos privadas, apelando al viejo sistema de la capitulación. Los misioneros se limitaron a actuar como *auxiliares* de los militares o *garantes* de sus pactos de amistad sólo cuando las circunstancias lo aconsejaron, una actitud general que no restó fuerza a su propio proyecto misional, bastante claro en la conducta audaz y empecinada de los frailes, en el desarrollo de sus propias estrategias de penetración y, finalmente, por el hecho de ordenar (al menos los franciscanos y a mediados del XVII) un sistema misional relativamente autónomo de los mandos políticos y militares. A esta animosidad crónica entre misioneros y jefes militares se sumaban otros dos problemas: los entreveros entre los propios capitanes de la conquista y el problema crucial de la competencia entre las órdenes. Baste un ejemplo para señalar la significación del primer problema: en 1567 Juan Alvarez Maldonado organizó una entrada bien planificada y abastecida. Uno de sus lugartenientes, el capitán Manuel de Escobar, tomó contacto con los toromonas, levantó un fuerte y cultivó algunas parcelas. El cacique araona Tarano trabó entonces amistad con Alvarez Maldonado, recibiéndolo en el pueblo de Cama y aceptando el bautismo³. Si bien la actitud del jefe era confiada, muchos indios sospechaban de los intrusos y se multiplicaron las denuncias sobre supuestas hostilidades. Cuando Alvarez se enteró de que un tal Gómez de Tordoya bajaba por la ruta de Camata, le ordenó a Escobar que lo interceptara. Gómez de Tordoya y el fraile carmelita Pedro Páez de Torres, que viajaban juntos, convinieron en alejar a Escobar de modo diplomático. Pero cuando el fraile lo encontró en el país toromona, Escobar se resistió a marcharse y lo amenazó de muerte⁴. El conflicto entre Alvarez Maldonado y Tordoya termina cuando los indios incendian el fuerte construido por Escobar y matan a mu-

³ *Ibidem*, p. 79.

⁴ Nicolás de ARMENTIA, *Descripción del territorio de las misiones franciscanas de Apolobamba por otro nombre frontera de Caupolicán*, La Paz, 1905, p. 179.

chos de los expedicionarios. Sólo se salvan un herrero y el conversor fray Diego Martín, que ha estado bautizando a varios indios⁵. Estos conflictos personales desnudan el fatal individualismo de las entradas tempranas, su carácter estrictamente faccional (o en todo caso de partido) y el hecho de que en ningún momento diseñan una política oficial de ocupación territorial.

Respecto de los roces entre órdenes, hay múltiples ejemplos en Apolobamba de que dominicos, agustinos y franciscanos se disputaron, por los medios diplomáticos usuales, el predominio en la evangelización de la selva. Lo cierto es, en última instancia, que todos los sectores coloniales necesitaban estas alianzas para afianzar su dominio territorial, lograr los objetivos de pacificación y acceder a los recursos naturales. El método de la alianza interétnica se reveló muy pronto impropio; las disputas entre aborígenes, que en algunos casos procedían claramente del pasado precolombino, reconocían como causa general la disputa de pescaderos y tierras de cultivo. Las alianzas que sellaban con militares y frailes solían ser episódicas y las rupturas sobrevenían en medio de caleidoscópicos cambios de circunstancias. Por su lado, los aborígenes sabían que las alianzas directas con los jefes militares eran más frágiles y peligrosas que las alianzas con los misioneros; de hecho, siempre prefirieron estas últimas. La razón es que los frailes convivían mucho tiempo con sus neófitos, agasajándolos con regalos o defendiéndolos. Estas actitudes paternalistas (para estos mismos, simples tácticas de supervivencia) eran interpretadas por los aborígenes como una espacio signado por relaciones de convivencia pacífica, asistencia material y defensa de su soberanía. Por esa razón, más que una imposición indirecta del poder colonial, las misiones fueron el resultado previsible de una estrategia específicamente indígena destinada a consolidar sus accesos territoriales y definir mejor sus límites con sus enemigos étnicos tradicionales. Que la difusa jurisdicción religiosa de cada misión se sumara a la tradicional jurisdicción indígena, no restaba poder a los jefes étnicos *reducidos*. ¿Qué otra explicación podríamos evocar para explicar la muchas veces apresurada concentración de indios en las aldeas misionales o la espontánea adhesión de centenares de ellos al misionero? ¿Cuál es el misterioso atractivo que sujeta en *vida civilizada* a tantos fieros guerreros? Incluso, ¿por qué un movimiento aparentemente mesiánico como el dirigido por el Inca Diego Ramírez Carlos apenas tuvo éxito y fue pronto olvidado al compás del crecimiento de las aldeas reducidas?⁶. Otro problema era que, pese a todo, los propios misio-

⁵ *Ibidem*, p. 181. La descripción de estos hechos en José CHAVEZ SUAREZ, *Historia de Moxos*, La Paz, 1944, pp. 60-65.

⁶ La historia del mestizo paceño Diego Ramírez Carlos coincide con los años finales de la empresa de Leguí. En 1619 solicitó autorización al virrey Esquilache para entrar a tierra de chunchos. Casi nada se sabe de este individuo ni cómo logró presentar su solicitud a las autoridades. Aunque no explicó del todo sus motivos para bajar a la selva, sólo mencionar la existencia de una nutrida población aborígen en el pedemonte pareció convencer al virrey para organizar una entrada efectiva al *pais de los chunchos*. Como la ley vigente sobre entradas a tierras de infieles obligaba a

neros no confiaban en los líderes indígenas. Si mediante la alianza conseguían armar una misión y sostenerse con una autonomía de hecho, y sobre todo lograban pacificar la región misionada, nunca pensaron que esa situación pudiera ser definitiva. Por lo pronto, nunca descuidaron su propia seguridad. Los ejemplos de levantamientos y masacres, el martirio de los primeros misioneros⁷, apenas conocidos sin embargo y con frecuencia divulgados tardíamente, persuadieron a las autoridades civiles a designar en cada expedición franciscana un número efectivo de tropas armadas. Los apologistas de la misión seráfica justifican este recaudo

acciones concretas de evangelización, el virrey comisionó al obispo de La Paz, Pedro de Valencia, para que acordase el permiso correspondiente a Ramírez. En mayo de 1619, y con el consentimiento de las órdenes y el clero seglar, reunidos a propósito para examinar el tema, no sólo se le concedió al mestizo la autorización requerida, sino que, además, las autoridades le entregaron dinero y designaron dos sacerdotes como sus asistentes. En su primer intento, Ramírez bajó por la ruta de Zongo y Challana en compañía del dominico Francisco Monroy, pero pese a su supuesto saber geográfico, erró el camino y ambos debieron regresar. El franciscano Gregorio de Bolívar acompañó a Ramírez en su segundo intento, entrando ambos por la ruta de Zongo (1620). Pero una vez en el país leco, Ramírez asumió una actitud que el misionero no esperaba: fascinó a los nativos con su arte musical y con algunas historias sobre su propia vida, que entre otras cosas lo pintaban como *rey del Perú*, por ejemplo. Las escasas crónicas que se refieren (con intencionada brevedad) a este extraño episodio muestran a Ramírez como un simple falsario, un aventurero sin escrúpulos. En ningún caso los misioneros describen su actuación desde un punto de vista político ni se esmeran en decirnos cómo lo tomaron los propios indios. Llama la atención que cuando Ramírez regresó a Lima para pedir dinero a las autoridades, llevó consigo al joven Cusabandi, hijo de un cacique leco. Aunque los textos intenten convencernos de que Bolívar quedó como rehén para garantizar el regreso de Ramírez, es improbable que el buen cacique dejara que un desconocido se llevase su propio hijo y que la única garantía de su feliz regreso la constituyese un simple fraile predicador. Pero en Lima, Ramírez convenció a las autoridades de que fray Gregorio había asegurado con todo éxito la *pacificación y conversión* de los chunchos. La Audiencia de Lima envió de inmediato seis religiosos, elegidos y designados oficialmente por fray Juan Moreno Verdugo, comisario general de los franciscanos (esta información en la carta del oidor de la Audiencia de Lima Juan Solórzano y Pereyra al obispado de La Paz, Pedro de Valencia, en Saavedra, Defensa de los Derechos de Bolivia, citado por CHAVEZ SUAREZ [5], p. 78. Uno de ellos era fray Bernardino de Cárdenas, que conoció en Lima al joven Cusabandi cuando visitó al virrey acompañando a Ramírez. En su primer viaje al país de los *chunchos*, junto con Ramírez y Cusabandi, acompañan a Cárdenas los frailes Bernardino de Medina, Luis Ramos, Alonso Mejía y Francisco de la Cruz: todos ellos bajan por la ruta de Camata hasta territorio leco. En La Paz, Bolívar le advirtió a Cárdenas la ambigua y sospechosa personalidad de Ramírez y se negó a volver a las selvas en compañía de un arrogante que se paseaba entre los indios vestido con *las galas del Inca*. Esta noticia bastó para que el virrey sospechase alta traición y cambiara violentamente de actitud, ordenando la inmediata captura del pretense rey. Ramírez logró huir y nunca más se habló de él o por lo menos no volvió a ser nombrado como tal. Es probable que haya gozado de algún consenso entre los líderes aborígenes (tal como lo demuestra la confianza demostrada por el cacique al mandar su hijo a Lima) pero los datos no alcanzan para sospechar la existencia de un verdadero movimiento nativista.

⁷ En 1595 dos jesuitas marchan a su martirio: el padre Antonio Ayans y el hermano Juan Benaúdez, muertos no bien llegan al territorio leco. En 1596 otro jesuita, Miguel de Urrea, se interna en territorio aguachili y también es asesinado en la aldea de Tayapu, en el alto Beni. SAIGNES [2], p. 61.

esgrimiendo corrientes argumentos anti-indígenas⁸; la advertencia del obispo Campos nace de la misma sospecha: los misioneros deben precaverse de la traición de los infieles⁹. Abandono de las misiones (es decir, abandono de las alianzas) y traición: resulta evidente que la memoria de antiguas rebeliones y resistencias violentas subsistía incólume.

Para refrenar ese espíritu levantisco de los indios que muchos frailes atribuían al Demonio, la diplomacia misional optó por agasajar generosamente a los nativos: se les entregaban abalorios, cotones de bayeta, carne o sal no bien los indios reducidos llegaban a las aldeas, o cuando admitían el sacramento del matrimonio o se reunían en los numerosos días de festividad religiosa. Esta política de seguridad misional demandó del Estado cierto apoyo económico; bien podían entender los funcionarios que este apoyo consolidaba la autonomía de las misiones que los jefes militares deploraban, pero resultaba claro de que no había otro modo de consolidarse en la selva¹⁰. Detrás del regalo, sobrevenía la exhortación a una vida sedentaria: quizás el punto más importante del discurso y la acción misional; «salir del error» y aceptar la fe católica equivalía a sujetarse a las leyes y pasar de la infeliz vida errante a la sociedad civil y racional¹¹.

⁸ Junco Enríquez dice que *son aquellos bárbaros gente muy doblada en el trato, interesada y con innata propensión sujeta al robo y sobre todo a la vida libre y holgazana, y duran muy poco sus resoluciones y más en la prosecución de lo justo por separarse con facilidad de ello luego que para el interés de algunas cosillas que aquellos misioneros les ministran [...] restituyéndose a sus antiguos domicilios sin más fruto que haber vuelto a Dios la espalda y frustrado una esperanza que con mucha fe y sudor sembraron aquellos reverendos padres*. JUNCO ENRIQUEZ, *Carta al obispo de La Paz sobre las misiones de Apolobamba* (1756), Archivo de la Cancillería de Bolivia, legajo 6.

⁹ *Es cosa muy importante para las nuevas reducciones que se les costee cierta escolta de gente armada que les acompañe en las entradas a fin de precaver de este modo cualquier traición que los infieles quieran ejecutar como lo han hecho en muchas ocasiones* (Gregorio Francisco de CAMPOS, *Informe del obispo de La Paz al rey*, Archivo General de Indias-Audiencia de Charcas, 121-2-11, 6-agosto-1787).

¹⁰ *Ibidem*. Campos estima fundamental que los franciscanos reciban suficientes asignaciones anuales para comprar todas esas baratijas *pues los neófitos se pagan mucho de estas dádivas y con ellas los atraen los misioneros*. En efecto, declara, *no hay otro modo para reducir y sujetar a poblaciones a los indios infieles que el de las dádivas por lo interesados que son; y se tiene por experiencia que, aún después de haber abrazado la religión católica, si se les suspenden estos auxilios, se retiran a los montes*. Fray Manuel Chacón le pide a su provincial machetes, cuchillos, hachas y todo lo que sea de hierro o acero porque todo eso es *la campana que llama a estos gentiles al gremio de Nuestra Santa Madre Iglesia*.

¹¹ Un subdelegado de Chulumani le relata al gobernador de La Paz los métodos misioneros aplicados por los franciscanos; el ejemplo es de la última década del XVIII: *procuró [Martí], con prudencia y arte, hacerles conocer cuanto adelantaban en haber salido de sus errores y profesado la fe católica, como igualmente las ventajas que esperaban conseguir mediante la sujeción a las leyes que nos gobiernan; tales insinuaciones, con puntual especificación de los motivos, se les hacía oportunamente dejándoles lugar para que después de una larga conferencia viniesen por sí mismos a comprender la grande distancia que había del estado infeliz de sus vidas errantes a la sociedad civil y racional que se les proponía. En efecto, a la segunda salida ya se mostraron dóciles y deseosos del establecimiento referido, como que obligaron a [Martí] a que les nombrase un*

LAS CONDICIONES HISTÓRICAS DE LAS ALIANZAS

El requisito esencial de toda alianza era el intercambio entre pueblos indígenas y entre todos ellos con los españoles. Sin bienes que ofrecer, el simple poder militar podía agotarse en cualquier momento, tan sólo por una expedición desgraciada o una repentina falta de apoyo político. Por ello los intercambios interétnicos constituyeron un tema importante que permite comprender mejor la variedad de estrategias de alianzas y rupturas. De hecho, más allá de esporádicas épocas de hostilidad interétnica, el intercambio, reducido a un trueque asimétrico, era permanente, el modo más natural de contacto. Los indios *infiel*es del norte se acercaban a las misiones atraídos por su producción local o por los bienes que éstas importaban del mundo andino: durante todo el año los franciscanos proveían cuchillos, hachas y machetes, con la obligación de devolverlos para afilarlos en la herrería, queso, dulce, carne de vaca, sal y ropa¹². Aborígenes de toda la cuenca acudían a las ferias del Beni, incluso los que ya estaban reducidos¹³ para pedir hachas y machetes: por eso un misionero exclama que el machete es *el Dios de estos indios*¹⁴. Estos contactos no podían interrumpirse sin desajustar seriamente la provisión de cada etnogrupo, no tanto su stock de consumo directo, sino el necesario para intercambiar con ventaja.

Antes de proceder al análisis de algunas de estas alianzas, debemos describir a sus actores indígenas locales, menos conocidos, por supuesto, que los actores españoles de la conquista. Como en tantos otros lugares de Hispanoamérica, fue también en Apolobamba un mito popular el que desencadenó una multitud de entradas conquistadoras: la leyenda de El Gran Paititi, tierra de utópica riqueza que muchos creyeron alcanzable. Varios relatos procedían del tiempo de los In-

mayoral a manera de alcalde, eligiendo por común consentimiento al indio que pareció más racional. Esta operación acabó de satisfacer su anhelo por haber visto que aquel electo, luego que se posesionó de la insignia jurisdiccional, protestó que mediante ella reduciría a población todos los indios errantes, especialmente aquellos que se habían mostrado rebeldes desde el principio y aún pidió se les mostrase la cárcel para ser el modo con que se sujetaban los discolos (REVUELTA VELARDE, Carta al gobernador de La Paz...).

¹² Desde los distritos andinos de Azángaro, Lampa, Paucarcolla y Larecaja, provienen muchas mercancías que los naturales de Apolobamba reciben gratuitamente: ropa y costales, bayetas, azúcar, sal, pan, vino, carne salada, yerba, manufacturas de hierro, oro, plata, etcétera. Ya en 1756 los franciscanos de Tumupasa cambian bayetas y frazadas (que importan del área colonial como subsidio de la procuración) por ganado vacuno en los bosques y llanos inundables del Beni y el Mamoré.

¹³ El fraile Chacón refiere que en 1774 se encontraron nativos de Reyes (antigua misión jesuítica) que fueron a buscar cera en un pueblo de indios *no muy pequeño* donde cambiaron hachas, cuchillos y machetes que llevaban *casualmente* por camisas y ovillos de hilo de algodón *de que había mucha copia*. Los antiguos neófitos de los jesuitas no sólo son bien recibidos sino que se les proporciona abundante comida para su regreso. Los informadores de Chacón aseguran haber visto con sus propios ojos las camisetas.

¹⁴ Carta de fray Francisco Cortés, escrita en Apolo en 1686 (Thierry SAIGNES, «Hacia una geografía histórica de Bolivia: los caminos de Pelechuco», *Data*, 4, La Paz, 1993, p. 125).

cas y de las historias contadas de boca en boca sobre sus denodados esfuerzos por conquistar las montañas húmedas y boscosas habitadas por los *chunchos*¹⁵. Es natural que los caminos que capitanes, misioneros y mercaderes abrieran en la montaña ocupen hoy un capítulo especial de la historia local. En el territorio extendido por unas 120 leguas desde su extremo norte (la aldea de Cabimas) hasta su extremo sur (el pueblo español de Sagunt) hay tres regiones claramente delimitadas: al sur las cabeceras andinas de población aymara, de gran altitud, con un rosario de pueblos españoles ubicados en las faldas septentrionales de la Cordillera Real; en el centro del dominio misional, las *yungas*, las nuboselvas donde ríos y arroyos en declive alimentan cursos abruptos y caudalosos¹⁶. Esta área se divide a su vez en dos sectores: el superior es una selva densa de relieve accidentado: las fuentes insisten en las dificultades que opone al desplazamiento terrestre. La segunda zona, más al norte, es un bosque de menor altitud¹⁷. Todavía a

¹⁵ Algunos datos confirman la presencia incaica: cuando el juez subdelegado de Chulumani, Joaquín Rebuelta Velarde, comunica haber recorrido el tramo recién construido desde la confluencia del río La Paz y el Tamampaya a Bopí, pueblo de indios mosetene, dice que *le sirvió de norma el haberme encontrado un camino empedrado antiguo de dos varas de ancho que saliendo de dichos ríos [La Paz y Tamampaya] toma su dirección así a este pueblo [Bopí] por entre la espesura de la montaña, el que algún día podría acaso ser mejor que el nuevamente abierto y en el dicho empedrado hall, vestigios de población antigua*. Joaquín REVUELTA VELARDE, *Informe del 5 de agosto de 1797* (Archivo General de Indias-Audiencia de Charcas. Papeles pertenecientes al Ministerio de Estado, legajo 2) y del mismo funcionario *Carta del subdelegado de Chulumani, capitán Joaquín Rebuelta Velarde al gobernador de La Paz, 6 de abril de 1797* (Archivo General de Indias-Audiencia de Charcas. Papeles pertenecientes al Ministerio de estado, legajo 2). Sobre los temas de las incursiones y asentamientos incaicos y de los pueblos andinos presentes en Apolobamba, remitimos al conocido libro de SAIGNES (2), especialmente el capítulo I: «El Inca y los chunchos».

¹⁶ En sus desplazamientos hacia el norte, los misioneros enfrentan una difícil topografía. Casi todos los caminos bajan a las selvas siguiendo el curso de los ríos que desaguan en el Tuichi, al occidente, o en el Beni, al oriente. En la primera (que actúa como el más importante eje de penetración) están Sagunt, Pata, Santa Cruz, Apolo y Atén; en la segunda, Mapiri, Guanay, San Buenaventura de Chiriguas y Reyes. Thäddeus HAENKE, *Memoria sobre los ríos navegables que fluyen al Marañón* (Obra de 1797 publicada en Guillermo OVANDO SANZ, *Tadeo Haenke, su obra en los Andes y la selva boliviana*, La Paz-Cochabamba, 1974, pp. 129-130) dice haber navegado en la primavera de 1794 el río Tipuani hasta su confluencia con el Beni empleando cuatro días *por la rapidez de su corriente; según lo que pudo experimentar, la destreza de los indios en el manejo de las balsas aparta de todo peligro al navegante*.

¹⁷ El Tuichi es probablemente el río que Bolívar denomina en 1628 de Carabaya y que según él los indios llamaban Itiche. Armentia dice que en la confluencia del Amantala con el Pelechuco toma el río el nombre de Tuichi y *es ya de consideración; pero no se presta a la navegación en razón de su mucha corriente y de las peñas de que está erizado su cauce; y sólo se puede navegar en balsas desde el punto denominado Buturu, unas doce leguas antes de llegar a San José de Uchupiamonas* (Nicolás de ARMENTIA, *Vocabulario de los dialectos tacana, araona, pacaguara, caviñena y moseteno*, MS, 1888, p. 4). Ver el mapa anónimo de 1780: *Mapa de las Misiones de Apolobamba y sus reducciones de Orden de nuestro señor San Francisco, dedicado a Don Juan José Vértiz, virrey* (Archivo General de la Nación Argentina-Interior, 8:10) y Francisco FERRAN DE LANUZA, *Informe sobre los caminos que bajan a Apolobamba*, 1697 (Archivo General de Indias-Audiencia de Charcas, Eclesiástico, 76-5-7).

finés del XIX, San Buenaventura constituía un puerto muy frecuentado por los neófitos de las misiones de Mosetenes y Mojos y por los tacanas, por donde se hicieron todas las comunicaciones entre Caupolicán y el Beni en el XVIII¹⁸. En las *yungas*, la identificación de los caminos correctos, la apertura de atajos, la capacidad de mover tropas o matalotajes pesados y, fundamentalmente, el mapa posible de la navegación fluvial, fueron preocupaciones elementales. En los valles que descienden al nordeste, siguiendo las cabeceras del río Madeira, las misiones del norte (Uchupiamonas, Tumupasa e Isiamas) ocuparon sabanas húmedas e irregulares, en un clima tropical cálido y profusa vegetación que obligaba a viajar por río¹⁹. Pero estos obstáculos desaparecían una vez que las misiones se asentaban para explotar sus recursos naturales. Las crónicas señalan la fecundidad de los territorios aldeanos (pese a que con frecuencia, los franciscanos argumentaban lo contrario para pedir subsidios estatales); la abundancia de agua y madera permitió estabilizar muchos pueblos de neófitos pese a las dolencias endémicas, especialmente el paludismo.

La población aborigen del sistema misional de Apolobamba se divide en dos grandes sectores: al sur los pueblos de los propios valles de Apolo y al norte los que habitan en la cuenca descendente del Beni. Los primeros se identifican como lecos²⁰ y aguachilis²¹, bastante vinculados entre sí por la cultura y la lengua aun-

¹⁸ ARMENTIA [17], p. 27.

¹⁹ Estas distancias varían según la ruta elegida, la época del año, el uso de atajos, el peso del equipaje y la experiencia y conocimiento de los guías. Por ejemplo, Oblitas asegura que el camino Pelechuco-Apolo que pasa por Sagunt insume cinco días de viaje para una distancia de 26 leguas. En cambio, por el camino de la quebrada del río Amantala hay treinta (Padre OBLITAS, *Informe sobre Apolobamba*, Archivo de la Cancillería de Bolivia. Límites con el Perú, legajo de antiguas feligresías del obispado de La Paz). Sobre los caminos apolobambinos ver CURA DE CAMATA (circa 1756) *Informes sobre los caminos de Apolobamba*. Incluye los informes de Zapata de Cárdenas, Iriarte, Ledesma y Sandoval (Archivo de la Cancillería de Bolivia, legajo 6).

²⁰ Bolívar señala que el primer territorio leco se encuentra en el río Kaka, que los españoles llaman San José y Santa María. Los lecos (o lalalapas) ocupan las selvas altas interfluviales que separan al Tuichi de la cuenca Mapiro-Beni. Su expansión parece girar sobre el río Tayapo, tomando como borde occidental el valle de Suana y el oriental del río Santa Rosa (Fray Gregorio de BOLÍVAR, *Relación de la entrada del padre fray Gregorio de Bolívar en compañía de Diego Ramírez Carlos a las provincias de Chunchos en 1621*, en Víctor M. MAURTUA, *Juicio de Límites entre el Perú y Bolivia. Prueba Peruana presentada al Gobierno de la República Argentina*. 12 volúmenes, Barcelona, 1906-1907, tomo VIII). En la primera mitad del XVII, el dominico Juan de Cuenca enumera nueve pueblos leco con 50 o 60 familias cada uno. Mollinedo cuenta en 1678 ocho pueblos lecos y unos 800 indios (CHAVEZ SUAREZ [5], p. 14). Bolívar los considera *muy perjudiciales* por los ataques que perpetran contra españoles e indios cuando llevan a cabo excursiones comerciales (*saliendo de paz a sus rescates*), confirmando su carácter de pueblo guerrero y hostil a la conquista.

²¹ Loukotka cree que el aguachili se emparenta con el leco: Antonio TOVAR, *Catálogo de las lenguas de América del Sur*, Buenos Aires, 1961, p. 133. Esta idea la confirma Guendica, para quien aguachilis y lecos *tienen un mismo idioma*. Joaquín Antonio GUENDICA, *Declaración al obispo de La Paz*, 1756, Archivo de la Cancillería de Bolivia, legajo 6. Sorprende que asegure poco después que este idioma es el tacana. Tanto lecos como aguachilis usan habitualmente la *lengua*

que separados políticamente. Zalles Cueto²² admite que una parte de los lecos se quechuzó tempranamente mientras la otra mantuvo su cultura original de selva tropical; a principios del XIX, d'Orbigny encontró que la lengua leca sólo se hablaba en Atén. En general, estos pueblos tienen una común influencia andina, probablemente anterior a los proyectos expansionistas del Estado Inca, que proporcionan un legado sociocultural común a toda la región de Apolo. En cambio, los habitantes de la cuenca media y superior del Beni constituyen una gama más compleja y dispersa de pueblos de lengua pano, que llegan al río tras largas migraciones desde el sudeste del Perú amazónico²³. Aunque Créqui Montfort y Rivet (1921) y Loukotka (1950) consideren a los tacanas un grupo de lengua arawak, opinión aceptada por Saignes²⁴, otros autores consideran las lenguas tacanas como independientes, aunque morfológicamente emparentadas con el pano²⁵. A

general del Perú (quichua), con la que los franciscanos imparten la doctrina. Al uso del quichua se agrega su vestuario de estilo peruano: manta, algodón, calzón y montera. Sobre este tema ver Edwin R. HEATH, «Dialects of Bolivian Indians. A philological contribution from material gathered during three years' residence in the Department of Beni in Bolivia», *Kansas City Review of Science & Industry*, 6, 1883. Como los lecos, los aguachilis son expertos navegantes que emplean balsas de corcho unidas con espigas de grano y a veces balsas unidas con troncos para armar una embarcación que llaman *kallapó*. Pedro PLAZA MARTINEZ, Pedro y Juan CARVAJAL, *Etnias y lenguas de Bolivia*. Instituto Boliviano de Cultura, La Paz, 1985, pp. 19 y ss; Mario MONTAÑO ARAGON, *Guía Etnográfica-Lingüística de Bolivia*. La Paz, 1989, p. 89. El testimonio del padre Mendoza sobre unos galpones y bohíos pajizos de indios infieles solitarios (las casas de solteros donde habitan los varones hasta su casamiento) revela entre los aguachilis una institución claramente amazónica (MONTAÑO [21], pp. 96-97). A esto se agrega que estos pueblos no practican la masticación de la hoja de coca, tan extendida por el mundo andino. Sobre la población de las misiones ver Daniel J. SANTAMARÍA, «Población y economía en el pedemonte andino de Bolivia: las misiones de Apolobamba, Mosetenes y Yurakarés en el siglo XVIII», *Revista de Indias*, 190, Madrid, 1990, y fray Antonio Nicanor de CAMPOS, *Padrón de todas las familias del pueblo de la Purísima Concepción de Apolobamba que se componen de tres naciones que son Marcauis, Aguachiles y Lecos, de 1780*, en Archivo General de la Nación Argentina-Interior, 8:10.

²² Alberto ZALLES CUETO, *Balseros, horticultores itinerantes y barranquilleros. Leco, quechuas y aymaras en tierras de transición*, La Paz, 1993, p. 11. .

²³ Rossana BARRAGÁN ROMERO, *Guía de archivos para la historia de los pueblos indígenas de Bolivia*, Ministerio de Desarrollo Humano, La Paz, 1994. Las fuentes etnohistóricas no abundan: solamente tenemos Juan ALVAREZ DE MALDONADO, *Relación de la jornada y descubrimiento*, 1570, en Maurtua [20], tomo VI; la ya citada de fray Gregorio Bolívar; CABELLO DE BALBOA, Miguel (1594), *Relación de entrada a los chunchos*, en Maurtua [20], tomo VIII); *Las Naciones de Indios Pobladores de los Llanos* (citada por CHAVEZ SUAREZ [5], pp. 80-81), la crónica del obispo Mollinedo de 1678 escrita sobre la base de una *Memoria* de los frailes Juan Muñoz y Pedro de la Peña, la *Relación* de Burguera de 1695, la del maestro de campo Pedro de Goicoechea de 1703, la de Guendica de 1756; fray Pedro DOMINGUEZ, *Carta al Rey sobre las misiones de Apolobamba*, 1756 (Archivo de la Cancillería de Bolivia, legajo 6), etcétera.

²⁴ SAIGNES [2], *passim*.

²⁵ TOVAR [21], p. 71. Pottier los confirma como grupo tacana-pano (rama tacana) del tronco macro-pano. Bernard POTTIER, *América Latina en sus lenguas indígenas*, Caracas, 1983, p. 194.

estos pueblos se los conoce generalmente con el nombre de *chunchos*²⁶, con merecida fama de navegantes y guerreros. Que muchos los hayan acusado entonces de *apóstatas de la fe*, hizo pensar a algunos investigadores que podría tratarse de poblaciones andinas emigradas, tesis ya analizada por Saignes y compartida en esa época por Torres y Ojeda²⁷ que los tenían por indios cristianizados *fugitivos del Perú*. Cabello de Balboa y Bolívar, en cambio, los consideraron grupos locales. Habitualmente, las crónicas y relaciones mencionaban pueblos con nombres que hoy perduran; en otros casos, no hay referencias contemporáneas, ni siquiera para el XIX. No sabemos si hoy se los designa con otro nombre, si se han extinguido o formaban parte de una agrupación mayor²⁸. Las fuentes se confundían con esta complejidad: es probable que las decenas de pueblos cuyos nombres repiten con alguna que otra modificación fueran, en realidad, miembros de un mismo etnogrupo disperso²⁹. La actual investigación etnográfica se orienta en este sentido unificador. Los grupos que integran este bloque étnico del Beni se

²⁶ El término *chuncho* aparece en la segunda mitad del XVI para designar en general a todos los pueblos no sometidos que habitan desde Carabaya a Larecaja. Analizando a qué etnogrupos asignan este nombre diversas fuentes del XVI y el XVII, SAIGNES [2], p. 53, deduce que en sentido estricto, tal como lo utilizan los misioneros, debe aplicarse solamente a araanos, uchupiamonas y esparamonas, todos ellos de lengua tacana. Barnadas se pregunta si fue una cultura periférica o fronteriza de los incas: citando el *Discurso sobre la descendencia y gobierno de los incas* (Biblioteca Nacional de Madrid, ms 2010, f. 52) la respuesta parece negativa: Pachacuti habría conquistado la región, incluyendo el río Paititi, Ayawiri y el valle de Apolo. Barnadas sugiere la posibilidad de identificar los chunchos con el área arqueológica en torno del cerro Paititi, entre Consata y Mapi-piri, descubierta por Hans Ertl: Josep BARNADAS, *Charcas. Orígenes históricos de una sociedad colonial, 1535-1565*, La Paz, 1973, p. 22, nota 22. Recio de León opina que los chunchos descendían de los soldados del Inca. L. RECIO DE LEÓN, *Breve relación de las provincias de Tipuani y Chunchos de 1623*, MAURTUA [20], tomo VI.

²⁷ SAIGNES [2], pp. 74-75.

²⁸ Por ejemplo: la referencia a los maropas reducidos en Reyes la confirma d'Orbigny señalando que los 900 que encontró estaban muy influidos por los mojos cristianizados y habían sustituido sus piraguas por balsas. Alcide D'ORBIGNY, *Voyage dans l'Amérique Méridionale*, tomo IV, París, 1839, p. 72.

²⁹ Pero no todos son verdaderos etnónimos. Algunos fragmentos se auto-designan de un modo diferente pese a constituir con otros grupos auténticas unidades culturales, aquello que los españoles ven como *provincia* de una *nación*. Ocurre que en un momento determinado un misionero los ve separados por mucha distancia y colige que se trata de grupos diferentes. Pero se trata de migraciones periódicas; posteriormente, otro misionero los encuentra juntos y los designa de modo común. Más aún, como lo denuncia Francisco de Alfaro, hay grupos extremadamente pequeños que suelen ser visualizados por los misioneros como *naciones* o *provincias* de indios, proporcionando imágenes distorsionadas sobre su importancia y volumen. Consultado por el virrey del Perú sobre la relación de Bolívar, Alfaro dice que *en cuanto a la gente, siempre son las relaciones grandes y las diferencias de nombres no importan porque hay ayillos de seis, cuatro o más y menos indios y quien lo oye tendrá aquello quizás por provincias y muy grandes* SAIGNES [2], p. 44. A veces se emplea como designación el sitio de donde proceden, frecuentemente el río que habitan. Muchas veces las designaciones hacen referencia a grupos mixtos, incluso mestizos de europeos o andinos.

conocen con el nombre de araanos (también designados como arabaonas³⁰, o arponas³¹, caviña-cavineñas, chiriguas o chiribas, ess'ēja (huarayos y guacanaguas³², guarizas sobre el río Madre de Dios³³, isiamas, machuis o macuvi, entre los ríos Masiri y Madre de Dios, masisis, mojos³⁴, distinto de los célebres mojos evangelizados por los jesuitas (este grupo daría nombre al río y al pueblo fundado sobre sus orillas: San Juan de Sahagún de Moxos o Sagunt), paamaynos, en el curso superior del Tuichi³⁵, pacawaras, parientes de los chácobos del río Benisito (que hablan una lengua tacana diferente de la que emplean los pueblos mencionados hasta aquí y habitan ambas márgenes del Beni, ambas márgenes de la cuenca inferior del Madre de Dios y casi todo el ángulo que forman el Beni y el Madeira hasta el Purús); pasaramonas³⁶, saporunas (reunidos en Tumupasa en 1710), sapiboconas-maropas, que poblaron originariamente en Isiamas³⁷, siliamas, suquitunas, toromonas, que es el nombre de los tacanas no reducidos que viven en los llanos orientales de la serranía de Carabaya, entre el Beni y el Madre de Dios³⁸; tumupasas-maracahuis, uchupiamonas y yubamonas. Todos estos pueblos han recibido cierta influencia andina en su música, en parte de su léxico y en su sistema numérico; de hecho, los tacanas actuales rinden culto a la Pachamama, entendida como protectora de la vida animal. Sin embargo no mastican coca; es muy probable que la indumentaria andina se haya adoptado sólo después del establecimiento de las misiones; al decir de las primeras fuentes, casi todos iban antes semidesnudos. En general, todos poseen patrones de horticultura itinerante, caza y recolección que los obliga a periódicas migraciones regionales. La imagen que recoge el misionero Bolívar es la de un gigantesco hormiguero, donde todos se desplazan con frecuencia en pequeños grupos. Las diferencias lingüísticas y

³⁰ Bolívar en CHAVEZ SUAREZ [5], p. 12.

³¹ Informe del obispo Mollinedo de 1678 en CHAVEZ SUAREZ [5], p. 14.

³² Repartidos en el río Chunini y las cabeceras y curso del Madidi, en el río Undumo y en todo el pie de la serranía comprendida entre Uchupiamona y Tumupasa, hasta Carabaya: José CARDUS, *Las misiones franciscanas entre los infieles de Bolivia*, Barcelona, 1886, p. 294.

³³ CHAVEZ SUAREZ [5], p. 92.

³⁴ Informe del obispo Mollinedo de 1678 en CHAVEZ SUAREZ [5] p. 14.

³⁵ Por las sierras altas entre el río Moxos (donde está Sagunt) y el río Madre de Dios, ubicados por Burguera en el camino Pelechuco-Apolo, en una tierra fértil de maíz y cicales Jun de BURGUEIRA, *Relación del camino Pelechuco-Apolobambade 1695*, en SAIGNES [14], pp. 129-131.

³⁶ Bolívar se refiere a los pasarionas de Chomano. Habitan ambas márgenes del Beni, ambas márgenes de la cuenca inferior del Madre de Dios y casi todo el ángulo que forman el Beni y el Madeira hasta el río Purús.

³⁷ Nicolás de ARMENTIA, *Diario del viaje al Madre de Dios en 1888*, La Paz, 1914, p. 18, señala que hablan una lengua parecida a la de Tumupasa e Isiamas y que no duda que tienen un origen común. D'Orbigny encuentra 900 maropas reducidos en Reyes, muy influidos por los mojos cristianizados al punto de haber sustituido sus piraguas por balsas D'ORBIGNY [28], IV, p. 172.

³⁸ CARDUS [32], p. 293. Los menciona BOLIVAR [20], que dice que *tienen una población tan grande como la ciudad del Cuzco*, CHAVEZ SUAREZ [5], pp. 12-14.

dialectales se suman a esta aparente confusión³⁹ sin contar los pueblos de existencia comprobadamente mítica⁴⁰. Para peor, el intercambio cultural entre todos ellos, pese a las periódicas crisis de hostilidad interétnica, fue siempre amplio y profundo y las diferencias culturales entre unos y otros fueron tornándose casi imperceptibles para el ojo poco experimentado del misionero novato.

LA ESTRATEGIA ALIANCISTA DE LEGUI Y URQUIZA

El cúmulo de entradas militares a los valles de Apolobamba en el siglo XVI puede consultarse en la clásica obra de Chávez Suárez⁴¹. La única que realmente interesa en este asunto es la de Pedro Legui y Urquiza, un vasco que en 1614 firmó una capitulación con el marqués de Montes Claros, virrey de Lima, para explorar el norte de Larecaja. Le concedieron por tres años los títulos y privilegios habituales: gobernador, capitán general, justicia mayor y corregidor de esa semidesconocida región montañosa. En 1615 Legui bajó desde La Paz por la ruta de Camata, al mando de una tropa de 180 soldados, acompañado por los agustinos José García Serrano y Baltasar Buitrón. Aprovechando la cordial bienvenida de algunos grupos lecos, logró reconstruir la aldea de Apolo, que entonces rebautizó Nuestra Señora de Guadalupe, en el valle de Apolobamba, cerca de la cordillera de Colapillosa⁴². García Serrano quedó encargado de evangelizar los grupos aguachilis y paamaynos que casi en seguida se reunieron en la nueva sede⁴³. En 1616, Legui estableció en sitio más resguardado la villa de San Juan de Sahagún de Moxos⁴⁴. Este tercer establecimiento español en la región se hizo sede habitual de los *cristianos viejos*, descendientes de oficiales y soldados beneficiarios de

³⁹ BOLIVAR [20] explica que *esta variación de lenguas divide también estas gentes en pequeñas provincias y a esta causa son muchas y con distintos nombres las que por las riberas de estos ríos se contienen dentro de los montes y cordilleras* CHAVEZ SUAREZ, [5], p. 9.

⁴⁰ BOLIVAR [20] se refiere a los marquiri como *una nación que tiene rey y cabeza y ocupan grandes regiones hasta las provincias de Marinero y Guachomatama, que son todas mujeres y algunos llaman Amazonas*.

⁴¹ CHAVEZ SUAREZ [5]. Ver también Rafael SANCHEZ CONCHA BARRIOS, «Las expediciones descubridoras. La entrada al país de los chunchos (1538-1539)», *Amazonía Peruana*, 22, Lima, 1992.

⁴² Miriam QUIROGA GISMONDI, «Expediciones militares y colonización religiosa en Apolobamba», *Apolobamba, Caupolicán, Franz Tamayo. Historia de una región paceña*. [Colección Historia de las Provincias Paceyñas, 3], Prefectura del Departamento de La Paz y Universidad Mayor de San Andrés, La Paz, 1991, p. 53 y L. de los Angeles CARDENAS ALARCON, «Apolo a través de su historia», *Idem*, p. 182.

⁴³ MONTAÑO [21], pp. 55 y 89.

⁴⁴ CHAVEZ SUAREZ [5], p. 67. Generalmente conocida por Sagunt y en el XIX por Mojos, es el primer y único enclave verdaderamente español de Apolobamba, si bien a comienzos del XVIII viven allí muchos neófitos y funciona obviamente como aldea misional. De las fundaciones de Apolobamba, es la más próxima al puerto de Pelechuco, donde se iniciarán muchas entradas futuras. Incluso figura como su anexo jurisdiccional durante mucho tiempo.

repartos de tierras⁴⁵, y la base obligada de las operaciones misioneras. Legui impuso alcaldes ordinarios, una iglesia mayor, un convento y una iglesia bajo la advocación de San Agustín (en homenaje a sus iniciales compañeros religiosos). En efecto, los agustinos administraron esta misión hasta que el Estado les asignó al control del clero seglar de la región de Apolo.

En julio de 1617, unos caciques *chunchos* (que Saignes identifica con araanas, uchupiamonas y esparamonas⁴⁶ pidieron misioneros⁴⁷ en una entrevista que culminó con un pacto de amistad firmado en Sagunt. En abril de 1618 Legui ordenó abandonar Guadalupe pretextando la crónica falta de alimentos y anunciando que quizás retornase el próximo verano⁴⁸. Como los aguachilis no creyeron que este abandono fuera realmente momentáneo, una pequeña embajada se entrevistó con el corregidor de Larecaja en Pelechuco (septiembre de 1618), para pedirle que se restableciera la misión; es evidente que el gesto de alianza con el corregidor desdeñaba la autoridad de Legui. Quizás lecos y aguachilis estuvieran sospechando de algún *compromiso* con los tacanas, sus viejos enemigos, que también le habían reclamado misioneros. Esta cuestión excitó de inmediato la hostilidad común de lecos y aguachilis, y el conflicto se extendió a muchos otros etnogrupos⁴⁹. La turbulencia sólo podía solucionarse confirmando la amistad española con araanas y uchupiamonas, cuya renombrada capacidad militar les brindaba la esperanza de un apoyo efectivo. Pero la alianza de Legui con los uchupiamonas había requerido romper con los aguachilis. Curiosamente, años después, los agustinos deben apoyarse en estos para frenar la repentina hostilidad de aquellos. Rota su alianza con los agustinos, los uchupiamonas arman una nueva con los dominicos. Es evidente que existe una difusa hostilidad interétnica (que el estado actual de las fuentes documentales impide precisar) que se superpone con la habitual competencia entre las órdenes. Si hubo una disputa ancestral entre lecos y aguachilis por un lado y tacanas por otro, era lógico que estos pueblos enfrentados instrumentaran estratégicamente sus relaciones con los españoles.

Recio de León, compañero de Legui en su empresa fundacional⁵⁰, relata que en 1620 se abrió un camino de veinte leguas hasta los pueblos de Uchupiamonas e Iniaramas. Establecida la comunicación con sus inminentes aliados, Legui envió dos agustinos para misionarlos: García Serrano, convertido en vicario provincial, y Baltasar Buitrón, que lo acompañaron desde el comienzo⁵¹. Solitario en Guadalupe, García Serrano inició la labor evangelizadora entre aguachilis y paa-

⁴⁵ GUENDICA [21].

⁴⁶ Esta es la única mención de estos indígenas.

⁴⁷ SAIGNES [2], pp. 66-67.

⁴⁸ Carta de Pedro de Legui al virrey de Lima. Un largo fragmento de esta carta en CHAVEZ SUAREZ [5], pp. 66-67.

⁴⁹ MONTAÑO [21], p. 91.

⁵⁰ RECIO DE LEON [26].

⁵¹ El pueblo indígena de Uchupiamona se erige en las inmediaciones de la futura misión de San José de Uchupiamona, mientras Iniarama está próxima a Tumupasa.

maynos que casi en seguida se congregaron en la nueva sede⁵². Pero la alianza entre Legui y los uchupiamonas se interrumpe abruptamente con la muerte del cacique Felipe⁵³, cuando se rebelan toromonas y araonas obligando a Legui y a su fiel cronista a huir a Sagunt⁵⁴. Guadalupe queda abandonada por segunda vez. Estas actitudes aliancistas de Legui evidencian que los compromisos se tejen entre jefes —en este caso Zelipe y Legui— y que se esfuman a la muerte de uno de ellos. No bien el nuevo provincial de los agustinos llega a La Paz (1623) y se entera de la alianza lograda por Legui, propone otra expedición agustiniana entre araonas y uchupiamonas. Comisiona a Laureano Ibáñez, al ya experimentado Baltasar Buitrón y a Bartolomé Álvarez para bajar a las selvas haciendo pie en Sagunt. Próximos a su destino, sin embargo, una partida uchupiamona los obliga a regresar. ¿Qué ha ocurrido? ¿Se trata del grupo que rechazó en su momento la alianza o la inesperada actitud se debe a la ausencia de Legui?

NUEVOS INTENTOS DE ALIANZA

Frente a la resistencia hostil de muchos pueblos, las autoridades optaron por reorganizar la empresa misional sobre la base de nuevos datos y nuevas discusiones. En 1627 el veterano Bolívar organizó con otros dos franciscanos otra expedición para bajar al país de los *motilonos*⁵⁵ por la ruta de Chachapoyas. Según Armentia, permanecieron entre ellos seis meses⁵⁶ pero hostilizados por los neófitos (que aceptando pacíficamente la fe católica, se negaban a abandonar al alcohol que Bolívar condenaba cotidianamente) debieron regresar a Lima. Los agustinos insistieron: en mayo de 1629 Ibáñez reunió el dinero suficiente para otra empresa. En el camino se topó con los jesuitas José de Ruga y Bernardo de Reus, pero poco después los uchupiamonas los mataron a todos. En 1631, el conde de Chinchón, virrey de Lima, le ordenó a Bolívar armar su tercera expedición al mítico Paititi; pero esta vez ya no hubo más noticias del legendario franciscano. Todos creyeron que fue asesinado⁵⁷. A fines de 1633 Legui confesaba al corregidor de Larecaja su fracaso con los *indios de paz* de Camata, que se negaban a mostrarle el supuesto camino antiguo de los Incas (aquél por donde, según el virrey López de Zúñiga, entrara el inca Uru Waranqa). El corregidor le proporcionó el servicio de ochenta indios de Larecaja⁵⁸,

⁵² MONTAÑO [21], pp. 55 y 89.

⁵³ Es probable que del nombre de este cacique derive el etnónimo celipa, recién nombrado.

⁵⁴ CHAVEZ SUAREZ [5], pp. 69-70.

⁵⁵ La referencia a este pueblo es incierta: los lingüistas conocen dos grupos con este nombre, uno de tradición caribe y otro arawak, pero ambos viven en el norte del continente. TOVAR [21], pp. 122-123; POTTIER [25], pp. 192-194.

⁵⁶ ARMENTIA [4], p. 200.

⁵⁷ SAIGNES [2], p. 51, dice lo mismo citando la *Crónica* de D. de Mendoza.

⁵⁸ SAIGNES. Legui descubre el camino del Inca, abierto desde Suri y Camata, que cruza Altuncama, cerca de Atén y Apolo y que luego sigue al norte por la quebrada de Siliamas hasta Uchupiamona.

pero todas las entradas fueron de hecho abandonadas cuando los franciscanos consagraron el camino de Pelechuco como su propia ruta ordinaria de acceso a Apolobamba⁵⁹. Fray Diego Ramírez intentó ese mismo año armar otra expedición, pero ya no pudo encontrar camaradas dispuestos a sufrir la habitual falta de fondos, el sempiterno desconocimiento geográfico de las *yungas*, la falta de escoltas armadas y la peligrosa amenaza uchupiamona.

Un nuevo giro de tuerca en esta ronda de alianzas y rupturas se produjo en 1634: una partida aguachili encabezada por Muyvari, delegado del cacique Aviomarani, se presentó en el convento agustino de Sagunt. La espontánea misión de paz pretendía denunciar ante los agustinos que los uchupiamonas habían asesinado a Ibáñez y a los jesuitas. Tras varias pláticas de buena voluntad, los agustinos decidieron desarmar la alianza con los uchupiamonas establecida por Leguí en 1619. Esperaban reverdecer su plan misionero apoyándose esta vez en la amistad de los aguachilis: si Buitrón y Ramírez sólo llevaron cuatro soldados, es que necesitaban demostrar su confianza en sus nuevos aliados o que las autoridades militares ya no creían en las promesas de paz de los indios. En Tayapo, la aldea central aguachili, fueron recibidos por los jefes, según el cronista Torres, al son de una banda de música y danzarines; los agustinos habían llegado ahora sí con buen pie entre sus antiguos enemigos. Quedaba pendiente, sin embargo, el asunto de la paz con uchupiamonas y sabainos⁶⁰, unidos en su nueva hostilidad contra los agustinos y los españoles de Larecaja. La virtual alianza entre aguachilis y agustinos, simbolizada en el magnífico recibimiento otorgado a Buitrón y Ramírez, quedó en suspenso cuando sobrevino un nuevo levantamiento uchupiamona. Los aguachilis se vieron peligrosamente aislados y los agustinos obligados a esperar la ayuda militar de Sagunt, que Buitrón fue a pedir en compañía del cacique Guaynapuri. Atemorizado por la sublevación, el capitán Zuazo, gobernador de Sagunt, cometió la fatal imprudencia de encarcelar a Guaynapuri. Aunque posteriormente lo liberó por las súplicas de Buitrón, el episodio hizo insostenible la presencia agustina en Tayapu. ¿Hasta dónde los aguachilis, que habían manifestado vivamente su deseo de paz y de alianza, podrían en adelante confiar en los misioneros? Porque lo importante es que no sólo quedaba fracturado el frente indígena; comenzaban a percibirse ya en esta época (y se trata, en general, de una historia con idas y venidas, pero de progresiva acentuación de las diferencias) otra fractura en el frente colonial, entre autoridades civiles y militares, por un lado, y la orden agustiniana, por el otro. Una situación que después de la consolidación de las misiones franciscanas, alcanzó del mismo modo a la orden seráfica.

¿Hasta dónde la percepción indígena de esta ruptura promovió un *new deal* con los uchupiamonas rebeldes? Cuando el dominico Juan de Cuenca bajó a Sa-

⁵⁹ ARMENTIA [4] p. 192.

⁶⁰ Sabaino o sabane, citados en 1634 como próximos a los uchupiamonas, que resisten la empresa evangelizadora de los agustinos. Constituyen un fragmento del grupo lingüístico nambikwara.

gunt por la ruta de Chuma (1638) fue recibido por el cacique uchupiamona Parari y juntos recorrieron el Tuichi, donde Cuenca divisó cinco aldeas con cincuenta o sesenta personas cada una. El dominico comprobó que pese a las distancias, muchos hablaban las lenguas quichua y aymara⁶¹. Los uchupiamonas rebeldes no eran las tribus salvajes, aisladas y remotas como se comentaba en Lima o La Paz. La lengua general las vinculaba con el resto de Apolobamba y a través de ella, con el mundo andino colonial. La buena experiencia de los dominicos con los temidos uchupiamonas abría, por lo tanto, una nueva etapa. Lo que no pudieron los agustinos, aliados entonces con los aguachilis, pudieron conseguirlo los empeñosos frailes de Santo Domingo. Poco después llegó a Sagunt el dominico Tomás de Chávez, de quien se dijo que había llevado a Lima varios indios para bautizarlos en presencia del virrey. Es probable que hiciera muchas entradas durante catorce años pero Armentia considera que hay mucho de mítico en los viajes de Chávez⁶². ¿Por qué, de pronto, una simple empresa misional, asegurada además por el nuevo empuje dominico y la aparente etapa de paz inaugurada con los uchupiamonas, parece *mítica* en el discurso franciscano? La información sobre Chávez no es mucho mayor que la que disponemos sobre otros expedicionarios anteriores. Es probable que la exitosa propaganda franciscana comenzara ya entonces a desmerecer la empresa dominica. Pero algo queda claro: en un término de cincuenta años, anterior a la consolidación del proyecto misional franciscano en las selvas, los militares, las órdenes y las tribus indígenas de Apolobamba apelaron insistentemente al método de las alianzas, que la conversión final de estos pueblos, visible ya en el último tercio del XVII, anuló casi por completo.

This article shows the role accomplished by political alliances between catholic orders and indigenous groups during the Spanish conquest of the Apolobamba high forests. This was an alternative way to set missions positions and power spaces in front of the military State advance. Furthermore, this strategy shows that catholic orders did not form a compact block neither with the State nor with more or less irregular troops which entered to Apolobamba from the middle sixteenth century, as they looked indeed at any moment for their own autonomy based on indigenous consensus.

KEY WORDS: *Succession, curacazgos, Inca empire, «positional inheritance», Apolobamba.*

Fecha de recepción: 3 de Febrero de 2005.

Fecha de aceptación: 7 de Septiembre de 2005.

⁶¹ ARMENTIA [4], p. 214.

⁶² QUIROGA GISMONDI [42], p. 43. A su regreso se recluyó en el Convento de Santo Domingo de La Paz, donde murió antes de 1657. CHAVEZ SUAREZ [5], pp. 86-87.

